

Max Scheler

*Ética*

# Colección Esprit

*Director*

Andrés Simón Lorda

*Consejo editorial*

Miguel García-Baró, Graciano González R.-Arnáiz,  
Jesús M<sup>a</sup> Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),  
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol, Ángel Barahona,  
José Antonio Sobrado.

*Director editorial*

J. Manuel Caparrós

Número 45

Max Scheler

*ÉTICA*

*Nuevo ensayo de fundamentación  
de un personalismo ético*

Traducción de Hilario Rodríguez Sanz

Introducción de Juan Miguel Palacios

Tercera edición revisada

Caparrós Editores

Con la colaboración de la Fundació Blanquerna

2001

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión  
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,  
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,  
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Título original: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*  
—*Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*—. (1913)

© 1942, Hilario Rodríguez Sanz (traducción)

© 2001, Juan Miguel Palacios (edición)

© 2001, CAPARRÓS EDITORES, S. L.  
Zurbano, 73 - 2º int. • 28010 Madrid  
Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51  
Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es  
<http://www.caparros-codice.com>

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-88-8

Depósito Legal: M-XXXXX-2001

Impreso en España • Printed in Spain

## Índice

*Introducción*, por Juan Miguel Palacios . . . . . XI

Prólogo a la primera edición alemana . . . . . 23

Prólogo a la segunda edición alemana . . . . . 27

Prólogo a la tercera edición alemana . . . . . 33

### PRIMERA PARTE

Observación preliminar . . . . . 47

#### SECCIÓN PRIMERA

#### La Ética material de los valores y la Ética de los bienes y de los fines

[51]

*Capítulo primero.* Bienes y valores . . . . . 57

*Capítulo segundo.* La relación de los valores “bueno” y “malo”  
con los restantes valores y con los bienes . . . . . 71

*Capítulo tercero.* Fines y valores . . . . . 79

*Tendencia, valor y objetivo* . . . . . 79

*Fin de la voluntad, objetivo de la tendencia y valor* . . . . . 89

SECCIÓN SEGUNDA  
Formalismo y apriorismo  
[97]

<i>Capítulo primero.</i> Lo “a priori” y lo formal en general . . . . .	103
1. <i>El a priori y la experiencia fenomenológica</i> . . . . .	103
2. <i>“Intuición” y “función” en el a priori</i> . . . . .	107
3. <i>Lo “material” y lo “formal” en el a priori</i> . . . . .	109
4. <i>Apriorismo y racionalismo: el concepto de “lo dado”</i> . . . . .	110
5. <i>Lo descriptivo y lo explicativo en el a priori</i> . . . . .	124
6. <i>La interpretación trascendental del a priori</i> . . . . .	131
7. <i>La interpretación subjetiva del a priori</i> . . . . .	134
8. <i>Nativismo y empirismo en el a priori</i> . . . . .	139
<i>Capítulo segundo.</i> Lo material “a priori” en la Ética . . . . .	145
1. <i>Conexiones formales de esencias</i> . . . . .	145
2. <i>Valores y depositarios de valores</i> . . . . .	149
3. <i>Valores “superiores” e “inferiores”</i> . . . . .	151
<i>a) Duración</i> . . . . .	155
<i>b) Extensión y divisibilidad</i> . . . . .	158
<i>c) Fundamentación</i> . . . . .	160
<i>d) Satisfacción</i> . . . . .	162
<i>e) Relatividad</i> . . . . .	164
4. <i>Relaciones aprióricas entre la altura de valor y los depositarios “puros” de los valores</i> . . . . .	167
<i>a) Valores de personas y valores de cosas</i> . . . . .	168
<i>b) Valores propios y valores extraños</i> . . . . .	168
<i>c) Valores de actos, valores de función, valores de reacción</i> . . . . .	169
<i>d) Valores de la disposición de ánimo, de la acción, del éxito</i> . . . . .	169
<i>e) Valores de intención y valores de estado</i> . . . . .	169
<i>f) Valores de fundamento, de forma y de relación</i> . . . . .	169
<i>g) Valores individuales y colectivos</i> . . . . .	170
<i>h) Valores por sí mismos y valores por referencia</i> . . . . .	171
5. <i>Relaciones aprióricas de jerarquía entre las modalidades de valor</i> . . . . .	173

SECCIÓN TERCERA  
Ética material y Ética de resultados  
[181]

1. <i>El concepto de "disposición de ánimo"</i> . . . . .	184
2. <i>La unidad de la acción y el contenido de la voluntad</i> . . . . .	195
3. <i>La integración del "medio"</i> . . . . .	215
4. <i>El curso del proceso sensorial y el concepto de estímulo</i> . . . . .	226

SEGUNDA PARTE

SECCIÓN CUARTA  
La Ética de los valores y la Ética imperativa  
[243]

<i>Capítulo primero. Teorías insuficientes acerca del origen del concepto de valor y acerca de la esencia de los hechos morales . . .</i>	245
1. <i>La teoría de Platón</i> . . . . .	247
2. <i>El nominalismo ético</i> . . . . .	250
3. <i>La teoría de la apreciación</i> . . . . .	266
 <i>Capítulo segundo. El valor y el deber ser . . . . .</i>	 295
a) <i>El valor y el deber-ser ideal</i> . . . . .	295
b) <i>El deber-ser normativo</i> . . . . .	304
c) <i>Poder y deber-ser</i> . . . . .	328

SECCIÓN QUINTA  
 La Ética material de los valores y el eudemonismo  
 [337]

<i>Capítulo primero.</i> La relatividad de los valores y las variaciones de la Moral . . . . .	339
1. <i>El valor y el placer</i> . . . . .	342
2. <i>La percepción sentimental y el sentimiento</i> . . . . .	356
3. <i>Sentido del principio de la “relatividad” (y de la “subjetividad”) de los valores</i> . . . . .	369
4. <i>La relatividad de los valores respecto al hombre</i> . . . . .	376
5. <i>La relatividad de los valores respecto a la vida</i> . . . . .	382
6. <i>La relatividad histórica de las valoraciones éticas y sus dimensiones</i> . . . . .	406
<i>ad 1.</i> Variaciones del “ethos” . . . . .	412
<i>ad 2.</i> Variaciones de la Ética . . . . .	420
<i>ad 3.</i> Las variaciones de los tipos . . . . .	422
7. <i>La llamada subjetividad de conciencia de los valores morales</i> . . . . .	432
8. <i>Los estratos de la vida emocional</i> . . . . .	444
 <i>Capítulo segundo.</i> El problema del eudemonismo . . . . .	 465
1. <i>Las conexiones entre el estado sentimental y el valor moral</i> . . . . .	465
<i>a)</i> La ley de la tendencia hacia los sucedáneos en la determinatividad negativa de la determinatividad emocional “más profunda” del yo . . . .	466
<i>b)</i> Toda dirección de la voluntad orientada a la realización de valores positivos y, comparativamente, superiores nunca procede originaria- mente de estados sentimentales negativos, sino que tiene su fuente en estados positivos . . . . .	469
2. <i>La relación en que está la conexión entre felicidad y valor moral con la idea de sanción y reparación</i> . . . . .	477
Fundamentación de la felicidad en los valores positivos, y de la tendencia y querer positivamente valiosos en la felicidad . . . . .	481



SECCIÓN SEXTA  
Formalismo y persona  
[495]

<i>Capítulo primero. Sobre la concepción teórica de la persona en general</i>	499
1. <i>Persona y razón</i>	499
2. <i>La persona y el “yo” de la apercepción trascendental</i>	502
3. <i>Persona y acto. La indiferencia psicofísica de la persona y del acto concreto. Estratos esenciales en el centro de la persona</i>	512
a) <i>Persona y acto</i>	512
b) <i>El ser de la persona no es nunca objeto. La indiferencia psicofísica de la persona y de sus actos. Su relación con la “conciencia”</i>	517
c) <i>Persona y mundo</i>	524
d) <i>Microcosmos, macrocosmos e idea de Dios</i>	528
e) <i>Cuerpo y contorno</i>	530
<i>El supuesto de la distinción “psíquico” y “físico” no es “organismo” y “contorno”</i>	537
f) <i>Yo y organismo (Asociación o disociación)</i>	550
g) <i>Los principios materiales a priori de la Psicología explicativa</i>	561
 <i>Capítulo segundo. La persona en las conexiones éticas</i>	621
1. <i>Esencia de la persona moral</i>	621
2. <i>Persona e individuo</i>	635
3. <i>La autonomía de la persona</i>	642
4. <i>Nuestro concepto de persona en relación con otras formas de Ética personalista</i>	650
<i>ad I. El ser de la persona como lo en sí valioso en la historia y en la sociedad</i>	651
<i>ad II. La intención de la persona hacia su propio valor</i>	656
<i>ad III. Persona e individuo (Personalismo e “individualismo”)</i>	658
<i>ad IV. La persona particular y la persona colectiva</i>	670
α) <i>La persona y los tipos de unidad social</i>	670
β) <i>La persona colectiva y el principio de solidaridad</i>	686
γ) <i>Caracteres de la persona colectiva</i>	698
δ) <i>Las diversas personas colectivas</i>	701
<i>ad V. Persona íntima y persona social</i>	719

<i>ad VI, a)</i> La ley del origen del <i>ethos</i> dominante. El modelo o prototipo y el secuaz . . . . .	731
<i>b)</i> La idea de una jerarquía entre los tipos puros de personas valiosas . . . . .	744

## Introducción

*He aquí, bajo el título de Ética, la traducción española de la obra capital de Max Scheler, El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores, uno de los intentos más vigorosos y originales que ha conocido el siglo XX de hacer de la ética un saber verdaderamente fundado.*

*Esta obra singular se engendró en la Alemania del Kaiser Guillermo II en los años inmediatamente anteriores a la Gran Guerra, como fruto de las lecciones de ética que había dictado su autor, primero, hasta 1910, en las universidades de Jena y de Múnich, y luego, desposeído escandalosamente de la vena legendi, en el ámbito privado del círculo filosófico reunido en Gotinga en torno a Edmund Husserl, el maestro fundador de la fenomenología.*

*Cuando Husserl conoció a Scheler en Halle en 1902, éste era tan sólo un joven Privatdozent procedente de Baviera que, tras haber hecho estudios de filosofía, medicina, psicología y sociología en las universidades de Múnich, Berlín y Jena, se había doctorado y habilitado al profesorado en esta última a la sombra de Rudolf Eucken, que profesaba en ella una singular especie de neoidealismo. La filosofía de Kant había sido hasta entonces para Scheler, por así decirlo, su filosofía de referencia; pero el concepto kantiano de intuición llevaba a su pensamiento a dificultades epistemológicas que no veía cómo superar sin ampliarlo. La nueva concepción de la intuición propuesta entonces por Husserl en la última de sus Investigaciones Lógicas vino a liberarle de ellas. El propio Scheler lo ha relatado así: “Cuando, en el año 1901<sup>1</sup>, el autor conoció por primera vez personalmente a Husserl en una sociedad que H. Vaihinger había fundado en Halle para los colaboradores de los ‘Kant-Studien’, se produjo una conversación filosófica que tuvo como tema el concepto de intuición y de percepción. El autor, insatisfecho de la filosofía kantiana, de la que había sido adicto hasta entonces (precisamente por esa razón había retirado ya de las prensas una obra medio impresa sobre lógica), había llegado a la convicción de que el contenido de lo dado originariamente a nuestra intuición es mucho más rico que aquello que se abarca de ese contenido mediante procesos sensibles, sus derivados genéticos y sus formas de unidad lógicas. Cuando expresó esa opinión*

1. Scheler confunde la fecha: fue el 3 de Enero de 1902.

*ante Husserl y dijo que veía en esa evidencia un nuevo principio fructífero para la construcción de la filosofía teórica, Husserl repuso al punto que él también había propuesto, en su nueva obra sobre lógica de inmediata aparición, una ampliación análoga del concepto de intuición a la llamada 'intuición categorial'. De ese momento proviene el vínculo espiritual que en el futuro se dio entre Husserl y el autor y que para el autor ha sido tan sumamente fructífero*"<sup>2</sup>.

*Es precisamente este último género de intuición el entrañado en la llamada experiencia fenomenológica, que la fenomenología pone a la base de todo saber radicalmente justificado. Mas lo que se da al hombre en dicha experiencia no son ya los meros aspectos sensibles de las cosas, sino sus esencias y el entramado de relaciones esenciales que existen entre ellas, cuyo conjunto constituye en verdad el oculto sentido del mundo. Y este recóndito paisaje eidético, el acceso a cuyo espectáculo exige la severa ascesis lógica del método de la reducción fenomenológica, sólo puede descubrirse paulatina y laboriosamente al intuir del hombre en los objetos de ciertas vivencias suyas, si bien no sólo de naturaleza representativa o judicativa, sino también de índole emocional.*

*Sin duda el descubrimiento más conocido de Scheler es el de que ciertos tipos de sentimientos dotados de objeto le procuran al hombre el acceso a una peculiar clase de esencias y relaciones de esencia que viene a constituir, frente a las demás, un nuevo continente ontológico: el reino de los valores. Y que este nuevo reino, en el que no se puede penetrar mediante vivencias lógicas, sino sólo páticas, no es con todo caótico, sino que presenta una naturaleza y un orden muy precisos y propios, irreductibles a cualesquiera otros. Renovando la tesis pascaliana de un auténtico orden del corazón para el que el entendimiento es sin embargo ciego, anunciaba así Scheler esta tierra a la vista: "El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su propio dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento. Hay en él leyes inscritas (como ya nos enseñaba la doctrina del nomos agraphos de los antiguos) que responden al plan según el cual está edificado el mundo en tanto que mundo de valores. ... Existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva"*<sup>3</sup>.

2. Max Scheler, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke Verlag/Bern und München-Bouvier Verlag/Bonn, 1954-1997, 15 vols. —citado en adelante como GW—, 7, 308.

*Es este descubrimiento el que viene a hacer posible, entre otras cosas, proponer una nueva solución al problema de la fundamentación de la ética. Kant lo había llevado muy coherentemente a la insoslayable disyuntiva de la ética material y la ética formal: o la materia determina la forma, o la forma determina la materia de los principios prácticos que componen la ética. Con el primer teorema de su Crítica de la Razón Práctica había pretendido demostrar, por una parte, que todo principio práctico material tiene que ser forzosamente empírico y carecer por ello de la objetividad que parece exigida por toda ley propiamente moral. Y había supuesto, por otra, que no cabe más ética material que la que se presenta en las diversas formas de las denominadas éticas de bienes y éticas de fines recibidas de la tradición clásica, cuya fundamentación creía haber criticado de modo concluyente y definitivo. De manera que, pensando cegada toda posibilidad de una ética material, no veía otra vía posible para una ética propiamente dicha que la que ofrece aquella que está constituida por principios meramente formales. El más alto de ellos, el imperativo categórico por excelencia, no podía ser otro que el de obrar según principios prácticos subjetivos o máximas simplemente capaces de universalidad, es decir, de la forma que es propia de los principios prácticos objetivos o leyes.*

*Scheler acoge sin reserva alguna la crítica kantiana de la ética de bienes y de fines, pero rechaza sin reservas también toda ética formal. Según él, la de Kant está fundada en una serie de escondidos supuestos indiscutidos que es preciso poner a la luz del día y examinar abierta y objetivamente. En la observación preliminar de la presente obra enumera hasta ocho y, aunque en ella la crítica de la ética de Kant es sólo un objetivo secundario, el cuerpo de este libro se encuentra en buena parte vertebrado por la discusión y refutación ordenada y explícita de cada uno de ellos.*

*Pero Scheler no acepta tampoco la presunta disyuntiva kantiana de la ética de bienes o fines y la ética formal. Para éste el rechazo de la ética formal no fuerza en modo alguno a defender una ética de bienes o de fines: cabe también una ética material, pero no de los bienes o los fines, sino de los valores; es posible, como dice en su lengua, eine materiale Wertethik.*

*Mas lo que hace posible esta nueva fundamentación de una ética material no es tan sólo el descubrimiento del abigarrado mundo de las cualidades de va-*

3. Max Scheler, *Ordo amoris*, II —GW 10, 362—. Hay traducción española de Xavier Zubiri: Max Scheler, *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, 2ª edición.

lor y de sus variadas relaciones; pues estas cualidades, por peculiares que sean, requieren como cualesquiera otras sustratos o portadores en los que darse — aquí, bienes y males—, muchas veces cambiantes y sensibles, cuyo modo de ser y de ser conocidos haría realmente imposible asentar sobre ellos un saber objetivo. Sin embargo, a pesar de esa condición esencial de su realización, la sorprendente y reiterada evidencia de que esas cualidades en sí mismas parecen sustraerse a las vicisitudes ontológicas y gnoseológicas de los seres que las tienen lleva al descubrimiento de una singular independencia, en el orden del ser y en el del conocer, del mundo de los valores respecto del mundo de los bienes en que se dan. Y es esa independencia o transcendencia de aquél respecto de éste la que permite concebir la axiología o ciencia de los valores como un saber objetivo y suficiente para asentar sobre él no pocas disciplinas, entre ellas la ética. Ya en el primer capítulo de la primera sección de este libro se apresura Max Scheler a anunciar al lector esta importante nueva: “De todo lo dicho se desprende que hay auténticas y verdaderas cualidades de valor que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones, y que, ya como cualidades de valor, pueden ser, por ejemplo, más altas y más bajas, etc. Pero, si tal es el caso, puede también haber entre ellas un orden y una jerarquía, independientes de la existencia de un mundo de bienes en el cual se manifiesten, y también independientes del movimiento y las modificaciones que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y, para cuya experiencia, aquéllos son a priori”<sup>4</sup>.

Lo que se ofrece, pues, en esta obra, no es propiamente una ética de los valores, sino más bien una fundamentación de la ética en una teoría de los valores. Cada una de las seis secciones que componen sus dos partes no tiene en ella otro objeto; si bien, como su autor reconoce, tanto su procedencia académica cuanto las numerosas y extensas incursiones que necesita hacer en otros campos pueden no pocas veces distraer de este su principal objeto filosófico y estorbar igualmente el orden sistemático exigido por él. Así este libro puede dar fácilmente la impresión de ser una mera rapsodia de investigaciones ético-filosóficas no del todo conexas; mas, como se verá, lo que las hace unas es su común pretensión de servir para sentar las bases de la ética.

En su primera sección, con el fin de recusar de manera fundada la presun-

4. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Erster Teil, I, 1 —GW 2, 37-38—.

ta consecuencia formalista de la crítica kantiana de la ética de bienes y fines, Scheler se ocupa primero con los fundamentales conceptos de valor, de bien y de fin, y luego con el difícil problema de la relación —en el doble orden del ser y del conocimiento— de los valores con los bienes y los fines en los que comparecen entrañados. Su fina y original investigación se propone ante todo hacer ver, frente a Kant, la indudable primacía de aquéllos respecto de éstos.

La segunda sección de la obra ofrece ya un esbozo del saber axiológico en el que debe hallar su fundamento la ética material de los valores. En realidad, su primer capítulo, que presenta una nueva concepción de lo a priori mediante la metódica crítica de una serie de falsas equiparaciones históricas de esto con lo no empírico, lo formal, lo racional, lo puesto por una actividad sintética del espíritu o lo innato, tiene una función previa metodológica y brinda lo esencial de la visión scheleriana de la fenomenología. Al parecer de Scheler, más que de argumentar, convencer o decir, se trata en ésta de un arte de mirar para ver con la mente lo esencial. “La filosofía fenomenológica —escribe en otra parte— es lo contrario de toda pronto acabada filosofía de hablar. En ésta se habla algo menos, se calla más y se ve más, incluso lo que quizá ya no es decible del mundo”<sup>5</sup>. Pero el segundo capítulo expone ya ordenada y ampliamente muchos de los principios axiológicos que constituyen, en particular, lo a priori material de la ética. Unos expresan relaciones puramente formales, cuya investigación es el objeto de la llamada axiología formal; otros, por el contrario, expresan relaciones aprióricas de los valores con sus portadores o de los valores entre sí en razón de su materia, como los referidos a sus relaciones de jerarquía, de especial importancia en la vida moral.

Es en particular el interés de la ética por el aspecto específicamente moral de la vida del hombre y por el fundamento de los posibles valores y disvalores morales que puede cobrar ésta el que lleva a Max Scheler a enfrentarse, ya en la tercera sección de esta obra, con el problema de la acción moral. Y ello le da ocasión para rehacer, con mucha perspicacia y libertad de espíritu, toda la teoría clásica de la acción y proponer así, entre otras cosas, una nueva visión de la llamada “disposición de ánimo” (Gesinnung), del medio y del estímulo, revelando con ella decisivos errores en la inteligencia kantiana del querer humano. Especial interés reviste en este punto la singular manera que tiene de ver Scheler, mediante su concepto de disposición de ánimo, la relación entre el conocimien-

*to moral y la acción humana.*

*En la cuarta sección de este libro, con la que se abre su segunda parte, vuelve primero Scheler sobre el concepto de valor, para discutir una serie de teorías que le parecen falsear su verdadera naturaleza: el psicologismo, el platonismo, el nominalismo ético y varias formas de la llamada teoría de la apreciación mantenida por diversos pensadores y, con particular penetración, por Franz Brentano. Y, como complemento a su respuesta a algunas otras de éstas, que confunden el valor con el deber ser, aborda luego Scheler sistemáticamente el problema de su diferencia y de su relación. La inequívoca primacía de aquél sobre éste y la fundamental distinción entre el deber ser ideal y el deber ser normativo son las dos tesis principales asentadas aquí y ponen de relieve las insuficiencias y limitaciones propias de toda ética que, como la kantiana, quiera ser exclusivamente imperativa.*

*Bajo el rótulo de “la ética material de los valores y el eudemonismo” se viene a examinar en la quinta sección de la presente obra otra importante tesis presupuesta por la ética de Kant: la de que toda ética material es necesariamente eudemonista, y, con ella, el viejo y siempre renovado problema filosófico de la relación entre la moralidad y la felicidad. Pero ello da ocasión a su autor a exponer previamente por extenso dos de las concepciones más importantes de su filosofía moral: la del conocimiento alógico de los valores y la de la compatibilidad y hasta mutua exigencia de la objetividad de éstos con determinadas formas de relatividad de aquél, dado que no es lo mismo valer que ser tenido por valioso. Es aquí donde Scheler, para identificar las vivencias en que se dan al hombre los valores, tiene que rehacer toda la psicología de la vida afectiva y distinguir con claridad en ella los meros estados sentimentales ciegos (Gefühle), carentes de intencionalidad, de un peculiar sentir o percibir sentimental que remite patentemente a objetos (Fühlen), es decir, del sentir intencional. A su vez, sólo una parte de éste es la constituida por los sentimientos de valor. Y es gracias a funciones o actos de esta singular índole como se dan al hombre la materia, la jerarquía y la extensión del reino de los valores, que son atemporales en sí mismos e independientes por ello de las contingencias de los actos en que son descubiertos o de los objetos en que son realizados. Con todo, aquellos actos, igual que estos objetos, se encuentran por su parte sometidos a una esencial relatividad y condicionamiento históricos, aun cuando se dé el caso de que los valores que descubren o portan presenten el carácter absoluto y “eterno” que ostentan, por ejemplo, los valores morales. “Los valores morales —dirá más*



*adelante nuestro autor— no pueden ser abstraídos de la historia positiva y sus mundos de bienes; sin embargo, la ‘historicidad’ de su aprehensión (y del conocimiento de su jerarquía y sus leyes de preferencia) les es tan esencial como la historicidad de su realización o de su realizarse en una posible ‘historia’. Es decir, tan errónea como el relativismo, que abstrae los valores de los bienes históricos, considerándolos productos de la historia o de su engranaje, es la idea de que podría darse a un individuo solo, a un pueblo, a una nación o a una época de la historia la íntegra riqueza del reino de los valores y de su jerarquía”<sup>6</sup>.*

*Es el hecho esencial de que los valores propiamente morales exigen necesariamente ser portados por seres personales lo que obliga a Max Scheler a ofrecer, en la última sección de esta obra —que ocupa casi la mitad de todo su volumen—, primero, una teoría general de la persona y, luego, una teoría del sujeto moral que pueda quedar enmarcada en aquella. En su primer capítulo el filósofo trata de abrirse paso frente a las dos teorías clásicas que por igual rechaza. Entre la Escila de la vieja teoría sustancialista y el Caribdis de la teoría kantiana de la persona, trata de navegar hacia la terra incognita de una nueva concepción de ésta, en una travesía filosófica de originalidad extraordinaria, pero no menos llena de dificultades. Las distinciones fenomenológicas entre función y acto y entre acto y objeto le sirven de instrumento para diferenciar y oponer la persona y el mundo. El sujeto de todas las funciones es el yo; el ejecutor unitario de todos los actos es la persona. Aquél puede darse a sí mismo como objeto; ésta, por el contrario, es inobjetivable. Frente a ella, el conjunto unitario de todos los objetos es el mundo. La persona y el mundo se dan cita en el hombre. Aquélla, psicofísicamente indiferente, existe y se da sólo en la mera realización de sus actos; éste, en cambio, se hace ya manifiesto en los objetos de la percepción externa e interna de uno mismo. Si bien el propio cuerpo, como cuerpo vivido (Leib), se le hace presente a cada hombre de modo sumamente peculiar y singularísimo, como una especie de forma que acompaña a todas las materias de la percepción propia.*

*El segundo capítulo de esta última sección ofrece, por su parte, un minucioso análisis del concepto ético de persona como sujeto de la vida moral, desgranando sus notas principales. En abierta oposición a lo enseñado al respecto por Kant, nuestro autor mantiene aquí además el carácter marcadamente indivi-*

6. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Zweiter Teil, VI, B, 2 — GW 2, 485—.

*dual de la vocación y la salvación ética de cada persona finita y reforma también el concepto de la autonomía que corresponde a ésta. La ordenada comparación —tomando para hacerla seis criterios diversos— del concepto scheleriano de persona moral con los propuestos por otras éticas personalistas, estructura, por fin, las cien últimas páginas de este libro, que abordan ya, entre otras, cuestiones capitales de la filosofía social y política. Pues dado que, en razón del carácter esencialmente social de la vida personal, la persona finita, en su vida moral, se concibe a sí misma inevitablemente como miembro de unidades sociales, tiene que introducir aquí Max Scheler su filosofía de las diversas formas de unidad social y de las tres figuras principales de la última de ellas, que es la denominada persona colectiva (Gesamtperson): el Estado, el círculo de cultura y la iglesia. Y es asimismo aquí donde cobra carácter de verdad fundamental, para un mundo de personas finitas, el llamado principio de solidaridad: que cada persona particular, tanto a título de miembro de la persona colectiva cuanto a título de persona individual, es realmente corresponsable del valor moral de todas las demás y, con ello, también de su destino.*

*Las consideraciones incompletas acerca de las clases y la jerarquía de los tipos puros de personas valiosas con que concluye Scheler esta obra son muy reveladoras del género de fundamentación de la ética que entiende proponer en ella. Pues no se trata en ésta, como en la filosofía moral de Brentano o de Husserl, de determinar, fundándose en el conocimiento de la diversa altura de los valores, cuál es el supremo bien práctico, para constituirlo luego en fin último del obrar humano y justificar por él las normas éticas que ordenan lo que exige su realización. Ni tampoco siquiera de fundar en aquél, como deplora Scheler en la ética de Hartmann, “un análisis de las virtudes enfocado de modo completa y abruptamente ‘individualista’, al estilo de Aristóteles y aún más de la Stoa”. Se trata aquí, más bien —como corresponde a una ética que hace de la persona misma el portador por excelencia del valor moral, y de la existencia de personas individuales o colectivas lo más valiosas posible el supremo ideal que da sentido al mundo y a la historia—, de descubrir el orden apriorístico de las diversas variedades cualitativas de personas valiosas y de su respectiva preferibilidad.*

*Este género de fundamentación supone la evidencia de que la identidad moral de una persona finita, sea individual o colectiva, no está determinada en lo esencial por la naturaleza de los usos y costumbres según los cuales vive, ni por la de los tipos de acciones, bienes o instituciones generados por ella. No depen-*

*de tampoco de su mera relación con la moral práctica, es decir, con las normas morales que legítimamente hayan de dirigir y puedan enjuiciar su conducta efectiva. Ni se debe siquiera a la conformidad o disconformidad de su querer con eso que se suele llamar “ética”, sea en la forma de un saber espontáneo e infundado, implícita o explícitamente poseído y usado, sea en la de un presunto saber científico. Pues, a decir de Scheler, esa “ética” es ya sólo la formulación judicial y hasta verbalizada de una personal forma de conocimiento moral o intuición axiológica, anterior y más originaria que aquélla, que aquél da en llamar ethos. Y esto no es otra cosa que la forma que tiene en cada caso una persona finita de vivir los valores y su jerarquía, la regla que de hecho gobierna su peculiar manera de percibir sentimentalmente, preferir o postergar, amar u odiar, que corresponde en el terreno moral a lo que en el teórico se denomina “concepción del mundo” y, en el estético, “gusto”, y se encuentra asimismo, como éstos, sometido a visibles variaciones. Pues bien, es este ethos el que en último término define la calidad del conocimiento y de la acción morales, dada la relación existente entre éstos, y con ello la identidad moral de las personas. Los diferentes tipos y subtipos puros de éstas, la jerarquía de ellos, la naturaleza de su atractivo y de su seguimiento, la razón y el sentido de los cambios que experimenta la persona individual o colectiva a este respecto, se convierten entonces en tema preferente de la ética. Un tanto distraída de los modos y maneras de obrar, su mirada se dirige ante todo hacia la índole y el respectivo rango de esos típicos modos y maneras de ser persona —el santo, el genio, el héroe, el espíritu-guía, el artista del goce—, que hallan también parcial encarnadura de eficaz seducción en concretas personas ejemplares. Pues, como escribe Scheler en una de las últimas páginas de esta magna obra refiriéndose al más subido de ellos, “no hay nada en la tierra que tan originaria, inmediata y necesariamente haga volverse buena a una persona como la simple intuición evidente y adecuada de la bondad de una persona buena”<sup>8</sup>.*

\* \* \*

*La traducción de la obra de Max Scheler que aquí se reedita es la primera que se hizo de ella a una lengua extranjera y la única que existe en castellano<sup>9</sup>. Apareció en Madrid, publicada por la editorial Revista de Occidente, en los*

7. Max Scheler, *op. cit.*, Vorwort zur dritten Auflage —GW 2, 22—.

años 1941 y 1942<sup>10</sup>, pero el proyecto de ella debió de ser bastante más temprano. Ya en el año 1916 —el mismo en que concluía su edición original— la rara perspicacia cultural de Ortega y Gasset descubría una obra de Max Scheler a los lectores del primer tomo de *El Espectador*<sup>11</sup>. Y en los años veinte daba aquél a la estampa dos ensayos de interpretación de la teoría de los valores y de la figura filosófica del autor de este libro<sup>12</sup>, que calificaba como “uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX”, y promovía además la traducción de algunas obras de Scheler en la *Biblioteca de la Revista de Occidente*<sup>13</sup>. Pero sólo a principios de 1936 anunció esa revista la aparición “en breve” de la traducción española de esta obra, con el título de *Ética*, y adelantó la publicación de algunas páginas de ella<sup>14</sup>, cuya versión del alemán no parece deberse, sin embargo, a su futuro traductor. Debió de ser sin duda la guerra civil la que obligó a diferir un lustro su publicación.

El autor de esta traducción es Hilario Rodríguez Sanz, joven discípulo entonces de García Morente en la Universidad de Madrid. Unos años después, en 1948, siendo ya profesor en la universidad argentina de Cuyo (Mendoza), el propio traductor publicó una “nueva edición corregida” de aquella en la editorial *Revista de Occidente Argentina de Buenos Aires*<sup>15</sup>. Esa segunda edición, agotada hace casi medio siglo, es la última que esta traducción ha conocido hasta hoy.

Es, naturalmente, esa segunda edición corregida la que ha sido preciso someter de nuevo a respetuosa revisión para su reedición en esta tercera que aparece ahora, tomando como texto de referencia el de la sexta y última edición revisada de la obra original<sup>16</sup>. El criterio general que se ha observado al hacerla ha sido el de no corregir —aparte de las evidentes omisiones, cambios de párrafos, erratas advertidas, etc.— más que aquello que verdaderamente pudiera inducir a error en la inteligencia del discurso de Scheler, intentando por lo de-

8. Max Scheler, *op. cit.*, Zweiter Teil, VI, B, ad 6, a —GW 2, 560—.

9. Aunque no exhaustivamente, la bibliografía de y sobre Scheler se encuentra recogida, hasta 1962, en: Wilfried Hartmann, *Max Scheler Bibliographie*, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965; de 1963 a 1974, en: Manfred S. Frings, *Bibliography (1963-1974) of Primary and Secondary Literature*, in: M. S. F. (ed.), *Max Scheler (1874-1928), Centennial Essays*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, págs. 165-173; y, de 1915 a 1995, en: Giancarlo Caronello, *Nota bibliografica*, in: Max Scheler, *Il Formalismo nell'Etica e l'Etica Materiale dei Valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*. Edizione italiana a cura di G. C. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996, págs. 105\*-167\*.

más atenerse fielmente al título y la división del texto, el tenor literal y las opciones de traducción hechas por Rodríguez Sanz en su versión al castellano del original alemán. Cuando no lo estaba, se ha procurado también regularizar el recurso a dichas opciones. Así, por ejemplo, se han mantenido las dos versiones usuales de “situación objetiva” o “estado de cosas” para Sachverhalt y preferido la de “estado de valor” para Wertverhalt; la de “depositario” para Träger; la de “disposición de ánimo” para Gesinnung; las de “percepción sentimental” para Fühlen y “sentimiento” para Gefühl; la de “cuerpo” para Körper y la muy enfadada de “organismo” para Leib; la de “contorno” para Umwelt; la de “persona colectiva” para Gesamtperson; etcétera, etcétera.

Esta reedición es fruto en buena parte de la labor de los colaboradores del grupo de trabajo Axía y, en especial, de la competencia y generosidad de dos de ellos: los profesores Javier Olmo y Leonardo Rodríguez; a todos, sin embargo, se ha de atribuir sólo lo que pueda tener de conseguido, no lo que tenga de descartado. Merecen asimismo especial gratitud el doctor don Andrés Simón, eficaz promotor de su publicación en la colección *Esprit*, y don José Manuel Alonso, que con su buen oficio ha querido servir a la filosofía.

Juan Miguel Palacios  
Universidad Complutense

10. Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducido del alemán por Hilario Rodríguez Sanz. Revista de Occidente, Madrid, 1941 y 1942, 2 vols., 306 y 424 págs.

11. Cf. *El genio de la guerra y la guerra alemana*, in: José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1946-1983, 12 vols.: II, 192-223.

12. Cf. *Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?* y Max Scheler, *Un embriagado de esencias (1874-1928)*, in: José Ortega y Gasset, *op. cit.*: VI, 315-335 y IV, 507-511, respectivamente.

13. Un censo casi completo de las traducciones de obras de Max Scheler al castellano puede encontrarse en la primera parte del epílogo bibliográfico al artículo de Antonio Pintor Ramos *Max Scheler en el pensamiento hispánico*, in: “Revista de Occidente”, 2ª época, nº 137 (Agosto de 1974), págs. 40-55.

14. Cf. Max Scheler, *La experiencia fenomenológica*, in: “Revista de Occidente”, año XIV (1936), tomo LI, nº CLII (Febrero de 1936), págs. 187-208.

15. Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducido del alemán por Hilario Rodríguez Sanz. Nueva edición corregida. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948, 2 vols., 310 y 414 págs.

16. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. (GW 2) Sechste, durchgesehene Auflage. Francke Verlag, Bern und



## Prólogo a la primera edición alemana

Las investigaciones reunidas en esta *separata* han aparecido ya con el título *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, en dos partes, en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*. La primera parte apareció en el primer tomo el año 1913, y la segunda, en el segundo tomo, en julio de este año. Mis circunstancias personales, a las que se ha venido a unir la confusión de la guerra, hicieron que no pudiera imprimirse ni salir a la luz hasta este año la segunda parte, cuyo manuscrito llevaba ya tres años escrito e incluso en su mayor parte compuesto en la imprenta. Las dos partes completas de este trabajo han sido, pues, escritas antes del comienzo de la guerra.

La finalidad capital de las presentes investigaciones es la fundamentación estrictamente científica y positiva de la Ética filosófica, por lo que hace a todos sus problemas básicos y esenciales objeto de discusión, pero limitándose siempre a los puntos de partida más elementales de esos problemas. La intención del autor ha sido la *fundamentación*, mas no el desarrollo de la disciplina ética, dentro de la amplitud de la vida concreta. Y ni siquiera cuando se han rozado las formas más concretas de la vida (por ejemplo, en la cuestión de las formas de la socialización humana, tocada en la Segunda parte) han sido sobrepasadas en mi intención las fronteras de lo que es mostrable mediante las ideas aprióricas de esencias y las conexiones de esencias. Si, no obstante, al lector le parece que sistemáticamente la investigación desciende aquí y allí hasta lo concreto, no es debido a un capricho del autor, sino al método, que —como ya notó atinadamente Ostwald Külpe— permite ampliar notablemente, también en la Ética, el dominio de las ideas aprióricas más allá de la esfera del *a priori* de lo puramente formal-práctico reconocida habitualmente desde Kant.

La crítica de las doctrinas éticas de Kant es sólo un *objetivo secundario* de este trabajo. Se inserta únicamente al principio de las presentes investigaciones y en algunos pasajes de las secciones restantes. El autor ha pretendido más bien someter a crítica lo que estimaba falso en las tesis kantianas mediante el descubrimiento *positivo* del contenido objetivo verdadero. No

ha querido lograr esta verdad tan sólo gracias a una crítica de la teoría kantiana y como consecuencia de aquella crítica. Aun en los pasajes de crítica ha partido en todo caso el autor del supuesto de que la Ética de Kant —y la de nadie más entre los modernos filósofos— es la que representa, hasta el día de hoy, lo *más perfecto* que poseemos, no en la forma de concepción del mundo o conciencia religiosa, pero sí en la forma del conocimiento más estricto y científico que cabe en la Ética filosófica. Es igualmente un supuesto del autor el creer que la Ética de Kant ha sido, desde luego, criticada, corregida y completada con tino aquí y allá por los filósofos que le han seguido, pero sin tocar sus bases esenciales. El aprecio incondicional que para la obra de Kant va implícito en los supuestos anteriores le es evidente al autor incluso allí donde sus palabras de crítica no están exentas de dureza y allí donde ha podido descubrir lo fundado de *las razones* de aquella verdad tan hondamente *sentida*, pero sólo *sentida*, por Schiller cuando decía que este “hombre excelente” en su Ética “se preocupó, desgraciadamente, de los criados de la casa tan sólo, mas no de los hijos”. (Véase Schiller, *De la gracia y la dignidad*.) Únicamente partiendo de estos motivos, que residen en los *fundamentos* y no en las consecuencias incidentales de la Ética de Kant, es como luego, más tarde, puede mostrarse por los caminos histórico y psicológico que aquello cuyas raíces Kant se creyó autorizado a buscar en la misma razón pura, de validez general para todos los hombres, era simplemente el enraizamiento del *ethos*, rígidamente delimitado étnica e históricamente, del pueblo y del Estado en una época determinada de la historia de Prusia (lo que no quita nada a la grandiosidad y excelencia de ese *ethos*).

Este libro es el fruto de las lecciones que el autor ha profesado sobre Ética en el transcurso de varios años. Esta procedencia puede ser la causa de que falte en la disposición del conjunto la claridad que acostumbran a tener las obras escritas de un modo continuado. El autor ha de ofrecer sus excusas al lector por esta falta. Por otra parte, se hallan a menudo en el libro largas incursiones por la teoría general y especial del conocimiento y la teoría de los valores. (Véase especialmente, en la Parte primera, la sección que trata de los conceptos de lo *a priori* y lo formal y del concepto de experiencia; en la Parte segunda, los capítulos en que se trata del concepto de valor y de los principios de la Psicología explicativa.) Literariamente, estas digresiones causarán en el lector, a veces, una penosa impresión. Pero con-



ceptual y filosóficamente le ha parecido al autor de urgente necesidad, en el estado actual de la disciplina ética, carente todavía de una fundamentación general, y a causa de la inseparabilidad objetiva de los problemas y del hecho de que la Ética de suyo hunde sus raíces en la teoría del conocimiento y en la teoría de los valores, que eran precisas tales digresiones, si la parte específicamente ética del tratado no había de quedar sin un apoyo último. Además, el carácter *sistemático* que, en opinión del autor, le cabe a la filosofía incluso en su fundamentación fenomenológica, exigía mostrar, ya en esta obra, los puntos de enlace con las ideas del autor acerca de los problemas del conocimiento, que aún no han visto la luz en una exposición coherente y especial. Puede ser que surja aquí y allá una interpretación de la Fenomenología con arreglo a la cual ésta tiene que ver exclusivamente con fenómenos y esencias aisladas y toda “pretensión de sistema” es una “pretensión de mentira”. El autor se considera muy lejos de esta “Fenomenología de libro de imágenes”, pues tendiendo, como tienden, las *cosas* investigables del mundo *mismo* a constituir un conjunto sistemático, la pretensión de sistema no habría de ser una “pretensión de mentira”, sino que, por el contrario, el intento de no advertir en tales *cosas* su carácter sistemático debería considerarse como resultado de una “pretensión de anarquía” falta de todo fundamento. En otro aspecto, este libro indicará a todo lector objetivo que el autor tiene todas las razones para distanciarse de todas las manifestaciones de esa tendencia que a sí misma se llama “irracionalismo” y que a veces intenta colgarse de sus faldetas.

A los importantes trabajos de Edmund Husserl hemos de agradecer la conciencia metodológica de unidad y sentido, propia de la actitud fenomenológica, que mantiene unidos a los colaboradores del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, muy dispares, por otra parte, en sus opiniones filosóficas y en su concepción del mundo. Las presentes investigaciones deben también, a este respecto, factores esenciales a los trabajos del director del *Anuario*. Mas el autor ha de exigir una autoridad y responsabilidad exclusivas en todos sus puntos sobre el concepto más exacto en que ha comprendido y aplicado aquella postura, y con mayor motivo, naturalmente, en la aplicación que de ella ha hecho a los grupos de problemas aquí explicados.

Al final del texto se indican las series complementarias de pensamientos que esta idea sistemática exige en el rumbo de la Sociología y la filosofía de

la religión, con arreglo a los resultados de estas investigaciones. Espero publicarlas en monografías aparte (que se hallan en su mayor parte escritas ya) en los años próximos. Por lo que hace a otras direcciones distintas de las dos nombradas, ante todo del lado de la Fenomenología del sentimiento, la crítica moral y la Ética aplicada, he de remitir al lector, como complemento para conocer el conjunto de la concepción ética del autor, a las siguientes obras, ya publicadas: 1º *Teoría y Fenomenología de los sentimientos de simpatía* (Halle, 1913); 2º *Artículos y ensayos*, tomos I-II (Leipzig, 1915); 3º *El genio de la guerra y la guerra alemana* (2ª ed., Leipzig, 1916); *Guerra y reconstrucción*, 1916. Finalmente, la nota sobre “Ética”, en el *Anuario de filosofía* (tomo II, publicado por Max Frischeisen-Köhler), trata de comparar las ideas basadas en esta obra con las direcciones dominantes en la filosofía del presente.

Max Scheler  
Berlín, septiembre de 1916.

## Prólogo a la segunda edición alemana

La primera edición de esta obra estaba ya agotada desde hace largo tiempo; la considerable demora con que aparece la segunda edición se debe a las adversas circunstancias de nuestros días. Esta segunda edición es una reimpresión exacta de la primera. El pensamiento que por un momento le vino al autor de proceder a una refundición y complementación de la obra, donde habría encontrado acomodo y evaluación la múltiple y dispar crítica suscitada por las ideas de esta obra, fue rechazado en seguida. A este respecto le fue decisiva la consideración de que el autor no se veía obligado a pensar de un modo distinto en ningún punto esencial de la obra, y, por otra parte, que la obra, ya recargada en sí de ideas comprimidas y digresiones a otros dominios de la filosofía, se hubiera complicado aún más.

El lector debe aguardar de este prólogo una breve aclaración sobre tres puntos: sobre el efecto científico que hasta ahora ejerció el libro; sobre el puesto que a esta obra corresponde en el contexto de los trabajos del autor publicados desde su aparición en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* y de los que están próximos a publicarse; finalmente, sobre la relación del espíritu de la obra con el espíritu del *tiempo*, radicalmente cambiado desde la aparición primera del libro.

El autor puede decir con alegría y satisfacción que, en general, el efecto de la primera edición logró un curso más bien hondo que extenso, y que la crítica ha sido menor que las incitaciones positivas que ha comunicado al pensar filosófico en los temas de la Ética. Aparte de los trabajos de los investigadores más jóvenes estimulados por él, se han ocupado en la crítica del libro: E. Cohn, en *Logos*, VII; Messer, en el *Anuario de Pedagogía*, 1918; N. Hartmann, en la revista *Las ciencias del espíritu*; Kerler, en varios de sus agudos trabajos, singularmente en *Max Scheler y el impersonalismo ético*; O. Külpe le atribuye, en su *Introducción a la filosofía*, un puesto digno de consideración entre los nuevos ensayos para la fundamentación de la Ética. Más valiosos le son al autor los estímulos que sus doctrinas han ofrecido para la continuación de la tarea. Consisten aquellos, parte en una amplia

aceptación de los resultados de éstas, parte en complementos y desarrollos de los pensamientos del autor, parte en sus resúmenes y popularizaciones. Rastros de estos variados estímulos hállanse en E. Spranger (*Formas de vida*), A. Messer (*Ética*), H. Driesch (*Filosofía de lo orgánico*), D. von Hildebrand (en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*), en el trabajo de E. Stein sobre la proyección sentimental, en un libro ruso de Lossky y en J. Volkelt: *La conciencia estética*. El autor ignora si se halla influido o no por su obra el profundo y agudo libro de A. Meinong *La presentación emocional*, que se acerca mucho, en la teoría de la esencia y la aprehensión de los valores, a la doctrina axiológica expuesta en la presente obra (en oposición acusada con los trabajos más antiguos de A. Meinong acerca de la teoría de los valores). La obra no se halla citada en este libro de Meinong, pero el autor tiene sus motivos, basados en informes personales, para saber que la obra ha sido leída y estimada por Meinong. En todo caso, el autor se alegra de la coincidencia objetiva con el ilustre investigador. Moore, en Inglaterra, ha defendido una concepción parecida en muchos puntos acerca del problema de los valores. El concepto y la fundamentación del “principio de solidaridad” y la nueva teoría acerca de las formas esenciales de los grupos humanos, que aquí han sido presentados, han ejercido un influjo considerable en la filosofía social. La existencia de una jerarquía objetiva material de los valores, que se nos impone de un modo evidente, ha sido reconocida hoy, a su vez, por muchos investigadores. La crítica de la *Ética* de Kant contenida en esta obra *no* ha tenido una influencia apreciable en los defensores de la filosofía kantiana, que se hallan demasiado ocupados consigo mismos, ni ha producido tampoco ningún ensayo serio de refutación. Las explicaciones, importantes para la teoría del autor, sobre la doctrina del conocimiento psicológico, los modos de las asociaciones psíquicas, la esencia del estar dado del “cuerpo”, y en general las exposiciones de la teoría del conocimiento, particularmente la nueva concepción del estímulo y de la sensación que el libro incluye, han sido tomadas muy poco en cuenta —quizá porque, como dice H. Driesch, estos temas se han expuesto en una “conexión muy lejana a la realidad”—. El autor intentará desarrollar con más exactitud y penetración estos pensamientos en dos trabajos que ahora tiene entre manos, relativos a la teoría del conocimiento y al problema del espíritu-alma-cuerpo.

Esta obra tiene una posición central en el conjunto de los trabajos que

hasta ahora ha publicado el autor, por cuanto contiene no sólo la fundamentación de la Ética, sino que, además, incluye una serie de puntos muy esenciales de partida —si bien no todos— de su pensamiento filosófico *en general*. En cuanto a las promesas, hechas al final de la obra, de desarrollar los pensamientos ya en ella expresados acerca de la esencia de la religión y la teoría de los “tipos de personas valiosas” en una teoría de la “experiencia esencial de lo divino” y en una obra sobre “prototipos y caudillos”, no le ha sido hasta ahora posible al autor cumplir más que la primera, en su libro *De lo eterno en el hombre*, que apareció hace poco, y en el que se ha tratado de ofrecer, con el título de “Problemas de la religión”, la teoría de esa “experiencia esencial” citada. En él también se ha desarrollado la teoría complementaria de esta obra acerca de las relaciones entre “religión y Moral”. El tomo II de *Lo eterno en el hombre*, que versará sobre “prototipos y caudillos”, ha de cumplir la segunda promesa. Aplicaciones concretas de los principios fundamentales de la Ética general, aquí explicados, a una serie de problemas aislados y a cuestiones del tiempo van contenidos en los dos tomos que llevan el título *Derrocamiento de los valores* (segunda edición de *Artículos y ensayos*); en el libro *El genio de la guerra*, en el trabajo sobre “Las causas del odio a Alemania”, y, por fin, en los trabajos sobre “Sociología y teoría de la concepción del mundo” que aparecerán en breve, y en una nueva edición ampliada de *Guerra y reconstrucción*. La nueva edición ampliada del libro del autor sobre la simpatía, que ahora está en prensa y que aparecerá con el título de *Esencia y formas de la simpatía*, completa la presente obra en la dirección de una apreciación ética del sentido de la vida emocional. A este libro se han de añadir, dentro de una colección que lleva el título general de *Las leyes del sentido de la vida emocional*, tres pequeños volúmenes sobre *El sentimiento de vergüenza*, *El sentimiento del honor* y *El sentimiento de temor*. El “principio de solidaridad”, rigurosamente fundamentado por primera vez en el presente libro, y la “teoría de las formas esenciales de los grupos humanos”, que se halla en estrecha conexión con aquel principio, han de hallar su aplicación —en una obra especial acerca del solidarismo como base de la filosofía social y la filosofía de la historia— al enjuiciamiento del conjunto de la Edad Moderna de Europa (particularmente al problema del capitalismo).

El espíritu que anima la Ética que aquí se expone es el de un objetivismo y un absolutismo éticos rigurosos. En otro aspecto puede llamarse el

punto de vista del autor “intuitivismo emocional” o “apriorismo material”. Por fin, al autor le resulta de *tal* importancia el principio aquí expuesto de que todos los valores, incluso todos los valores posibles de las cosas, y también los de las organizaciones y comunidades impersonales, están subordinados a los valores *personales*, que ha llegado a subtítular el presente trabajo “Nuevo ensayo de un *personalismo*”. Para su satisfacción, el autor puede confirmar que el absolutismo ético y el objetivismo axiológico, tanto en Alemania como en el extranjero, han hecho progresos considerables desde la aparición de este libro, y que las opiniones tradicionales del relativismo y subjetivismo éticos han perdido mucho terreno gracias a ello. La juventud alemana, especialmente, parece hallarse tan cansada del relativismo inconsistente como del formalismo vacío y estéril de Kant y de la unilateralidad de la idea del deber en su *Ética*. El pensamiento central que Pascal acuñó con su concepto del *ordre du cœur* y de la *logique du cœur* ha encontrado, precisamente en el fondo del extraordinario *désordre du cœur* de nuestros días, oídos bien abiertos. Al mismo tiempo, se va llegando a ver como una dirección falsa de una forma del *ethos* convertida en historia la traición a la alegría y el amor, que son las fuentes más hondas del ser y la acción morales; traición de la que hemos de inculpar al falso heroísmo del trabajo y del deber, que han sido enseñados en toda su amplitud a partir de Kant en Alemania y en la filosofía alemana. Este libro lo ha perseguido hasta su guarida, y nuestro trabajo acerca de *El Resentimiento en la Moral* ha intentado inquirir sus bases histórico-psicológicas menos dignas. En cambio, el estricto personalismo de esta obra y la teoría, unida a él estrechamente, acerca del “bien individual y objetivamente válido” y del “destino” moral individual de cada persona, parece hallarse en una oposición aún más aguda que en los días de la aparición primera de este libro con las corrientes “socialistas” de la época, y también —según nuestro parecer— con la desmesurada sobreacentuación de la “organización” y la “comunidad” dentro de las iglesias cristianas. A este respecto he de manifestar: en la *Ética* del autor queda eliminado todo llamado “individualismo”, con sus consecuencias erróneas y desafortunadas, en virtud de la teoría de la *corresponsabilidad* primitiva de cada persona para la salvación moral del *todo* que constituye el “*reino de las personas*” (principio de solidaridad). Para el autor no es lo valioso moral una persona “aislada”, sino únicamente la persona que se sabe originariamente vinculada con Dios, dirigida en amor hacia el mun-

do, y que se siente unida solidariamente con el todo del mundo del espíritu y con la humanidad.

Mas, precisamente porque la teoría del autor emplaza en el *centro vivo de la persona individual* de cada uno los cuidados de la comunidad y sus formas, ha de rechazar con energía, e incluso con aspereza, cualquier dirección del *ethos* que haga *depende*r el valor de la persona, esencial y originariamente, de su relación con un mundo de bienes y una comunidad que existe independiente de aquella persona, o bien permite que ese valor sea absorbido por aquellas “relaciones”. Por consiguiente, el autor contrapone la clara evidencia del principio —manifiesto, en su opinión— de que “*el valor de la persona* es superior a todo valor de cosas, organizaciones y comunidades”, a la corriente de nuestros días, que, en definitiva, iría a parar —como dijo al morir el filósofo inglés Herbert Spencer— a que “ningún hombre puede hacer lo que quiere, sino únicamente lo que se le dice”. El principio más importante y esencial que esta obra ha pretendido fundamentar y transmitir con la mayor integridad es que el sentido y el valor finales de *todo* este universo se mide, en último término, exclusivamente por el puro ser (no por el rendimiento) y por la *bondad* más perfecta que sea posible, por la rica plenitud y el íntegro despliegue, por la más pura belleza y por la armonía más íntima de las *personas*, en las que se concentran y potencian a veces todas las energías del cosmos.

El fundamento mismo espiritual del universo —sea lo que sea en realidad— merece sólo el nombre de “Dios” en tanto y hasta tanto que es “*personal*”. Este problema, evidentemente, no puede decidirlo espontáneamente la filosofía sólo (véase *De lo eterno en el hombre*); su solución podemos *experimentarla* tan sólo a través de la posible respuesta que el fundamento *mismo* del universo participa a nuestra alma en el acto religioso.

Max Scheler  
 Colonia, septiembre de 1921.

## *Prólogo a la tercera edición alemana*

La tercera edición de la presente obra es, como la segunda, una reimpresión, sin cambio alguno, del texto de la primera. Los motivos que impulsaron al autor a no cambiar ni aumentar la obra son hoy los mismos que ya fueron aducidos en el prólogo a la segunda edición.

En ese prólogo de la segunda edición había ya algunas noticias acerca del efecto científico de la obra y del desarrollo más o menos crítico que sufrieron algunos de los pensamientos en ella contenidos hasta el año 1921; igualmente, se hablaba de las relaciones que guardaba su contenido respecto a los trabajos del autor dados a la publicidad *después* del año 1916 (fecha de la primera edición). Añado aquí un pequeño suplemento respecto a esos dos puntos del prólogo a la segunda edición, y que se refiere a lo que va de 1921 a 1926.

Es bien notorio el hecho de que el autor no sólo ha desarrollado con notable amplitud su punto de vista en ciertas cuestiones *supremas* de la Metafísica y filosofía de la religión, a partir de la publicación de la segunda edición del presente libro, sino que también ha *variado* en una cuestión tan esencial como es la Metafísica del ser uno y absoluto (que el autor mantiene ahora como antes), hasta tal punto que ya no puede llamarse a sí mismo “teísta” (en el sentido tradicional de la palabra). No es éste el lugar de informar acerca de la dirección positiva y los resultados últimos conseguidos en esa investigación metafísica, pues los trabajos metafísicos más considerables y la *Antropología*, ya preparada casi enteramente para la imprenta, darán pronto al público una explicación más clara y distinta<sup>1</sup>. Mas, por esto último, es de la *mayor importancia* para el autor hacer resaltar aquí que las ideas expresadas en la presente obra, no sólo no han sido alcanzadas por esa transformación de la concepción metafísica fundamental, sino que, por el contrario, *representan aquellas ideas, por su parte, algunos de los fundamentos y motivos espirituales que contribuyeron a esa transformación*. Habrían de introducirse hoy tan sólo algunas modificaciones en la Sección sexta, capítulo primero, párrafo tercero, *d*) (en el título “Microcosmos, macrocosmos e idea de Dios”). El autor no ha pensado hacer tampoco en esa



obra, ni por un momento, una *fundamentación* de la Ética sobre cualquier tipo de hipótesis acerca de la esencia y la existencia, la idea y la voluntad de *Dios*. La Ética le continúa pareciendo hoy, como entonces, importante para toda Metafísica del ser absoluto, mas no, a la inversa, la Metafísica para la fundamentación de la Ética. Por lo demás, las variaciones de las ideas metafísicas del autor no desembocan en variaciones de su *filosofía del espíritu* ni de los correlatos objetivos de los actos espirituales, sino en variaciones y ampliaciones de su filosofía de la *Naturaleza* y de su *Antropología*.

En relación con los trabajos complementarios de la presente obra aparecidos desde 1921, o, mejor dicho, con las investigaciones independientes que el autor ha hecho y que desarrollan los pensamientos expresados en la *Ética*, o bien los suponen, hemos de indicar dos obras. La conferencia “El saber y la cultura” trata de aplicar la teoría de la jerarquía objetiva de los valores, con algunos principios acerca de los actos de la aprehensión de los valores, a una concepción más profunda del problema pedagógico: la “formación” como forma y proceso del espíritu personal. La obra más considerable que lleva por título *Las formas del saber y la sociedad*, en su primera parte, titulada “Sociología del saber”, toma la teoría de los valores expuesta en la *Ética*, y la teoría de los actos, como *fundamento* para la idea de una *Sociología de la cultura* y para la doctrina, ya establecida aquí, del orden de los factores causales históricos (“reales” e “ideales”), así como, finalmente, para la teoría del *acontecer* de las *organizaciones* específicas *de la razón* en el hombre histórico, ofrecida igualmente en esta obra. La parte sociológica de la *Ética* (Sección VI, capítulo II) ha sido utilizada también en la Sociología de la cultura, y especialmente en la Sociología de “las formas del saber”, habiendo sido comprobada al mismo tiempo en nuevos dominios objetivos. En la parte segunda de la obra mentada, y que lleva por título “Conocimiento y trabajo”, se aplica la doctrina de la jerarquía de los valores que ha sido expuesta en la *Ética* a los problemas de las formas del saber, lo mismo que a los de la escala del saber (de rendimiento, de cultura y de salvación). La cuestión, ya discutida ampliamente en la *Ética*, de si los valores están dados con *anterioridad* o con *posterioridad* a los contenidos de las representaciones (de cualquier clase), ha sido resuelta en la sec-

1. Indicaciones positivas a este respecto contiene la conferencia del autor “El saber y la cultura”.

2. Cf. la obra, bastante apreciable, si bien no muy cortés en su tono, de J. E. Heyde, alumno desta-

ción de esa misma obra que lleva por título “Filosofía de la percepción” en igual sentido que ya lo fue hace años en la *Ética*, es decir, en el sentido de la *anterioridad*. En la doctrina, desarrollada en otro lugar de esa obra por el autor, acerca de la actividad de la fantasía (incluso la fantasía desiderativa) se contiene un complemento importante de lo dicho en la *Ética* sobre la “tendencia y querer”; en algunas otras partes de la “Filosofía de la percepción”, especialmente en la sección en que se habla de los conceptos “contorno”, “estructura del contorno” y “estímulo”, hay igualmente nuevas comprobaciones y suplementos a las explicaciones que se dieron en la *Ética* acerca de esos temas.

Por lo que hace a la *continuación del influjo y la repercusión científica* que la obra ha ejercido después de 1921, no es posible mencionar aquí siquiera la bibliografía voluminosa (de Alemania y el extranjero) llegada hasta el autor en estos años, y que unas veces vulgariza, otras critica y otras continúa las ideas aquí expuestas. Creo deber únicamente remitir al lector, para su provecho, a algunas de sus manifestaciones, pues sólo es posible apreciar bien subjetiva y objetivamente un nuevo ensayo de teoría de los valores y de *Ética* cuando se consideran también sus “frutos”. Desde 1921, la *Ética* ha ejercido un influjo notable en cuatro dominios distintos: 1º, el de la esfera *teoría general de los valores* (Axiología), donde la crítica ha sido, desde luego, más amplia que en otras direcciones<sup>2</sup>; 2º, en el de la *Ética* estricta y de la teoría de los actos del espíritu moral; 3º, en *Sociología*; 4º, en *Psicología* y *Pedagogía*.

Concretándonos escuetamente a la *Ética*, le cabe al autor la gran satisfacción, respecto al valor objetivo de sus teorías, de que un investigador filosófico de rango de la independencia y el valor científico de Nicolai Hartmann haya escrito una nueva *Ética* de gran envergadura, que —como el mismo Hartmann hace notar en el prólogo— va construida sobre los fundamentos de la *Ética* material de los valores: la “intuición de avanzada” que la *Ética* moderna ha hecho después de Kant. En realidad, N. Hartmann, en una multitud de análisis particulares que su obra contiene, y que toman posición en parte continuadora y en parte crítica frente a nuestra *Ética*, lo mismo que en la sección dedicada al problema de la “libertad”, enteramente independiente de nuestra *Ética*, ha impulsado en todo caso la *Ética* filosófica más decisivamente que cualquiera de las obras alemanas o extranjeras de que tengo conocimiento en los últimos decenios. Prescindo

ahora de las altas cualidades de *saber* personal y, sin embargo, enteramente *objetivo, plástico*, decidido, áspero y amable, cualidades que ilustran la obra hasta en su sentido mismo y que son los atributos más raros de nuestra bibliografía filosófica universitaria. Tampoco podemos emprender aquí un análisis crítico de las posiciones de Hartmann, lo mismo de las que hacen referencia a nuestra *Ética* que de las suyas; espero hacerlo en otra parte<sup>3</sup>. No obstante, he de observar algo, en general, respecto a mi postura frente a esta obra.

Hace notar Hartmann en el prólogo de su obra: “Es una prueba sorprendente para el modelo de la *Ética* material de los valores el hecho de que el pensamiento scheleriano (es decir, el de la “*Ética* material de los valores”) haya podido arrojar nueva luz, sin proponérselo siquiera, sobre Aristóteles” (pág. VII). Mas en este punto no me es posible aprobar al apreciado investigador, por mucho que me alegre haya aprendido a ver en Aristóteles, a través de mi *Ética*, algo que antes no había visto allí. He temido, sin embargo, que Hartmann —cosa que no puedo demostrar aquí con detalle— haya querido ver en Aristóteles cosas que no hay realmente en Aristóteles, debido un poco a la influencia del viejo estilo de Marburgo (recuérdese el *Platón* de Natorp, el *Leibniz* de Cassirer, etc.). Aristóteles no conoce aún una distinción rigurosa de “bienes” y “valores”, ni siquiera un concepto de valor, propio e independiente de los grados y la autonomía del ser (es decir, independiente de la medida en que cada cosa lleva impresa la finalidad entelequial, que es lo que la constituye). La *Ética* de Aristóteles es una *Ética* esencialmente “de bienes” y una “*Ética* objetiva de fines”, rechazada por nosotros en un razonamiento detallado. La *Ética* material de los valores le corresponde *por completo* a la filosofía “moderna” y no puede servir de trampolín para volver al antiguo objetivismo estático de los bienes (tal como, por otra parte, pretende la Escolástica católica)<sup>4</sup>, ni puede tampoco ser un fundamento para la “síntesis de la *Ética* antigua y moderna” (pág. VII). La “*Ética* material de los valores” *podía* originarse tan sólo *después* del fracaso de las *Éticas* de los bienes y de los fines, es decir, de los mundos de bienes “absolutos” y seguros de sí mismos. Y *presupone* la *aniquilación* que de es-

cado de Rehmke: *Wert, eine philosophische Grundlegung*, Erfurt, 1926. Véase también D. H. Kerler: *Weltwille und Wertwille*, Leipzig, 1926; M. Beck: *Wesen und Wert*, Berlin, 1925; J. Thyssen: *Vom Ort der Werte*, Logos, Bd. XV, 1926, Heft 3.

3. Quisiera destacar, por de pronto, que los análisis de Hartmann sobre el “deber ideal” y “norma-

tas formas de Ética hizo Kant. *No* desea ser “antikantiana” o retroceder hasta más atrás de Kant, sino “avanzar más allá” de donde quedó Kant. Ni es tampoco menos “histórico-relativista” que Kant, sino *más* —sin renunciar por ello a una Ética absoluta—. Es más relativista, por cuanto considera el humanismo racional de la Ética kantiana simplemente como un momento en la historia del espíritu humano. No reconoce ninguna organización constante de la razón, sino únicamente la constante de la idea de la *razón* misma (cf. Sección V, cap. 1º, 6). ¡Ni tampoco puede admitir que sea una “prueba” para el modelo de la Ética material de los valores el que ésta ilumine o no de nuevo a Aristóteles! *Amicus Aristoteles, magis amicus veritas.*

Otra observación del prólogo de Hartmann, que sigue a la indicación de los motivos principales que le decidieron a erigir su obra sobre el fundamento de la Ética material de los valores, dice así: “Con ello (es decir, con mi *Ética*) se ha mostrado el camino. Pero una cosa es mostrarlo y otra es caminarlo. Ni Scheler ni ningún otro ha recorrido ese camino, por lo menos en la Ética propiamente dicha —y esto no ha ocurrido de manera casual—”. Prescindamos, por de pronto, de que en el mundo práctico, efectivamente (por ejemplo, en el mundo político), recorrer el camino es algo más y de mayor importancia que la simple *mostración* de ese camino, pero que en el mundo teórico acaece exactamente *al revés* —y ¿no indica el ritmo de la frase de Hartmann que es de mayor importancia “recorrer el camino” que no mostrarlo?—. Pero hay aún otro sentido en el que no puedo coincidir con Hartmann. No mencionaría ese punto si no se tratara de *diferencias en la dirección de los caminos* que median entre mi *Ética* (y, por lo demás, todos mis trabajos que rozan el problema ético) y la *Ética* de Hartmann, diferencias de dirección que para Hartmann parecen ser solamente un trecho de camino más o menos en *una* misma dirección. No quisiera precisar ahora que mi producción ética completa, que comprende análisis y conclusiones *particulares*, llega hasta los problemas más concretos to-

tivo” los considero como un perfeccionamiento de los que yo hice sobre el “valor y deber” en mi *Ética*, y que tengo por una de las intuiciones particularmente *profundas* de su *Ética* sus explicaciones acerca de la “fortaleza” de las categorías éticas inferiores y acerca de la relativa “debilidad” de las categorías superiores. (Cf. también sus doce leyes categoriales, en el *Philosophischer Anzeiger*, 1, Cohen, Bonn, editado por H. Plessner.) Ese principio encaja ampliamente con el principio, fundamentado en mi *Ética*, de que los valores son tanto menos realizables mediante la acción y la voluntad cuanto *más alto rango* tienen.

4. Una buena explicación a ese punto hállese en las secciones respectivas del libro de E. Przywara:

mando como punto de partida las teorías de la obra presente. Hartmann mismo no hubiera pasado esto por alto si no tuviera de antemano un “concepto” notablemente más estrecho que yo de la “Ética propiamente dicha”. He aquí un par de *reparos* de conjunto contra su obra, que, enunciados con sinceridad, no pueden ser más que de provecho.

Por de pronto, echo de menos en su obra un análisis de la *vida* moral de la *personalidad*, tal como se manifiesta en los grandes procesos de la conciencia, y, en general, en todas las clases de “actos” morales. No podemos abandonar el problema de la *vida moral del sujeto*, una vez que hemos aprendido a cuidarnos del “contenido objetivo” de los valores, a no ser que vayamos a parar a un objetivismo y ontologismo que fosilizan el *espíritu vivo*. En principio rechazo, ya en general, del *umbral* de la filosofía un círculo de ideas y valores que hayan de existir enteramente “independientes” de la esencia y la *realización* posible de *actos* espirituales vivos —e “independientes” no sólo del hombre y la conciencia humana, sino también de la *esencia y la realización de un espíritu viviente en general*—. Esto vale no sólo para la teoría del conocimiento y la Ontología, sino también para la *Ética* (cf. la *Metafísica del conocimiento* de Hartmann y mi ensayo *Conocimiento y trabajo*, especialmente el capítulo relativo a la esencia y el modo de estar dada la “realidad”). Por esto *no* puedo hallar justificadas las críticas de Hartmann, por ejemplo, la de mi concepto de persona (a saber, de mi tesis que la persona no puede ser nunca “objeto”), ni las que hace de la “persona colectiva” —no obstante hallarme dispuesto a reconocer en la obra de Hartmann verdaderos progresos de la *Ética* material de los valores, incluso dentro de muchas de sus críticas a mis exposiciones—. Me parece una *reacción* exagerada contra los excesos del “pensar productor” y el querer “puro” y “legislador”, único productor de valores, que defendieron los de Marburgo, el hecho de que Hartmann haya ido a parar a un ontologismo realista y un objetivismo esencial de los valores tan manifiesto que recuerda casi el medievalismo y que hasta lleva a *olvidar* la substancia 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.

*Religionsbegründung*, Max Scheler-J. H. Newman, Freiburg, 1923 (especialmente el cap. III).

5. Esto es aplicable, ante todo, a la pretensión de Hartmann (en beneficio de la “dignidad y la libertad del hombre”) de que no “puede” haber ninguna clase de teleología *ni* de teleoclinia. Mas, *¿por*

Tanto más problemático resulta en Hartmann el descubrimiento de los derechos del *espíritu vivo* que ha hecho la época moderna y que sobrepasa ampliamente aquella conquista cristiana (frente a la Antigüedad).

El segundo punto que me interesa poner aquí de relieve con brevedad se refiere a la consideración sobradamente escasa que Hartmann presta a la *naturaleza histórica y social de todo ethos* vivo y de su especial jerarquía de valores. El hombre, incluso como ser espiritual, *respira* únicamente en la historia y en la sociedad. Así como no me es posible separar la teoría del conocimiento de los grandes problemas de la *historia* de las estructuras del espíritu humano (véase el prólogo a mi libro *Las formas del saber y la sociedad*), tampoco puedo separar la Ética de la *historia de las formas de ethos*. Por ello, la continuación de la Ética material de los valores no la veo en la dirección de lo que Hartmann llama la “Ética propiamente dicha”, es decir, en la dirección de un análisis de las virtudes, total y groseramente “individualista”, por el patrón de Aristóteles y más aún de la Stoa; ni tampoco en los análisis especiales (muy de agradecer en sí mismos) de valores, que se recortan de la estructura de la sociedad y la historia en que *primeramente vivieron* y son luego enteramente intemporalizados (tal, por ejemplo, el “amor de lo remoto”, en F. Nietzsche). Aquella continuación la veo más bien en una *filosofía de la evolución de la conciencia moral* a través de la historia y la sociedad. Por fin, *tampoco* puedo aceptar la total desvinculación, no sólo metodológica, sino también objetiva, de los problemas éticos respecto a la Metafísica, ni de la “persona” respecto al *fundamento* de todas las cosas, como igualmente tampoco la “antinomía” absoluta que, según Hartmann, existe entre la Ética y la Metafísica del absoluto, es decir, la filosofía de la religión (v. los capítulos XXI y LXXXV de su *Ética*), y que constituyen las características más peculiares de la gran obra de Hartmann<sup>5</sup>. Si, pues, no es permitido romper el lazo vivo que une la Ética con la Metafísica del ser absoluto —el mismo Kant no lo ha desgarrado de modo tan sistemático como Hartmann en esos capítulos (véase también el prólogo), en los que se aproxima demasiado al “ateísmo postulario” de F. Nietzsche (cf. mi artículo “El puesto del hombre en la historia”, *Revista de Occidente*, noviembre de 1926)—, tampoco puedo ver roto, por otra parte, el lazo —en oposición rigurosa al anterior— que une a la Ética con la *circunstancia*, es decir, con la exigencia de *la hora de nuestro ser* y vivir históricos y humanos, de modo tan pleno como parece ocurrir en Hartmann.

En una dirección opuesta a la de Hartmann ha profundizado y continuado un discípulo sudafricano del autor, H. G. Stoker, en su libro *La conciencia moral* —que ha tenido, con razón, una señalada acogida en la crítica—, las explicaciones esenciales de la *Ética* y de la restante bibliografía que se refiere a los problemas éticos. Ese libro representa, no obstante las objeciones que la crítica ha opuesto a algunos de sus detalles, el análisis más exacto y preciso que poseemos hasta hoy del fenómeno de la conciencia moral. Esto mismo ha sido reconocido más de una vez (v. mi prólogo a la obra) por críticos eminentes del libro (por ejemplo, K. Groos).

Dentro del círculo del idioma alemán, en *el aspecto sociológico*, ha influido mi obra muy acusadamente sobre la cabeza, desde luego, más profunda que hoy poseemos entre los que se preocupan por una fundamentación *filosófica* de la Sociología: T. Litt. Su obra *El individuo y la comunidad* (Leipzig, 3ª ed., 1926) muestra en cada una de sus partes esenciales las huellas de un análisis crítico, enérgico y penetrante, de las correspondientes secciones de mi *Ética*. Es una forma peculiar del agradecimiento en el espíritu “dialéctico” —y Litt es uno de esos espíritus, en el mejor sentido del método hegeliano, que vuelve a gozar, según me parece, del favor general— el hecho de que él mismo avanza con independencia *a través y en* la crítica, e incluso en la negación relativa de las posiciones (pues la “dialéctica” no conoce negaciones “absolutas”) de aquello que elige por tema de análisis. Y no obstante —lo que coincide en el pensamiento dialéctico con el “porque”— Litt, en casi todos los pasajes en que cita mi *Ética*, es para volverse *contra* sus tesis. Pero es para mí una necesidad peculiar el corresponder aquí por mi parte al agradecimiento *de hecho* que él ha mostrado a mi *Ética*. Pues he aprendido mucho de su libro, tan profundo; principalmente de *los* capítulos en que se trata de salvar *en el hombre* el tránsito de naturaleza a espíritu (de *homo naturalis* a *homo rationalis*, en el sentido esencial) mediante el pensamiento de que el espíritu puede únicamente hallar su forma de *existencia* (o su “condición de manifestación” en el sentido metafísico) en ciertos actos de naturaleza *social*, referidos unos a otros por su misma esencia (v. págs. 323 y sigs.). El fruto de estas enseñanzas quiero reservarlo para una sección de mi *Antropología*, y ya no insisto más en ello<sup>6</sup>.

No podría conceder tanto como a T. Litt a E. Troeltsch en sus explicaciones críticas de mi *Ética* (v. *El historicismo*, vol. II). Sus explicaciones acerca del escaso respeto que mi obra presta a la individualidad (la persona, la

nación y el momento histórico) *no* me atañen, porque mi *Ética* ha hecho del concepto de lo bueno y objetivo y, según los casos, absoluto “para mí” (Sección VI, cap. 2º, 2) una de sus tesis. E. Troeltsch era uno de los espíritus más admirables de Alemania y de nuestro tiempo. El autor le debe mucho. Mas no iba con él la filosofía estricta, pura y *efectiva*, que entresaca los problemas filosóficos de la gran *charla* del universo —llamada historia de la filosofía— para considerarlos pura y rigurosamente *en sí mismos*.

En España ha prestado amplia adhesión a las teorías sociológicas y axiológicas de mi obra Ortega y Gasset, profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid (cf. en la *Revista de Occidente*, año I, número 4, el artículo “¿Qué son los valores?”, además de las dos obras de Ortega *El tema de nuestro tiempo* y *El espectador*, 1-3). En el Japón, el sociólogo Yasuma Takata ha publicado un artículo profundo acerca de las ideas sociológicas de mi obra (“La comunidad como tipo”).

Por lo que hace a la influencia de este libro en la *Psicología*, son, ante todo, las teorías sobre el “yo”, el “cuerpo”, la “persona”, las clases de la motivación espiritual y de la causalidad psíquica, además de las leyes tan discutidas de los “grados de profundidad de los sentimientos”, lo que ha encontrado mayor atención y motivado más amplio desarrollo. Así en W. Stern (*Filosofía de los valores*), A. Grünbaum (cf. su libro *Dominio y amor*, Bonn, 1924), Paul Schilder (*Psicología médica y El esquema corporal*), el psiquiatra holandés H. C. Rümke (*Fenomenología y clínica del sentimiento de felicidad*) y, por fin, Kurt Schneider: “La gradación de la vida emocional y la estructura de los estados de depresión” (*Revista de Psicología*, vol. 59). El

*qué* “debe” contentarse el mundo y su fundamento con esa simple “pretensión” de un concepto  *muy* exagerado de la “dignidad y la libertad” del hombre? Esto no es ya posible en los procesos vitales. Ruego al lector compare, a este respecto, mis explicaciones en *Conocimiento y trabajo* (en la obra *Las formas del saber y la sociedad*), donde hago derivar, en una dirección exactamente opuesta, la hipótesis de una causalidad mecánico-formal, de validez general en la Naturaleza (peculiarmente la de los fenómenos vitales y la de los procesos psíquicos), del “mero” *fiat* arbitrario de la voluntad humana de *dominio*, propio de la sociedad burguesa en auge, como también de *su* concepto del “hombre” (cf. mi *Sociología del saber*), rechazando esos “vacíos” postulados del dominio íntegro de la Naturaleza —y con ello la “dignidad y libertad del hombre” que les corresponden—, lo mismo que había rechazado ya en *De lo eterno en el hombre* los “postulados” kantianos de un Dios teísta. *Ni* la existencia *ni* la no existencia de Dios se preocupa de los “postulados” éticos y humanos.

6. Para comparar la postura de T. Litt respecto a N. Hartmann y a mí en la *Ética* propiamente dicha, puede verse su *Ética moderna* (*Revista de Occidente*, 1935).

1. Véase sobre esto mi artículo acerca de las autoilusiones, en el *Zeitschrift für Pathopsychologie*, I, 1,



trabajo recomendable de von Weizsäcker acerca del “tratamiento y guía del alma” aplica para su Antropología médica la teoría de la “solidaridad de los actos personales” que hemos expuesto en la presente obra.

En *Pedagogía* actuó todavía relativamente poco mi *Ética*. G. Kerschenteiner se ha ocupado de un modo que al autor le parece bastante fructífero con esta obra, en su libro incitante y verdaderamente *constructivo Teoría de la formación*.

En fin, el autor se permite la referencia a un ciclo de conferencias sobre “Política y Moral” y a otro sobre “La paz perpetua”, en los que ha realizado una aplicación especial de los principios que en esta obra se encuentran a las cuestiones citadas; estos ciclos se publicarán próximamente. A su vez, indican la dirección que el autor espera y desea para el desarrollo de la *Ética* material de los valores.

Cada obra auténticamente filosófica lleva a sus espaldas su “destino” — en lo bueno como en lo malo, en la verdad y en la falsedad—, mezcla de la responsabilidad del autor y del acaso de la comprensión. ¡Ojalá que ese destino no le sea a este libro más adverso de lo que le ha sido hasta ahora!

Max Scheler  
Colonia, diciembre de 1926.

# Primera parte

*Observación preliminar*

**E**l trabajo más extenso que aparecerá próximamente voy a intentar el desarrollo de una Ética material de los valores sobre la más amplia base de la experiencia fenomenológica. A tal empresa le pone el veto la Ética de Kant, todavía hoy ampliamente vigente. Mas como en este trabajo no quiero someter a crítica de ninguna clase las opiniones de los otros filósofos, sino tan sólo servirme de sus doctrinas hasta donde puedan serme útiles para aclarar mis propias tesis positivas, también en este lugar querría abrirme libre paso para aquel trabajo positivo mediante una crítica del formalismo en la Ética en general, y especialmente de los argumentos aducidos por Kant a su favor. En último caso, rige en filosofía el dicho de Spinoza: “la verdad es criterio de sí misma y del error”. Por ello, solamente podré realizar en este trabajo aquella crítica de manera que demuestre el error de las tesis kantianas al tratar de poner en su lugar las que considero justas.

Sería, en mi opinión, un gran error aceptar que alguna de las direcciones de la Ética material poskantiana refuta las doctrinas de Kant. Muy lejos estoy de esa opinión. Antes bien, creo que todas esas tendencias modernas que toman por punto de partida en la argumentación ética un valor material básico, como la vida, el bienestar, etcétera, son tan sólo ejemplos de un supuesto cuya refutación definitiva representa justamente el más alto mérito, y aun, en rigor, el único mérito, de la filosofía práctica de Kant. Pues todas esas formas de Ética material son, al mismo tiempo, con pocas excepciones, formas de la *Ética de bienes y de fines*. Y toda Ética que parte de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el último fin de las aspiraciones de la voluntad?, la tengo como refutada, de una vez para siempre, por Kant. Toda Ética poskantiana podrá haber contraído grandes méritos en la aclaración de valores morales concretos y en el análisis de peculiares conexiones de la vida moral, pero en su parte principal constituye tan sólo el fondo sobre el que destaca con más claridad y plasticidad la grandeza, fortaleza y armonía de la obra de Kant.

Por otra parte, estoy convencido de que este coloso de acero y bronce obstruye el camino de la filosofía hacia una *doctrina* concreta, evidente y

al mismo tiempo independiente de toda positiva experiencia psicológica e histórica *de los valores morales*, de su *jerarquía* y de las *normas* que reposan sobre esta jerarquía. Con lo que, al mismo tiempo, impide toda incorporación de los valores morales a la vida del hombre sobre la base de una verdadera evidencia. Toda mirada a la plenitud del mundo moral y sus cualidades, toda convicción de poder establecer algo *obligatorio* sobre ellas y sus relaciones, nos es impedida en cuanto aquella fórmula, terrible y sublime, valga en su vacuidad como el único resultado evidente y riguroso de toda Ética filosófica.

Toda la llamada crítica “inmanente”, que sólo toma en cuenta la precisión lógica de las exposiciones kantianas, no tendría ningún valor para tal fin. Más bien se ha de tratar aquí de descubrir todos aquellos supuestos de Kant, algunos de los cuales únicamente han sido formulados por él, pero en su mayor parte han sido silenciados, precisamente porque él los ha tenido por demasiado evidentes para ser recordados también expresamente. Supuestos de esta clase son mayormente aquellos que él comparte con la filosofía de la época moderna, o aquellos otros que, sin el menor reparo ni prueba, ha tomado del empirismo inglés y de la Psicología asociacionista. Hemos de tropezar en el curso de este trabajo con las dos clases de supuestos mencionados. La crítica precedente de Kant nos parece que los ha tomado demasiado poco en consideración. Mas también sobre esto rehuyo la labor de una “crítica inmanente”, porque no se trata aquí de someter a una crítica al “Kant histórico” con todos sus detalles accidentales, sino la idea de una *Ética formal en general*, de la que para nosotros es sólo una representación —por otra parte, la más grandiosa y penetrante— la Ética de Kant, en la forma más rigurosa que haya podido haber.

Indico aquí esos supuestos, que luego se han de examinar con todo detalle en los capítulos correspondientes, y que, expresados o no, son la base

de la doctrina kantiana. Se pueden reducir a las siguientes proposiciones:

1ª. Toda Ética material ha de ser forzosamente Ética de bienes y de fines.

2ª. Toda Ética material tiene, forzosamente, validez inductiva, empírica y *a posteriori* tan sólo; únicamente la Ética formal es *a priori*, con certeza independiente de la experiencia inductiva.

3ª. Toda Ética material es forzosamente Ética del éxito, y sólo una Ética formal puede reclamar la disposición de ánimo, o el querer ínsito en esa disposición de ánimo, como primitivos depositarios de los valores bueno y malo.

4ª. Toda Ética material es forzosamente hedonismo y se funda en la existencia de estados de placer sensible producidos por los objetos. Sólo una Ética formal es capaz de evitar la referencia al estado de placer sensible, al mostrar los valores morales y fundamentar las normas morales que en ellos descansan.

5ª. Toda Ética material es necesariamente heterónoma; sólo la Ética formal puede fundamentar y afianzar la autonomía de la persona.

6ª. Toda Ética material conduce a la mera legalidad del obrar, y sólo la Ética formal puede fundamentar la moralidad del querer.

7ª. Toda Ética material coloca la persona al servicio de sus propios estados o de las cosas-bienes extrañas; sólo la Ética formal puede descubrir y fundamentar la dignidad de la persona.

8ª. Toda Ética material debe, en último término, colocar el fundamento de las valoraciones éticas en el egoísmo instintivo de la organización de la naturaleza humana, y sólo la Ética formal puede fundamentar una ley moral independiente de todo egoísmo y de toda peculiar organización de la naturaleza humana, ley generalmente válida para todo ser racional.

SECCIÓN PRIMERA

La Ética material de los valores  
y la Ética de los bienes y de los fines

**N**unca equipara erróneamente los bienes con los valores y opina que los valores deben considerarse como abstraídos de los bienes. Mas antes de llegar a esta falsa equiparación y opinión hemos de hacer resaltar que Kant rechaza con pleno derecho, como de antemano falsa, toda Ética de los bienes y de los fines. Esto es lo que vamos a mostrar primero por separado, por lo que hace a la *Ética de los bienes* y a la *de los fines*.

Los bienes son por su esencia *cosas* valiosas. Dice Kant: siempre que la bondad o la maldad moral de una persona, de un acto volitivo, de una acción, etc., la hacemos depender de su relación con un mundo, puesto como real, de bienes —o males— existentes, hacemos también depender la bondad o maldad de la voluntad de la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes, y, al mismo tiempo, del conocimiento empírico de ese mundo. Llámense como quieran esos bienes —por ejemplo, el bienestar de una comunidad existente, de un Estado, de una Iglesia, de la cultura y civilización de un nivel determinado en la evolución nacional o humana—, siempre el valor moral de la voluntad dependerá de que ésta “conservé” o “fomente” ese mundo de bienes o intervenga en la “tendencia evolutiva” de ese mundo, sea estorbándola, sea fomentándola, acelerándola o retrasándola. Así, pues, toda modificación en ese mundo de bienes modificaría también el sentido y la importancia de “bueno” y “malo”. Y como ese mundo de bienes se halla complicado en la constante modificación y en el movimiento de la historia, resulta que el valor moral de la voluntad y del ser humanos tendría que participar también del destino reservado a ese mundo de bienes. La aniquilación de ese mundo de bienes anularía la idea misma del valor moral. Toda Ética quedaría, pues, cimentada sobre la experiencia histórica en la que se nos manifiesta ese cambiante mundo de bienes y, evidentemente, no podría tener más que una validez empírica e inductiva. Con ello estaría dado, sin más, el relativismo en la Ética. Pero, además, todo bien está incluido en el nexa causal de las cosas reales. Todo mundo de bienes puede, por lo tanto, ser destruido parcialmente por fuerzas de la Naturaleza o de la historia. Si el valor moral de nuestra voluntad dependiese de él, habría de resultar afectado con ello. Y sería también dependiente de las contingencias implicadas en el curso causal real de las cosas y los acaecimientos. Mas, como dice Kant con toda razón, eso es evidentemente *absurdo*.

Resultaría imposible por entero toda suerte de *crítica* del mundo de bie-

nes existentes en cada época. Tendríamos que inclinarnos, sin más, ante cualquier parte de ese mundo y someternos a la “tendencia evolutiva” que pudiera hallarse en cada momento. Ahora bien: es lo cierto que, por el contrario, no sólo ejercitamos continuamente la crítica en ese mundo de bienes, distinguiendo, por ejemplo, entre arte auténtico e inauténtico, entre cultura y seudocultura, entre el Estado tal como es y tal como debía ser, etc., sino que prestamos la más alta estimación moral a personas y hombres que, en ocasiones, destruyeron un mundo de bienes existente y pusieron en su lugar ideales de reconstrucción diametralmente opuestos al mundo de bienes existentes en su época. Y puede decirse, evidentemente, lo mismo de la “tendencia evolutiva” o la “dirección evolutiva” de tal mundo de bienes. Una dirección de la evolución puede ser *en sí misma buena o mala*; una “evolución” fue también la formación progresiva de la Ética y las convicciones religiosas de los profetas hasta llegar a la Moral de la ley rabínica y a una multitud enmarañada de actos de culto divino rigurosamente prescritos. Pero fue una “evolución” orientada en el sentido de *lo malo*, siendo, en cambio, buena la voluntad que se oponía a aquella evolución y que acabó por interrumpirla. De aquí que todo intento por fijar primeramente una dirección a la evolución del “mundo” o de la “vida” presente o de la “cultura” humana, etc. —es indiferente que esa evolución tenga un carácter progresivo, orientado al aumento de valores, o regresivo, apuntando a una disminución de valores—, para después medir el valor moral de los actos voluntarios por su relación con el curso de esa “evolución”, contiene igualmente todos los rasgos de la Ética de los bienes rechazada por Kant con tanto derecho.

Y lo mismo puede decirse de toda Ética que quiere establecer un *fin* —ya sea un fin del mundo o de la humanidad, o un fin de la aspiración humana, o el llamado “fin último”— con relación al cual se mida el valor moral del querer. Toda Ética que proceda de ese modo rebaja los valores



morales “bueno” y “malo” necesariamente a valores meramente *técnicos* para ese fin. Los fines están justificados en sí mismos solamente en el caso de que la voluntad que los propone o ha propuesto sea una buena voluntad. Y ello vale para todos los fines, porque vale para la esencia misma del fin, independientemente del sujeto que realice esa proposición de fines, e incluso para los eventuales fines “divinos”. Sólo por la bondad moral podemos distinguir los fines de Dios de los del diablo. La Ética debe rechazar las expresiones de “buenos fines” y “malos fines”. Pues los fines como tales nunca son buenos o malos independientemente de los valores que se han de realizar en su proposición e independientemente de los valores del acto que los propone. No sólo el modo peculiar de realizar un fin, sino la proposición de ese fin, es ya buena o mala. Y, justamente por eso, la buena y mala conducta no puede nunca medirse por la relación a un fin, tanto que lo facilite cuanto que lo estorbe. La persona buena se propone también fines buenos. Mas, sin un conocimiento del modo y las fases en que se ha llegado a la proposición de un fin, nunca podemos, por los simples *contenidos* de los fines, descubrir notas comunes que hagan buena una parte de los fines y mala la otra. Por consiguiente, “bueno” y “malo” no son conceptos abstraídos de los contenidos empíricos de los fines. Todo fin puede ser igualmente bueno o malo en tanto que sólo le conocemos a él pero ignoramos el modo como ha sido propuesto.

Prescindimos de entrar más a fondo en la importancia y el sentido más preciso aún de esta gran intuición kantiana, ya que no tememos experimentar contradicción alguna en estas proposiciones por parte de los círculos a que principalmente nos dirigimos.

En cambio, concedemos la mayor importancia a la consecuencia sacada por Kant de esta intuición, pues él cree haber demostrado mucho *más* de lo que ha demostrado en realidad. Cree haber probado que no sólo los *bienes* y los *fines*, sino incluso todos los *valores* de naturaleza material, han de ser rechazados por una Ética que, procediendo con método correcto, indague los supuestos en que se basan los conceptos de “bueno” y “malo” y su constitución. “Todos los principios prácticos que supongan un *objeto* (materia) de la facultad apetitiva como fundamento de determinación de la voluntad, son empíricos e incapaces de proporcionar ninguna ley práctica. Entiendo por materia de la facultad apetitiva un objeto cuya realidad es deseada.” (*Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, capítulo I).

Kant, pues, quiere prescindir de las cosas-bienes reales en la fundamentación de la Ética; y esto con toda razón. Pero, además, cree poder prescindir, sin más ni más, de los *valores* que se manifiestan en los bienes. Mas esto sería correcto tan sólo cuando los conceptos de valor fueran abstraídos de los *bienes*, en vez de hallar su cumplimiento en fenómenos *independientes*, o en el caso de que se pudieran descubrir únicamente en los efectos de los bienes sobre nuestros estados de placer y de desplacer. El suponer esto es uno de esos supuestos *tácitos* que Kant hace y a los que antes nos hemos referido. Otra consecuencia saca también Kant: la de que lo moralmente justo e injusto, lo bueno y lo malo, son tan sólo relaciones formales existentes entre los fines (unidad y armonía en oposición a contradicción y desarmonía). Esta consecuencia supone, sin embargo, que con *anterioridad e independencia* del fin empírico que un ser se propone no hay una fase de formación de la voluntad en la cual esté ya dada una *dirección de valor* en la voluntad respectiva, sin existir aún una idea concreta de fin. Afirmamos que en estas consecuencias yerra Kant. Y de *estos* errores —no de la recusación de toda Ética de los bienes y de los fines, también admitida por nosotros— se deriva la primera de las proposiciones que antes hemos aducido: que toda Ética material debe ser forzosamente Ética de los bienes y de los fines. Esto es lo que vamos a discutir con más detenimiento.

## CAPÍTULO PRIMERO

## Bienes y valores

Los nombres de los colores no hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales, aun cuando en la concepción natural del mundo los fenómenos de color no suelen ser considerados más correctamente que como medio para distinguir las distintas unidades de cosas corporales. Del mismo modo, los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos *bienes*<sup>1</sup>. Yo puedo referirme a un rojo como un puro *quale* extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aun siquiera como algo plano o espacial. Así también *valores* como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres.

Intentemos demostrarlo primeramente por lo que hace a los valores más sencillos tomados de la esfera de lo agradable sensible, es decir, donde la vinculación de la cualidad de valor a su depositario efectivo es la más íntima que pueda *pensarse*. Cada fruta de buen sabor tiene su *modo* peculiar de buen sabor. No acontece, pues, que uno y el mismo buen sabor se mezcle en las múltiples sensaciones que ofrecen, por ejemplo, la cereza, el albaricoque o el melocotón al gusto, a la vista o al tacto. El buen sabor es en cada uno de estos casos *cualitativamente* distinto de los otros, y ni los complejos de sensaciones gustativas, táctiles y visuales unidos en cada caso con él, ni tampoco las propiedades múltiples que se manifiestan en la percepción de esas frutas, son las que producen la diferenciación de aquella distinción cualitativa del buen sabor. Las cualidades de valor que posee lo “agradable-sensible” en estos casos son *ellas mismas* cualidades *auténticas* de valor. Es indudable que podemos distinguirlas sin hacer referencia a la *imagen* óptica, táctil o a cualquiera otra imagen del fruto que no sea la dada por el gusto; y esta posibilidad la tenemos en la medida en que poseemos arte y capacidad para aprehender esas cualidades de valor —bien que a veces sea quizá muy difícil llevar a cabo la distinción sin la colaboración, por ejem-

plo, del olfato, cuando estamos acostumbrados a esa colaboración—. Para el que no esté experimentado puede incluso ser difícil distinguir en la oscuridad el vino blanco del vino tinto. Pero este hecho y multitud de otros hechos parecidos, como, por ejemplo, la deficiencia para distinguir el sabor sin la sensación olfativa, no demuestra otra cosa sino que los hombres están experimentados en grados muy diferentes para esas distinciones y acostumbrados cada cual a un modo de *aprehender* los sabores correspondientes.

Pero lo que es aplicable a esta esfera lo es en superior medida al dominio de los valores que quedan fuera de la esfera de lo agradable sensible. Pues en esta última esfera los valores están sin duda unidos íntimamente al cambio de nuestros estados y, simultáneamente, a las cosas particulares que nos procuran esos estados. Es muy comprensible, por lo tanto, que el idioma no haya elaborado nombres especiales para estas mismas cualidades de valor, sino que las distingue, o por sus depositarios —las cosas, por ejemplo, lo agradable del olor de la rosa—, o por sus bases sensoriales —por ejemplo, lo agradable del dulzor, lo desagradable del amargor—.

Es seguro, por ejemplo, que los valores estéticos correspondientes a las palabras amable, encantador, sublime, bello, etc., no son meros términos conceptuales que hallen su cumplimiento en las propiedades comunes a las cosas que son depositarias de esos valores. Demuéstralo ya el hecho de que si intentamos apoderarnos de esas “propiedades comunes” no nos queda *nada* entre las manos. Únicamente cuando colocamos las cosas bajo otro concepto que no sea un concepto de valor —por ejemplo, cuando preguntamos por las propiedades comunes de los vasos o las flores encantadoras, o de los caballos nobles—, sólo entonces se ofrece la posibilidad de señalar esas propiedades comunes. Así, pues, los valores de esa índole no son definibles. A pesar de su indudable “objetividad”, han de *habérsenos* ya dado en las cosas, para designar estas cosas con las palabras “bello”, “encantador”, “atractivo”. Cada una de estas palabras comprende, bajo la unidad de un concepto de valor, una serie cualitativamente graduada de manifestaciones de valor, mas no de propiedades indiferentes al valor que sólo por su constante coexistencia nos procuran la apariencia de un objeto valioso independiente.

Lo mismo puede decirse de los valores que pertenecen a la esfera ética. El que un hombre o una acción sean “distinguidos” o “vulgares”, “valero-

sos” o “cobardes”, “puros” o “culpables”, “buenos” o “malos”, no se nos confirma por notas constantes en esas cosas y acaecimientos que podamos señalar; ni *consiste* en tales notas. Basta, en ciertas ocasiones, una *única* acción o un hombre *único* para que podamos aprehender en ellos la *esencia* de esos valores. En cambio, todo intento de fijar una nota común, ajena a la esfera de los valores, para definir “los buenos y malos”, por ejemplo, conduce, no sólo a un error del conocimiento en sentido teórico, mas también a un engaño moral muy grave. Siempre que se han vinculado los adjetivos bueno o malo con una *nota* semejante, ajena al mundo de los valores —ya sea la tenencia de disposiciones y propiedades del cuerpo o del alma del hombre, ya sea la pertenencia a una clase o a un partido—; siempre que, por consiguiente, se ha hablado de “los buenos y los justos” o “los malos y los injustos” como si constituyeran una *clase* objetivamente definible y determinable, se ha caído necesariamente en una especie de “fariseísmo”, el cual confunde los posibles *depositarios* del “bien” y las notas *a ellos* comunes (como simples depositarios) con los valores *mismos* y con la esencia de los valores a los que sirven únicamente de depositarios. La sentencia de Cristo: “Nadie es bueno, sino sólo Dios” (es decir, el ser a cuya esencia pertenece la bondad), parece tener sólo el sentido de corroborar ese hecho frente a los “buenos y justos”. Esa sentencia de Cristo no quiere decir que nadie sea bueno en el sentido de que nadie pueda tener propiedades que sean buenas propiedades. Sino que quiere decir que “bueno” no es una propiedad definible conceptualmente de un hombre, como parecen creer los que pretenden discriminar los buenos de los malos tal como los carneros de los corderos, por notas reales, señalables y pertenecientes a la esfera de la representación —en lo cual consiste, en cierto modo, la eterna *forma* categorial del fariseísmo—. Cuando expresamos con razón un valor, no basta nunca querer derivarlo de notas y propiedades que no pertenecen a la misma esfera de los fenómenos de valor<sup>2</sup>, sino que el valor tiene que estar *dado intuitivamente* o reducirse a tal modo de ser dado. No tendría sentido preguntar por las propiedades comunes a todas las cosas azules o rojas, pues la única respuesta posible sería decir que son azules o rojas. De igual manera carece de sentido preguntar por las propiedades comunes de las acciones, o

laciones de consecuencia entre las actitudes ante el valor. Pero no son de naturaleza lógica, sino que pertenecen a una legalidad propia del mundo de los valores y se fundan en conexiones de esencia y en in-

las convicciones, o los hombres, etc., buenos o malos.

De todo lo dicho se desprende que hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor, que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como *cualidades* de valor, más altas y más bajas, etc. Pero si tal es el caso, puede también haber entre ellas un *orden* y una *jerarquía*, independientes de la existencia de un *mundo de bienes* en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia los valores y su jerarquía son *a priori*.

Mas podría objetarse que lo que hemos demostrado es únicamente que los valores no son propiedades de las cosas, o por lo menos no son tales originariamente, pero muy bien podrían ser considerados como *fuerzas* o *capacidades* o *disposiciones* ínsitas en las cosas, mediante las cuales serían *causados* en los sujetos dotados de sentimiento y apetición ciertos estados sentimentales, o bien ciertas apetencias. Hay pasajes de Kant en los cuales este filósofo parece inclinarse hacia esa teoría defendida primeramente por John Locke. Pero si esta teoría fuera exacta, toda percepción de los valores debería depender, desde luego, de los efectos causados por esas “fuerzas”, o de la actualización de aquellas “capacidades”, o de la excitación de esas “disposiciones”<sup>3</sup>. Las relaciones entre los valores —por ejemplo, las relaciones de más alto y más bajo— tendrían que derivarse entonces de los enlaces reales de esas fuerzas, de esas capacidades o de esas disposiciones reales. En este caso, Kant tendría razón al afirmar que toda Ética material tiene que ser forzosamente empírica e inductiva, pues todos los juicios sobre valores dependerían de los efectos que las cosas, merced a esas fuerzas, capacidades o disposiciones, produjeran en nosotros como seres provistos de una determinada organización real natural, y tanto más todos los juicios acerca de las relaciones de los valores. Pues no habiendo de suponer que nadie se haya de inclinar a admitir también fuerzas y capacidades “superiores” e “inferiores”, la diferencia entre superior e inferior tendría que ser reducida a la magnitud respectiva de esas fuerzas (por ejemplo, a una energía particular de valor), o a la suma de cualesquiera fuerzas elementales ínsitas en una cosa, o tendría que ser situada enteramente en el sujeto, de suerte que, por ejemplo, los valores superiores serían aquellos que excitan los deseos con un grado más fuerte de urgencia<sup>4</sup>.

Pero esta teoría, que es radicalmente falsa para los colores y su orden — también para éstos la admitió Locke—, lo es igualmente para los valores. En vano habríamos de preguntar en dónde pueden residir esas “fuerzas”, “capacidades” y “disposiciones”. ¿Se piensa con ellas en unas peculiares “fuerzas de valor”? ¿O serán acaso esas fuerzas las mismas que la ciencia natural adscribe a las cosas, tal como la fuerza de adhesión, de cohesión, de gravedad, etc.? Es claro que en el primero de los casos se habría introducido una pura *qualitas occulta*, una X, que recibiría toda su significación del “efecto” mismo para cuya “explicación” había sido admitida; algo así como la *vis dormitiva* de Molière. Por otra parte, esas fuerzas *no* parecen consistir en acciones recíprocas entre las cosas, puesto que la Física no las necesita. Pero si concebimos los valores como casos especiales y efectos que ciertas fuerzas naturales ejercen sobre seres reales provistos de deseos y sentimientos, entonces también abandonamos la tesis. Porque en ese caso los valores ya *son* tales fuerzas, sino precisamente aquellos efectos, es decir, los deseos y los sentimientos *mismos*. Pero esto nos lleva a un tipo muy distinto de teorías acerca del valor<sup>5</sup>. Lo mismo puede decirse de la hipótesis de las “capacidades” y “disposiciones” oscuras. Los valores son *fenómenos que se sienten claramente*, no incógnitas oscuras que sólo reciben su sentido por virtud de esos fenómenos harto conocidos. Sin duda, cuando *presuponemos* el valor de un proceso, merced a algún dato de valor perceptible por el sentimiento que encontramos en él, podemos provisionalmente aplicar la expresión inexacta de “valor” a la causa todavía no íntegramente analizada de dicho

*proceso*

—no de su valor—. Así hablamos, por ejemplo, del diferente “valor nutritivo” de los hidratos de carbono, de las grasas, de la albúmina, etc. Pero aquí no se trata de “capacidades”, “fuerzas”, “disposiciones” particulares y oscuras, sino de materias y energías químicamente definidas (en el sentido de la Química y la Física); presuponemos en todo esto el valor de la alimentación, como también el valor del “alimento”, que nos es dado de modo inmediato *en* la satisfacción del hambre —y que se diferencia rigurosamente del valor de esa satisfacción misma del hambre, y tanto más del *placer* unido (pero no siempre) a esa satisfacción—. Sólo entonces puede plantearse la cuestión ulterior de cuáles sean las propiedades químicas que un determinado cuerpo deba tener para poseer valor nutritivo en determinado ser viviente —por ejemplo, el hombre— de constitución normal en

lo referente a la digestión, metabolismo, etc. (para otros animales quizá ese mismo cuerpo es “veneno”), y la cuestión de las cantidades a que corresponda determinada magnitud de ese valor nutritivo. Pero es completamente falso y expuesto a confusiones decir que el valor nutritivo *consista* en esas sustancias químicas particulares o en la existencia de esas sustancias en determinada proporción cuantitativa dentro de un manjar. ¡No se confunda, pues, el hecho de que en cosas y en cuerpos haya disposiciones *para* los valores —o, con más rigor, para ser *depositarios* de valores, por ejemplo, para ser depositarios del valor “nutrición”— con la muy distinta afirmación de que el valor de esas cosas no *es* más que una determinada disposición o capacidad!

Todos los valores (incluso los valores “bueno” y “malo”) son *cualidades materiales* que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de “alto” y “bajo”; y esto acaece con independencia de la forma de ser en que se presenten, sea, por ejemplo, como cualidades objetivas puras o como miembros de estados de valor (tal el ser agradable o el ser bello de algo), o como momentos parciales de los bienes, o como el valor que “una cosa tiene”.

Manifiéstasenos en una serie de hechos, con todo rigor, esta independencia última establecida entre el ser de los valores y las cosas, bienes y estados de cosas. Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar *en qué* reside eso; así también comprendemos un poema o cualquier obra de arte durante largo tiempo como “bella”, “odiosa”, “distinguida” o “vulgar”, sin que ni por asomo sepamos en qué propiedades del contenido representativo en cuestión reside esto; y así también un lugar, o un cuarto, resulta “apacible” o “incómodo”, e igualmente la permanencia en un paraje,

compatibilidades de esencia existentes entre los valores mismos.

3. No debe confundirse esta teoría con otra que se mencionará más tarde y que reduce los valores a “posibilidades permanentes” o a un orden determinado en el curso de tales sentimientos y deseos, reduciendo, empero, su existencia subjetiva para nosotros, esto es, la conciencia de los valores, a disposiciones del sentimiento y del deseo o a una “excitación” de tales disposiciones, de un modo análogo a como el positivismo reduce la cosa de la percepción a un orden en el curso de los fenómenos sensibles y —subjetivamente— a una relación de espera entre dichos fenómenos. El valor se comportaría así, con respecto a los sentimientos actuales, del mismo modo que la cosa con respecto a los contenidos de la



sin que nos sean conocidos los *depositarios* de esos valores. Esto es aplicable en igual medida a lo real físico y a lo real psíquico. Ni la percepción del valor, ni el grado de la adecuación, ni la evidencia (adecuación en su sentido pleno más evidencia es el “estar dado por sí mismo” de aquel valor) se muestra dependiente de la percepción de los depositarios de aquellos valores. La *significación* del objeto, “lo que” es a este respecto (si, por ejemplo, un hombre es más “filósofo” o más “artista”), puede *fluctuar* también a discreción, *sin* que por ello fluctúe para nosotros su *valor*. En tales casos se manifiesta con toda claridad que los valores son *independientes en su ser* de sus depositarios. Esto es aplicable lo mismo a las cosas que a las situaciones objetivas. El distinguir los valores de los vinos no supone *en manera alguna* un conocimiento de éstos (por ejemplo, de su composición, origen de este o aquel fruto, o sistema de prensado). Pero tampoco son los “*estados de valor*” meros valores *de* situaciones objetivas. La captación de las situaciones objetivas no es la condición bajo la cual nos son dados aquellos. Puede serme dado el hecho de que un día determinado de agosto del pasado año “fue magnífico”, sin que por ello me sea dado al mismo tiempo que aquel día me visitó un amigo particularmente querido. Nos parece, pues, que el *maticiz valioso* de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo *más primario* que nos llega de aquel objeto, como también que el valor del todo en cuestión, cuyo miembro o parte es, constituye el “*medium*” en el cual desarrolla aquel objeto su contenido de imagen o su significado conceptual. El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer “mensajero” de su peculiar naturaleza. Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto. En toda aprehensión de un ambiente, por ejemplo, captamos primeramente y de un modo simultáneo el todo sin analizar todavía y, dentro de ese todo, su valor; a su vez, dentro del valor de ese todo captamos los valores parciales en los que se hallan “implicados” luego los objetos particulares de la imagen.

Mas prescindamos de esto; son necesarias aún investigaciones más pro-

sensación.

4. Cabría hablar, por lo que hace a los sentimientos, de un grado mayor de excitabilidad, que no coincide naturalmente con la intensidad de los sentimientos (el placer y el desplacer).

5. Estudio este tipo en la Segunda parte de este tratado, en la Sección V: “La Ética material de los valores y el eudemonismo”, cap. 1.º.

6. Lo último es aplicable también a todas las relaciones.

fundas acerca del puesto que en la *fundamentación* de lo que es dado le cabe al llamado valor sentimental, por ejemplo, en los simples colores, sonidos y sus combinaciones, respecto a las restantes propiedades, o, mejor aún, características de los contenidos en cuestión. Aquí nos importa únicamente la posible independencia de la aprehensión de los valores respecto a los depositarios de esos valores. Y esto mismo se aplica, naturalmente, también a las relaciones de los valores. Podemos percibir la mayor altura de valor de una cosa con respecto a las otras *sin* tener un conocimiento de las cosas mismas correspondiente a la exactitud o al grado de claridad de tal percepción, y aun sin tener en la conciencia la cosa con la que comparamos las cosas actuales de otro modo que como simplemente “mentada”<sup>6</sup>.

En consecuencia, es claro que las *cualidades valiosas* no varían con las *cosas*. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los cuerpos que a la vez resulten venenosos y alimenticios para este o aquel organismo. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione. Ni tampoco la exacta diferenciación cualitativa de las cualidades de valor resulta afectada porque sea muy difícil, con frecuencia, decidir cuál de los valores, distintos cualitativamente, corresponde a una cosa<sup>7</sup>.

Ahora bien: ¿cómo se comportan las cualidades de valor y los estados de valor respecto a las *cosas* y los *bienes*?

Los valores no se distinguen sólo como *bienes* de los deseos y estados sentimentales que nosotros experimentamos en su presencia, sino que son ya distintos como simples *cualidades*. Los filósofos positivistas, aun prescindiendo de su teoría —totalmente errónea— de la “cosa” como una simple “ordenación del curso de los fenómenos”, se engañan también, por lo que hace a nuestra cuestión, al colocar el valor en la misma relación respecto a los deseos y sentimientos actuales que la cosa respecto a sus fenómenos. Los valores son ya como fenómenos de valor (y es indiferente si son sólo “fenómenos” o “realidad”) *auténticos objetos* que se distinguen de los *estados* de sentimiento: un ser “agradable” totalmente desprovisto de referen-

7. Por lo dicho dedúcese claramente cuán infundado es el intento de considerar los valores como algo “solamente subjetivo” por la sola razón de que frecuentemente se contradicen los juicios de valor

cias se distingue del placer en ello, y para esto ya basta un único caso. Podemos distinguir el placer y el ser agradable en un caso aislado y sencillo de placer producido por algo agradable —y no únicamente en una serie de casos—. Sería difícil decir en qué habrían de distinguirse los *bienes* de los *valores*, caso de que los valores fueran análogos a las “cosas”, como supone, por ejemplo, Cornelius<sup>8</sup>. ¿Son, pues, cosas de segundo grado? Y ¿qué significa esto?

Por otra parte, a esta interpretación se opone lo siguiente: en la percepción natural del mundo no nos son “dados primeramente” contenidos de sensaciones, sino más bien cosas, siéndonos dados esos contenidos únicamente en tanto y en cuanto que nos hacen distinguir la cosa como tal —como depositaria de esa significación— y en los modos particulares fenoménicos que corresponden esencialmente a la estructura de la unidad *cósica*. Pues bien: tampoco en la percepción natural de los valores nos es dada “primeramente” la cualidad pura del valor, sino únicamente en tanto y hasta donde nos hace conocer el *bien* como un bien de una especie determinada, y en los matices peculiares que corresponden a la estructura del bien como un todo. Cada “bien” manifiesta ya una pequeña “jerarquía” de valores; las cualidades de valor que entran en él se hallan diversamente matizadas; en su esencia sentimentalmente perceptible, no obstante su identidad cualitativa. Así, por ejemplo, una obra de arte —sin perjuicio de su identidad objetiva como “bien”— sufre distintas interpretaciones según cambian las reglas de preferencia acerca de los valores estéticos elementales, y ofrece en las distintas épocas de la historia diversos *aspectos de valor*. No obstante, estos aspectos valiosos se hallan siempre condicionados por su naturaleza concreta de bien y por la conexión interior de sus valores. Nunca podrá fraccionárseles en una simple “suma” de cualidades valiosas más simples. Que esos “aspectos”, ese contenido —perceptible por el sentimiento— de sus valores sea un simple “aspecto” o un “contenido” de aquella clase, se *desprende* solamente cuando atendemos a él y miramos en un acto peculiar de nuestra conducta afectiva *lo que* nos es dado en *él* de su totalidad valiosa; pero aún resalta de un modo más riguroso cuando, en el *cam-bio* de esos aspectos y contenidos, experimentamos la inmediata identificación del bien aprehendido en ellos; tal acaece, por ejemplo, cuando nos hacemos comprensible el mundo de los bienes de la Antigüedad clásica por sus “aspectos de valor”, tan diversos históricamente.

El *bien* se comporta respecto a la cualidad de *valor* lo mismo que la cosa se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus “propiedades”. Con esto queda dicho que debemos distinguir entre los bienes, es decir, las “*cosas de valor*”, y los puros valores que las cosas “tienen”, o que “pertenecen” a las cosas, es decir, los “*valores de la cosa*”. Los bienes no están fundados sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa para poder ser “bien”. Al contrario, representa el bien una unidad “cósica” de cualidades valiosas, o de estados de valor, que se halla fundada en un determinado valor básico. La *cosidad*, mas no “la” cosa, es lo presente en el bien. (Así, cuando se trata de un bien “material”, lo presente en él es el fenómeno de la *materialidad*, pero no la materia.) Una cosa natural de la percepción puede ser depositaria de cualesquiera valores y, por consiguiente, ser una cosa valiosa; mas si su unidad de cosa no está a su vez constituida por la unidad de una cualidad valiosa, sino que el valor se halla en ella de un modo *fortuito*, entonces no es un “bien”. Puede llamarse en este caso “*objeto*”\*, palabra con la que designamos las cosas en cuanto son objeto de una referencia —vivida y fundada en un valor— a un poder disponer por virtud de una capacidad volitiva. De este modo, el concepto de propiedad no presupone simplemente cosas ni bienes, sino únicamente “objetos”. En cambio, el *bien* es una *cosa de valor*.

Resalta con toda precisión la diferencia de las unidades de cosas y de bienes en que, por ejemplo, un bien puede destruirse, sin que por ello se destruya la cosa que representa el objeto real mismo; tal una obra de arte (retrato) cuando palidecen sus colores. Puede también ser partida una cosa mientras que el objeto real mismo considerado como “bien” no resulta dividido, sino que, o bien es aniquilado, o bien, por el contrario, no es siquiera afectado; tal es el caso en que la partición no toca lo esencial de su carácter de bien. Así tampoco es idéntica la variación de los bienes con la variación de los mismos objetos reales, ni inversamente.

En los bienes es donde únicamente los valores se hacen “reales”. No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es *objetivo* el valor (lo es siempre) y al mismo tiempo *real*. Con cada nuevo bien se produce un *verdadero* aumento de valor en el mundo real. Por el contrario, las cualidades valiosas son “*objetos ideales*”, como lo son los olores y las cualidades de sonido.

que hacemos sobre las mismas *cosas*. El argumento resulta en este caso tan infundado como los cono-

Esto puede también expresarse de la siguiente manera: los bienes y las cosas son dados con *la misma primordialidad*. Con esta proposición rechazamos dos equívocos. Primero, el intento de reducir la esencia de la cosa misma, la cosidad, a un valor, y las *unidades de cosas* a *unidades de bienes*. Este intento se ha hecho, en general, siempre que se ha pretendido reducir la unidad de la cosa a la unidad de una síntesis, simplemente “económica”, de contenidos de sensación (Ernesto Mach), o a la unidad de “utilidad” o “dominación”, etc. (por ejemplo, como ha hecho Enrique Bergson); o también cuando se pensaba deber interpretar la cosa como simple “exigencia” de reconocimiento (con o sin un contenido sentimental introyectado). Con arreglo a todas estas teorías, la pura materia de la intuición —independientemente de los *valores* de determinada clase— no tendría, en general, todavía la forma de *cosa*, sino que la recibiría únicamente por la síntesis que preparan los valores. La *cosa* sería entonces una mera *unidad de valor*. Pero aquí —por no traer a cuento otros errores— se confunde manifiestamente lo que lleva a las formaciones *peculiares de unidad* de las cosas en la concepción natural del mundo con la *esencia* de esa forma de unidad, es decir, la cosidad. Pueden muy bien aducirse los valores para hacerse comprensibles las primeras. Pero nunca para la última.

Desde el punto de vista de la primordialidad de origen, nos parece que la cuestión queda planteada en estos términos: en la concepción natural del mundo los objetos reales *no* son dados “primeramente” como puras cosas *ni* como puros bienes, sino como “*objetos*”, es decir, cosas en tanto y en cuanto que son valiosas (y desde luego esencialmente útiles). Mas, a partir de este núcleo, comienzan luego las síntesis que dan por resultado las puras cosas (con *abstracción* premeditada de todo valor), y, por otra parte, los puros bienes (prescindiendo también deliberadamente de la mera naturaleza de la cosa)<sup>10</sup>.

Mas también, en segundo lugar, se rechaza con lo dicho el considerar a

cidos argumentos que aducen Descartes y Herbart acerca de los colores y sonidos, o también como cuando se suponen arbitrarias las unidades de los colores fundamentales porque a menudo ocurre la duda acerca de su diferenciación en el espectro, es decir, dónde comienza un color y acaba otro.

8. Véase H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie y Psychologie als Erfahrungswissenschaft*.

9. Empleamos preferiblemente la palabra “jerarquía” para los bienes, como la de “estructura” para las cosas, puesto que los valores se distinguen ante todo por ser más altos y más bajos.

\*. Me valgo de esta palabra para hallar una expresión a la contraposición *Ding-Sache* empleada por Scheler, empleando “objeto” en el sentido vulgar que queda explicado en el texto. (*N. del traductor*)

los “bienes” como simples “cosas valiosas”. Pues justamente les es esencial a los bienes que el valor no aparece cimentado únicamente sobre la cosa, sino que ellos mismos se hallan *penetrados* enteramente de valor; y, además, que la unidad de un *valor sirve de guía* a la complejidad de todas las otras cualidades que se reúnen en el bien (tanto a las cualidades valiosas restantes, como a otras cualidades que no son valores, por ejemplo, los colores, las formas, etc., en el caso de los bienes materiales). La unidad de los bienes está fundada sobre un valor determinado, que ocupa en el bien el puesto de la cosidad (pero no lo “sustituye”). Por tanto, en un mundo de *iguales cualidades* podrían ser las *cosas* muy de otro modo a como son y, no obstante, el *mundo de los bienes* sería el mismo. De aquí que el mundo natural de las cosas no es nunca ni en ninguna esfera de bienes decisivo ni aun simplemente delimitador para la formación del universo de los bienes. El universo es tan originariamente un “bien” como una “cosa”. Tampoco la evolución del mundo de los bienes constituye en ningún caso una mera secuela de la evolución de las cosas naturales; ni se halla tampoco determinada por su “dirección evolutiva”.

En cambio, toda formación de un *mundo de bienes* —ocurra del modo que ocurra— *va guiada* por una *jerarquía de valores*, como, por ejemplo, la formación del arte en una época determinada. La jerarquía *dominante* se refleja lo mismo en la mutua ordenación de todos los distintos bienes que en cada bien particular. Pero esta jerarquía de los valores no determina de un modo *unívoco* el mundo de los bienes en cuestión, sino que le traza un *margen de posibilidades*, fuera del cual no puede acaecer ninguna formación de bienes. Es, por consiguiente, *a priori* respecto al mundo de los bienes de que se trate. Los bienes que hayan de formarse *de hecho* dependen de la energía aplicada en cada caso, de las capacidades de los hombres que los crean, del “material”<sup>11</sup> y la “técnica” y de mil circunstancias parecidas. Empero, no podrá nunca hacerse comprensible la formación del mundo de los bienes por sólo esos factores, *sin* el auxilio de la jerarquía reconocida de los valores como cualidades, y sin una actividad dirigida a éstos. Los bienes presentes se hallan ya bajo el *dominio* de esa jerarquía. Pero ésta no es abstraída de tales bienes, ni tampoco una consecuencia de ellos. No obstante,

10. El concepto *jurídico* de “cosa” (objeto), que ya supone la distinción entre bien y cosa, no ha de ser equiparado con esto.

esa jerarquía de los valores es una jerarquía *material*, un orden de *cualidades* valiosas. Y el no ser una jerarquía absoluta, sino sólo una jerarquía “dominante”, se manifiesta en las reglas de preferencia entre las cualidades valiosas que animan cada época. Llamamos a tal sistema de reglas, dentro de la esfera de los valores estéticos, un “estilo”, y en la esfera de lo práctico lo llamamos una “Moral”<sup>11</sup>. Estos sistemas muestran a su vez un desarrollo y una evolución. Pero esa evolución es *enteramente* distinta de la evolución del mundo de los bienes, y varía también con independencia de él.

De todo lo dicho dedúcese claramente lo que aquí nos interesa: en primer lugar la tesis destacada con rigor y tino por Kant (si bien aquí se ha generalizado), a saber: “*ninguna doctrina filosófica acerca de los valores —sea la Ética o la Estética, etc.— debe presuponer los bienes, y menos aún las cosas*”. Mas dedúcese también que es muy posible encontrar un dominio *material* de los valores y un orden dentro de él *enteramente* independientes del mundo de los bienes y de sus cambiantes configuraciones, e igualmente *a priori* frente a éste. Así resulta totalmente errónea la conclusión que ha sacado Kant de su primera gran intuición, a saber: que, respecto a los valores no morales (y no estéticos), no hay un contenido *independiente* de la “experiencia” (en el sentido de inducción) —contenido que sería la *esencia* y la jerarquía de aquellos valores—; y, por lo que hace a los valores morales (y estéticos), existiría únicamente una legalidad *formal* que prescinde de *todos* los valores como cualidades materiales.

11. “Material” es toda materia, en cuanto se aplica a la formación de bienes, independientemente de su efectiva organización.

12. Cf., en relación con lo que se ha dicho aquí, mi trabajo acerca del “Resentimiento y juicio mo-

ral de valor". Y también Wölfflin, *Der Stil in der bildenden Kunst (Abhandl. der preuss. Akad. der Wissenschaften, 1912)*.



1. Véase la Segunda parte de este tratado, Sección IV.

\*. En la lengua alemana, *gut* y *böse* significan bueno y malo, respectivamente, en sentido objetivo,

por sí mismos; *Wohl* y *Übel* significan lo bueno y malo, no en sí mismos, sino por relación a nuestro provecho o daño. (*N. del t.*)

2. “Bueno” en sentido absoluto no es igual que “bueno” en sentido infinito, es decir, algo “bueno”

## La relación de los valores “bueno” y “malo” con los restantes valores y con los bienes

Más adelante<sup>1</sup> hemos de demostrar con todo detalle que también resulta fallido el intento hecho por Kant de *reducir* las significaciones de las palabras valorativas “bueno” y “malo” al contenido de un *deber* (bien sea éste un deber ideal, es decir, el “ser deber”, o bien sea un deber imperativo, es decir, el “deber ser”), como también el decir que no existiría “bueno” ni “malo” sin que hubiera ese deber; tampoco puede aceptarse que se reduzcan estos valores a la mera “legalidad” de un acto (de la voluntad), o, dicho con más rigor, a la coincidencia de la realización con una ley, es decir, a lo “correcto”.

Aquí nos planteamos el problema de la peculiaridad que poseen los valores “bueno” y “malo” frente a los restantes valores, y el modo como se hallan vinculados esencialmente a estos otros valores.

Distingue Kant con razón lo “bueno” y “malo” de todos los otros valores y tanto más de los bienes y de los males. Dice: “La lengua alemana tiene la suerte de poseer expresiones que no descuidan esta distinción. Para lo que los latinos sólo pueden nombrar con una palabra —*bonum*— tiene dos conceptos muy distintos y también expresiones distintas. Para *bonum*, *gut* y *wohl*; para *malum*, *böse* y *übel*.”\* “*Gut* o *böse* significan, a su vez, una referencia a la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su objeto.” (*Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, capítulo II.)

Pero ni es válido su ensayo de negar la naturaleza de *valor* a lo “bueno” y “malo”, para sustituirlos por “legal” e “ilegal”, ni tampoco puede admitirse aquella total *carencia de referencias* en que coloca Kant lo “bueno” y “malo” respecto a los *restantes* valores.

que sólo pertenece a la idea de Dios. Porque en Dios exclusivamente podemos considerar en todo caso comprendido el valor absolutamente *más alto*.

3. El acto del preferir y del postergar no es “bueno” o “malo”; pues estos actos son *actos de conocimiento*, no de voluntad.

Desde luego, si los valores fueran simplemente la *consecuencia de efectos que las cosas* producen sobre nuestros *estados sensibles de sentimiento*, entonces no podrían ser “bueno” y “malo” valores, y el derecho de llamar “bueno” o “malo” a algo no dependería tampoco de la relación de estos dos valores con los otros restantes. Al ser los valores dependientes de la existencia de un ser afectivo *sensible*, no habría, en general, “valores” para un ser constituido exclusivamente por la razón, para Dios; y, como es natural, no habría tampoco para él valores “más altos” ni “más bajos”. Y si no se quiere ir a parar a la tesis de que “bueno” y “malo” son valores meramente técnicos para el valor de lo agradable sensible, debería afirmarse que la voluntad *nunca* puede hacerse moralmente buena o mala *por el simple hecho de que* tienda a realizar este o aquel valor material, bien sea positivo, bien sea negativo. En este caso, el ser bueno o ser malo sería enteramente independiente de toda realización material de valores. Y ésta es, en efecto, la afirmación de Kant. Para la bondad o la maldad de la voluntad es *totalmente* indiferente —según Kant— que intentemos realizar lo noble o lo vulgar, el bienestar o el dolor, el provecho o el daño; pues la significación de las palabras “bueno” y “malo” se agota íntegramente en la *forma legal o ilegal* conforme a la cual articulamos la posición de una materia de valor en otras.

Dejemos a un lado la enormidad de estas afirmaciones, que se olvidan de que los fines del diablo no son menos “sistemáticos” que los fines de Dios. Aparte de esto, es un *primer* error de Kant el negar que “bueno” y “malo” son valores materiales. Son, en efecto —no intentamos hacer construcciones intelectuales—, valores materiales de índole propia *perceptibles claramente por el sentimiento*. Naturalmente, no hay aquí nada susceptible de definición, igual que ocurre en todos los fenómenos últimos de valor; únicamente podemos exigir mirar exactamente lo que vivimos inmediatamente cuando sentimos algo bueno o malo. Pero sí podemos preguntar por las condiciones en que se manifiestan estos valores materiales últimos; igualmente por sus depositarios esenciales y por su rango; y también por la índole peculiar de la reacción que experimentamos cuando nos son dados.

Hagamos objeto de análisis estas cuestiones.

Pues seguramente es exacto lo que dice Kant, a saber: que la realización de un valor material determinado no es nunca en sí misma buena o mala. Habría que admitir esto en el caso de que no hubiera una *jerarquía* entre los valores materiales, fundada en la *esencia* misma de esos valores —no en

las *cosas* que son sus depositarias de un modo fortuito—. Pero el caso es que *existe* tal jerarquía. Y, existiendo ya esta jerarquía, aparécenos con toda claridad la relación de “bueno” y “malo” con los restantes valores. Entonces el valor “bueno” —en sentido absoluto<sup>2</sup>— es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el *acto* de la *realización* de aquel otro valor que es el *más alto* (según el grado de conocimiento del ser que lo realiza); en cambio, el valor “malo” —en este sentido absoluto— es el que se manifiesta en el acto de la realización del valor más bajo. Por el contrario, “bueno” y “malo” —en sentido relativo— es el valor que se manifiesta en el acto dirigido a la realización de un valor *más alto* o más bajo —considerado desde el respectivo punto de partida en los valores—. Pero como nos es dada la superioridad de un valor en el acto de “preferir”<sup>3</sup> y la inferioridad en el acto de “postergar”, quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, por la materia de valor que tiene en su intención, con el valor que ha sido “preferido” y se opone al que ha sido “postergado”. En cambio, es moralmente malo el acto que, por dicha materia de valor, se opone al valor que ha sido “preferido” y coincide con el valor que ha sido “postergado”. No es que *consista* lo “bueno” y “malo” en esa coincidencia o en esa oposición; pero éstas son criterios esenciales y forzosos para el ser de lo bueno y malo.

En segundo término, el valor “bueno” es aquel que va vinculado al acto que realiza un valor *positivo*, dentro del grado más alto de valores (o, respectivamente, dentro del supremo grado), a diferencia de los valores *negativos*; y el valor “malo” es el que va vinculado al acto realizador de un valor *negativo*<sup>4</sup>.

*Existe*, pues, la conexión de lo “bueno” y “malo” con los restantes valores que ha sido negada por Kant y, con ella, existe también la posibilidad de una *Ética material* que, en virtud de la jerarquía de los otros valores, puede determinar la clase de realizaciones de valor que constituyen lo “bue-

4. Los valores más altos y más bajos forman un orden que es enteramente distinto de la naturaleza positiva o negativa del valor, que se da a *cualquier* altura de la escala. Véase sobre esto la Sección II, cap. 2º, 1 y 3, del tratado.

5. Véase acerca de esto la Segunda parte del tratado, Sección VI, cap. 2º, 3, que corresponde a “Autonomía de la persona”.

6. Falta en Kant de un modo característico una teoría auténtica sobre la virtud. Para él la “virtud” es tan sólo un *resultado* de los actos debidos individuales, únicos que son “buenos” originariamente. Pero de hecho la virtud (o el vicio) es lo que fundamenta el valor moral de *todos* los actos individuales.

no” y lo “malo”. Hay una *Ética material* plenamente determinada para cada esfera material de valores de que dispone el conocimiento de un ser; Ética en la que han de mostrarse las leyes de preferencia objetivas que existen entre los valores materiales.

Esa Ética se funda en los siguientes axiomas.

- I.
  1. La existencia de un valor positivo es, a su vez, un valor positivo.
  2. La no existencia de un valor positivo es, a su vez, un valor negativo.
  3. La existencia de un valor negativo es, a su vez, un valor negativo.
  4. La no existencia de un valor negativo es, a su vez, un valor positivo.
- II.
  1. En la esfera de la voluntad, bueno es el valor vinculado a la realización de un valor positivo.
  2. En la esfera de la voluntad, malo es el valor vinculado a la realización de un valor negativo.
  3. En la esfera de la voluntad, bueno es el valor vinculado a la realización de un valor más alto (o del más alto).
  4. En la esfera de la voluntad, malo es el valor vinculado a la realización de un valor más bajo (o del más bajo).
- III. En esta esfera, el criterio de lo “bueno” (y lo “malo”) consiste en la coincidencia (u oposición) del valor intentado en la realización con el valor que ha sido preferido, o, respectivamente, en la oposición (o coincidencia) al valor que ha sido postergado.

No obstante, tiene razón en un punto Kant. Es imposible, por ley esencial, que las materias de valor “bueno” y “malo” se conviertan a su vez en materias del acto realizador (“voluntad”). Por ejemplo, el que no quiere hacer bien a su prójimo —de manera que le interese la realización de ese bien— y toma sólo la ocasión “para ser bueno” o “hacer el bien” en ese acto, *no es* bueno ni *hace* verdaderamente el “bien”, sino que en realidad es una especie de fariseo que quiere solamente *aparecer* “bueno” ante sí mismo. El valor “bueno” se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior (dado en el preferir); manifiéstase precisamente *en* el acto voluntario. Por esto mismo no puede ser *nunca* materia de ese acto voluntario. Hállase just

a m e n t e

—y esto de un modo forzoso y esencial— “a la espalda” de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca *en* aquel acto. En cuanto Kant por una parte niega la existencia de un bien material que pudiera ser también *materia* de la voluntad, tiene toda la razón; una tal materia es siempre y de un modo necesario un valor *extramoral*. Mas en cuanto que por otra parte quiere encajar lo “bueno” en el concepto de deber y de lo que es conforme al deber, afirmando, no obstante, que para ser bueno se debe hacer el “bien” por amor del bien mismo y, por consiguiente, el deber se ha de hacer también “por deber”, en toda esta afirmación viene a caer a su vez en el fariseísmo apuntado.

Kant piensa encontrar una prueba para su afirmación de que “bueno” y “malo” no son valores materiales en que estos valores son enteramente distintos de los bienes y males. Pero en el momento en que se diferencian las cualidades de valor y los bienes y males —tal como nosotros hemos hecho—, cae por tierra esa prueba. Bueno y malo son valores materiales; empero —como dice Kant acertadamente— son esencialmente distintos de las *cosas* valiosas. Únicamente se hallan en conexión bueno y malo con bienes y males en las cualidades valiosas extramorales, penetrándolas; pero aun aquí de un modo fáctico. Todo lo “bueno” y “malo” va unido forzosamente a los actos de la realización que siguen a (posibles) *actos de preferencia*. Pero no están forzosamente unidos bueno y malo al *acto mismo de la elección*, como si la voluntad no pudiera ser buena o mala sin que tenga lugar la “elección”, es decir, sin que los actos de desear se hallen dirigidos a más de una de las materias valiosas, perceptibles sentimentalmente y dadas en una pluralidad. Por el contrario, el bien *más puro e inmediato*, e igualmente el mal más puro también, están dados en el acto *del* querer que de un modo enteramente inmediato *sin* una “elección” precedente se ajusta a la preferencia. Incluso cuando tiene lugar la elección puede ocurrir el fenómeno del “poder querer de otro modo”, exclusivamente, sin un elegir. Por consiguiente, el acto voluntario que acaece sin una *elección* previa no es un mero impulso instintivo (que sólo tiene lugar cuando falta el acto del preferir). Empero, un *acto* realizador de un valor no es *nunca* una *cosa* valiosa —cualquiera que sea el ser que lo realice—. Así, pues, exclúyense en absoluto “bueno” y “malo” y *cosas* valiosas.

Hay que rechazar decididamente la tesis de Kant de que “bueno” y “malo” van vinculados *originariamente* a los actos *voluntarios* tan sólo. An-

tes bien, lo que podemos llamar *originariamente* “bueno” y “malo”, es decir, lo que lleva en sí el valor material “bueno” y “malo” independientemente y con anterioridad a todos los actos particulares, es la *persona*, el ser mismo de la persona; de modo que, desde el punto de vista de los depositarios, podemos hacer esta precisa definición: “bueno” y “malo” son valores personales. Así resulta claro, por una parte, que toda reducción de “bueno” y “malo” al cumplimiento de una mera legalidad del deber hace imposible *de suyo* esta opinión. Pues no tiene sentido alguno decir que el ser de la persona constituye un “cumplimiento de una legalidad” o “algo normativo”, ni que sea algo “justo” o “injusto”. Si Kant considera al acto de la voluntad como el depositario *originario* de lo bueno y lo malo, esto es *debido a* que él no concede a bueno y malo la categoría de valores materiales y, además, a que intenta reducir esos valores bueno y malo a la *legalidad* (o ilegalidad) de un acto. Para Kant la persona es una esencia X, *a causa de que* es el agente realizador de una actividad racional impersonal y, en primer lugar, de una actividad práctica. De aquí que, para él, el valor de la persona se define únicamente por el valor de su voluntad, mas no éste por el valor de la persona<sup>5</sup>.

En segundo término, tampoco son los *actos* individuales y concretos de la persona los depositarios de los valores específicamente morales, sino que lo son las *direcciones* del “poder” moral de esa persona. Poder que se refiere a la capacidad de realización de los dominios del deber ideal, diferenciados por las clases últimas de cualidades valiosas; y direcciones que, consideradas como afectadas por los valores morales, se llaman “virtudes” y “vicios”<sup>6</sup>. Pero este “poder” *precede* a toda idea de deber como condición de su posibilidad (ese poder no tiene nada que ver con las aptitudes simplemente disposicionales, *para* cuyas direcciones específicas existen a su vez “disposiciones” y “aptitudes”, hábitos de las facultades, etc.). Lo que no reside dentro de la esfera del poder de un ser, puede desde luego recaer en él como exigencia del deber *ideal*; pero nunca podrá ser un “imperativo” para aquel ser, ni llamarse tampoco su “obligación”<sup>7</sup>.

Sólo en *tercer* lugar son depositarios de lo “bueno” y “malo” los *actos* de una persona, entre los que contamos también los del querer y el obrar. Más

La teoría de las virtudes precede a la teoría de los deberes.

7. Véase la Segunda parte de este tratado, Sección IV, por lo que hace a la diferencia del deber-ser



tarde hablaremos del obrar como un depositario peculiar de los valores morales. Aquí hacemos destacar tan sólo que es una parcialidad sin fundamento alguno de la ideología kantiana nombrar exclusivamente entre los actos los de *la voluntad*. Porque hay una multitud de actos que no son de ningún modo actos de la voluntad, mas, no obstante, son depositarios de valores morales. Tales son, por ejemplo, el perdonar, el ordenar, el obedecer, el prometer y otros mil.

Después de lo que va dicho, queda marcada con todo rigor la esencia de la diferencia que existe entre “bueno” y “malo” y los otros valores materiales que pueden residir en los “bienes” y los “males”. Porque la *persona* no es en sí misma una cosa, ni lleva en sí la esencia de la cosidad, como es esencial a todas las cosas de valor. Como unidad concreta de todos los actos posibles, se *contrapone* a toda la esfera de los posibles “*objetos*” (sean éstos los objetos de la percepción interna o externa, es decir, trátense de objetos psíquicos o físicos); y tanto más se contrapone a la esfera íntegra *de las cosas*, la cual constituye una parte de la esfera de los objetos. La persona existe exclusivamente en la realización de sus actos<sup>8</sup>.

ideal, la norma y la obligación, y sobre poder y deber.

8. Para esto véase la Segunda parte del tratado, Sección VI, cap. 1º, donde desarrollo con detenimiento el concepto de persona.

1. Véase especialmente *Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, capítulo II.

2. “Tendencia” significa en este caso el fondo más general de las vivencias que se distinguen, de una parte, de todo tener objetos (representar, sentir sensaciones, percibir), y, de otra parte, de todo afecto (sentimientos, etc.).

3. Cuando las juzgamos, por ejemplo, “como convenientes para la conservación de la especie”, etc.

También puede verse por lo dicho cuán totalmente infundada resulta la alternativa que Kant ha creído deber aceptar respecto a la significación de las palabras “bueno” y “malo”. “Si el concepto de bien no es deducido de una ley práctica precedente, sino que más bien debe servirle de fundamento, entonces únicamente puede ser el concepto de algo cuya existencia promete placer, y así determina la causalidad del sujeto a la producción de éste, es decir, a la facultad de apetecer. Y puesto que no es posible distinguir *a priori* qué representación vendrá acompañada de placer y cuál, por el contrario, será acompañada de dolor, sería sencillamente función de la experiencia decidir lo que es inmediatamente bueno o malo.” (*Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, capítulo II.)

Esta alternativa es posible únicamente con la hipótesis totalmente infundada de que todos los valores *materiales* se reducen a *referencias causales de las cosas a nuestros estados sensibles de sentimiento* (como demostraré lo que sigue). Y esta hipótesis es la que únicamente le ha llevado a Kant a su “paradoja del método”: “A saber: que el concepto de lo bueno y lo malo no puede ser determinado antes de la ley moral (a la que debería fundamentar en apariencia), mas sólo después de la misma y por la misma.” (*Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, capítulo II.)

## Fines y valores

**D**ecíamos que un mérito indiscutible de la Ética kantiana reside en que Kant recusa toda forma de Ética que considere los valores bueno y malo como determinaciones de ciertos *fines* y vea la condición esencial para la aplicación razonable de aquellas palabras en la relación de una persona, un obrar o un querer a cualquier fin o “fin último”. Todo intento de una Ética material quedaría condenado *de antemano* si los valores materiales sólo pudieran abstraerse de cualesquiera contenidos de fin, o si algo fuera valioso en tanto que puede comprenderse como *medio* para algún fin. Y esto por la sola razón de que ese fin (por ejemplo, el bienestar de la comunidad) no podría reclamar *de ningún modo para sí* “valor moral”, puesto que este valor *nacería* sólo de la *referencia* al fin y habría de fundamentar su sentido exclusivamente en el hecho de designar un medio que sirve a aquel fin. Un análisis preciso de la relación que hay entre el concepto de fin y el concepto de valor es lo único que podrá decidir si Kant tiene también razón al afirmar que todos los valores *materiales* existen únicamente por su referencia a la *voluntad que propone fines*<sup>4</sup>.

## Tendencia, valor y objetivo

Cuando hablamos de “fin”, no nos referimos necesariamente a una tendencia<sup>5</sup>, ni, en general, puede hablarse de fines allí donde se presenta una tendencia (en cualquier forma). “Fin”, en el sentido más formal, es únicamente un “contenido” cualquiera —contenido del pensar, del representar, del percibir posibles— que está dado como *a realizar*; siendo indiferente quién o qué lo haya de realizar. En sentido formal, es “medio” para un “fin”

4. En la Segunda parte de este tratado, Sección V, cap. 1º, se hallan explicaciones más precisas sobre la naturaleza de este “percibir sentimental”.

5. Así como “verdadero” y “falso” no tienen que ver nada con los juicios positivos y negativos, así tampoco la tendencia y la contratendencia tienen nada que ver con el valor y el desvalor. Se trata, pues,

todo lo que guarda con esa realización, o, mejor aún, realidad del contenido del fin, la relación lógica de condición o fundamento para ese fin, que es la consecuencia. Mas no pertenece a la *naturaleza* de esta relación la disparidad *temporal* de medio y fin, ni tampoco el hecho de que el realizador sea una “tendencia”, un “querer”; en una palabra, algo “espiritual”. Al adscribir un fin a una cosa, o al definir como “idóneos” para ese fin ciertos elementos de la cosa, tampoco se incluye ninguna referencia a determinada actividad final. En efecto, lo esencial del fin es que el contenido en cuestión pertenezca a la esfera de los *contenidos de imagen* (sean ideales o intuitivos), a diferencia de los “valores” desprovistos de imagen; y, en segundo lugar, es esencial del fin el estar dado como algo “por realizar”. Esto no quiere decir que el fin no pueda ser *a la vez* real. No es esencial al fin la referencia al futuro. Una cosa real puede también “tener” este o aquel fin (el cual, a su vez, puede residir en ella o fuera de ella). Mas, no obstante, aquel contenido ha de presentárenos y *dársenos* como algo que “debe ser” idealmente; y esto es necesario si es que ha de ser contenido de un “fin”. Por consiguiente, este “por realizar” no se halla en oposición a lo “realizado”, sino que se opone solamente a todos los contenidos que se consideran fuera de la esfera del deber-ser y del no deber-ser, como objetos que *simplemente* son o no son. Lo fundamental, por consiguiente, para el empleo del concepto de fin es que “algo deba ser” o, inversamente, que “algo no deba ser”; es decir, una relación de *deber-ser*.

Carece de *todo* fundamento la afirmación, tan frecuente, de que el concepto de fin sólo tiene su cumplimiento intuitivo, de un modo originario, en la esfera de lo “psíquico” o de la “vida volitiva humana” solamente; y que es tan sólo una “analogía antropomórfica” el emplear aquel concepto de fin *fuera* de esas dos esferas. Podríamos hablar con entera razón de fines aun en el caso de que no existiera una esfera de percepción interior con objetos psíquicos. Esta es, por otra parte, una opinión exacta de Kant también. Kant define lo que es conforme a un fin, en su sentido más formal, como “aquello cuya idea constituye el fundamento de su realidad”. Pero aquí no se incluye nada de aquellas falsas limitaciones del fenómeno de fin. No obstante, hay ya aquí una referencia a la causalidad de lo final, que no se halla en la esencia del fin. Podríamos hablar con todo sentido de “fines” aun en el caso en que supiéramos la imposibilidad de que la “idea constituyera el fundamento de la realidad”.

Ahora bien, siempre que hablemos de *fines de la voluntad* (o de fines humanos de la voluntad) preséntanos únicamente un caso especial de *aplicación* de la idea de fin; mas no nos hallamos ante el dominio más primordial, y mucho menos exclusivo, de la existencia y la manifestación de aquel fin. La *voluntad*, el hombre, etc., es quien intenta realizar *lo* que está dado como “a realizar”, a causa de que está dado como algo que es (idealmente) debido. Si hablamos, pues, de que “la voluntad se propone fines” o de que “nosotros nos proponemos fines” —u otros giros análogos—, ese “proponer” no se refiere a la *naturaleza* del fin dentro de los fines respectivos, sino únicamente al hecho de que ese *contenido determinado*, a diferencia de los otros, se convierte en el fin que ha de ser realizado *por nosotros*.

Manifiéstase claramente todo esto cuando observamos el hecho de que sólo y exclusivamente hay una cierta *fase* de nuestra vida conativa en la cual llega a su manifestación el fin.

Mas no está dado un fin ni un contenido de fin en *toda* tendencia.

No se puede hablar, por de pronto, de fines cuando nos encontramos ante el fenómeno de que “algo aspira en nosotros”. Experimentamos entonces el movimiento de la tendencia en un caso muy sencillo, sin experimentar juntamente una “salida de un estado”, ni tampoco “una referencia a algo”. Tal, por ejemplo, acaece en el caso de un puro “impulso de movimiento”, en el cual el movimiento no va de ningún modo hacia un “objetivo”, ni hacia algo “a lo que se tiende”; ni tampoco está dado un objetivo del mismo movimiento. Repito que, según esto, no es necesario el que sea aprehendido el estado de partida como algo “no placentero” o “insatisfactorio”, ni tampoco es necesario que sea vivido como algo particularizado, para llegar a este “aspirar”, que va dirigido hacia nuestro yo —mas no sale de él—. Hay un tipo de casos en los cuales la intranquilidad inicial de ese aspirar nos determina a mirar hacia nuestro estado y, secundariamente, a sus causas objetivas, por ejemplo, el aire pesado, la reciente oscuridad de una habitación, y nos hace notar de este modo ese estado y su naturaleza no placentera. Una segunda forma, determinada ya con más rigor por su punto de partida, es la tendencia caracterizada de antemano por una “salida de” un estado concreto y aprehendido como tal. La llamamos “tendencia de salida” o “de separación”, que es claramente distinta de la “contratendencia” frente a aquel estado en la que está dado ya éste como objeto del “contra”. Esta tendencia “de salida” y “separación” no tiene tampoco en su

movimiento inicial ningún “objetivo determinado”. Lo “encuentra” simplemente “en ruta”, sin que esté dirigida originariamente al objetivo.

Otro tipo enteramente nuevo de tendencias se presenta cuando la tendencia muestra ya de antemano una “*dirección*” clara —si bien la tendencia no se muestra como saliendo del yo, sino aproximándose hacia él—; pero esa tendencia no posee un “contenido de imagen” (sea éste de naturaleza significativa o de naturaleza intuitiva, tal como “el alimento” o “esta fruta que he percibido”), ni tampoco una materia de valor, por ejemplo, algo agradable de un matiz peculiar; ni mucho menos posee una *representación* de estos contenidos. En los hechos que solemos expresar en forma impersonal, tal, por ejemplo, como “me da hambre”, “me ciega la sed”, se expresa este caso de una manera sencilla y clara. Estas “direcciones” pertenecen a la tendencia de un modo enteramente *primario*. Por consiguiente, no es verdad que toda tendencia reciba su “dirección” solamente *merced* a una llamada “representación” de un objetivo. La tendencia tiene en *sí misma* una diferencia íntima de *dirección*, de naturaleza fenoménica. No es siempre la misma tendencia (como un movimiento uniforme), que se diferencie y descomponga únicamente debido a la diversidad de los contenidos de la representación. Esta hipótesis, que se halla muy extendida, es una construcción desprovista de todo fundamento. Al contrario, las vivencias de tendencia de este tipo están definidas con todo rigor por su “dirección”, independientemente de tales contenidos representativos. Llegamos a ser clara y distintamente conscientes *de su peculiaridad* cuando la tendencia encuentra un valor que corresponde a su dirección o se le opone. Esa “dirección” se nos pone de relieve acusadamente al vivir en el primer caso el “cumplimiento” de la tendencia y, en el segundo, la “oposición” a su “dirección”. Puede haber también una *identidad* en la *dirección* de varias vivencias simultáneas o sucesivas de tendencia que poseen contenidos de *imagen* muy diversos.

Una dirección de esta clase no es precisamente, en primer lugar, dirección hacia un *contenido* peculiar *de imagen* o *significado*, sino que es una *dirección de valor*, es decir, un estar dirigido a un valor determinado, vivido en su cualidad peculiar e inconfundible (que, a su vez, *no* necesita estar dado como cualidad valiosa sentimentalmente perceptible). Sólo en este caso toma la tendencia la coloración que designamos con expresiones como “anhelo”, “anhelar”, o también “tener ganas de algo” —hecho que es com-

pletamente distinto del “placer en algo”, en el cual se nos presenta ya un objeto determinado con su contenido de imagen—. Este grado llámase también “estar para algo, tener disposición para algo”, en el caso de un estado relativamente duradero y tranquilo de cierta disposición sentimentalmente perceptible.

Agregamos a este tipo otro distinto de él y en el cual halla su cumplimiento el concepto de *objetivo*. Ante todo, los *objetivos de la tendencia* se distinguen clarísimamente de los *fines de la voluntad*. El objetivo reside en el *proceso* mismo del tender; *no* depende de un *acto representativo* cualquiera, sino que es “*inmanente*” a la tendencia misma, como el “contenido” lo es a la representación. Hallamos la tendencia con objetivo dirigida ya hacia éste, sin que sea *propuesto* ese objetivo por el querer central (o el desear), que procede del centro del yo. Esta tendencia que tiene ya un *objetivo*, o digamos esta “*apetición*”, puede ser *juzgada* a su vez como “conforme al fin” o “no adecuada al fin”, como, por ejemplo, acontece con las apeticiones instintivas<sup>3</sup>. Pero en ese caso la “finalidad” es una finalidad *objetiva*, la misma finalidad que pueda tener el órgano de un animal para la conservación de la especie o del individuo. Mas no cabe hablar por ello de un acontecer “productor de fin”.

Hay que distinguir en todo “objetivo” su *componente de valor* de su *componente de imagen*. Uno y otro se hallan en la siguiente peculiar relación: los componentes de imagen pueden *no* presentarse *en absoluto* o hacerlo al principio en todos los posibles grados de “distinción” y “claridad”; en cambio, los componentes de valor están dados ya *perfectamente* claros y distintos. Por otra parte, hállanse en la siguiente relación de ser: los componentes de imagen están *fundados* siempre sobre los componentes de valor; es decir, que el contenido de imagen es elegido para realizar el componente de valor *según la medida* de su posible aptitud. Por lo que hace a la primera relación, observamos con bastante frecuencia el hecho de que una tendencia, que tiene ya un modo “inmanente” de valor, *no* logra, en general, un contenido de imagen, porque su curso y el desarrollo de su contenido de imagen es estorbado por la aparición de otra aspiración más fuerte. Así, por ejemplo, en medio de una ocupación importante notamos una “tracción”

de un error exactamente análogo a cuando se piensa que el juicio negativo debe ser considerado como un simple “tener por falso” el juicio positivo. Los juicios negativos, como los juicios positivos, pueden

en una dirección concreta de nuestro contorno, dirección que parte acaso del rostro de un hombre, pero *no* la secundamos, de modo que no llega a darse *contenido de imagen* de lo apetecido. Otras veces, la “dirección” que marcha ya hacia un valor distintamente perceptible por el sentimiento “no se ajusta” a la estructura del momento, al “sistema” de nuestras apeticiones; esta tendencia no se *inserta* en el contexto momentáneo de las apeticiones, y queda “sofrenada” por una “contratendencia” desprendida del valor de ese contexto, de suerte que la tendencia no puede desarrollar su contenido de imagen. Lo mismo ocurre con frecuencia cuando una tendencia, dirigida hacia tal valor, nos es dada como “injusta” o “mala” en cierto lugar de su desarrollo. Por otra parte, la tendencia puede haber obtenido el “consentimiento” de nuestro yo central debido a su componente de valor, mientras que el contenido de imagen fluctúa notablemente o cambia. Por ejemplo, vivimos algunas veces una “disposición” para “hacer un sacrificio” o para ser “benévolos” con un hombre, sin tener a la vista todavía los *objetos* respecto a los cuales queremos hacer eso, y sin poseer tampoco los *contenidos* del sacrificio ni de las acciones benévolas. Destácanse así bien distintamente la *decisión* respecto al *valor* de lo apetecido y la *indecisión* respecto al *qué y en qué* (en el sentido de *la imagen*).

Prescindimos en este lugar de una casuística más detallada de los casos típicos que puedan ocurrir. Mas, con todo, nos queda la cuestión de *cómo* y *en qué manera* el valor o el componente de valor es inmanente a la “tendencia”. Los valores nos son dados primeramente en el *percibir sentimental*<sup>4</sup>. Ahora bien, el percibir sentimental ¿debe “estar a la base” de la tendencia que tiene un valor, de ese modo, “inmanente”, así como la percepción “está a la base” del juicio de percepción? ¿Debemos percibir en primer lugar los valores que apetecemos, o los percibimos *en* el mismo “apetecer”, o los percibimos sólo ulteriores, al reflexionar sobre lo apetecido?

Sea como fuere, *no* es verdad que el *estado* sentimental *produzca* la tendencia, ni tal sentimiento (por ejemplo, el placer) constituya el *objetivo* de la tendencia.

Hay, naturalmente, casos de esta índole. Cuando, por ejemplo, un estado sentimental o un proceso típico de tales estados mezclado con sensaciones viscerales (un llamado “afecto”) *determina* un obrar, pueden acaecer dos cosas: o bien *no* llega a ser un “apetecer”, y el afecto se transforma en una serie de movimientos desprovistos enteramente de dirección estimativa —



tal es el caso de una conducta puramente impulsiva, que pocas veces se da con pureza en la experiencia—. O bien el afecto provoca cualesquiera apeticiones, que en este caso no se hallan nunca determinadas por el afecto de un modo *unívoco*. A esto es debido el hecho de que ciertos hombres situados en los mismos estados afectivos pueden —según sus respectivas disposiciones apetitivas— llegar a acciones enteramente distintas.

En cambio, si un sentimiento, por ejemplo, el *placer* de un manjar, es el *objetivo* de una tendencia, puede serlo únicamente en virtud del *valor* (o el desvalor, por ejemplo, por razón de la “pecaminosidad”) que ese placer tiene para el individuo. Por consiguiente, no es el placer el contenido *inmediato* del objetivo, sino su valor.

*Rompamos*, pues, de una vez para siempre con la *hipótesis del hedonismo*, admitida también por Kant, según la cual el hombre tiende “originariamente” hacia el “placer” (o incluso hacia el placer propio). De hecho, *ninguna* tendencia le es primariamente *más extraña* al hombre y ninguna *más tardía* que esa del placer. Un error y perversión poco frecuentes (en el fondo, patológicos) de la tendencia (que pueden muy bien convertirse a veces en una corriente *psíquico-social*), en los que todas las cosas, bienes, hombres, etc., están *dados* simplemente como posibles “promotores de placer” indiferentes al valor, no pueden ser una “ley fundamental” del aspirar humano. Mas prescindamos aquí de ese error. Incluso cuando el placer se convierte en el *objetivo* de la tendencia, acaece esto sobre la base de que ese placer es un *valor* o un *desvalor*. Por esto el hedonismo antiguo (que es el auténtico), por ejemplo, el de Aristipo, *no* parte —como el de muchos filósofos modernos— del principio de que “el hombre tiende al placer” o de que toda tendencia *tiene por objetivo* un placer; ni tampoco del erróneo intento de reducir los conceptos de “valor”, “bien”, “lo bueno”, al *placer*, bien sea en un sentido genético o conceptual —explicativo—. El hedonismo antiguo parte, por el contrario, de la opinión enteramente *opuesta*: que el “hombre ingenuo” aspira a determinados *bienes*, por ejemplo, la riqueza, el honor, la fama, etc.; pero —añade— la “*locura*” del “hombre ingenuo” consiste precisamente en esa aspiración; pues el valor más alto —que no se distingue para él del *summum bonum*— es precisamente el *placer* de la ri-

ser “verdaderos” y “falsos” de un modo *igualmente* originario, según que coincidan con el contenido objetivo o se opongan a él. Pues bien: de un modo análogo, una contratendencia puede ser originaria-

queza, del honor, de la fama, etcétera, mas *no* estos bienes mismos. Únicamente el “*sabio*”, que ha logrado este *conocimiento* del valor, *trata de vencer* la natural *ilusión* que nos hace preferir aquellas cosas al *placer* que ellas causan, y entiende que debe apetecerse *únicamente* el placer, puesto que es el placer mismo el “*valor*” más alto (un concepto que el hedonismo *supone* pero *no* deriva del placer). Este tipo de Ética es *materialmente* falso; pero al menos tiene *sentido* en su método y no comparte en absoluto aquel prejuicio que estamos rechazando. Pues la *vivencia* de placer de un valor es, a su vez, un valor también; y, según que ese valor sea positivo o negativo, aquella vivencia es un valor también positivo o negativo.

Después de rechazar estos errores, tornamos de nuevo a la pregunta: *¿Cómo* está dado el valor dentro de la tendencia?

El estar dado del valor no va *unido*, en todo caso, a la tendencia. Ni en el sentido de que valor positivo equivalga a “ser apetecido”, y valor negativo a “ser rechazado”; ni tampoco en el sentido de que los valores nos deban *ser dados* únicamente *en la* tendencia (a menos que éstos sean naturalmente los valores de la tendencia misma, que son perceptibles sentimentalmente *en la* realización de esa tendencia y se distinguen completamente de los valores apetecidos). Podemos muy bien *percibir sentimentalmente* valores (incluso valores morales, en la comprensión moral de otros, por ejemplo) sin que estos valores sean apetecidos ni sean inmanentes a una tendencia. Así podemos también “preferir” y “postergar” un valor a otro sin “elegir” simultáneamente entre las apeticiones del momento que se refieren a esos valores. Por consiguiente, los valores pueden ser dados y preferidos *sin* que haya una tendencia. Si nos planteamos los hechos sencillamente y no nos dejamos guiar de vacías construcciones, no nos cabrá ninguna duda de que pueden ser rechazados valores positivos (es decir, valores que estén “dados” al mismo tiempo como valores positivos), y de que pueden ser apetecidos los valores negativos<sup>5</sup>. Por este motivo queda descartado que el valor sea tan sólo una incógnita de una tendencia o una contratendencia, según los casos. Mas existe desde luego un *engaño estimativo* frecuente al tomar algo por valioso de un modo positivo *porque* nos es dado en una tendencia; y tomar algo por valioso en el sentido negativo porque nos es dado en una contratendencia. De este modo acostumbramos a *sobreestimar* todos aquellos valores para los cuales tenemos una tendencia positiva (o, mejor dicho, respecto a los cuales experimentamos un “poder apetecer”); y, por el contrario,

solemos *subestimar* todos aquellos valores, que *sentimos* también, pero para los cuales nos sabemos *incapaces* de apetecerlos; y aun (en ciertos casos) transformamos estos valores subestimados en valores negativos merced a un proceso de ilusión. Este proceso constituye uno de los elementos necesarios en el *engaño* acerca de los bienes y valores *debido al resentimiento*<sup>6</sup>. Toda acomodación de nuestros juicios de valor a nuestro sistema de tendencias *fáctico* —tal como lo caracteriza la resignación y el ascetismo inauténticos<sup>7</sup>— está fundamentada en aquella *forma capital* del engaño estimativo. Pero justamente por esto nos podemos dar cuenta del error completo en que incurre la teoría que pretende convertir esa forma de *engaños* valorativos en forma normal y *auténtica* de la aprehensión de valores, e incluso en una especie de creación de los mismos<sup>8</sup>.

Si, pues, el tener valores no va unido de ningún modo a una tendencia, hemos de plantearnos ahora la cuestión ulterior de si hay una ley esencial que prescriba que, cuando nos encontramos con una tendencia (de ese grado mentado), tiene que estar fundada por la *percepción sentimental* del componente de valor que hay en su objetivo; o si también los valores pueden manifestarse *originariamente* en una tendencia, siendo, a lo más, percibidos por el sentimiento como valores sólo ulteriormente. En todo caso existe una conexión de esencias que dice: a todo valor dado en la tendencia “*pertenece*” también un posible tener ese valor en el percibir sentimental. Por esto precisamente puede identificarse el valor apetecido como “*el mismo*” que el dado en el percibir sentimental de ese valor. En cambio, no nos parece evidente que toda tendencia haya de estar fundada de hecho en una percepción sentimental, la cual le serviría de fundamentación, tal como, por ejemplo, una percepción es el fundamento del juicio de percepción. Frecuentemente aprehendemos valores sólo al apetecerlos, y no

mente “buena”, como una tendencia puede ser “mala”, según que el valor que ha sido apetecido sea positivo o negativo.

6. Véase acerca de esto mi trabajo *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* (W. Engelmann, 1912): *El Resentimiento en la Moral*, editado por “Revista de Occidente”.

7. Resignación *auténtica* es la renuncia a desear un valor, reconociendo, sin embargo, su valor positivo y teniendo una percepción sentimental positiva de él.

8. Tal, por ejemplo, Spinoza con su principio: es bueno lo que apetecemos y malo lo que detestamos. Bueno y malo serían así *entia rationis*.

9. Frecuentemente la satisfacción que experimentamos en un acaecimiento, por ejemplo, en la presencia de un hombre que no esperábamos ni preveíamos, o —en los casos negativos— una muerte que

los hubiéramos vivido nunca caso de que no hubiéramos tendido hacia ellos. Así también nos damos muy a menudo clara cuenta de cuán alto era para nosotros el valor que apetecíamos por la magnitud de la satisfacción de una tendencia<sup>9</sup>. Mas no por ello esa “satisfacción” “es” idéntica al valor, como si los valores mismos fueran únicamente *símbolos* de la satisfacción o la insatisfacción. De un modo análogo podemos plantearnos la pregunta de qué valor (o qué bien) preferimos a otro (o qué valor es el más alto o qué bien es para nosotros más valioso). Podemos intentar responder a esta pregunta mediante el “experimento mental” que consiste en preguntarnos, por así decir, cuál deseáramos más de los dos, espionando entonces las apetencias que se suceden como reacciones a los valores representados. Por ejemplo, en la pregunta de cuál de dos hombres nos es más querido, nos preguntaríamos a cuál de ellos salvaríamos primero en un peligro de muerte; y en el caso de manjares, habríamos de preguntarnos cuál de ellos elegiríamos si nos fueran ofrecidos los dos. Mas *tampoco* aquí el preferir práctico *constituye* la superioridad del valor, ni tampoco su preferencia en el sentido de la aprehensión de valores. Es simplemente un método subjetivo para llegar a la claridad de cuál es para nosotros el más alto.

## Fin de la voluntad, objetivo de la tendencia y valor

Veamos ahora cómo se conducen los *finés de la voluntad* con relación a estos hechos fundamentales de toda tendencia.

Los objetivos de la tendencia —en nuestra opinión— no están *representados* ni *juzgados* de *ningún* modo; ni por sus elementos de valor, ni por sus elementos de imagen. Están dados en la tendencia misma, o en la percepción sentimental, simultánea o precedente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia.

deseábamos sin “confesarnos” este “mal” deseo, nos trae a la conciencia el hecho de *que* lo apetecíamos.

10. Quien —como Francisco Brentano, por ejemplo— desconoce esto y hace fundar todo acto de apetecer sobre un acto de representación, *intelectualiza* la vida tendencial de un modo falso, al sistematizarla por analogía con la voluntad *que se propone fines*.

11. Distínguese, pues, con todo rigor la conciencia conativa de la simple “conciencia de la tendencia”; ya se comprenda ésta como una reflexión sobre la tendencia o como una “percepción interior de la tendencia”, en la cual la “conciencia” es, a su vez, “conciencia de objetos”.

12. Más adelante, en la Sección III, se presenta un análisis bien preciso de los escalones de este pro-

1. Por consiguiente, *no* hay que suponer de ningún modo que los contenidos de imagen de la tendencia hayan de ser “dados” primeramente a la manera de la experiencia de objetos, por ejemplo, en la percepción, en la representación, en el pensar, etc.; esos contenidos se experimentan *en* la tendencia, mas no antes de la misma. No ocurre que una tendencia (uniforme) no se especifique en esta y la otra tendencia (por ejemplo, tendencia a la alimentación, a la satisfacción de la sed) hasta que comparezcan los contenidos de la representación, sino que las tendencias mismas se determinan y diferencian: a) por su “*dirección*”; b) por sus *componentes de valor* en el “objetivo”; c) por el *contenido de imagen o significativo* cimentado en los componentes de valor. Todo esto tiene lugar *sin* que intervenga un solo acto del “representar”<sup>10</sup>. Claro está que el “contenido de un objetivo” puede convertirse a su vez en *objeto* de un representar o, respectivamente, de un juicio. Mas la *comezón* de “salir de paseo”, por ejemplo, o “trabajar ahora”, etc., no supone una “representación del paseo”. Continuamente apetecemos unas cosas y rechazamos otras que *nunca* ni en parte alguna hemos “experimentado” *como objetos*. La plenitud, la amplitud y diferenciación de nuestra vida conativa no dependen en modo alguno únicamente de la plenitud, amplitud y diferenciación de nuestra vida intelectual, representativa y conceptual. Tiene, por el contrario, su origen propio y sus propios grados de significación. 2. Los *contenidos de imagen* de la tendencia no son sus contenidos “primarios”, sino —como ya hemos indicado antes— “secundarios”. Y estos contenidos son *elegidos* de entre los “contenidos” posibles de una “conciencia de algo” en general, aún indiferenciada en el sentido de “tendencia” y “representación”, *con arreglo* a las materias de valor. Sólo *los* contenidos de imagen que pueden convertirse en depositarios de ese valor entran como componentes de imagen en el “objetivo” de la tendencia.

Frente a todo esto, *los fines de la voluntad* son, en primer término, *contenidos de los objetivos* de las apeticiones, *representados* de manera variable. Es decir, lo que distingue al “fin” del mero “objetivo”, que ya está dado “en” la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido de objetivo (es decir, un contenido que está dado *ya como objetivo* de una tendencia) se torna *representable* en un acto peculiar. La conciencia de fin no se realiza hasta que se produce el fenómeno del “retirarse” de la conciencia conativa<sup>11</sup> a la conciencia representativa y al aprehender representativo del

contenido de fin dado en la tendencia<sup>12</sup>. Así, pues, lo que se llama fin de la voluntad supone ya la *representación* de un *objetivo*. Nada puede llegar a ser fin sin ser antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo. Los objetivos pueden estar dados *sin* fines, pero nunca los fines pueden estar dados sin objetivos precedentes. No podemos crear de la nada un fin, ni tampoco “proponerlo” sin una “tendencia hacia algo” que le preceda.

En “fin” de nuestro querer (o de un querer en general) se convierte el objetivo representado del modo que llevamos dicho, a causa de que el contenido de objetivo que está ya dado (a saber, su contenido de imagen) se presenta como algo *a realizar* (esto es, algo que “debe ser” real); en una palabra, ese contenido es “querido”. Mientras que la tendencia puede persistir en la fase de la mera conciencia estimativa de su objetivo, la voluntad consciente de su fin es siempre voluntad de algo determinado ya por la imagen o la significación; es decir, voluntad de una “materia” en el sentido de cierta *índole de imagen*.

Ambos momentos, la representación del contenido del objetivo y el deber ser real, deben estar dados en el “fin de la voluntad”. Si está dado únicamente el primero de esos dos momentos, tenemos entonces un simple “*deseo*” (el cual supone también, por lo tanto, la *representación* del objetivo, a diferencia de la tendencia). Pero los “fines” no pueden ser dados nunca en un puro “deseo”, ni pueden tampoco ser “deseados”. Podemos desear que nos pudiéramos proponer un fin determinado, o también el que “podamos querer en la dirección de un fin”, o el “querer” simplemente. En cambio, un fin no puede ser deseado, sino que puede *únicamente* ser querido. Mas el deseo de que algo ocurra supone también una tendencia hacia algo; pero, en cambio, en el deseo falta, incluso *fenoménicamente*, el momento del deber-ser-real. Por otra parte, en la esfera del “querer” aparecen diferenciados clara y precisamente la representación de lo querido y el querer mismo. Así, todo querer un fin va fundado ya por un acto del representar, que, por otra

ceso: intención, consideración, propósito, etc.

13. Sería naturalmente una *petitio principii* afirmar que la “riqueza” de una naturaleza moral no podría determinar nunca el valor moral de la voluntad, puesto que no “podemos nada” respecto a esa riqueza, al no ser “lograda” por la voluntad misma. Pues lo que viene a preguntarse aquí es si le es indiferente al valor moral de la voluntad su materia. Compárese a propósito de esto mi trabajo *Acerca del Resentimiento y el juicio de valor moral*, y también lo que sigue acerca de lo “logrado por uno mismo”.

14. Naturalmente, esto no es más aceptable cuando se alega la transmisión hereditaria de cualidades que los antepasados consiguieron por sí mismos.

parte, es un representar de contenidos del *objetivo de una tendencia*, y no un representar cualquiera. Esta *diferenciación* no se halla en la tendencia.

Lo dicho basta para llegar al conocimiento de que no está recusada una “Ética material de los *valores*” por el mero hecho de rechazar una Ética material de los *finés*, es decir, una Ética que pudiera mostrarnos como “bueno” cualquier contenido *de imagen* material representado, o bien su realización. Porque los valores no dependen de los fines ni se abstraen de los fines, sino que van ya incluidos en los *objetivos de la tendencia* como su fundamento, y, en consecuencia, tanto más en los fines, los cuales están fundados a su vez sobre los objetivos. En toda posición de un fin en general o de cada fin concreto cabe la exigencia —como ya dice Kant acertadamente— de que acaezca de un modo moralmente recto. Mas este moralmente “recto” depende no menos de valores *materiales* y de relaciones de valores, precisamente de aquellos que son los componentes de los contenidos de objetivo en los actos de la tendencia. El querer puede y debe “regirse”, cuando se ha hecho de un contenido de objetivo un fin, *por esos valores materiales*, y no sólo por una “ley pura” de su realización. Con ello no está menos condicionado “*materialmente*”, si bien no esté condicionado *finalmente* (tal como es el caso de un querer puramente técnico que quiere el medio por razón de un fin).

Puesto que los contenidos representativos de la tendencia se rigen por cualidades de valor que son primariamente las materias de la tendencia, una Ética que sea Ética material de los *valores* no supone en modo alguno “experiencia” en el sentido de “percepción de imágenes”; por consiguiente, tampoco supone las materias de experiencia de esa clase. Sólo los fines son los que contienen necesariamente tales contenidos de imagen. Una Ética material de los valores es *por completo* independiente de la experiencia de objetos (y tanto más de la experiencia del *efecto* que los objetos causan sobre el sujeto), por la sencilla razón de que en el querer un fin entra un acto de la experiencia objetiva (es decir, un acto del “representar”), mas no en la tendencia hacia un objetivo. Y, no obstante, esa Ética es *material* y no formal. Una *Ética material de los valores* es *a priori* frente a todos los contenidos *de imagen* de la experiencia, porque los contenidos de imagen de la tendencia se rigen por los valores materiales, y sus relaciones se rigen, a su vez, por las relaciones que existen entre los valores materiales.

Aún hemos de agregar una observación importante. El fin volitivo nace

de un acto de elección, que se apoya sobre los objetivos valiosos de las apeticiones actuales y va fundado por un acto de preferencia entre esas materias. Ahora bien: Kant llama indistintamente esfera de las “inclinaciones”, o también esfera de los “impulsos instintivos”, a todo lo que anteriormente caracterizábamos como distintos casos típicos de la tendencia, quedando así en cierto modo *por debajo* de la esfera del querer “propio” central. Kant supone también, para toda su discusión posterior, el principio de la *indiferencia del valor moral* en todas las “inclinaciones” —como prefiero llamar a todas las vivencias de la tendencia pura—. De un modo análogo a como en la filosofía teórica equipara la materia de la intuición a un “caos” o una “confusión desordenada” de sensaciones, en la que “el entendimiento” únicamente introduce las formas y ordenaciones incluidas en toda experiencia, procediendo con arreglo a leyes funcionales que le son inmanentes, así también —creo Kant— las “inclinaciones” y los “impulsos instintivos” serían primeramente un caos, en el que la voluntad como razón práctica debería introducir, conforme a una ley que le es propia, aquel orden. Y a este orden cree él poder reducir la idea de lo “bueno”.

Ya estamos en situación de poder rechazar ese principio de la indiferencia del valor moral de las “inclinaciones”. Lejos de que la distinción de valor moral más honda que existe entre los hombres consista en *lo* que ellos eligen como fines, consiste, por el contrario, en las *materias de valor* y en las *relaciones de estructura* que esas materias encierran y que les están dadas ya de un modo instintivo (y automático), materias y relaciones entre las que únicamente han de *elegir y proponerse fines* los hombres, y que, por consiguiente, indican el *margen posible de acción* para aquella proposición de fines. Claro está que no es “buena” moralmente, de un modo inmediato, la “inclinación” ni la tendencia o la aspiración (en el sentido que nosotros les hemos dado), sino únicamente el acto voluntario en el que elegimos el valor (sentimentalmente perceptible) de entre todos los valores que nos están “dados” en las apeticiones. Pero ya *en las* apeticiones mismas ese valor es el “valor más alto”, y esa su altura no nace de su relación con el querer.

Nuestro querer es “bueno” si es que elige el valor más alto radicante en las inclinaciones. El querer no “se rige” por una “ley formal” que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de las materias valiosas dadas en las inclinaciones, conocimiento que se presenta en el preferir.

Y es claro de este modo que su *posible valor moral* más auténtico de-



pende, en primer término, de *las* materias valiosas que se le presenten en la tendencia para su elección y de la altura que esas materias representan (en un orden objetivo), así como también de la plenitud y diferenciación que exista entre aquellas materias<sup>13</sup>. El valor moral del hombre que va incluido en *ese* factor *nunca* puede ser sustituido por la conducta voluntaria, ni ser reducido tampoco a esa conducta —por ejemplo, como resultado de otra conducta anterior<sup>14</sup>—.

En segundo término, el posible valor moral del querer depende del *orden* de preferencia en que entren las tendencias en la esfera del querer central.

Porque es también un completo *error* la hipótesis kantiana de que las tendencias que sobrevienen automáticamente, por ejemplo, todo aquello hacia lo que “un hombre se siente tentado”, representan un “caos” completo y son una suma de procesos que siguen el único principio del enlace asociativo mecánico, en la cual la “voluntad racional”, la “razón práctica”, ha de poner *orden* y estructura *plena de sentido*. Antes bien, es característico precisamente de la naturaleza altamente moral de un hombre el hecho de que el sobrevenir involuntario y automático de sus movimientos de tendencia y los valores materiales a los que aquellos “apuntan” acaece ya en un *orden de preferencia*, y el que esas tendencias y valores presentan —conforme a la jerarquía *objetiva* de los valores materiales— un material provisto ya de una *forma precisa* para el querer. El orden de preferencia —más o menos detallado y en diversa medida, según los distintos dominios de valores materiales— se convierte en la *regla interna del automatismo* de la *misma tendencia* y es el modo y manera *como* llegan a la esfera central de la voluntad las apeticiones.

Corresponde a la moderna Psicología del pensamiento<sup>15</sup> el alto mérito de haber demostrado que el proceso *automático* de la representación normal, tal como se realiza, independientemente de los actos del juzgar, razonar, e independientemente de toda la atención voluntaria —la esfera íntegra de la “apercepción”—, *no* puede comprenderse por las leyes de la asociación. Muestra, por el contrario, todo ese proceso una dirección lógica y una finalidad racional que se ha descrito de diversos modos: unas veces con la expresión de que el proceso representativo se halla bajo el dominio de “representaciones superiores”<sup>16</sup> o de unidades significativas<sup>17</sup> determinantes, o bajo una conciencia reguladora cambiante y peculiar, o también bajo el dominio del “tema” o, en otros casos, de un objetivo cualquiera del pensamiento. No me interesa aquí el valor de todas estas descripciones. Únicamente en los fenómenos de la fuga patológica de ideas se da una desaparición sucesiva de estos factores y una *aproximación* a la asociación mecánica; pero, aun en tal caso, me parece que ésta no se logra por completo. El enlace aparentemente mecánico-asociativo muestra aun en estos casos, lo mismo que en el curso del sueño diurno y nocturno, si lo estudiamos detenidamente, el dominio de aquellos factores determinantes que hemos apuntado —aun cuando sean extraños a la vida normal o se hallen poco estructurados entre sí—<sup>18</sup>.

Los hechos de la tendencia involuntaria muestran una exacta analogía con esto. También en ellos el simple automatismo del “aspirar” de las apeticiones contiene ya un *sentido*, una ordenación de “más alto” y “más bajo” —con arreglo a la ordenación objetiva de los valores—, que sólo desaparece más o menos en raros casos de perversiones parciales de la tendencia o en las graves perturbaciones morbosas de la voluntad. Las apeticiones se estructuran unas sobre otras y se suceden, en el sentido de una adecuación a su objetivo —que, claro está, puede ser empíricamente una adecuación en extremo cambiante, según los grados que posea, según su estructura y se-

15. Véase O. Külpe y especialmente H. Liepmann en su obra *Acerca de la fuga de ideas*.

16. Tal es la expresión de Liepmann en su obra sobre la fuga de ideas.

17. Mas no se trata de las “significaciones” dadas en la conciencia.

18. Para la Psicología moderna los principios de la asociación van tornándose de más en más lo que ya son para la Fenomenología; a saber: principios para la comprensión de nuestra vida anímica, fundados en conexiones de esencias, y que —al igual que los principios de la Mecánica— tienen una significación puramente *ideal*, sin que puedan ser confirmados ni obtengan *nunca* su cumplimiento en la experiencia basada en la observación.

gún su fuerza, pero que en todo caso existe siempre—.

Una Ética que, como la de Kant, no aprecia estos hechos y parte de un caos de “inclinaciones” que se hallan enteramente desprovistas de valor en su contenido y estructura y han de ser conformadas y ordenadas únicamente por la voluntad racional, tiene que incurrir, naturalmente, en errores *capitales*.

1. Justamente aquí hace Kant más bien grandes que pequeñas concesiones al empirismo. Así cuando muestra su ley moral como simple “formulación” de lo que ha “valido” siempre como moral.

2. *Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, cap. I: “No puedo emprender tal camino para la deducción de la ley moral”.

3. Ver particularmente la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

4. En el fondo, no acaece en la filosofía teórica de un modo más afortunado que aquí. Pues *tampoco* en ella podemos partir de la “ciencia” para determinar el *a priori*, o para determinar la esencia del conocimiento y de la verdad. También es aquí la primera pregunta: ¿qué es dado? Y la segunda: ¿por cuántos?



SECCIÓN SEGUNDA

## Formalismo y apriorismo

A l desechar Kant con pleno derecho toda Ética de bienes y de fines, desecha —también con pleno *derecho*— toda Ética que quisiera basar sus resultados sobre la experiencia *inductiva*, llámese histórica, psicológica o biológica. Toda experiencia sobre *lo bueno y lo malo*, en este sentido, *presupone* el *conocimiento esencial* de qué *sea* bueno y malo. Cuando yo pregunto *qué* tienen los hombres aquí y allá por bueno y malo, cómo se han originado esas opiniones, cómo se ha despertado la intuición moral y por qué sistemas de medios opera la voluntad buena y mala, todas esas preguntas, que sólo pueden decidirse mediante la experiencia en el sentido de la “inducción”, tienen, en general, *sentido* únicamente en cuanto hay conocimiento ético de esencias. Tampoco el hedonismo y el utilitarismo extraen su principio: “bueno es la mayor suma de placer o de general utilidad” *de la “experiencia”*, sino que han de reclamar para él *evidencia intuitiva*, si se comprenden a sí mismos rectamente. Pueden, sí, probar mediante la inducción que los juicios humanos *fácticos* de valor sobre lo bueno y lo malo coinciden con lo que de hecho es útil o perjudicial (conforme al grado de conocimiento causal); en cuanto hacen esto, pueden tratar de ofrecer una teoría de la “moralidad válida” en el momento; mas esto no es la tarea de la Ética. Porque ésta no intenta hacer comprensible lo que tiene “validez social” de bueno y malo, sino lo que *es* bueno y malo. *No* se trata en ella de *juicios sociales de valor* respecto a lo bueno y lo malo, sino de la misma *materia* de valor “bueno” y “malo”; no de juicios, mas de *lo que éstos juzgan* y aquello a que apuntan. Si el juicio estimativo social tiene, *en general*, intención moral, es un problema que presupone el conocimiento esencial de tal intención. El que los juicios sociales de valor moral “mientan”, por ejemplo, lo útil y perjudicial, no puede suponer utilitarismo de ninguna clase. Mas si éste ulteriormente llega hasta a someter a *crítica* la Moral del “sentido común”, entonces tiene que apoyarse tanto más en un conocimiento intuitivo: por ejemplo, en que la utilidad es el valor más alto.

La independencia de tal conocimiento ético respecto a la experiencia en el sentido de la “inducción” no tiene su raíz simplemente —como dice Kant— en que “lo bueno debe ser”, indiferentemente de si uno obra bien o no. En el caso de que esta tesis fuera verdadera, falta que Kant indique la *razón* por la cual la experiencia es entonces la “madre de la apariencia”. Puesto que la “experiencia” en este sentido, es decir, la experiencia de las acciones reales (tal como la expone la historia de las costum-

bres), jamás podría determinar lo que “debe” ser; y esto sería exacto incluso cuando la investigación de aquello que “debe” ser fuera debida a la experiencia —inductiva—, es decir, que el conocimiento de lo que “debe” ser hubiera sido logrado partiendo de “*lo que vale*” como bueno (o “debido” respectivamente) o malo, es decir, de los *juicios empíricos* de valor o de deber. Mas *tampoco* en este sentido descansa sobre la experiencia el hallar lo que es bueno y malo. Aunque nunca se hubiera *juizado* que el asesinato era malo, habría continuado el asesinato siendo malo. Y aun cuando el bien nunca hubiera “*valido*” como “bueno”, sería, no obstante<sup>1</sup>, bueno. El empirismo yerra aquí, no porque —como manifiesta Kant— nunca se pueda “desprender” el deber del ser, sino porque el ser de los valores no puede nunca deducirse de forma alguna del ser real —sean esta forma las acciones reales, los juicios o las vivencias del deber—, y porque *sus* cualidades y conexiones son independientes de ese ser real.

Tan exacta como es la afirmación kantiana de que las proposiciones éticas deben ser *a priori*, tanto más vacilantes e imprecisas son sus explicaciones acerca de cómo ha de ser mostrado ese *a priori*. Expresamente rechaza el camino que con este objeto había emprendido la filosofía teórica, es decir, partir del hecho de la ciencia matemático-natural o, en este caso, de la “experiencia” en el sentido en que la usa la “ciencia empírica”<sup>2</sup>. Más tarde sigue este camino, unas veces, al analizar ejemplos particulares del juicio moral que efectúa el sentido común, tan ensalzado por Kant en la Moral como recusado en la teoría del conocimiento<sup>3</sup>, y, otras veces, nos hallamos con la afirmación de que la ley moral es un “*factum* de la razón pura” que ha de mostrarse sencillamente —sin un apoyo ulterior de otra cosa—. Mas en realidad esta última afirmación muestra demasiado que Kant no puede incarnos, en manera alguna, cómo los “hechos” sobre los que debe apoyarse una Ética apriorística —si no ha de ser una vacía construcción— se distinguen de los hechos de la observación e inducción, y cómo se diferencia su comprobación de todos aquellos modos de comprobación que han sido jus-

les de los elementos de lo dado en la intuición se *interesa* la “ciencia” —en oposición a la “concepción natural del mundo”, por ejemplo, o a la “filosofía”, o al arte— y por qué? Tampoco aquí puede derivarse lo *a priori* como un “supuesto de la ciencia”, sino que ha de mostrarse en sus fundamentos fenoménicos.

1. También aquí es la verdad “coincidencia con los hechos”; sólo que estos hechos también son, ellos mismos, *a priori*; y las proposiciones son *a priori* “verdaderas” porque los hechos en los cuales hallan su

tamente rechazados como fundamento. ¿Cuál es la diferencia entre un *“factum de la razón pura”* y un *factum* meramente psicológico? Y ¿cómo puede una ley tal como la “ley moral” —y una ley ha de ser, desde luego, según Kant, el hecho moral fundamental— ser llamada un *factum*? Kant no dispone de *ninguna* respuesta para estas preguntas, porque desconoce una “experiencia fenomenológica”, en la cual se muestra como hecho de la intuición lo que ya se halla en la experiencia natural y científica como “forma” o “suesto”. Por esto, su proceder cobra aquí, en la Ética, un carácter puramente constructivo, que no se puede reprochar a su apriorismo teórico en la misma significación. Esto se expresa frecuentemente en giros como: la ley moral surge de una “autoposición de la ley de la razón”, o bien: la persona racional es la “legisladora” de “la ley moral”, por contraposición a: “la ley moral es la función más íntima de la voluntad pura” o de la “razón como práctica”, donde *falta* el momento de esa construcción arbitraria. Manifiestamente Kant no percibe el círculo de *hechos* sobre el que se apoya —como todo conocimiento<sup>4</sup>— una Ética apriorica.

Mas ¿cómo habría podido Kant indagar “hechos” de tal índole, si tiene por un principio esencial que sólo una Ética *formal* puede satisfacer la justa exigencia de que la Ética no ha de ser inductiva? Resulta ya claro que solamente una Ética *material* podrá seriamente apoyarse en los *hechos*, a diferencia de las vacías construcciones.

Resulta, pues, la pregunta: ¿Hay una *Ética material* que al mismo tiempo sea “*a priori*”, en el sentido de que sus principios son evidentes y no son comprobables ni refutables por la observación y la inducción? ¿Se dan intuiciones éticas materiales?

cumplimiento son dados “*a priori*”.

2. Ha sido Husserl (*Investigaciones Lógicas*, II, 6) quien primero ha distinguido agudamente la categoría como concepto y como contenido de la “intuición categorial”.

3. Así se puede mostrar que, por ejemplo, todos los principios mecánicos se dan ya en el *fenómeno* de un solo movimiento de un punto —si el fenómeno es aislado rigurosamente— y, por tanto, que están a la base de todo *posible* movimiento observable, y por tanto persisten en todas las posibles variaciones *observables* del movimiento.



## CAPÍTULO PRIMERO

## Lo “a priori” y lo formal en general

**N**o se pueden plantear estos problemas a la Ética en tanto no se ha logrado una explicación fundamental sobre cómo se comporta un elemento “*apriórico*” del ser y del conocer respecto al concepto de “*forma*” y “*formal*” en general.

Veamos primeramente, pues, lo que puede y debe significar “*a priori*”.

1. El *a priori* y la experiencia fenomenológica

Designamos como “*a priori*” todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*. Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de *posición*. Como también de la posición “real” y “no-real”, “apariencia”, “realidad”, etc. Aun cuando, por ejemplo, nos *engañamos* tomando por vivo algo que no lo es, debe sernos dado también en el contenido de la ilusión la *esencia* intuitiva de “la vida”. Al contenido de una “intuición” de tal índole lo llamamos un “*fenómeno*”; así, pues, el “fenómeno” no tiene que ver lo más mínimo con “aparición” (de algo real) o con “apariencia”. Una intuición de tal índole es “*intuición de esencias*”, o también —como nos place llamarla— “*intuición fenomenológica*”, o “*experiencia fenomenológica*”. El “qué” por ella ofrecido no puede ser más o menos dado —así como pudiéramos “observar” un objeto con más o menos exactitud, o ya en estos, ya en aquellos rasgos—; antes bien, o es “*intuído*” y, por tanto, *dado “él mismo”* (íntegro y sin mengua, ni tampoco en “imagen” o mediante un “símbolo”), o *no* es intuído y, por lo mismo, tampoco dado.

Una esencialidad o quididad no es, según esto, *como tal*, ni algo general, ni algo individual. La esencia “rojo” está dada, por ejemplo, tanto en el con-

cepto general “rojo” como en cada matiz perceptible de este color. Sólo la referencia a los objetos en los cuales se manifiesta una esencia produce la diferencia de su significación general o individual. Así, es general una esencia cuando aparece idéntica en una multitud de objetos —por otra parte diversos— en la forma: todo lo que “tiene” o “lleva” esa esencia. Pero puede también constituir la esencia de un *individuo*, sin, por ello, dejar de ser una *esencia*.

Siempre que tengamos tales esencias y conexiones entre ellas (que pueden ser de la índole más diversa, por ejemplo, recíprocas, unilaterales, contraposiciones, ordenaciones hacia arriba y abajo, como en los valores), la *verdad* de las proposiciones que en ellas encuentran su cumplimiento será *plenamente* independiente de todo lo que puede ser observado, descrito y aprobado por experiencia inductiva y, evidentemente, de todo aquello que puede entrar en una posible explicación causal; ni podrá ser comprobado ni impugnado mediante esa clase de “experiencia”. O, de otro modo: las esencias y sus conexiones son “dadas” “antes” de toda experiencia (de esa clase), o sea, son “dadas” *a priori*: las *proposiciones* que en ellas encuentran su cumplimiento son “verdaderas” *a priori*<sup>1</sup>. Así, lo *a priori* no está unido a las *proposiciones* (ni a los actos de juicio que les corresponden) como *forma* de esas proposiciones y actos (es decir, a las “formas de juicio”, de las que Kant deriva sus “categorías” como “leyes funcionales” del “pensar”), sino que pertenecen por completo a “lo dado”, a la esfera de *los hechos*, y una proposición es sólo verdadera *a priori* (o falsa) en cuanto que se cumple en *tales* “hechos”. Han de distinguirse con rigor<sup>2</sup> el “concepto” de cosa y la “cosidad” intuitiva, el concepto de igualdad y la igualdad intuitiva, o el ser igual por oposición a ser parecido, etc.

Lo que es intuído como esencia o conexión de tales esencias no puede nunca, por lo tanto, ser anulado por la observación e inducción, ni nunca podrá ser mejorado o perfeccionado. Mas sí ha de *hallar cumplimiento* en la total esfera de la experiencia extrafenomenológica —la de la concepción natural del mundo y la de la ciencia— y ha de ser observado en ella si su contenido está analizado con exactitud. Y no podrá ser suprimido ni variado por la “organización” de los que ejecuten los actos.

Vale justamente como uno de los *criterios* para analizar la naturaleza *esencial* de un contenido presentado, el que se muestre, ya en el intento de “*observarlo*”, que debemos siempre haberlo *intuído* antes para dar a la observa-

ción el *giro* deseado y presupuesto. Para las “*conexiones de esencias*” vale como criterio que, al intentar suprimirlas mediante otros resultados posibles de la observación, pensados de otra manera (representables en la fantasía) frente a las relaciones reales, no lo podemos hacer sin falsear la naturaleza de la cosa, o que al intentarse encontrarlas mediante la frecuencia de observaciones, siempre suponen ya aquellas conexiones la manera en que hemos de colocar observación tras observación. En estos intentos nos es dada rigurosamente la independencia del contenido de la intuición de esencias respecto del contenido de toda posible observación o inducción. Mas, para los conceptos que son *a priori*, puesto que hallan su cumplimiento en la intuición de esencias, sirve de criterio que, al intentar definirlos, *irrecusablemente* vamos a parar a un *circulus in definiendo*, y para las proposiciones *a priori* sirve de criterio el que, cuando intentamos fundamentarlas, caemos *irremisiblemente* en el *circulus in demonstrando*<sup>3</sup>.

Así, pues, los contenidos aprióricos pueden únicamente ser *mostrados* (mediante la aplicación de esos criterios). Mas ni este procedimiento ni tampoco el procedimiento de “delimitación” —al indicar lo que aún no es la esencia— pueden jamás “demostrar” aquéllos o “deducirlos” de cualquier forma, sino que es tan sólo un medio de hacerlos *ver*, con exclusión de todos los otros, o de “mostrarlos”.

La experiencia fenomenológica, en este sentido, puede ser distinguida con rigor de toda experiencia de cualquier tipo —por ejemplo, la experiencia de la concepción natural del mundo y la de la ciencia— mediante otras *dos* características. Da solamente los hechos “mismos” y, por tanto, inmediatamente; es decir, no mediatamente, por símbolos, signos o indicaciones de cualquier índole. Así, un rojo determinado se puede *precisar* de muy diversas maneras: por ejemplo, como *el* color que indica la palabra “rojo”; como el color de *esta* cosa o de esta superficie determinada; como determinado en cierto orden, por ejemplo, en el cono de los colores; como el color que “yo ahora mismo veo”; como el color de esta forma y número de vibraciones, etc. Aparece aquí el color como la X de una ecuación o la X que

4. Es claro que la “experiencia fenomenológica” no tiene nada que ver con la experiencia de la “percepción interior”. También precisa de una aclaración fenomenológica *qué* se entiende por percepción “interior” y “exterior”. Únicamente el “estar dada por sí misma” es lo común a la experiencia fenomenológica; pero que algo para ser dado por sí mismo deba ser dado en la experiencia interior es tan sólo un prejuicio psicologista.

ha de cumplir una conexión de condiciones. Mas la experiencia *fenomenológica* es aquella en que halla su *último* cumplimiento la *totalidad* respectiva de esos signos, indicaciones y modos de determinación. Da únicamente lo *rojo* “*mismo*”. Hace de la X un *hecho de intuición*. Es, por así decir, la liquidación de todas las letras de cambio que la otra “experiencia” gira. Podemos también decir: toda experiencia *no* fenomenológica es en principio experiencia por o mediante cualquier *símbolo*, y, por eso, experiencia *mediata*, que nunca da las cosas “*mismas*”. Sólo la experiencia fenomenológica es *asimbólica*, y, precisamente por esto, capaz de satisfacer *todos* los posibles símbolos.

Simultáneamente, tan sólo ella es experiencia puramente “*inmanente*”, es decir, sólo le pertenece *aquello que* en el *acto* respectivo del experimentar mismo es *intuitivo* —aunque sea, a su vez, algo que consista en desplazar un contenido de sí mismo—, pero nunca algo que mediante un contenido es *mentado* como extraño y separado de él. Toda experiencia *no* fenomenológica es en principio “*trascendente*” a su contenido intuitivo, por ejemplo, la percepción natural de una cosa real. En ella es “*mentado*” lo que *no* es “*dado*”. Mas la experiencia fenomenológica es aquella en que no cabe ninguna separación de lo “*mentado*” y lo “*dado*”, de modo que — *viniendo*, como quien dice, de la experiencia *no* fenomenológica— podemos decir también: en ella nada es *mentado* que no sea *dado*, y nada es *dado* fuera de lo *mentado*. En la *coincidencia* de lo “*mentado*” y lo “*dado*” nos es únicamente *conocido* el *contenido* de la experiencia fenomenológica. En este encaje, en el *punto* de coincidencia en que se cumplen lo *mentado* y lo *dado*, *aparece* el “*fenómeno*”. Donde lo *dado* sobrepasa a lo *mentado* o lo *mentado* no es *dado* ello “*mismo*” —y, por tanto, por completo— no existe experiencia fenomenológica alguna<sup>4</sup>.

## 2. “Intuición” y “función” en el *a priori*

Por lo dicho se ve claramente que todo lo que es *dado a priori* descansa

5. Todas esas falsas interpretaciones de lo *a priori* se hallan, como es sabido, en la literatura filosófica.

6. En este sentido es, por ejemplo, *a priori toda* proposición geométrica, indiferentemente de que sea axioma o teorema.

sobre la “*experiencia*” tanto como lo que nos es dado por la “*experiencia*” (en el sentido de la observación y de la inducción). Así, pues, absolutamente todo lo dado descansa sobre “*experiencia*”. El que quiera llamar a esto “*empirismo*” puede hacerlo. La filosofía que se basa en la Fenomenología *es* en este sentido “*empirismo*”. Hechos y solamente hechos, no construcciones de un “*entendimiento*” arbitrario, son su fundamento. Por *hechos* debe regirse todo juzgar, y los “*métodos*” son *adecuados* en tanto que conducen a principios y teorías conformes a los hechos. Mas el hecho —al menos el hecho “*puro*” o fenomenológico— no recibe su “*determinación*” por razón de una “*proposición*” o “*juicio*” correspondiente; ni se destacaría de un llamado “*caos*” de lo dado. Lo dado *a priori* es un *contenido* intuitivo, no “*planeado previamente*” para los hechos por el pensar, ni “*construido*” por éste, etc. Son, desde luego, los hechos “*puros*” (o también “*absolutos*”) de la “*intuición*” rigurosamente distintos de *los* hechos cuyo conocimiento exige recorrer una *serie* (en principio interminable) *de observaciones*. Ellos solos son —en cuanto dados ellos *mismos*—, con sus conexiones, “*intuitivos*” o “*evidentes*”. No se trata, pues, en la oposición entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, de experiencia y no experiencia o de los llamados “*supuestos de toda posible experiencia*” (que luego serían inexperimentables desde *todo* punto de vista), sino que se trata de dos *modos* de experimentar: el experimentar puro e inmediato y el experimentar condicionado por la posición de una organización natural del ejecutor real de actos, y, por tanto, mediato. En toda experiencia no fenomenológica, los puros o genuinos hechos de la intuición y sus conexiones actúan de hecho —podemos decir— como “*estructuras*” y “*leyes formales*” del experimentar, en *el* sentido de que no son “*dadas*” en esa experiencia *nunca*, mas, sin embargo, el experimentar se realiza según o conforme a ellas. Precisamente todo esto que en la experiencia natural o científica actúa de “*forma*” y, más aún, de “*método*” del experimentar, debe tornarse, dentro de la experiencia fenomenológica, “*materia*” y “*objeto*” de la intuición.

Todo presunto “*concepto*” o “*principio*” apriorico que no se pueda satisfacer totalmente mediante un *hecho* de la intuición, lo rechazamos expresamente. Pues lo mentado en ese concepto sería el sinsentido de un “*objeto absolutamente incognoscible según su esencia*”, o un mero *signo* o una *convención* con la cual se enlazan arbitrariamente signos. En ambos casos no nos hallaríamos ante la *intuición*, sino ante ciegas *afirmaciones* de *tal ma-*

*nera* dispuestas que, por ejemplo, el contenido de la experiencia científica “se siguiera” de ellas o se derivase “de la manera más fácil”. Así mismo, es imposible el intento de comprender bajo el *a priori* una “función” o “fuerza” *inferida* por razón de una observación interna o externa y cuyo *efecto* habría de encontrarse luego en el contenido de la experiencia. Tan sólo la suposición, totalmente mitológica, de que lo dado es un “caos de sensaciones” que ha de ser “informado” por “fuerzas” y “funciones sintetizadoras”, conduce a tan extrañas opiniones. Y aun allí donde falta esa interpretación mitológica del *a priori* como una “actividad informadora” o “fuerza sintetizadora” y quiere contentarse buscando por un procedimiento de reducción los “supuestos” pura y *objetivamente* lógicos de la experiencia científica decantada en proposiciones, para luego llamar a estos “supuestos” *a priori*, resultará el *a priori* tan sólo *inferido*, mas no fundado *evidentemente* en un contenido *intuitivo*. Pero la naturaleza apriorica de una proposición no tiene que ver lo *más mínimo* con su demostrabilidad o indemostrabilidad. Que los principios aritméticos actúen como axiomas o como consecuencias demostrables, es completamente indiferente para su naturaleza apriorica<sup>7</sup>. Pues en el *contenido* de la intuición en que se cumplen tales proposiciones es donde *radica* su aprioridad, no en su valor por el puesto que ocupen en las relaciones de fundamento y consecuencia entre las partes integrantes de teorías y sistemas<sup>8</sup>.

### 3. Lo “material” y lo “formal” en el *a priori*

Resulta con toda claridad por lo dicho que el dominio de lo “*a priori evidente*” no tiene que ver lo *más mínimo* con lo “*formal*”, ni la contraposición “*a priori-a posteriori*” con la contraposición “*formal-material*”. Mientras que la primera diferencia es algo *absoluto* y fundado en la diversidad de los *contenidos* que satisfacen a los conceptos y proposiciones, la segunda es completamente *relativa*, y al mismo tiempo está referida únicamente a los *con-*

7. Compárese lo que he dicho acerca de esto en mi trabajo *Über Selbsttäuschungen*.

8. Se halla en estricta oposición con este detalle, aunque se preste a veces a la confusión, la tendencia —característica del “soñador” sin energía— a tener como realmente dados en la conciencia meros contenidos de deseo dados en la fantasía, en el sueño diurno y a veces también, con anormal amplitud, en la ilusión y la alucinación. Es decir, se trata de una tendencia a *anticipar* la existencia de lo simple-

*ceptos y proposiciones* según su *generalidad*. Así, por ejemplo, las proposiciones de la Lógica pura y las proposiciones aritméticas son *igualmente a priori* (tanto los axiomas como sus consecuencias). Mas esto *no* impide que sean las primeras respecto a las últimas “formales”, y materiales las últimas respecto a las primeras. Pues las últimas necesitan para cumplirse un *plus* de materia de intuición. Por otra parte, también el principio que dice que, de dos proposiciones “A es B” y “A no es B”, una es falsa, es verdadero ya por razón de la intuición fenomenológica *objetiva* de *que* el ser y el no ser de algo (en la intuición) son incompatibles. En este sentido también tiene este principio por fundamento *una materia de la intuición*, que no lo es menos porque convenga *a cualquier* objeto. Es “formal”, sin embargo, este principio sólo en el sentido, *toto caelo* diferente, de que en el lugar de A y B pueden ponerse a discreción objetos *cualesquiera*; es formal con respecto a dos determinados objetos de esos posibles a discreción. Así también la proposición  $2 \times 2 = 4$  es “formal” para ciruelas y peras.

*Dentro* de la esfera general de lo intuitivo *a priori* existen, pues, las diferencias más profundas entre lo “formal” y lo “material”. Y también en la teoría del valor hemos de hallar igualmente diferencias muy significativas de lo (relativamente) *a priori* formal y lo *a priori* material. Mas incluso las proposiciones menos formales de un dominio apriorístico que únicamente se satisfacen mediante el máximo de contenido material de intuición (en relación con las otras proposiciones), no son por esto menos *estrictamente* evidentes *a priori*. *A priori* “material” es todo conjunto de proposiciones que, en relación con otras proposiciones aprióricas —por ejemplo, las de la Lógica pura— tienen validez para una esfera más especial de objetos. Mas también es posible pensar conexiones aprióricas entre esencias que sólo acaecen en *un* objeto individual y faltan, generalmente, en *todos* los demás objetos.

Por otra parte, en toda proposición que sólo posee validez *a posteriori* y, por lo tanto, sólo se cumple en hechos de *observación*, puede distinguirse su “forma lógica” y su “contenido material”; por ejemplo, posee los constitutivos de una proposición: sujeto, predicado, cópula, y además *lo que* está formado en estas “formas”. Y esto significa: que la antítesis “formal-mate-

mente deseado o de lo que también anhelamos en la práctica, y a la vez de una tendencia a saborear y gozar por adelantado la realidad de lo deseado. Tal, por ejemplo, cuando vivimos un plan en su reali-

rial” *se cruza* con la antítesis “*a priori-a posteriori*”; por lo tanto, no coincide en *ningún* sentido con ella.

La identificación de lo “apriórico” y lo “formal” es un *error básico* de la doctrina kantiana. Y es el fundamento también del “formalismo” ético y de todo “idealismo formal” —como llama el mismo Kant su doctrina—.

#### 4. Apriorismo y racionalismo: el concepto de “lo dado”

Con este error se entrelaza otro estrechamente. Me refiero a la equiparación (lo mismo en la teoría del conocimiento que en la Ética) de lo “material” con el contenido “*sensible*”, y de lo “apriórico” con lo “*pensado*” o *añadido* de cualquier modo por la “razón” a este “contenido sensible”. Dentro de la Ética corresponde a “*lo dado en la sensación*” —que ha de ser producido mediante el “efecto de las cosas sobre la receptividad”— el *sentimiento específico* de *placer* y *desplacer* con que “las cosas afectan al sujeto”.

Ahora bien, esta equiparación según la cual es “*dado*” al pensamiento un *contenido sensible* resulta, incluso en el dominio teórico, totalmente equivocada. Lo es ya porque el concepto de un “contenido sensible” o de “sensación” en general no señala nada de lo que en un contenido es determinación del *contenido*, sino que sencillamente determina *el modo como* un contenido (por ejemplo, un sonido, un color, con sus características fenoménicas) *acaece*. Lo “sensible” tampoco es nada que esté *en* el color, *en* el sonido. Justamente estos conceptos, *sobre todo*, necesitan una aclaración fenomenológica; es decir, se necesita una investigación del hecho mismo en el que se cumple el concepto de “contenido sensible”.

Me parece que el  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\ \delta\omicron\varsigma$  de esta equiparación consiste en que, en vez de hacer la sencilla pregunta: *¿qué es dado?*, se plantea esta otra: *¿qué puede ser dado?* Y entonces se piensa que no “puede” sernos *dado* de ningún modo aquello para lo que no hay ninguna función sensible ni tampoco órgano sensorial y estímulo. Si se plantea la cuestión de este modo fundamentalmente falso, es forzoso concluir que todo aquel contenido *dado* de la experiencia que *sobrepasa* sus elementos determinables como

dad final, habiendo dado ya algunos pasos en su ejecución, pero que nos cuesta todavía mucho más trabajo, para el cual nos sentimos demasiado débiles o impotentes. Al contrario, la inclinación a anticipar



“contenido sensible” y no *coincide* con éstos, tiene que ser algo “añadido” por nosotros de cualquier modo, un resultado de nuestra “actuación”, de una “formación”, de una “elaboración”, etc. Relaciones, formas, figuras, valores, espacio, tiempo, movimiento, objetividad, ser y no ser, cosidad, unidad, pluralidad, verdad, actuar, físico, psíquico, etc., en conjunto y cada uno de por sí habrán de ser reducidos a una “formación” o a una “proyección sentimental”, o a cualquier otro modo de “actuación” subjetiva, pues *no* se hallan incluidos en el “contenido sensible”, el cual es lo único que “puede” sernos dado —y, *por lo tanto*, según esta opinión, “es” dado—.

El error consiste en que, en vez de preguntar sencillamente *qué* es dado en la mención intencional *misma*, *se mezclan* al punto teorías y puntos de vista *extraintencionales*, objetivos, causales (aunque sólo sean teorías cotidianas y muy naturales). En la sencilla pregunta: *¿qué* es dado (en un acto)?, sólo ha de considerarse ese *qué*; todas las *condiciones* objetivas extraintencionales pensables por las cuales se realiza el acto —por ejemplo, que lo ejecuta un “yo” o “sujeto”; que este sujeto tiene “funciones sensibles”, “órganos sensoriales”, un cuerpo, etc.,— tienen tan poco que ver con la pregunta: *¿qué* es “dado” en la tenencia de un sonido o de un color rojo y cómo se presenta este ser dado? como la comprobación de que el hombre que ve ese color tiene pulmones y dos piernas. Sólo hemos de mirar en la *dirección* de la intención del acto, *prescindiendo* de la persona, del yo y del conjunto del universo, y veremos *lo* que aparece y cómo aparece; sin dejarse desorientar por la cuestión de cómo *puede* aparecer, ni de cómo, habida cuenta de cualesquiera supuestos *reales* de las cosas, motivos, hombres, etc., se nos puede aparecer.

Si yo pregunto, por ejemplo, qué es lo dado cuando percibo un cubo material y corpóreo, la respuesta que diga que me es dada la “perspectiva de la cara lateral” o “las sensaciones” de esa cara lateral es una respuesta radicalmente falsa. “Lo dado” es aquí el cubo como una cosa material *completa* —sin dividirse en “lados” ni “vistas”—, una cosa que tiene una determinada unidad de la forma en el espacio. Que, de hecho, el cubo tan sólo me sea dado *visualmente*; que elementos visuales correspondan en el contenido de la percepción tan sólo a tales puntos de la cosa vista, y que estos puntos pertenezcan a su cara lateral de perspectiva, de todo esto no es “dado” el menor rastro. Como tampoco es dada la composición química del interior del cubo. Antes bien, es necesaria una serie muy rica y complicada de *nue-*

*vos* y *nuevos* actos (de la misma índole, a saber, actos de “percepción natural”), así como el entrelazamiento de éstos, si ha de experimentarse la “cara lateral del cubo en perspectiva visual”. Vamos a citar, aunque sea en su estructura más elemental, estos actos.

Debe entrar, en primer lugar, un acto de percepción del yo —de ese yo que ejecuta el acto— y una mirada a lo que *a ese yo* es dado del cubo. El cubo continúa estando dado como antes; ahora tiene una nota individual que penetra *todo* lo dado. En un segundo acto se ha de captar que el acto de la percepción ocurre mediante un *acto de visión*, en el cual no aparece todo lo que había en primer lugar; por ejemplo, no aparece la “materialidad”, ni tampoco “que el cubo tiene un interior”. Más bien es “dada” ahora tan sólo una *envoltura* del todo, formada de cierta manera, coloreada y dotada de luz y sombras; es decir, el objeto visual que continúa siendo *cosa* (sólo que *inmaterial*).

Mas tampoco ahora se ha convertido en dato, ni con mucho, la “cara lateral del cubo en perspectiva”. Ni mucho menos resulta dado el llamado “contenido de la sensación”. Lo que ahora es “dado” es la *cosa visual del cubo*, es decir, algo que ya no contiene, de ningún modo, “corporalidad”, pero sí desde luego la *cosidad* como punto de apoyo de la forma, el color, la luz y las sombras; y aun es dado el *todo* de la forma espacial, en la cual entran los colores, la luz y la oscuridad como manifestaciones dependientes y fundadas en esa *forma* espacial, con cuya variación (es decir, de la “forma espacial”) también habrán de variar estas manifestaciones parciales. Las “sombras”, por ejemplo, sólo las veo luego en determinadas calidades de tonos grises, cuando las aprehendo como *propiedades de una cosa* vista; y las coloraciones habrían de variar en límites muy tenués, según sus contenidos de manifestación, si cambiasen las distancias y situaciones de los elementos espaciales de la forma vista, por virtud de una variación de la *unidad de la forma*; si, por ejemplo, el cubo se cambiase en una proyección plana. Con la localización en profundidad de un color varía también la claridad. Podemos comprobar además el hecho de un “*ver*” sin saber nada de órganos sensoriales mediante percepciones o sensaciones orgánicas. Y “*ver*” es algo muy distinto de la mera pertenencia de lo coloreado, por ejemplo, a un yo percipiente; pues el “*ver*” no es de ninguna manera sinónimo de “tener colores”, ni “oír” de “tener sonidos”. Y también “*ver*” es cosa muy distinta de la mera atención a un color. Es una *función* que ha de traerse a la intuición,

función de índole estrictamente cualificada, con leyes peculiares de actuación, por completo independientes de la constitución de los órganos sensoriales periféricos. En la “visión” de una superficie, por ejemplo, es dado *juntamente* y siempre el hecho de que esa superficie tiene otro lado, si bien no tengamos “sensación alguna” de él. Y así no es, en modo alguno, la “cosa vista” del cubo la cara lateral en perspectiva de su forma cúbica espacial; en la cosa vista las líneas de que tenemos sensación dentro de los límites de esa “cara lateral” se extienden *ampliamente* en las *direcciones* que les prescribe la forma cúbica, la cual es “dada” como un todo y no se forma de ninguna manera por una “síntesis de vistas laterales”, ni tampoco “consiste” en tal “síntesis”. Las relaciones de los elementos espaciales percibidos según la situación, distancia, dirección de los elementos lineales y su ordenación en profundidad están *subordinadas* a esa forma vista y varían en dependencia de ella. Las mismas situaciones, distancias, direcciones de las líneas serían otras y otras en cuanto fueran partes de una cosa vista en la forma “esfera”. De aquí que se distinga con todo rigor el espacio de las cosas vistas del espacio de la geometría, que es un espacio artificialmente *deformado*.

Ahora se precisa un *nuevo* acto de experiencia para recortar en cierto modo, de la cosa vista precedentemente dada, el dato “cara lateral en perspectiva”. Este recorte sólo es posible porque se hace objeto de un acto *peculiar* de percepción la *existencia y determinación local del organismo corpóreo* ejecutor del acto de visión (que es captado como perteneciente al “yo” perceptor) y *de las* partes del mismo a las que está vinculada la actuación de la función visual. El que yo, por ejemplo, vea merced a cualquier actuación de mis ojos y no de mis oídos, no reside ni en la intuición de la *función* visual, ni en la de la *cosa* vista. Es sólo el resultado del “experimento”, experimento natural, ciertamente, (y que todos hacemos muy temprano), de que, con cerrar los ojos, termina mi visión de la cosa vista, que las propiedades cambian diversamente en la cosa vista cuando hay un movimiento de mis ojos (y también cuando las sensaciones de órganos y músculos ligados al movimiento de los ojos varían), o cuando se distancia el cuerpo portador del ojo. Una cosa vista, en el sentido anteriormente precisado, debe, empero, ser ya “dada” siempre, y ser dada también ya en determinada *cualidad* de magnitud, para que puedan resaltar en ella esas posibles direcciones de variación — por ejemplo: la dirección de variación en el sentido de mayor y menor—, en cuanto que las variaciones que en ellas se producen depen-

den del simple hecho de la perspectiva natural, el alejamiento, la situación y la lejanía del órgano, de las partes perceptoras del órgano. (Esta *cualidad* de magnitud, naturalmente, no es una magnitud mensurable y depende por completo de la medida en que la cosa vista participa en la ocupación de *todo* el espacio visual; por consiguiente, es también relativa a la participación de las restantes cosas vistas que se hallan en el espacio visual.) Únicamente se llega a destacar la dirección de variación de la cosa vista hacia la “cara lateral en perspectiva” cuando acaece una percepción de relaciones entre los hechos de la cosa vista, dados en actos separados de experiencia, y los de mi cuerpo y ojos, además del “experimento” antes citado. Y sólo *cuando* es dada esta dirección de variación, cuando yo sé lo que es en general cara lateral de un cuerpo en perspectiva, sólo entonces puede ser “dado” en un acto especial *aquello* de que parte el teórico sensualista del conocimiento cuando dice ingenuamente: la “cara lateral en perspectiva de este cubo”. Mas aún queda mucho desde aquí hasta llegar al “contenido de la sensación”.

“*Contenido de sensación*” en sentido fenomenológico es solamente lo que es *dado* inmediatamente como contenido de un “experimentar sensación”. Mas no lo que como tal contenido es “deducido” por analogía con auténticos “contenidos de sensación” inmediatamente dados; ni tampoco lo que es inferido dando un rodeo por el concepto causal del estímulo y de la subsiguiente manera de reacción de un organismo. Tomados con rigor, son únicamente contenidos de tal índole los que llevan consigo, lo mismo al aparecer que al desaparecer, una variación cualquiera en nuestro estado *corporal* vivido; en primer término, *por lo tanto*, no lo son las *cualidades* de sonido, color, olor y gusto, sino hambre, sed, dolor, voluptuosidad, cansancio; como también todas las llamadas “sensaciones orgánicas” vagamente localizadas en órganos determinados. Estos son los tipos *modelos* de “sensaciones”, de sensaciones, por así decir, que uno “*siente*”. A ellas pertenecen, naturalmente, también todas las sensaciones que tienen lugar en la actuación de los *órganos* sensoriales y varían juntamente con la distinta actuación de esos órganos.

Ahora bien, podemos a causa de la *comodidad del lenguaje* designar como “contenidos de sensación” *todos* aquellos elementos del mundo de la intuición exterior en general que pueden participar (con su aparición y desaparición) en una variación del estado corporal. No porque ellos mismos

*sean* sensaciones, sino porque su realización va acompañada regularmente para un individuo psicofísico de auténticas sensaciones (en el oído, en los ojos, etc.), y porque a toda *variación* del *contenido* más simple de la intuición, por ejemplo, de un color y una superficie —en el matiz, la saturación, la claridad, la forma— va coordinada unívocamente una *variación* en el estado sensorial del *cuerpo*, inclusive del órgano.

Pero la “sensación”, en este sentido *más amplio*, no es un determinado *objeto*, ni tampoco un *contenido* de intuición como “rojo”, “verde”, “duro”, ni aun siquiera un pequeño “elemento” de un hecho compuesto a modo de mosaico. Sino que lo que mentamos con la palabra “sensación” es sólo aquella *dirección en que varía* el mundo de la experiencia exterior (*e* interior) cuando es vivido como *dependiente* del *cuerpo actual* de un individuo. Esto sería la *esencia* de la “sensación”; *in concreto*, “sensación” es todo aquello que es todavía capaz de variar en esa dirección.

En este último sentido, el “contenido de sensación” no es “dado” *nunca* en ninguna acepción de la palabra, sino que sólo se puede determinar mediante una comparación de una multitud de fenómenos ya dados con una multitud de estados corporales, como lo que puede covariar también en los fenómenos con la variación de estos estados orgánicos. Tomada, pues, con rigor, es la “sensación”, en este último sentido más amplio, tan sólo el nombre de una “relación variable” que existe entre un estado del cuerpo y los fenómenos del mundo exterior (o interior); su contenido es tan sólo el *punto final* respectivo de esta relación antes definida entre cuerpo y fenómenos *en* los fenómenos. Son “sentidos” aquellos elementos de un fenómeno por cuya variación varía luego *todo* el fenómeno cuando los estados del cuerpo, los estados de las sensaciones orgánicas en los órganos de los sentidos, son concebidos en un cambio determinado.

Una “pura” sensación, según esto, *no es dada nunca*. Es siempre tan sólo una incógnita por determinar, o, mejor, un *símbolo* mediante el cual describimos aquellas dependencias. La pura sensación de algo rojo, que está determinada por su cualidad, saturación, claridad (por ejemplo, geométricamente coloreado), nunca es “dada”, porque tan sólo puede ser “dado” el color de un objeto codeterminado por la denominada “memoria sensible”, y ésta está ya determinada por el precedente intercambio visual que ha tenido lugar con este objeto.

Por consiguiente, la tarea de la filosofía no puede ser una *supuesta* cons-

trucción de contenidos de la intuición “con sensaciones”, sino justamente al contrario la *purificación* mayor posible de los contenidos de las sensaciones orgánicas que siempre acompañan a esos contenidos y que son las so-las sensaciones “auténticas”; y, juntamente, esa tarea se extiende a la elimi-nación de aquellas determinaciones de los contenidos de la intuición que no son contenidos de “pura” intuición, sino que éstos las conservan porque *han trabado* un fuerte enlace con las sensaciones orgánicas y, así, han reci-bido el sentido de “símbolos” de una variación esperada del estado corpo-ral.

Pero lo que resulta verdadero en el dominio teórico vale también en amplia analogía para los *valores* y el *querer*.

Así como —en la actitud natural— nos son “dadas” en el dominio teo-rético las cosas, así también en el dominio práctico nos son dados los *bie-nes*. Sólo en segundo término nos son dados los *valores* que *sentimos* en esos bienes y a su vez este “sentir de ellos”; totalmente independiente y sólo en *tercer* lugar nos es dado el respectivo *estado sentimental* de placer o despla-cer que referimos al efecto de los bienes sobre nosotros (ya sea ese efecto una excitación *vivida*, ya sea pensado causalmente). En *último* término son dados los estados —entretejidos con esos otros estados de placer y despla-cer— del “sentimiento” específicamente *sensible* (o de las “sensaciones senti-mentales”, como atinadamente las llama Stumpf). Los últimos son apre-hensibles separadamente porque miramos hacia las diversas partes del cuerpo dotado de extensión y miembros (como se nos presenta en la per-cepción íntima), y luego enlazamos (más o menos conscientemente) los es-tados sentimentales periféricos con las cualidades de lo agradable, o con cualidades entretejidas en los bienes. Pues también los valores de lo *agra-dable* son muy *distintos* de los estados de sentimiento perceptibles que les acompañan (por ejemplo, lo agradable del azúcar es distinto del senti-miento sensible de bienestar de la lengua). Así, pues, lo que en la “materia” de la percepción sentimental corresponde a los estados afectivos *sensibles*, como *objeto de referencia*, en cuanto que varían *con* él, lo que, por tanto, en este sentido es el “contenido sensible” de la materia de valor (o puede lla-marse así impropriamente) nunca nos es dado inmediatamente *en* esta ma-teria, y mucho menos primariamente —de modo que los bienes se nos pre-sentarían sólo como “causas” de estos estados—. Dentro del universo de valores y bienes, al actuar y conducirnos en él, resulta el estado de senti-

miento sensible, en nuestra vida, como un fenómeno acompañante totalmente *secundario*, fundido con nuestro cuerpo —y esto incluso en el placer sensible, cuanto más si se trata de esferas de valor superiores a lo agradable, por ejemplo, de los valores espirituales o vitales—. Y es no sólo extraordinariamente raro, sino que raya en lo morboso, el hacer objeto de una peculiar *intención* esos estados afectivos sensibles arrancándolos de los afectos orientados objetivamente<sup>7</sup>.

Lo mismo puede decirse de la *tendencia* y el *querer*. Carece de *todo* fundamento en los hechos el aserto siguiente de Kant, a saber: que todo querer que está determinado por una *materia* —en lugar de hallarse determinado por “la ley de la razón”— ya por este simple hecho *no* está determinado *a priori*, porque en ese caso estaría determinado por la *reacción* que sobre nuestro estado *sensible* de sentimiento produce el contenido que se realiza mediante el querer.

Cuanto más fuerte y enérgico es un querer, tanto más ocurre el hecho del *perdersé* en el *valor* y en el contenido representativo que están dados en aquel querer y dados como dignos de ser realizados. De modo que justamente en el querer más enérgico nos está *dado* con el mínimo de energía el hecho de que el contenido *es querido* por nosotros. Y, al revés, en un querer débil se acusa con más fuerza, juntamente con el “esfuerzo”, el hecho de *querer* el contenido mismo. La actitud específica del hombre de acción osado, por ejemplo, del empresario de gran estilo, y, en su forma más alta, del carácter heroico<sup>8</sup>, es un completo “perdersé”, sumirse en sus proyectos y en la realización de éstos. Mas el fenómeno que aquí se nos presenta de un modo macroscópico manifiéstase en cada acto enérgico de la voluntad de un modo microscópico. Este acto se caracteriza siempre por que en él estamos *sustraídos* a la representación de la reacción que se ha producido en nuestro estado y, particularmente, en nuestro estado *sensible*; así, por ejemplo, no nos damos cuenta, cuando estamos ocupados en un trabajo peligroso, de que nos hemos herido ni de que protesta un sentimiento de cansancio o incluso un dolor. Todo querer apasionado —y, ante todo, las formas más elevadas del querer— deja totalmente fuera de lo que está dado los estados sensibles concomitantes o en expectativa. Estos hechos permiten comprender también que en los personajes históricos de poderosa voluntad o en los grupos humanos particularmente enérgicos esté desarrollada al mínimo la conciencia de que el querer *procedía* de “yo” (y mucho

menos de su efecto retroactivo *sobre* el yo). O vivían su actividad volitiva como “gracia” (éste es el caso de los enérgicos puritanos ingleses como Cromwell y su círculo), o sentían el curso de su vida como “destino” (por ejemplo, los árabes y turcos guerreros, Wallenstein, Napoleón), o se sentían como instrumentos de Dios (tal es el caso de Calvino, quien se decía “herramienta” de Dios); o creían que se habían limitado a acelerar “tendencias ya existentes en la evolución” o a abrirles curso libre (como Bismarck). La teoría de los “grandes hombres” no ha procedido nunca de los grandes hombres, sino de sus *espectadores*<sup>9</sup>.

La *materia* dada primeramente en cada caso tampoco es la posible reacción de lo querido sobre el estado sentimental-sensible (ni aun siquiera sobre el estado vital o espiritual de sentimiento), porque, en igual medida que se presenta *su* espera o representación, se presenta más bien un estorbo o limitación y, eventualmente, también un “abandono” del querer del contenido respectivo; de modo que ese contenido se convierte en mero contenido de deseo, o no es ya apetecido en manera alguna. Es decir, el efecto del estado sentimental sobre la materia del querer es un efecto *esencialmente negativo y selectivo*. Lo que resulta determinado en *primer* lugar por ese efecto no es *lo* que queremos, sino *lo* que “ya *no*” queremos del contenido que habíamos querido primeramente<sup>10</sup>.

Es, pues, exactamente una inversión de lo que en realidad ocurre la hipótesis que hace Kant cuando dice que toda materia del querer se halla *determinada* por la experiencia del placer y el desplacer. Incluso allí donde la idea de la “ley” es determinante para el querer, es desde luego la “ley” *materia* del querer (al menos del querer puro), pero no es determinante en el sentido de una ley que fuera ley *del* querer puro, es decir, una ley *con arreglo a la cual* hubiera de realizarse ese querer. Pues lo que entonces se quiere es precisamente la realización de la “ley”, considerada, a su vez, como *una* de las posibles materias del querer. Y precisamente por esto todo querer se funda en *materias*; las cuales pueden, no obstante, ser *a priori*, si es que constituyen *cualidades valiosas* conforme a las cuales únicamente se determinan los *contenidos de imagen* del querer. *Según esto*, el querer no está determinado lo más mínimo por “estados sentimentales sensibles”.

No menos errónea es la segunda equiparación de lo *a priori* con lo “*racional*” (o lo “*pensado*”), que corresponde a la equiparación de lo “material” con lo “sensible” (o también *a posteriori*). Habíamos ya visto que *a priori* es



algo “dado” en una intuición, y que las proposiciones “pensadas” en juicios pueden únicamente ser llamadas *a priori* en cuanto se cumplen en hechos de experiencia fenomenológica. No es, por consiguiente, lo *a priori* del conocimiento teórico algo meramente “pensado” o que haya de ser ante todo “pensado”. No hay ninguna doctrina que haya estorbado durante más tiempo a la teoría del conocimiento como la que parte de la hipótesis de que *deben* ser factores del conocimiento, *bien* un “contenido sensible”, *bien* algo “pensado”. ¿Cómo se quiere que, sobre esta hipótesis, se cumplan los conceptos de cosa, real, fuerza, igualdad, semejanza, efecto (en el concepto causal), movimiento; ni tampoco los de espacio, tiempo, cantidad, número o (lo que aquí nos importa especialmente) los conceptos de valor? Si no han de ser “ideados”, es decir, sacados de la “nada” por el pensamiento — en unión de todas las conexiones de esencias que existen entre ellos, por ejemplo, los principios de la Mecánica—, debe haber entonces para aquellos conceptos un *datum* de la intuición, el cual *no* es, sin embargo, *un* contenido “sensible”. La hipótesis anteriormente indicada ya implica por sí sola una solución *siempre* insuficiente al problema del conocimiento. En efecto, en cualquier giro que se dé a su desarrollo (es decir, bien proceda de un

“como real” lo deseado simplemente o lo conseguido a medias y ya saboreado de antemano en el sentimiento, puede también malgastar la energía precisa para su realización. Hallamos esto en menor escala en el caso del “arbitrista”. También pueden aducirse los casos de “realización del deseo” referidos al contenido del sueño por Freud y su escuela primeramente, y del mismo modo el efecto retroactivo del deseo sobre el contenido del recuerdo.

En cambio, el hombre de voluntad fuerte “vive” en sus proyectos *como* tales “proyectos”, considerándolos como cosas “a realizar”, sin dejarles que cobren la *apariencia* de realidad. Posee a la vez la fría mirada para lo real que le es dado en intenciones agudamente diferenciadas en su nexa causal. Mientras que en el caso del soñador el proyecto anticipado “como real” era ya gozado y saboreado, aquí, en cambio, despliega la acción dinámica, los ejércitos de medios encuadrados en el marco de la posible dominación, como traídos de *un* golpe ante los ojos en una trama coherente (que luego ha de analizar la reflexión). La separación *rigurosa* de lo real y lo no real, y el vivir la vida entera en el proyecto, son cualidades características de la voluntad fuerte.

9. Sería el mayor error equiparar este fenómeno del *querer* fortísimo (como quien dice, extático) a los hechos del simple “aspirar” o de la tendencia impulsiva, por la sola razón de que ambas vivencias *no* son vividas como procedentes del “yo”. Son más bien la contraposición más extrema de los hechos que acaecen en la tendencia, estando representado el punto medio por el “yo quiero” (como vivencia). El primer hecho es enteramente un querer central, incluso el querer más auténtico de la “persona” misma, que se diferencia, como punto de procedencia de todos los actos, del objeto de la percepción íntima o del “yo”. Véase para esto la Segunda parte del tratado, Sección VI, cap. 1º.

10. Véase para esto la Sección III.

11. No es aquí el lugar de analizar el sentido de esta gran idea. Véase en la Segunda parte del tratado el parágrafo “La percepción sentimental y el sentimiento”.

modo más sensualista o más bien racionalista), condena en todo caso al conocimiento a ser “*subjetivo*” y “*relativo*” a la peculiar organización del hombre, en la medida en que ese conocimiento tiene un *contenido*, es decir, contiene, en este caso, datos “sensoriales” o se apoya sobre ellos; y le condena a estar *vacío* de todo contenido —y a convertirse, en definitiva, en meras relaciones, que vienen a ser relaciones de *nada*— en la misma medida en que le reduce a factores puramente *lógicos*.

Mas aun viene a caer en otro error no menos profundo la equiparación de lo “apriórico” con lo “pensado”, y del “apriorismo” con el “racionalismo”, tal como Kant la defiende (para singular perjuicio de la Ética).

Porque es nuestra vida espiritual *íntegra* —no simplemente el conocer y pensar objetivos en el sentido de un conocimiento del ser— la que tiene “*puros*” actos y leyes de actos, que son *independientes* en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. Incluso la *parte emocional* del espíritu, el sentir, el preferir, amar, odiar, y el *querer* tienen un contenido *primigenio a priori*, que no les ha sido prestado por el “pensar”, y que la Ética ha de mostrar independientemente de la Lógica. Hay un *ordre du cœur* o *logique du cœur*, como atinadamente dice Blas Pascal, que son *a priori*<sup>11</sup>. Ahora bien, la palabra “razón” o *ratio* designa, desde la acuñación de este término en el tiempo de los griegos —y particularmente cuando se la opone a la llamada “sensibilidad”—, únicamente el lado lógico del espíritu, mas no su lado *alógico apriórico*. Conforme a esto, Kant reduce también el “puro querer”, por ejemplo, a la “razón práctica” o a “la” razón en cuanto actúa prácticamente, desconociendo con ello el carácter de *primigenidad* que tiene el acto volitivo. El querer aparece en esta interpretación como un simple dominio de aplicación para la Lógica, sin que se le considere, como al pensar, dotado de una legalidad de *la misma primigenidad* que éste. Ahora bien, puede ocurrir que, por ejemplo, en el mismo contenido fenoménico se cumpla tanto el principio de contradicción como el princi-

12. Debido únicamente a este prejuicio es como pudo Kant llegar a la enormidad de considerar el amor y el odio como “estados sentimentales sensibles”.

13. No podemos demostrar en este lugar que, en último término, el apriorismo del amor y el odio es el último fundamento de *todo* otro apriorismo, y con ello el fundamento común lo mismo del conocer apriórico del ser que del querer apriórico de contenidos. Las esferas de la teoría y de la práctica hallan su *último* enlace y unidad fenomenológicos en ese apriorismo común, mas no en un “primado”, sea de la “razón teórica” o sea de la “razón práctica”. Francisco Brentano ha expresado un pensamiento parecido. Pero no es éste el lugar de profundizarlo.

pio de que “es imposible querer y no querer la misma cosa” o apetecer y detestar lo mismo. Mas no es por ello este último principio una simple “aplicación del principio de contradicción” a los conceptos de apetecer y detestar. Es un principio enteramente independiente que tiene con aquél sólo una base fenomenológica —en parte— *idéntica*. Así también los *axiomas que se refieren a los valores* son independientes por completo de los axiomas lógicos, y no representan meras “aplicaciones” de estos últimos a los valores. Al *lado* de la Lógica pura hay una *teoría pura del valor*. En estas cuestiones vacila constantemente Kant. Mas, al tratarse del percibir sentimental e incluso del amor y el odio, se muestra más decidido a contarlos dentro de la esfera “sensible” —puesto que no los puede adscribir a la “razón”—, con lo cual quedan excluidos de la Ética<sup>12</sup>.

Esta delimitación y restricción totalmente infundadas de lo *a priori* tienen, también, una de sus raíces en la equiparación kantiana de lo *a priori* y lo “*formal*”.

La construcción de una *Ética material a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* en el dilema “razón”-“sensibilidad”, o bien que se ha de colocar todo lo que hay en el espíritu bajo una *u* otra de esas categorías. Este dualismo radicalmente falso, que obliga a dar de lado la *especie peculiar* de esferas enteras de actos o a interpretarlos equivocadamente, debe desaparecer sin contemplación alguna del umbral de la filosofía. La *Fenomenología del valor* y la *Fenomenología de la vida emocional* han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la Lógica<sup>13</sup>.

Según esto, es también una hipótesis desprovista de todo fundamento la que decide a Kant a ver en todo recurso al “sentir”, “amar”, “odiar”, etc. como a actos fundamentales, una *desviación* de la Ética hacia el “empirismo” o hacia el dominio de lo “sensible”, o una falsa fundamentación en la “naturaleza del hombre” del conocimiento de lo bueno y lo malo. Pues el sentir, amar, odiar, y las leyes que entre ellos existen, y las que se refieren a sus materias, son tan poco “específicamente humanos” como los actos de pensar, aunque siempre pueden ser estudiados *en* los hombres. Su análisis *fenomenológico*, que pone de relieve, prescindiendo de la organización espe-

14. Así lo ha hecho resaltar agudamente H. Bergson en su libro *Matière et mémoire*.

cífica de los actuantes y de la realidad de los objetos, aquello que se funda en las *esencias* de estas *especies de actos* y de sus *materias*, es tan distinto de todo tipo de Psicología y Antropología como el análisis fenomenológico del pensar lo es de la Psicología del pensamiento humano. También para este análisis existe un estrato *espiritual*, que no tiene que ver lo más mínimo con la esfera de lo sensible, ni aun con la esfera de actos de lo vital o corpóreo —rigurosamente distinta de aquélla—, y cuya íntima legalidad es tan independiente de esa esfera de actos y de *su* legalidad como las leyes del pensar lo son del mecanismo de las sensaciones.

Lo que aquí, pues, exigimos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional* y una separación de la falsa *unidad* que hasta ahora existía entre apriorismo y racionalismo. “Ética emocional”, a diferencia de “Ética racional”, *no* es necesariamente “empirismo”, en el sentido de un intento de deducir los valores morales a partir de la observación e inducción. El percibir sentimental, el preferir y postergar, el amar y el odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes del pensamiento. Aquí como allí *hay* una *intuición de esencias* de los actos y sus materias, de su fundamentación y sus conexiones. En uno y otro caso existe la “evidencia” y la exactitud más estricta de la comprobación fenomenológica.

## 5. Lo descriptivo y lo explicativo en el *a priori*

Afecta igualmente al concepto de lo *a priori*, en general, la distinción rigurosa que ahora queremos hacer entre el hecho del *a priori*, es decir, el hecho de las esencias y sus conexiones que son independientes de la inducción, y cualquier intento por hacer *comprensible* o explicar el *a priori*. La doctrina del apriorismo se halla en Kant estrechamente ligada en todos los dominios de su filosofía con dos principios fundamentales y las correspondientes concepciones y actitudes básicas del filósofo respecto al universo, que nosotros rechazamos por desprovistos de fundamento.

Es, por una parte, su doctrina de la “*espontaneidad*” del pensamiento,

15. Para Kant son sinónimos el amor propio y el egoísmo.

16. Las mismas “posturas” que han *informado* una gran parte de las teorías de la filosofía moral in-

según la cual todo lo que es “conexión” tiene que ser producido en los fenómenos mediante el entendimiento (o la razón práctica). Así, para Kant, el *a priori* que existe en la conexión de objetos y contenidos objetivos se reduce al “producto” de una “actividad espontánea vinculadora” o de “una pura síntesis”, que actúa sobre el “caos de lo dado”. La “forma”, a la que reduce, de un modo falso, el *a priori*, es o debe ser el resultado de una “*actividad formadora*”, de un “formar” y de un “enlazar”. Hállase en Kant tan entretrejida esta doctrina con la teoría del apriorismo, que, para muchos que no miran la filosofía de Kant por su propia cuenta, una y otra forman un todo aparentemente inseparable. Y, sin embargo, esta Mitología de las actividades productivas de la razón no tiene que ver lo más mínimo con el apriorismo. No se apoya en la intuición, sino que es una *explicación puramente constructiva* del contenido apriórico que ofrecen los objetos de la experiencia, explicación que tiene cabida únicamente sobre la *hipótesis* de que solamente es “dado”, en general, un “caos desordenado” (que en un caso lo forman las llamadas “sensaciones” y en otro los “impulsos” o “inclinaciones”). Mas esta hipótesis es el *error común y fundamental del sensualismo*, tal como lo desarrolló con todo rigor Hume, y de Kant, quien lo tomó —a ciegas en este caso— de los ingleses<sup>14</sup>. Si, en general, fuera lo “dado” un “caos” de impresiones (o de impulsos instintivos), y, sin embargo, se encontraran *a la vez*, en el *contenido* de la experiencia, conexión, orden, forma, articulación y estructura, determinadas de cualquier modo, y que no pueden proceder —como ha visto Kant *con razón*— del enlace asociativo de las impresiones y sus correlatos íntimos, entonces estaría por lo menos *recomendada* la hipótesis de tales “funciones sintéticas”, de tales “fuerzas vinculadoras” (cuya legalidad sería en ese caso el *a priori*, fácticamente independiente por completo de aquello). Si se pulveriza primeramente el universo en una multitud de sensaciones y el hombre en un caos de excitaciones instintivas (que deben estar —por otra parte, de un modo incomprendible— al servicio de la *conservación* exclusiva de su existencia), claro es que se necesita entonces un principio activo y organizador, el cual, a su vez, se reduce al contenido de la experiencia natural. Dicho en pocas palabras: la *naturaleza de Hume necesitaba un entendimiento kantiano* para

glesa son las que sirven en este caso de “fundamento” a la postura de Kant. Primero tenemos, históricamente, la postura puritana protestante de la radical *desconfianza* de la propia “naturaleza” y de todos

existir; y el *hombre de Hobbes necesitaba la razón práctica de Kant*, si es que ambos debían acercarse a los hechos de la experiencia natural. Pero *sin* esta suposición fundamentalmente errónea de una naturaleza tipo Hume y de un hombre tipo Hobbes, *no* era necesaria aquella hipótesis; *ni* tampoco, por supuesto, aquella interpretación del *a priori* como “ley funcional” de tales actividades organizadoras. El *a priori* es, pues, la *estructura objetiva* de las cosas dentro de los inmensos dominios de la experiencia misma, estructura a la que “corresponden” determinados actos y relaciones funcionales de éstos, las cuales no han de ser “introducidas” primero en aquella mediante actos, ni tampoco “añadidas” a ella mediante esos actos.

Mas es la *Ética* precisamente la que ha sufrido bajo estas hipótesis aún más que la filosofía teórica. Aquí tienen su origen todos los supuestos de Kant apenas expresados por él; a saber, que el hombre es, cuando se prescinde de su “razón práctica”, sencillamente un “ser natural” (lo que en Kant quiere decir: un haz de instintos mecánicos), y que todo amor al prójimo se reduce al amor propio, y el amor en general, al egoísmo<sup>15</sup>, y éste, a su vez, a una tendencia hacia el placer sensible; supuestos que incluso han sido expresados también con la *terminología* de Hobbes (por ejemplo, en la Antropología). Pero si no los admitimos, desaparece también la necesidad de admitir una “razón práctica” informadora de ese caos<sup>16</sup>.

Estamos en un punto en que el apriorismo ha entrado en una unión tan íntima con lo más recóndito y apenas expresable de la actitud íntegra de Kant frente al universo, que aquí ha llegado la doctrina del filósofo a un enlace en extremo peligroso con una inclinación hondamente individual de Kant. Esta “actitud” sólo puedo designarla con las palabras “hostilidad” enteramente primitiva o también “desconfianza” de todo lo “dado” *como* tal, angustia y miedo ante ello como ante el “caos”, “el mundo ahí fuera y la naturaleza aquí dentro”; esta es, traducida en palabras, la actitud de Kant frente al mundo; la “naturaleza” es lo que ha de ser informado, organizado, “dominado”; es “el enemigo”, “el caos”, etc. Es, por tanto, esa actitud todo

sus movimientos cuando no ha sido aún reducida por un control propio, sistemático y racional (postura que se refleja en la doctrina protestante del “mal radical”). Simultáneamente hay la postura de la *desconfianza* inicial del hombre para con el hombre hasta tanto que no adoptan en sus relaciones una forma legal de *contrato* (que es igualmente una tradición del protestantismo de tinte puritano). Véase sobre esto mi trabajo *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* y las atinadas explicaciones de Max Weber en sus trabajos sobre el capitalismo y la Ética calvinista.

lo contrario del *amor* al universo, de la confianza y la entrega amorosa y contemplativa al mundo. Es decir, lo que *psicológicamente* ha motivado la vinculación del apriorismo a la teoría de la razón “informadora”, “legisladora” y a la “voluntad racional” que impone una “ordenación” a los impulsos, ha sido en el fondo sólo el *odio al universo* que se acusa vigorosamente en la ideología del mundo moderno, la hostilidad frente al mundo, la radical desconfianza de él y, como *consecuencia*, la necesidad de acción ilimitada que lo “organice” y “domine” —todo esto culminado en una cabeza filosófica genial—.

Ahora bien: el apriorismo se ha de liberar, por cima de todo, de este enlace con ese *pathos* más que problemático por su origen y valor históricos, y con las hipótesis que ha motivado. Las conexiones que existen entre las esencias son, como éstas, “*dadas*” y no producidas o “fabricadas” por el “entendimiento”. Son *intuídas* y no “hechas”. Son conexiones primigenias *objetivas*, mas no leyes de los objetos por la sola razón de que sean leyes de los actos que los aprehenden. Son *a priori*, porque se fundan en *esencias* —y no en cosas y bienes—, mas no porque sean “fabricadas” por la “razón” o la “inteligencia”. Lo que puede ser aprehendido a través de *ellas* es el *λόγος* que informa el universo.

Nuestra concepción del apriorismo es de la mayor importancia para la *Ética*, porque nos enseña a separar rigurosamente la mezcla que hay en la teoría de Kant de *conocimiento moral*, *conducta moral* y *Ética filosófica*.

El asiento propio de todo el *a priori* estimativo (y concretamente del moral) es el *conocimiento del valor*, *la intuición del valor* que se cimienta en el percibir sentimental, el preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como la intuición de las conexiones que existen entre los valores, entre su ser “más altos” y “más bajos”, es decir, el “*conocimiento moral*”. Este conocimiento se efectúa, pues, mediante funciones y actos *específicos* que son *toto caelo* distintos del percibir y pensar, y que constituyen el único *acceso* posible al mundo de los valores. Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la “percepción interior” o la observación (en la cual es dado únicamente lo psíquico), sino *en* un intercambio vivo y sentimental con el *universo* (bien sea éste psíquico o físico o cualquier otro), *en* el preferir y postergar, *en* el amar y el odiar mismos, es decir, en la trayectoria de la *ejecución* de aquellos actos intencionales. Y el contenido apriórico reside en lo que de este modo es dado<sup>17</sup>. Un espíritu que tuviera limitado su ho-

rizonte a la percepción y al pensar sería enteramente *ciego al valor*, por muy capaz que fuera de “percepción íntima”, es decir, de percibir lo psíquico.

El *querer* moral, la *conducta moral*, en general, hállase fundada sobre este conocimiento del valor (o, en casos especiales, sobre el conocimiento del valor moral), que posee su propio contenido *a priori* y su propia evidencia; de modo que el querer (o la tendencia en cuestión) se halla dirigido primariamente a la realización de un valor dado en aquellos actos. Y *sólo* en cuanto este valor es dado también fácticamente en la esfera del conocimiento moral, el querer es algo moralmente claro, a diferencia del querer “ciego” o, mejor, del impulso ciego<sup>18</sup>. Según esto, puede estar dado un valor (o su rango) al percibir sentimental y al preferir, en los grados más diversos de *adecuación*, hasta llegar al “*estar dado por sí mismo*” (coincidiendo con la “evidencia absoluta”). Si está dado el valor mismo, el querer resultará necesario en su *ser*, según una ley esencial (o, en su caso, el elegir, cuando se trata del preferir). Y en este sentido —mas únicamente en este sentido— se puede restaurar el principio socrático<sup>19</sup>, a saber: que todo “querer bueno” está fundado en el “conocimiento de lo bueno”, y —respectivamente— todo querer malo descansa en un engaño y extravío morales<sup>20</sup>. Mas toda esta esfera de conocimiento moral es plenamente independiente de la esfera de la proposición y el juicio (y también de la esfera en que aprehendemos contenidos de valor mediante “apreciaciones” o actitudes estimativas). También la apreciación y la actitud valorativa obtienen su cumplimiento en el *valor* dado al *percibir sentimental*, y sólo de ese modo son evidentes. Manifiestamente, el principio socrático tampoco puede aplicarse a todo mero saber conceptual y judicativo de valores, o, en su caso, de valores morales.

Ahora bien, si toda conducta moral se cimenta sobre la *intuición* moral, toda *Ética* debe también, por otra parte, remontarse a los hechos del conocimiento moral y a sus relaciones *a priori*. Digo “remontarse”. Pues no es “*Ética*” el conocimiento y la intuición misma morales. *Ética* es más bien, en primer lugar, la formulación —según las leyes del juicio— de aquello que ya ha sido dado en la esfera del conocimiento moral. Y es *Ética* filosófica, si se limita al contenido *a priori* de lo que está dado con evidencia en el *conocimiento moral*. El querer moral no debe emprender su camino, en prin-

17. Y, naturalmente, *también* en lo psíquico y en lo psíquico propio —por así decir—. Pues nos con-



cipio, a través de la *Ética* —mediante la cual ningún hombre, evidentemente, se hace “bueno”—, sino a través del *conocimiento* y la intuición *morales*.

Kant, empero, desconoce por completo estas relaciones fundamentales. Pues claro está que lo mismo el querer el bien como la apreciación de “lo que” es bueno, sólo puede llamarse *a priori* (por derivación) en cuanto que se dirige al *hecho apriórico* que existe en el contenido valioso del conocimiento moral, o en cuanto que obtiene en éste su cumplimiento. En cambio, Kant —al reducir todo lo *a priori* a un “formar” y “hacer”—, o bien hace del querer mismo algo que tiene una “legalidad *a priori*”, de modo que únicamente el producto de su actividad nos lleva hasta la apreciación y conocimiento morales, o bien la representación de la “ley”, o de la “apreciación”, es lo que determina que tal querer sea “recto”. Pero en ambos casos Kant hace caso omiso de toda la esfera del conocimiento moral y, con ello, del verdadero *asiento* del *a priori* ético. Así como en la filosofía teórica pretende derivar erróneamente el *a priori* de la función del juicio, así también aquí pretende derivarlo de la función de la voluntad, en vez de hacerlo del *contenido del conocimiento moral* tal como se realiza forzosa y esencialmente en el sentir, preferir, amar y odiar. Por esta razón, desconoce también por completo el hecho de la “*intuición moral*”. En su lugar coloca la “*conciencia del deber*”. Pero ya demostraremos, a este respecto, que nada hay más lejos de la intuición moral que esta conciencia del deber —aun cuando pueda ser *una de las formas posibles* para la realización *subjetiva* y automática de un contenido de aquella intuición—, e incluso que únicamente puede surgir cuando falta la intuición moral en su sentido pleno<sup>21</sup>.

Según Kant, es también imposible que sepamos nunca, ni por nosotros mismos ni por los demás, si nos hemos comportado como buenos o malos.

ducimos frente a nosotros mismos (en la forma de la intuición íntima) sintiendo, amando, odiando, etc., mas *no* percibiendo u observando.

18. También en éste el valor es objeto de una intención, pero sin ser percibido primero sentimentalmente.

19. Contra esto está el “saber” de lo que es “bueno” que acaece simplemente *según juicios* sin que se satisfaga en el valor sentimentalmente percibido; y, por eso, el mero conocimiento de las normas morales *no* es determinante del querer. El percibir sentimental de lo que es bueno determina al querer únicamente si es que el valor mismo está dado en él de modo adecuado y evidente, es decir, si está dado en sí mismo. Lo que resultaba falso en la fórmula socrática (no en el *saber* socrático del bien, cuya *fuerza* sobre su querer halló una demostración brillante en su muerte) era su racionalismo, en virtud del cual el simple *concepto* de lo que es “bueno” debía tener fuerza para determinar el querer. Con arreglo

Las “intenciones” materiales empíricas y sensiblemente condicionadas, que, como tales, son moralmente indiferentes, son lo único que nos es dado, según Kant, en la experiencia; pero no la *forma* voluntaria de su posición. Esto es también evidente si el *a priori* se coloca, no en la *materia* sentimentalmente perceptible del querer, sino en la *función* volitiva<sup>22</sup>. Así, para Kant, no hay nunca una *intuición positiva* de que la voluntad *sea* buena, sino únicamente un criterio negativo del bien moral; a saber: que una buena voluntad se realiza siempre *contra* todas las “inclinaciones” que puedan entrar en consideración. Pero como siempre —dice el mismo Kant— puede estar secretamente en juego una “inclinación”, no se da nunca la *evidencia* a este respecto. No se puede reprochar a la doctrina kantiana<sup>23</sup> el haber hecho del “contra la inclinación” un elemento constitutivo de la buena voluntad; pero sí el haber hecho de este “contra la inclinación” un elemento constitutivo del *conocimiento* acerca de si el querer es bueno —lo que da por resultado un conocimiento exclusivamente aproximado de probabilidad—. También a este respecto es Kant —visto a la luz histórica— un heredero de las tradiciones puritanas, según las cuales no hay un criterio para el problema de si uno está “predestinado” o “condenado”, análogamente a como no lo hay en Kant para el problema de si se es “bueno” o “malo”. La cavilación y sofistería morales del individuo reciben con ello un tema infinito.

Finalmente, recibe aquí la Ética una posición imposible, ya que no posee una fuente independiente de conocimiento. Kant no ha indicado cómo será posible conocer y formular en la Ética la función de la voluntad, del “querer puro”, caso de que exista. Unas veces se apoya en el análisis de la apreciación moral corriente (del que la Ética no precisa más que de un modo *heurístico*, con arreglo a la índole propia de su conocimiento); otras veces dice que no se debe uno apoyar en esa apreciación vulgar. Mas ¿dónde hay, entonces, para él una *fuentes* de conocimiento para el *a priori* del querer? ¿O es que la Ética misma debe ser una conducta moral? Con arreglo a sus supuestos no podemos lograr claridad alguna en estos problemas.

a esta distinción resuélvense las conocidas objeciones en contra del gran principio socrático.

20. Pero no en un “error”, sino en un *engaño* del mismo percibir sentimental o, en su caso, del preferir. Sólo en el caso de que tenga lugar una apreciación de la actitud estimativa, se basa en un “extravío”,

## 6. La interpretación trascendental del *a priori*

Estrechamente enlazadas a la explicación kantiana del *a priori* por una “actividad sintética” del espíritu, explicación que nosotros hemos rechazado, hay aún otras dos interpretaciones del *a priori*: por una parte, la interpretación “*trascendental*”, y, por otra, la “*subjetivista*”, que hemos de distinguir muy bien de la primera<sup>24</sup>.

Con arreglo a la primera interpretación, debe haber una ley de validez general que dice: “Las leyes de los objetos de la experiencia y del conocimiento (igualmente del querer) se rigen por las leyes del experimentar, del conocer (y del querer) objetos.”

Ahora bien, la Fenomenología debe distinguir en todos los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias. *Primero*: Las esencias (y las conexiones de esencias) de las *cualidades* dadas en los actos, y cualesquiera *contenidos objetivos* (Fenomenología de las cosas); *Segundo*: Las esencias de los *actos mismos* y las conexiones que existen entre ellos, juntamente con sus fundamentaciones (Fenomenología de los actos o del origen); y *Tercero*: Las conexiones esenciales que existen *entre las esencias de los actos y las esencias de las cosas* (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el percibir sentimental; los colores, exclusivamente en el acto de ver; los sonidos, en la audición, etcétera<sup>25</sup>). Los actos mismos no pueden seguramente convertirse en objetos nunca ni en modo alguno, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución; mas sí pueden intuirse en la reflexión sus esencias diferenciales, gracias a la realización de actos diver-

que, de todos modos, se distingue del “error” teórico y no es una subespecie de éste.

21. Véase para esto la Segunda parte de este tratado, Sección IV, cap. 1º, 3, pág. 280.

22. De un modo enteramente análogo, tampoco es capaz de mostrar cómo el *a priori* racional —si es que existe, como Kant afirma— podría conocerse y descubrirse, y, por consiguiente, ni siquiera puede demostrar si es *a priori* o empírico e inductivo.

23. Pero sí a su disposición de ánimo, que es completamente “rigorística”, en el sentido del epigrama de Schiller.

24. *Nunca* ha caído Kant en una interpretación “psicologista” del *a priori*. Según esta interpretación psicologista, habría “hechos de la percepción íntima” que estarían necesariamente “transferidos” o “sentimentalmente proyectados” en la esfera de la experiencia exterior, porque “la percepción íntima” es inmediata y evidente ella sola, pero la percepción exterior es mediata y no evidente; tampoco ha caído en una identificación de los “actos de la razón” con las *vivencias psíquicas* —aunque éstas sean las vivencias de la llamada “conciencia de especie”—. Precisamente uno de sus méritos dentro de la historia de la filosofía es haber rechazado estos errores psicologistas —que han ganado amplio terreno otra vez en la fi-

sos<sup>26</sup>. Pero no hay el menor motivo para *separar* el *tercero* de aquellos tres tipos de conexión de las esencias y suponer además —como Kant— únicamente para él, de un modo general, la siguiente conexión *unilateral*: que las leyes aprióricas del objeto se han de “guiar” por las leyes de los actos. Antes bien, entre los tipos específicos de actos y las especies de las cosas existen —junto a las otras dos clases de conexiones esenciales— conexiones *recíprocas* de esencias (tal, por ejemplo, entre “percepción íntima” y “lo psíquico”, conexión reversible también a “lo psíquico” y “percepción íntima”; entre “percepción exterior” y “físico”, entre “físico” y “percepción exterior”). El problema interesante y enorme del “origen” del conocimiento (de toda especie) es a su vez una *parte* tan sólo dentro del problema total de las relaciones aprióricas de esencias, a saber: la parte de las relaciones de fundamentación entre los actos (como esencias de actos). Mas esta cuestión no es, en absoluto, “el” problema del apriorismo, con arreglo a cuya solución hayan de regirse los otros grandes problemas centrales. *No* hay “un entendimiento que prescriba a la Naturaleza sus leyes” (leyes que no estarían *en la Naturaleza misma*), *ni* hay tampoco una “razón práctica” que hubiere de imprimir su “forma” en el haz de los impulsos<sup>27</sup>. Podemos únicamente “prescribir” (“general” o “individualmente”, esto no hace aquí al caso) el signo o los conjuntos de signos —convenciones— de que luego nos servimos (en la hipótesis de la función significativa) para designar cualesquiera cosas<sup>28</sup>. Un apriorismo en el sentido de Kant ha de conducir forzosamente a confundir los conceptos y las proposiciones aprióricas con los meros signos de ellas. Pero si estas proposiciones no se cumplen en ningún contenido de intuición, ¿qué otra cosa han de ser sino meras convenciones, de las que acaso pueden derivarse con la mayor sencillez “los resultados de la ciencia”? Sólo en el caso de que el contenido *a priori* de las esencias se halle, en primer término, en las *cosas* mismas, y en el caso de que las proposiciones y los conceptos del entendimiento se cumplan en aquel contenido, escaparemos a una consecuencia que habría de convertir la filosofía en un “saber de palabras”.

Lejos, pues, de que el contenido *a priori* de las esencias nos haya de ocultar los *objetos* y su *ser* (tal como debe rechazarse, según el principio de

Kant, incluso *la* idea de objetos que *no* se rigen por las leyes funcionales y *a priori* del entendimiento: es decir, la idea de la “cosa en sí”, habiéndose de limitar aquel principio a los “objetos de la experiencia posible”, al llamado “mundo de los fenómenos”), se *revela* más bien en los objetos el contenido absoluto de ser y valor del universo, y *cae* por tierra la distinción entre “cosa en sí” y “fenómeno”<sup>29</sup>. Pues esa distinción es sólo una *consecuencia* del “trascendentalismo” en la interpretación del *a priori*, que nosotros hemos rechazado.

Mas, desde luego, existe una legalidad del “regirse”, en un sentido muy distinto, divergente por completo del apriorismo de Kant; a saber: en el sentido de que *las relaciones de esencias se cumplen* en toda “experiencia”, en el sentido de “observación e inducción”, así como en toda “experiencia de la intuición natural” y de la “inteligencia natural”, como también en toda “experiencia de la ciencia”; es decir, las cosas reales, los bienes, los actos y sus conexiones reales, son los que se “rigen” por el contenido apriórico de la experiencia (en el primer sentido indicado). Pero esta ley fundamental entre la *esencia y lo real* no tiene que ver lo más mínimo con el erróneo “giro copernicano” de Kant.

## 7. La interpretación subjetiva del *a priori*

La interpretación profunda, pero falsa, que Kant hace del *a priori* en el sentido trascendental no equivale a la interpretación *subjetivista* que en él recibe el *a priori*. Esta última la encontramos también, más o menos acentuada, en este equívoco escritor. Aquí tratamos tan sólo de fijar rigurosamente la frontera que separa al verdadero “apriorismo” de cualquier “subjetivismo”.

Viene al caso, en primer lugar, el intento hecho por Kant de reducir lo intuitivo *a priori*, bien a la llamada “necesidad” y “validez general” del juicio (o de la “apreciación”, si se trata del dominio del valor), o del querer —en

vino a caer, por lo menos en la Ética, y con mayor razón en la filosofía teórica, en una interpretación antropologista del *a priori* —que hemos de distinguir de la primera—.

25. Evidentemente, no habría aquí “conexiones de esencias” si “oír” y “ver” no fueran a su vez *funciones* del percibir sensorial (unitario) captables en la reflexión. Estas palabras (prescindiendo de la conciencia de colaboración del ojo y del oído en el ver y el oír) significarían entonces la “conciencia de los

la Ética—; o bien de ver, por lo menos, en esa necesidad y validez general un *criterio* para la existencia de intuición *a priori*.

Por más que se acepte “objetivamente” el concepto de “necesidad” y se distinga —con Kant— de toda “forzosidad subjetiva del pensamiento”, de la “costumbre”, etc., siempre dos cosas esenciales hay en toda “necesidad”. Primeramente, el hecho de que lo mentado con esta palabra sólo existe originariamente entre *proposiciones* (por ejemplo, en la relación de fundamento y consecuencia), pero *no* entre hechos de la intuición (o *si* existe en éstos es sólo de un modo *derivado*, cuando estos hechos cumplen los principios de aquella índole). En segundo lugar, que “necesidad” es un concepto *negativo*, por cuanto “necesario es aquello cuyo contrario es imposible”. Ahora bien, como ya he demostrado, intuición apriórica es en primer lugar intuición de *hechos*, y nunca está dada originariamente en el “juicio”, sino en una *visión* inmediata. Y es, en segundo lugar, puramente intuición *positiva* de la existencia de una conexión esencial. Ambas cosas separan como un abismo la intuición apriórica de toda “necesidad”. Siempre que “hablamos” de “necesidad” debemos suponer, como *verdaderas*, proposiciones *con arreglo a* las cuales son necesarias las concatenaciones de proposiciones; por ejemplo, el principio de que, de dos proposiciones de la forma “A es B” y “A no es B”, una es falsa, o el conocido principio del fundamento y la consecuencia. Estas proposiciones deben *ser verdaderas*, pero es erróneo el afirmar que *definen* la “verdad”, de modo que serían proposiciones “verdaderas” aquellas que se siguen de ellas. Claro está que *esas* proposiciones y su *verdad* no pueden reducirse a su vez a una “necesidad” que fuese distinta de la “forzosidad del pensar”. Son *verdaderas porque son intuitivas a priori*. Dicha proposición es verdadera porque el ser de algo contradice en la *in-*

colores o de los sonidos” exclusivamente. Pero *no* ocurre así, como cree, por ejemplo, Natorp en su *Introducción a la Psicología*. Antes, por el contrario, puede demostrarse que —prescindiendo del estar dadas las funciones en la reflexión— poseen éstas unas leyes independientes, tanto de sus *contenidos* (colores, sonidos) como unas de otras, leyes que se refieren a la *variación*: por ejemplo, del campo visual (lo que constituye la llamada “atención sensorial”), de la perspectiva (en la “visión”) y de la “susceptibilidad de abarcar” los contenidos y que es independiente, a su vez, de la llamada agudeza del oído y la vista. Aquellas funciones tienen, igualmente, especiales *posibilidades para la perturbación* de dichas variaciones, que son independientes de los contenidos y sensaciones, de los órganos de la vista y el oído, así como de las variaciones *generales* de la atención (que alcanzan por igual a *todos* los contenidos de la conciencia), e incluso de si los sonidos y los colores se “oyen” y “ven” en realidad o simplemente en la fantasía o en el recuerdo.

*tuición* su no ser. “A es B” es falso —y desde luego “necesariamente” falso— si “A no es B” es verdadero, porque aquel susodicho principio es verdadero: es decir, intuitivo *a priori*. Carece de sentido el reducir la *intuición misma* a una “necesidad”.

Si se trata de comprender que lo contrario de un principio es imposible, ¿cómo debemos, pues, comprender que ese contrario es imposible? Si no nos apoyamos en proposiciones que a su vez se refieren a concatenaciones de proposiciones, hay sólo un camino: si la proposición es *verdadera*, su contrario será imposible. Esta prueba es, pues, el único camino a seguir para todas las proposiciones que se refieren a conexiones de esencias, y, por tanto, también para las proposiciones puramente lógicas. Tales proposiciones son “evidentemente verdaderas”; pero “necesarias” son, pues, aquellas proposiciones cuyos contrarios contradicen a proposiciones evidentemente verdaderas (según el principio de contradicción, que no es en sí mismo necesario, sino “evidentemente verdadero”).

Por consiguiente, hemos de considerar como enteramente equivocada la pretensión de reducir la esencia de la “verdad” o la esencia del “objeto” a una “necesidad” del juzgar o de ciertas proposiciones, o —en su caso— a la “necesidad de un enlace de las representaciones”. Cuando se dice: no nos referimos a la “necesidad subjetiva del pensar”, sino a la “necesidad objetiva”, entonces se presupone en el epíteto “objetiva” el *obje-*

26. Es posible la “reflexión” frente a esencias específicas de actos, pero nada tiene que ver, naturalmente, con la percepción íntima, ni tampoco con la observación, y menos con la observación íntima. Toda “observación” suspende los actos.

27. Evidentemente, el problema del “origen” del conocimiento es también independiente por completo de toda *génesis* del conocimiento de determinada cosa real por un sujeto real en el tiempo objetivo. La “fundamentación” consiste sólo en el *orden* estructural de los actos, *no* en su proceso real temporal.

28. Lo que, según esto, el “entendimiento” puede “prescribir a la Naturaleza” es únicamente —y con menos patetismo— la *serie de convenciones* de los sabios.

29. La relatividad del “ser” de la concepción natural del mundo, como igualmente (en otro sentido) la del “ser” de la ciencia y su “naturaleza fenoménica”, quedan así incontrovertidas, mas no hallan su sentido en una supuesta “relatividad del conocimiento” en general, sino en los objetivos y *fin*es específicos que poseen ambas clases de conocimiento y que actúan en lo dado como factores de selección.

30. Por mucho que cambien las hipótesis acerca de la materia, la “materialidad” nos es dada también en *todo* acto de percepción exterior, y no es, como tal, “deducida” o “introducida” por el pensar en la percepción, ni tampoco simplemente “creída”.

31. La llamada “independencia” de los objetos exteriores respecto al yo es una *consecuencia* de que nos son dados los objetos físicos “mismos”; mas la esencia de estos objetos no *consiste* en una “inde-

to o la *verdad objetiva*. La necesidad de una proposición es “objetiva” únicamente cuando esta proposición se apoya sobre la intuición objetiva de un *hecho* apriórico; debido a esto, luego la proposición vale “necesariamente” para *todos* los “casos” que incluyen ese hecho.

Esto puede aplicarse también particularmente al *a priori* en la esfera de los valores y de la Ética. Toda “necesidad del deber” tiene su origen en la *intuición* de las conexiones *aprióricas* que existen entre los *valores*, mas nunca en una necesidad del deber-ser. Así, únicamente puede convertirse en “deber” *lo que es bueno*, o aquello que “debe”, *porque es bueno* (en el sentido ideal), realizarse necesariamente. También aquí la intuición de la *estructura apriórica del reino del valor*, independientemente de toda experiencia de bienes y de toda posición de fines, es la que produce en la esfera del “deber-ser” y de la apreciación la “necesidad” del deber-ser y de la apreciación. Por el contrario, la *anteposición* de aquella necesidad del deber-ser (o simplemente del “deber”) a la intuición de *lo que es bueno* resulta tan falsa en la Ética como lo es en teoría del conocimiento la opinión de que puede reducirse el objeto (y en otro sentido la idea de la “verdad”) a la “necesidad de un enlace de representaciones” (o, en su caso, a la forzosidad que impone el pensamiento).

Aun la “necesidad más objetiva” lleva en su seno el elemento “subjetivo”, que sólo se constituye por el intento de *negar* una proposición fundada sobre una conexión de esencias. Y sólo puede brotar de ese intento. Lo que, prescindiendo de ese “intento”, contiene aun aquella, es lo que se ha dicho anteriormente, a saber: que en toda experiencia no fenomenológica deben hallarse *contenidas relaciones de esencias*, y, por consiguiente, que las proposiciones fundamentadas sobre aquellas relaciones ni se pueden atacar ni probar por la experiencia inductiva. *Esas proposiciones valen para todos los*

pendencia respecto al yo” que esté dada en primer lugar.

32. Ese “él mismo” es la “persona”, fundamentalmente distinta del “yo”, idea que de ningún modo está fundada sobre el “yo”, sino que representa la forma concreta en la que únicamente pueden existir los actos. Véase para esto la Segunda parte de este tratado, Sección VI, cap. 1º: “Sobre la concepción teórica de la persona en general”.

33. El yo individual, *como* individual, para esta teoría, ha de hallarse, en principio, dentro de un callejón sin salida, puesto que en ella el *yo individual* coincide con el todo de las vivencias *empíricas* (vivencias que son las únicas que pueden distinguir un yo individual de los otros), y entonces el valor *moral* del yo debe consistir en su estar determinado por un yo trascendental. Es decir, ocurre aquí como en la filosofía de Averroes y Spinoza: “el individuo” peca *necesariamente*, porque es individuo. Pero, de hecho, las llamadas vivencias empíricas de un yo están dadas de un modo abstracto e inadecuado has-



*objetos de esa esencia, porque valen para la esencia de esos objetos.*

No necesitamos, por tanto, insistir en que la “validez general” nada tiene que ver con la *aprioridad*, por la sencilla razón de que la “validez general” no pertenece en sentido alguno a la esencialidad. Hay también esencias individuales y conexiones esenciales dentro de lo individual. En otro sitio he demostrado que la validez general, en el sentido de validez “para” todos los sujetos que poseen un “entendimiento” o para el género humano exclusivamente, no tiene que ver tampoco lo más mínimo con la “aprioridad”. Puede incluso darse un *a priori* que es intuído o *puede ser intuído* únicamente por *un* solo individuo. Una proposición que se base en un contenido apriórico tiene también “validez general” sólo para los sujetos que *pueden* poseer la misma intuición (toda validez general es esencialmente tal para “alguien”, mientras que la aprioridad no incluye en absoluto esa relación de “para”).

Pero el *subjetivismo* enlázase luego, también erróneamente, con el apriorismo, cuando se interpreta el *a priori* no sólo como “ley” primaria (exclusiva) de actos, sino además también como la ley de los actos de un “yo”, o de un “sujeto”; por ejemplo, como la forma de actividad de un “yo trascendental” o de una llamada “conciencia en general”, o también de una “conciencia de la especie”. Pues el “yo” representa en cualquiera de sus sentidos —y también la “yoidad” residente en todos los yos individuales— sólo un “objeto” para actos y, desde luego, especialmente para los actos de la “percepción interior”. Únicamente podemos dar con el “yo” en esta percepción, mas no en los actos de la “percepción exterior”, por ejemplo. Como “yoidad”, hállase también en conexión de esencia con la esencia de la forma específica de actos de la “percepción interior”. También, si examinamos la yoidad como *tal* —prescindiendo de todo yo individual y sus “contenidos de conciencia”—, hallaremos que es un *contenido positivo* de la intuición, pero no es, en absoluto, el “correlato” de un “sujeto lógico” dotado de vivencias empíricas como predicados. El yo es, como tal, un posible miembro de conexiones esenciales; tal, por ejemplo, las siguientes: que a todo “ser yo” pertenece un “ser naturaleza”, y a toda “percepción interior” corresponde el acto de la “percepción exterior”, etcétera; mas el yo no es el *punto de partida* para la captación de esencias, ni tampoco el productor de estas esencias<sup>30</sup>. Tampoco es una esencialidad que “fundamente” todas las otras esencialidades —de un modo unilateral— o sólo todas las esencialidades

dades de actos. En la realización viva de la percepción exterior nos es dada la Naturaleza “*misma*” *inmediatamente*, mas no como “representación” o “sensación” de un yo. En la “reflexión” es dada la *dirección de los actos* de la percepción exterior, pero de ningún modo un *yo* a partir del cual hubiera de ser vivida esa dirección<sup>31</sup>. Únicamente en tanto somos conscientes de nuestra *identidad* como *persona* realizadora de toda clase de actos, en cada uno de los actos de la percepción interior en que nos aparece nuestro yo, y en cada uno de los actos de la percepción exterior en que nos es dada la Naturaleza de modo tan inmediato como lo es el “yo” en la percepción interior, únicamente entonces podemos decir: “Yo percibo el árbol” (por ejemplo). En este caso, “yo” no significa, ni “el” “yo”, ni el “yo” individual del que habla (en oposición a la Naturaleza); sino únicamente “yo” en contraposición al “tú”, es decir, la persona individual del que habla en oposición a cualquiera otra persona. No “percibe el árbol un yo”, sino un hombre que tiene un yo y que se sabe a sí mismo como la misma persona en la ejecución de sus percepciones interiores y exteriores<sup>32</sup>.

También es de la mayor importancia para el *a priori* ético el hecho de que ese *a priori* no representa, en absoluto, el modo de actividad de un “yo”, de una “conciencia en general”, etc. Aquí igualmente el yo es (en todos sus sentidos) únicamente el *depositario* de valores, mas *no* una *presuposición* de los valores, ni un sujeto “valorante”, debido al cual se darían únicamente valores o por el cual exclusivamente serían captados esos valores. Es bastante digno de notarse que precisamente el “subjetivismo” rechazado por nosotros en la doctrina de la aprioridad *rebaja* al mínimo —como hemos de indicar— el valor moral del *yo individual* e incluso ha hecho de este yo individual una *contradictio in adjecto*<sup>33</sup>. Pues justamente según esta interpretación *debe* acaecer que no puede, ya de antemano, haber valores esenciales de los yos individuales, ni puede haber tampoco “conciencia individual”, ni bien para *un* individuo y *sólo* para *un* individuo. El yo individual se ha de considerar forzosamente y de antemano (si el *a priori* es la “forma de actividad de una conciencia en general” o de un “yo trascendental”) como una obnubilación empírica de aquel yo trascendental, como un ser fundado en la experiencia<sup>34</sup> (en el sentido de la observación o de la experiencia sensible). Su valor moral resulta absorbido también por el *a priori* formal y por su depositario el yo trascendental<sup>35</sup>.

## 8. Nativismo y empirismo en el *a priori*

Aún hemos de rechazar un postrer malentendido en el concepto del *a priori*, a saber: la opinión que refiere éste a los conceptos de lo “innato” y lo “adquirido”. Puesto que hemos hecho ya destacar —más de lo necesario casi— que la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori* no tiene que ver lo más mínimo con el problema de lo “innato” y lo “adquirido”, no será preciso repetirlo aún otra vez aquí. Los conceptos “innato” y “adquirido” son conceptos genético-causales, y por ello no tienen cabida allí donde se trata de *la especie de intuición*.

Para todo el que ha comprendido la distinción que hay entre el *a priori* y lo que es dado en la experiencia inductiva, es evidente que, en virtud de lo que va dicho, ha de fracasar todo intento de reducir el *a priori* mismo a “disposiciones heredadas” para experiencias que en otro tiempo hicieron nuestros “antepasados” filogenéticos (tal es, por ejemplo, la opinión de Spencer); o a la impronta tradicional que dejan los modos de enlazarse las representaciones, modos que se han fijado paulatinamente en el curso de la evolución histórica y se han conservado en virtud de su finalidad para determinar la acción en la dirección de lo “provechoso” (como gusta de fantasear el llamado “pragmatismo”).

Mas, precisamente porque el problema de lo “innato” y “adquirido” no es rozado siquiera por aquella cuestión, sino que continúa en todo su peso por lo que se refiere a la *realización* de un conocimiento (bien sea éste *a priori* o *a posteriori*) por parte de un individuo real con una organización natural determinada, tampoco es imposible que *de hecho* sean realizadas intuiciones aprióricas por los hombres a lo largo de *todos* esos caminos (*herencia, tradición, adquisición*). El pensamiento, asegurado por fin en la filosofía, de que el *a priori* se distingue fundamentalmente de todo elemento “innato” sufriría un empleo pésimo al suponer que el *a priori* es tan sólo una intuición “adquirida” o incluso “adquirida por uno mismo”. Pues la realización de una intuición apriórica puede muy bien descansar sobre *aptitudes innatas*, exactamente como el sentido del color representa una “aptitud” (que admite amplias fluctuaciones), sin que por ello resulte afectada en lo más mínimo la aprioridad de la geometría de los colores. Del mismo modo, tampoco queda excluido el que la *capacidad* para una intuición apriórica sea también “innata”, es decir, heredada<sup>36</sup>. En principio, esa capa-

cidad puede heredarse también de un modo limitado; por ejemplo, dentro de cierta “raza” únicamente; de manera que las otras razas no puedan tener las citadas “intuiciones aprióricas”. Pues el que exista una “aptitud general humana” para las intuiciones aprióricas no depende de la naturaleza del *a priori*, como tampoco, en general, depende de esa naturaleza la determinación concreta del hecho de su obtención. El auténtico *a priori* no tiene que ver lo más mínimo con la llamada “aptitud general de la razón humana” (que fue el ídolo de la filosofía de la Ilustración) y que representaba una existencia fija o “stock” de “formas” o “ideas”. Tampoco tiene nada que ver una clase de la *intuición*, en el sentido de un tipo de esencias, con la *efectiva difusión de la capacidad* para esta intuición dentro de una especie natural. Ni la intuición *a priori* pierde tampoco su carácter apriórico a causa de que se verifique, por ejemplo, mediante la “tradicición”. Naturalmente, nada *llega a ser* intuición apriórica por el solo hecho de que acaezca en la tradición o la herencia. Pero tampoco por ello *pierde* ese carácter. Lo que es intuible *a priori puede* llegar hasta el individuo también por esos caminos de la tradición y la herencia. No pertenece, pues, a la esencia de la intuición apriórica el que haya de ser “adquirida por uno mismo” o “hallada por uno mismo”.

Cuando Kant equipara tan frecuentemente el “conocimiento apriórico” con lo “adquirido por uno mismo”, lo hace porque, para él, el *a priori* del objeto procede de una *forma de actividad* del espíritu y representa primariamente una ley de “síntesis”. Si lo *a priori* no es originariamente un *contenido de intuición* (y por derivación una *proposición* que ha de cumplirse en tal contenido), sino una forma de actividad (por ejemplo, la forma del juicio), se deduce necesariamente de ello que sólo uno mismo podría ejecutar esa “actividad” y que, por lo tanto, ha de ser algo “*conseguido por uno mismo*”. Mas, como hemos rechazado anteriormente esa interpretación del *a priori*, por consiguiente no vale para nosotros esta consecuencia.

Preséntasenos ahora una serie de problemas enteramente nuevos que podemos sintetizar en el problema de la *economización* útil y adecuada y que se da de hecho *en las actividades* que conducen a la “intuición aprióri-

ta tanto que no se llega a ver de *qué* yo individual son. “El” yo no es tampoco yo individual únicamente por ser el animador de un cuerpo determinado.

34. Véanse para esto las explicaciones que hay al final de mi trabajo *Über Selbsttäuschungen*.

ca”; la “autoadquisición” es tan sólo *uno* de los modos de esas actividades. Lo que, por ejemplo, contribuye a la adquisición de tales intuiciones: el cooperar de la herencia, tradición, educación, autoridad, propia experiencia de la vida y formación de la conciencia moral, resultante de esa experiencia; lo que, incluso en el sentido económico-técnico, es más adecuado para hacer llegar de hecho a los hombres lo “intuitivo *a priori*” moral, todo esto constituye un gran círculo de problemas de suma importancia, pero que no tiene nada que ver con el problema de *lo que es intuitivo*, y, por lo tanto, no deben ser descartados mediante aquella falsa identificación, ni han de resolverse tampoco a favor únicamente de lo “autoconseguido”.

Todo lo dicho es de peculiar importancia para la Ética. Los éticos cercanos a la filosofía de Kant suponen, como evidente de suyo, que la intuición *auténticamente* moral ha de ser una intuición *conseguida por uno mismo*, como si debiera cada uno “ser capaz” de penetrar en igual medida lo “intuitivo moral”. Tienen, desde luego, toda la razón esos investigadores al rechazar que se coloque en el lugar de la *intuición* de *lo que es bueno*, bien sea la “voluntad de Dios” o “los instintos hereditarios de una especie” o de una “raza”, o bien la “tradición” moral o los mandamientos de una “autoridad”. Mas el principio de que la *intuición* del bien es la única que puede determinar lo que es bueno (y también, consecuentemente, todas las normas que se refieren al querer y al obrar) no tiene que ver nada con el problema de cuáles sean las actividades por cuya cooperación se logra del modo más adecuado el bien merced a la intuición, ni con el otro problema de cómo podrán contribuir *a esto* la tradición, herencia, autoridad, educación y la experiencia que uno mismo ha conseguido<sup>37</sup>. Sólo en el caso de que se admitan ya las interpretaciones del apriorismo antes rechazadas —la interpretación formalista, subjetivista, trascendental, espontánea— puede llegarse a la opinión contraria.

Desde luego, en todo lo que va dicho se supone que —como ya indicá-

35. Hay que distinguir de la errónea explicación subjetivista del *a priori* otras dos conexiones de esencias fundamentales —incluso para la Ética—, que merecen por sí solas el puesto que tiene en Kant la apercepción trascendental. La primera existe entre la *esencia* del *acto* y la *esencia* del *objeto* en general. Es también una conexión mutua de esencias. Él concluye que podrían darse, con arreglo a su esencia, objetos “incognoscibles”, “valores imperceptibles al sentimiento”, etc. La segunda es la conexión de esencias que existe entre *acto* y *persona*, *objeto* y *mundo*; pero no es éste el lugar de ocuparnos de ello con más detenimiento.

bamos antes— existe un *conocimiento* moral, radicalmente distinto del *querer* moral, y que sirve de fundamento para el querer lo bueno; y se supone igualmente que el puesto de lo ético *a priori* está en la esfera del *conocimiento moral*, mas *no* en la esfera del mismo querer. Si lo moralmente bueno fuera un “concepto” (y no un valor material) que recibiera su existencia únicamente por virtud de la reflexión sobre un acto de la voluntad o mediante una determinada forma de tal acto, entonces no sería posible, desde luego, un conocimiento ético *independiente* del querer moral. Y puesto que cada uno no puede “querer” sino su propia voluntad (pero “obedecer” tan sólo a una voluntad extraña, si no media la sugestión), el conocimiento moral habría de ser en este caso un conocimiento autoconseguido —es decir, conseguido por el propio querer— o habría de admitirse una obediencia sin intuición a los mandatos, acerca de los cuales no se podría saber si descansan —como actos de la voluntad— sobre la intuición moral. Pero tal alternativa se basa únicamente en la hipótesis errónea a que nos hemos referido<sup>38</sup>.

36. En la actualidad no puede ya hablarse de algo “innato” en el sentido de los racionalistas, que reducían la capacidad de intuición apriórica a una dote divina ínsita en el alma.

37. Compárese para esto, en la Sección VI, cap. 2º, 3, sobre heteronomía y autonomía, donde desarrollo la importancia de la tradición y de la autoridad para el logro de la intuición moral.

38. Por esto son cosas fundamentalmente distintas la autonomía del conocimiento moral y la autonomía del querer y del obrar morales. Así, el acto de la obediencia (a diferencia del sometimiento a una sugestión, contagio o tendencia de imitación) es un acto autónomo de la voluntad, que sigue, no obstante, simultáneamente, a una intuición *extraña*; pero es también un acto de intuición cuando nosotros echamos de ver que el que manda posee una intuición moral de más alto nivel que la de nosotros mismos.

1. Así como el deber ser ideal nada tiene que ver con el deber concreto (obligación) y la norma, tampoco tiene nada que ver lo justo con lo “recto”, pues esto último se refiere solamente a una *conducta* que es tal como la norma exige.

2. Estas conexiones fundamentan una teoría puramente formal del valor que se coloca al lado de la Lógica pura —formal—, como igualmente al lado de la ciencia de los objetos en general.

3. Nuevamente Th. Lipps ha hecho destacar atinadamente que la “ley moral” de Kant es, en el fon-

do, tan sólo el principio de identidad y contradicción para la esfera del querer.

4. La persona es actualidad continuada; vive la virtud en el *modus* del “poder” de esa actualidad por





relación a algo “debido”.

5. Queda incluida en esa determinación general la distinción de si esos actos han de comprenderse

como *depositarios* peculiares de los valores morales o como meros “*signos*” de la bondad o maldad de la persona.

6. Si nos es dada una acción como objeto, ha de sernos dada —si es que debe ser depositaria de valores morales— mediatamente, a través de la idea de persona (aunque sea de una persona en general), la cual *nunca* puede sernos dada como objeto.

7. Se habla también, desde luego, de piedras nobles (hasta de “piedras preciosas”), de un “noble

## Lo material “a priori” en la Ética

Quiero limitarme a indicar en lo que sigue que, aun dentro del *a priori del valor*, no coincide en absoluto lo formal con lo *a priori* en general, y al mismo tiempo mostrar las *clases fundamentales* de relaciones de esencia aprióricas que existen. Mas no he de aducir aquí todo lo que pertenece a cada una de esas clases fundamentales, pues esto sería desarrollar la Ética positiva, que no es de este lugar.

## 1. Conexiones formales de esencias

Dentro de las conexiones aprióricas podemos llamar conexiones (puramente) *formales* a aquellas que son independientes de toda cualidad y modalidad de valores, así como de la idea del “depositario de valores”, y que se fundan en la esencia de los valores como tales valores. Representan en conjunto una Axiología o Estimativa pura que corresponde en cierto sentido a la Lógica pura. Y en ella puede distinguirse a su vez una teoría pura de los mismos *valores* y de las *actitudes valorativas* (correspondientes a la “teoría lógica del objeto” y a la “teoría del pensamiento”).

En primer término, cabe aquí el hecho esencial de que todos los valores —éticos, estéticos, etc.— se escinden en valores *positivos* y *negativos* (como preferimos decir a causa de la sencillez). Esto pertenece a la *esencia* de los valores, y es verdad independientemente de que nosotros podamos sentir exactamente las peculiares antítesis de valores (es decir, los valores positivos y negativos), como bello-feo, bueno-malo, agradable-desagradable, etc.

Vienen a cuento ahora los “axiomas”, en parte ya descubiertos por Francisco Brentano, que fijan las *relaciones del ser* con los valores *positivos* y *negativos*. Son los siguientes:

La existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo.

La existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo.

La inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo.

La inexistencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor positivo.

Las conexiones de esencias que existen *entre valor y deber* (ideal) merecen aquí mayor amplitud. Hay, en primer lugar, el principio de que todo deber ha de fundarse en valores, es decir, solamente los valores deben ser y deben no ser; así como los principios que dicen que los valores positivos deben ser y los negativos no deben ser.

Hay, en segundo lugar, las conexiones de esencias que valen *a priori* para la *relación del ser y del deber ser ideal*, y que regulan sus relaciones respecto al *ser justo y ser injusto*. Así, es justo todo ser de algo debido —positivamente—, e injusto todo ser de algo no debido; es injusto el no ser de algo debido, y justo, empero, el no ser de algo no debido<sup>1</sup>.

Entran aquí también las siguientes conexiones: que *el mismo* valor no puede ser positivo y negativo; sin embargo, todo valor no negativo es positivo, y todo valor no positivo es negativo. Estos principios no son tampoco *aplicaciones* del principio de contradicción ni del de tercero excluido, por la sencilla razón de que no se trata aquí de relaciones entre proposiciones a las que hagan referencia estos principios, sino que se trata de conexiones de esencias. Pero estas conexiones tampoco son las mismas que existen entre el ser y el no ser, como si se tratara aquí simplemente del ser o del no ser de los valores. Antes bien, esas conexiones existen entre los valores *mismos*, independientemente por completo de que estos valores *existan o no existan*<sup>2</sup>.

A estas conexiones les corresponden los *principios de la actitud valorativa*, a saber: que es imposible tener por positivo y negativo *el mismo* valor, etc.

Quiero hacer notar aquí que los principios descubiertos por Kant representan, en parte, un caso especial de estos principios formales de la actitud valorativa; sólo que son referidos por él exclusivamente —de un modo falso— a la esfera *moral*, sin referirlos simultáneamente a la actitud valorativa, sino que son referidos inmediatamente al querer, siendo así que de hecho valen para el querer —y la tendencia en general— sólo *porque* valen para las actitudes valorativas que fundamentan el querer —

vino”, etc.; pero esto es tan sólo en el sentido de una transferencia analógica, en la que incluso se habla de un buen yantar (por ejemplo, me sabe “bien”).

8. No puedo ofrecer aquí la prueba de que la unidad de vida no es ninguna unidad de “cosa” (y, desde luego, ninguna unidad de cosa “corpórea”).

9. Por otra parte, nunca puede reducirse esa distinción —de valores superiores e inferiores— a la di-

la tendencia—. Pues lo que Kant entiende por “ley moral” viene a ser: o bien que se nos exige evitar la contradicción en la proposición de fines (aplicado esto a contribuir subjetiva y normativamente a la “elaboración de un reino de fines tales que cada fin pueda subsistir sin contradicción con cualquier otro”), o bien que se nos exige mantener la *consecuencia* del querer (es decir, mantenerse “fiel” a sí mismo): querer lo mismo bajo las mismas circunstancias

—es decir, bajo las mismas circunstancias de “carácter empírico” y “contorno”—, etc.<sup>3</sup> Mas, de diversos modos, Kant desconoce precisamente: 1º Que es absolutamente *imposible* lograr la idea de lo bueno a partir de esas leyes “formales”, y que el valor “bueno” es más bien sólo una *esfera de aplicación* de esas leyes formales de valores (que valen para todo valor) en cuya aplicación lo “bueno” y “malo” ya está supuesto de antemano. 2º Que esas leyes descansan sobre conexiones *intuitivas* de esencias (como también las leyes lógicas). 3º Que valen para los *valores* de modo tan primario como para las actitudes valorativas. 4º Que son leyes de la *aprehensión de valores* (en cuanto son leyes de actos), mas no primariamente leyes de la voluntad.

En cambio, parécenos que Kant ha tenido exacto conocimiento, de modo negativo, de que esas leyes *no* son simples aplicaciones de las leyes lógicas —teóricas—, es decir, tales que se aplican a la conducta moral solamente en cuanto ésta es objeto del *juicio*; sino, por el contrario, que son en todo caso, *inmediatamente*, leyes de la misma conducta moral, aunque primariamente —como supone Kant— sólo del querer y no de la actitud valorativa. Me parece que esto significa su proposición de que en esas leyes se torna la “razón *inmediatamente* práctica”.

ferencia de valores positivos y negativos, y mucho menos a la diferencia de valores “más grandes” y “más pequeños”. Pues lo que da como axioma Francisco Brentano: que “un valor que es la suma de los valo-

Pero también desconoce Kant por completo el sentido de esas “leyes” — por lo demás, también en el dominio teórico—. El principio de contradicción es verdadero para el ser, no porque sea verdadero para “el pensar del ser”, sino que, al contrario, es verdadero para el pensar del ser porque la conexión de esencias en que se cumple tal principio se cumple también en todo *ser* (con inclusión del pensar fáctico). Es decir, Kant afirma: es imposible que en la esfera de las proposiciones ocurra que “A es B” y “A no es B” sean ambas proposiciones verdaderas, pues el *ser* lo excluye por su esencia. Sólo merced a la *contradicción* de una de esas proposiciones (A es B y A no es B) con el ser pueden ambas ser proposiciones *pensadas* en el juicio. Si ambas han de ser verdaderas, debe existir una *diferencia* entre el A de la una y de la otra proposición (por ejemplo, A y A<sup>1</sup>), o entre el B (B y B<sup>1</sup>), o entre su vinculación. De todos modos, continúa siendo verdad para el juicio que es imposible juzgar de hecho que A es B y A no es B, siempre que sea pensado *el mismo* A y B, así como *el mismo* modo de vinculación del ser en los juicios. Donde parece que se ha juzgado de esa suerte hállase oculto el hecho de un juicio distinto bajo la misma *formulación*. Pues las proposiciones: “se ha juzgado que A es B y que A no es B” no pueden coexistir *a priori* —*salva veritate*—, porque el *ser* lo excluye. ¡Nunca, pues, debe admitirse que haya juicios de esa índole! Precisamente el principio de contradicción —entre otras cosas— afirma la imposibilidad de tales juicios.

Lo mismo puede decirse para los *valores*. El mismo objeto puede ser “valorado” positiva y negativamente; pero esto acaece únicamente en virtud de un *diverso estado de valor* que constituye el objeto de la intención. Si es el *mismo* el estado de valor en la intención de la “actitud valorativa”, sólo puede ser distinta la *formulación* de la actitud valorativa. Por eso se cumple también en los estados de valor que fundamentan a todas las “inclinaciones” (para hablar en términos de Kant) la conexión de esencias de que el mismo estado de valor no puede ser positiva y negativamente valioso. Es un principio evidente que no *podemos apetecer y detestar el mismo* estado de valor. Cuando parece que ocurre tal cosa, ocúltanse *diversos* estados de valor tras la intención, supuesta idéntica, de la actitud valorativa. Hasta en el “capricho” más veleidoso de la valoración se cumple esta ley. Pues también las *estimaciones* de valores son objetos de estados de valor perceptibles por el sentimiento. Podemos, por ejemplo, entristecernos a causa del desvalor de nuestras valoraciones negativas de valores positivos superiores, es decir, a

causa de que “hemos valorado de tal manera”; de aquí que no sea lo que constituye la “lucha” moral de la vida una hipotética antítesis de lo “lógico” e “ilógico” en las apreciaciones de valores, sino una verdadera antítesis de la Lógica inmanente de los estados de valor del prototipo “bueno” con la Lógica de los restantes estados de valor y, en su caso, con la Lógica de las apreciaciones de lo que es bueno y de lo demás que es valioso; mas no constituye esa lucha una especie de “desobediencia” —como piensa Kant—, el cual concibe los principios de identidad y contradicción (de un modo falso) como normas de nuestro juzgar (y querer). El que, por ejemplo, decide de modo diverso en las mismas situaciones —por ejemplo, en un mismo problema jurídico, frente al amigo o al enemigo, o (en el caso de que tenga los mismos derechos que otro cualquiera) se atribuye en la misma situación algo que rehusa para otro, o quien varía una decisión libre sin nuevos motivos (que pertenezcan a la esfera de las situaciones objetivas en cuestión para él)—, no “falta” —como cree Kant— a esas “leyes”, sino que padece una ilusión respecto al dominio de aplicación de esas leyes. Tiene, por ejemplo, como distintas las situaciones (frente al amigo y al enemigo), aunque son iguales; tiene su situación por diversamente valiosa que la de los demás; o cree cambiadas las situaciones objetivas que continúan siendo las mismas. La razón de que venga a caer en *ilusiones* se ha de referir a su *mala* voluntad, la cual, por tanto, no es “desobediente” frente a esas leyes; antes bien, las cumple *forzosamente*.

## 2. Valores y depositarios de valores

Existen, en segundo lugar, conexiones aprióricas *entre valores y depositarios de valores* —conforme a su esencia—. Destaco, nuevamente, sólo algunas como ejemplos.

Sólo las *personas* pueden ser (originariamente) buenas y malas; y todo lo demás es bueno y malo únicamente *en relación con las personas*, por mediata que sea esa “relación”. La constitución de la persona, en cuanto que varía (conforme a reglas) en dependencia de la *bondad de la persona*, se llama virtud<sup>4</sup>; y en cuanto que varía en dependencia de la maldad de ésta, se llama vicio. Los actos de la voluntad y las acciones son también buenos o malos únicamente en cuanto que se aprehende conjuntamente bajo ellos una

*persona activa*<sup>5</sup>.

Por otra parte, nunca puede ser una persona “agradable” o “útil”, por ejemplo. *Estos* valores son *esencialmente* más bien *valores de cosas y sucesos*. E, inversamente: no existen cosas ni sucesos moralmente buenos o malos.

De este modo, los valores estéticos, según sus leyes esenciales, son: 1º Valores de *objetos*. 2º Valores de objetos cuya posición real se halla excluída (de cualquier forma) y que, por lo tanto, se dan como “*apariencia*”; o bien el fenómeno de su realidad es contenido parcial del objeto fenoménico “en la imagen”; así, por ejemplo, ocurre en el drama histórico. 3º Valores que son propios de los objetos únicamente en virtud de su *plasticidad intuitiva* (en oposición al mero “ser pensado”).

Por el contrario, los valores *éticos*, en general, son, primeramente, valores cuyos depositarios no pueden ser dados nunca como “objetos” (originariamente), porque están en la *persona* (y el acto). Nunca puede sernos dada como “objeto” una persona, ni tampoco, igualmente, ningún acto<sup>6</sup>. Tan pronto como “objetivamos”, de cualquier modo, a un hombre, se nos escapa *forzosamente* el depositario de los valores morales.

En segundo lugar, son valores que están ínsitos esencialmente en depositarios dados como *reales*; nunca en meros objetos imaginados (aparentes). Incluso dentro de una obra de arte, un drama, por ejemplo, en el que entran esos valores, sus depositarios han de ser dados también “como” depositarios reales —sin perjuicio del hecho de que esos depositarios dados “como reales” son parte del objeto estético imaginario—.

No están ligados necesaria y esencialmente a depositarios que estén dados intuitivamente en imagen, sino que pueden pertenecer también a depositarios *pensados*.

Como bueno y malo tienen por depositarios, esencialmente, a personas, los valores “noble” y “vulgar” —o “ruin”— también, esencialmente, tienen por depositarios a “*seres vivos*”. Es decir, estas dos importantes categorías de

res  $V_1+V_2$  es también un valor superior (es decir, para Brentano, más preferible por definición) al valor  $V_1$  o  $V_2$ ”, no es un principio axiológico independiente, sino tan sólo la aplicación de un principio aritmético a las cosas valiosas, incluso a un símbolo de tales cosas. Mas en ningún caso un valor es “superior” a otro porque represente una *suma* de “valores”. Justamente una característica de la antítesis “superior”-“inferior” es que nunca podrá resultar de una cantidad infinita de lo agradable, por ejemplo, (o desagradable) otra cantidad cualquiera de lo noble (o vulgar) o de un valor espiritual —por ejemplo, del conocimiento—. Ciertamente, es “preferible” una *suma* de valores a un valor aislado. Pero es errónea la equiparación que hace Brentano del valor superior con el valor “preferido”. Pues el preferir es —



valores (que Kant ha pasado por alto en virtud de su falso dualismo) son, por su esencia, “valores de la vida” o “valores vitales”. Por lo tanto, de una parte, no son propios tan sólo de los hombres, sino también de los animales y las plantas, es decir, de todos los seres vivos; de otra parte, empero, nunca son propios de las cosas, como los valores de lo agradable y lo útil<sup>7</sup>. Los *seres vivos* no son “cosas” y, desde luego, tampoco son cosas corpóreas. *Representan, por el contrario, una última clase de unidades categoriales*<sup>8</sup>.

### 3. Valores “superiores” e “inferiores”

Un orden peculiar de *todo* el reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una “jerarquía”, en virtud de la cual un valor es “*más alto*” o “*más bajo*” (superior o inferior) que otro, respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores “positivos” y “negativos”, reside en la *esencia* misma de los valores y no es aplicable meramente a los “valores conocidos” por nosotros<sup>9</sup>.

esencialmente— el *acceso* al valor “superior”, desde luego; pero también está sometido en casos particulares a una “ilusión”. Además, no es al “preferir” al que en este sentido corresponde el “valor mayor”, sino tan sólo al acto de la “elección” —no al “preferir”—, que tiene lugar siempre en la esfera de una serie de valores, y esta esfera tiene su “situación” determinada en la jerarquía. Finalmente, no podemos seguir a Brentano —como indica también lo que sigue— cuando renuncia a decidir (véanse las notas al *Origen del Conocimiento Moral*) el problema de si un “acto de conocimiento” es de más alto valor que un “acto de amor noble” —como pensaron Aristóteles y los griegos—, o si ocurre al revés —como piensan los cristianos—. De este modo se renuncia a resolver ese problema desde una jerarquía material de los valores y se pretende abandonar, por consiguiente, a la *relatividad histórica* los problemas de esa jerarquía material.

10. Lo mismo puede decirse del elegir.

Ahora bien: mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado “preferir”, se aprehende la “superioridad” de un valor sobre otro. No puede decirse que la superioridad de un valor se “*percibe sentimentalmente*” exactamente como lo es el valor mismo separadamente, y que *luego* el valor superior es “preferido” o “postergado”. Antes bien, la superioridad de un valor es “dada” necesaria y esencialmente tan sólo *en* el preferir. El motivo de haberse negado esto es mayormente que se equipara el preferir, de un modo falso, al “elegir” en general, y, por tanto, a un acto de tendencia. Esta tendencia ha de fundarse ya en el conocimiento de una superioridad del valor, al elegir nosotros aquel de los posibles fines que va fundado en un valor superior. El “preferir”, sin embargo, se realiza sin ningún tender, elegir ni querer. Así decimos: “prefiero la rosa al clavel”, etc., *sin* pensar en una elección. Toda elección tiene lugar entre un hacer y otro hacer. En cambio, el preferir se realiza también con referencia a cualesquiera bienes y valores. El primero (es decir, el preferir entre *bienes*) puede llamarse también “preferir empírico”.

Es, por el contrario, *apriórico* aquel “preferir” que tiene lugar entre los *valores mismos* —con independencia de los “bienes”—. Un preferir de esta índole comprende siempre, al mismo tiempo, complejos enteros de bienes (indeterminadamente grandes). El que “prefiere” lo noble a lo agradable logrará la experiencia (inductiva) de *mundos de bienes diversos* que aquel otro que no realiza esa preferencia. No nos es, pues, “dada la superioridad de un valor” “antes” del preferir, sino *en* el preferir. Y, cuando elegimos el fin fun-

11. El preferir “decidido” de un valor se caracteriza, frente al preferir “vacilante”, precisamente por que apenas llegan a sernos dados los restantes valores pertenecientes a la serie de valores entre los que se efectúa la preferencia.

12. Así nos damos cuenta frecuentemente de que hubiéramos podido hacer algo “mejor” de lo que hemos hecho, sin que nos sea dado este “mejor”.

13. La idea de Dios queda reducida allí a la simple “idea del ser”, y los valores han de reducirse también a una mera “plenitud de ser”, que Spinoza designa con el nombre de “perfección”.

14. Manifiestamente, el axioma: “la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo”, se convierte aquí en el falso axioma: “la *existencia* en general es, en sí misma, un valor positivo”. De modo análogo a como el pesimismo transforma el axioma: “la no existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor positivo”, en este otro: “la no existencia, en general, es un valor positivo”.

15. Es un error cometido por David Hume, por ejemplo, el hacer inherente al tiempo la “sucesión” de diversos contenidos. Así, supone que —si el mundo constara de un contenido único e invariable— no habría *tiempo*, al hacer consistir la “duración” únicamente en la relación de dos sucesiones de velocidad distinta. Pero la “duración” no es una simple diferencia de sucesión, sino una cualidad positiva, intuíble aun sin ningún fenómeno de una sucesión.

dado en un valor inferior, tiene que ser por una *ilusión del preferir*. Pero no es éste el lugar de explicar cómo son posibles tales ilusiones.

Por otra parte, tampoco ha de afirmarse que la “superioridad” de un valor “signifique” únicamente que es el valor “que ha sido preferido”. Pues, aunque la superioridad de un valor sea dada “en” el preferir, sin embargo esa superioridad es una relación ínsita en la *esencia* de los mismos valores respectivos. Por eso es algo absolutamente *invariable* la “*jerarquía de los valores*”, mientras que, en principio, las “reglas de preferencia” varían todavía en la historia (variación que es muy distinta de la aprehensión de nuevos valores).

No es preciso, en absoluto, que se haya de dar una multitud de valores en el percibir sentimental cuando tiene lugar un acto de preferencia. Ni es preciso que sea dada tal multitud de valores, ni tampoco el que sea dada como “fundamento” para el acto de preferencia.

Por lo que hace a lo primero, se da el caso de que nos es dada, por ejemplo, una acción como preferible a todas las otras acciones, *sin* que pensemos en estas otras acciones o nos las representemos en particular. Tan sólo ha de acompañar al acto la conciencia de “poder preferir cualquiera otra cosa”<sup>10</sup>. También puede acompañar al valor percibido por el sentimiento la conciencia de su mayor altura, sin que *sea dado de hecho* el valor de referencia por relación al cual es superior<sup>11</sup>; basta que sea señalado este otro valor en una “conciencia de dirección” determinada. Precisamente cuando se da el preferir *con toda seguridad* (y sin ninguna vacilación anterior), y al tiempo es dada con el máximo de evidencia la superioridad del valor percibido por el sentimiento, entonces tiene lugar ese caso. Puede finalmente darse, al preferir, la conciencia de “que existe allí un valor superior al dado en el sentimiento”, sin que este valor superior *mismo* sea percibido<sup>12</sup>. Pues *lo mismo* puede ser “dado” en el acto de *preferir* B ante A, *como* en el de *postergar* A tras B, el hecho de que el valor B es superior al valor A; no obstante, son fundamentalmente distintos ambos modos de aprehender la mis-

16. Se han de distinguir, naturalmente, las vivencias de valor y los valores de las vivencias que se hallan contenidos en estas vivencias de valor.

17. Tomadas como unidades fenomenológicas.

18. “Extenso” no significa “ordenación espacial”, y mucho menos “mensurable”. De este modo, un dolor en la pierna o un afecto sensible es por naturaleza localizado y extenso —mas *no* por eso está ordenado de modo espacial, y mucho menos “en el” espacio—.

ma relación de jerarquía. Es incluso una conexión *a priori* el que ambos modos de actos pueden llevar a la misma relación de jerarquía. Y, con todo, persiste esa diversidad. También se documenta esta diversidad, de un modo riguroso, en la Caracterología. Hay caracteres morales específicamente “críticos” — “ascéticos” en gran escala— que perciben la superioridad de los valores principalmente a través del acto de “postergar”; se les contraponen los caracteres positivos, que principalmente “prefieren”, y para los cuales se hace visible el “valor inferior”, según los casos, desde la “atalaya” a que subieron en el preferir. Mientras que aquéllos apetezen la “virtud” a través de la lucha contra el “vicio”, cuidan éstos, por así decir, de enterrar y ocultar el vicio bajo virtudes nuevamente adquiridas.

El “preferir” como acto se ha de distinguir plenamente del modo de su realización. Esta puede consistir en una actividad peculiar que vivimos ejercitando; así ocurre especialmente en el acto de preferir claramente *consciente* y acompañado de “reflexión” entre varios valores dados al sentimiento. Mas puede ocurrir también de modo completamente “automático”, como en el preferir “intuitivo”; no somos conscientes en éste de ninguna “actividad”, y nos sale al encuentro el valor superior “como por sí mismo”. Y, mientras que en un caso debemos avanzar penosamente hasta el valor superior, en el otro caso, por ejemplo, en el abandono “entusiasta” al valor superior, parece que éste nos “arrastra” hacia sí. El acto de preferir es en ambos casos el mismo.

También “la percepción sentimental” de los valores mismos se basa necesaria y esencialmente en un “preferir” y “postergar”, ya que todos los valores existen esencialmente en un orden jerárquico; por tanto, son inferiores y superiores en una relación mutua, y esto es sólo captable precisamente “en el” preferir y postergar. En manera alguna acaece, pues, que la percepción sentimental del valor o de la pluralidad de valores sea “fundante” para el modo de la preferencia; como si el preferir se agregara “después”, como acto secundario, a los valores captados en la intención primaria del percibir sentimental. Antes bien, toda *ampliación* del reino de los valores (de un individuo, por ejemplo) tiene lugar solamente “en el” preferir y postergar. Sólo los valores primera y originariamente “dados” en estos actos pueden ser “percibidos *secundariamente* por el sentimiento”. Así quedan *circunscritas* también por la *respectiva estructura del preferir y del postergar* las cualidades de valor que percibimos por el sentimiento.

Conforme a esto, es claro que la ordenación jerárquica de los valores *nunca* puede ser derivada o *deducida*. Mediante el acto de preferir y postergar hemos de captar, siempre de nuevo, qué valor es “más alto”. Hay para esto una “*evidencia de preferencia*” intuitiva, insustituible por deducción lógica alguna.

Mas sí puede y debe preguntarse si no hay *conexiones esenciales apriorísticas* entre la *superioridad* e *inferioridad* de un valor y sus *otras* propiedades esenciales.

De este modo, se obtienen características diversas de los valores —correspondientes a la experiencia vital común— con las que parece crecer su “altura”, pero que, acaso, se reducen a *una* sola.

Así, los valores parecen ser “*más altos*” cuanto más *duraderos* son; igualmente lo parecen cuanto *menos* participan de la “*extensión*” y *divisibilidad*; igualmente, cuanto *menos* “*fundamentados*” *se hallen en otros valores*; también, cuanto “*más profunda*” es la *satisfacción* ligada con su percepción sentimental; y, finalmente, tanto más altos parecen cuanto *menos relativa* es su percepción sentimental a la *posición* de depositarios concretos esenciales para el “percibir sentimental” y el “preferir”.

### a) *Duración*

El saber popular de todos los tiempos enseña que los bienes duraderos son preferibles a los pasajeros y variables. Mas para la filosofía este “saber popular” constituye únicamente un “problema”. Pues tiene poco sentido ese principio cuando se trata de “*bienes*” y se entiende por “*duración*” la magnitud de tiempo objetivo en que esos bienes existen. El “fuego” y el “agua”, como la causalidad mecánica, pueden, por ejemplo, destruir una obra de arte del más alto valor; una sola “gota hirviendo” —como dice Pascal— puede echar a perder la salud y la vida del más sano; una “teja” puede apagar la luz de un genio. La “brevedad de la existencia” no disminuye, de seguro, en nada la altura valiosa de la cosa. Si en este sentido se convierte la “duración” en criterio de la superioridad del valor, se cae en una ilusión de principio, que, precisamente, ha constituido la esencia de determinadas “Morales”, particularmente de todas las Morales “panteístas”. En este tipo de Morales ha encontrado su formulación filosófica el lema de la vida ordinaria: “no dejes prender tu corazón de nada pasajero”; el “más alto” bien

es el que no participa de ningún cambio temporal. Spinoza, por ejemplo, lo defiende expresamente al principio de su tratado *De emendatione intellectus*<sup>13</sup>. ¡No te enamores de nada! —reza este saber cansado—: Ni del hombre, ni de la bestezuela, ni de la familia, ni del Estado, ni de la patria, ni de cualquier figura de ser ni de valor —porque todo es “pasajero”—. El miedo y la angustia ante la posible aniquilación del bien arrojan al que anhela en un “vacío” siempre creciente y, por miedo a perder los bienes positivos, es definitivamente incapaz de lograr *nada*<sup>14</sup>. Es, no obstante, cierto que la simple duración objetiva de los bienes en el tiempo no los puede hacer nunca más valiosos.

Algo distinto significa el siguiente principio: los *valores* superiores —no los bienes— son dados necesaria y esencialmente, también fenoménicamente, como “duraderos” por relación a los valores inferiores. “Duración” es, naturalmente, en primer lugar, un *fenómeno temporal absoluto y cualitativo*, que no sólo representa la falta de una “sucesión”, sino que es también un modo *positivo* de cómo los contenidos llenan el tiempo, de la misma manera que la sucesión<sup>15</sup>. *Lo que* nosotros llamamos “duradero” (por relación a otra cosa) puede serlo relativamente; pero la duración misma no es en sí algo relativo, sino absoluto, distinta como fenómeno del hecho de la “sucesión” (y del cambio). Y es *duradero* el valor que tiene en sí el fenómeno de “poder” existir a lo largo del tiempo —independiente por completo del tiempo que exista su depositario objetivo—. Esta “duración” pertenece ya al “ser valioso de algo” configurado de un modo concreto. Así, por ejemplo, cuando ejecutamos el acto de amor a una persona (por razón de su valor de persona). Pertenece ya al *valor* hacia el que nos dirigimos, como también al valor vivido del *acto de amor*, el incluir el *fenómeno de la duración* e

19. En la percepción sentimental de estos valores queda excluido también un “simpatizar”. No es posible simpatizar en un goce sensible como en una alegría o en un dolor (en sentido estricto) como en una pena. Véase para esto mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

20. H. Cornelius intenta (v. *Einleitung in die Philosophie*) con gran sutileza reducir el valor superior al valor de la satisfacción más profunda.

21. Un valor “relativo” no es de ningún modo, simplemente por ser relativo, un valor “subjetivo”. Una cosa corpórea que se presenta en la alucinación es, por ejemplo, “relativa” a un individuo; no obstante, no es subjetivo ese objeto del mismo modo que lo es un “sentimiento”. Una alucinación del sentimiento, por ejemplo, es *a la vez* “subjetiva” y “relativa” a un individuo; un sentimiento *real*, empero, es “subjetivo”, mas *no* “relativo al individuo” —aunque, por ejemplo, sólo el individuo tenga *acceso* al conocimiento de su realidad—. Mas, por otra parte, una imagen reflejada en un espejo —sin ser relativa al individuo— es un fenómeno físico “relativo” al espejo y al objeto reflejado.

incluso de la “perduración” de esos valores y de ese acto. Contradice, pues, a una conexión de esencias tomar la actitud expresada, por ejemplo, en la siguiente frase: “te amo *ahora*” o “durante un cierto tiempo”. Y esta conexión de esencias *persiste* —indiferentemente de la duración *fáctica* del amor real a la persona real en el tiempo objetivo—. Si, pues, hallamos que en la experiencia *fáctica* *no* se cumple aquella conexión del amor personal con la duración, y que llega un tiempo en que “ya no amamos” a esa persona, cuidamos entonces de decir a este respecto: “me he engañado, no amaba a esa persona; era, por ejemplo, tan sólo una comunidad de intereses lo que tomé por amor”; o bien: “me engañé, soñé la persona real (y su valor)”. Pues pertenece a la *esencia* del auténtico acto de amor el ser *sub specie quadam aeterni*. De otra parte, en el ejemplo anterior puede verse con claridad que la duración meramente *fáctica* de una comunidad no prueba, naturalmente, que sea el amor el lazo que la fundamenta. También una comunidad de intereses, o la costumbre, por ejemplo, puede prolongarse *fácticamente* todo el tiempo que se quiera, tanto —o más— tiempo que un “amor concreto de personas”. No obstante, la “*fugacidad*” es de *esencia* para la *comunidad de intereses*, es decir, de *esencia* para una intención de esa especie y para el valor que en ella se manifiesta —a saber, la utilidad—, frente al amor y al valor que *a éste* pertenece. Algo agradable sensible, y el “bien” correspondiente que disfrutamos, puede durar más o menos (en el tiempo objetivo), y lo mismo su *percepción* sentimental de hecho. Sin embargo, es también de *esencia* para este valor que, en cada acto de su capacidad, sea dado “*como mudable*”, frente al valor de la salud, por ejemplo, y, más pronunciadamente, frente al valor del “conocimiento”.

Aún resalta esto más claramente en los *actos* cualitativamente distintos en los que percibimos sentimentalmente valores, y también en los *valores* de esas vivencias<sup>16</sup>. Así, pertenece a la *esencia* de la “dicha” y su contrario la “desesperación” el *persistir* y “*durar*” con el cambio de “fortuna” y “adversidad” —indiferentemente de por cuánto tiempo puedan *objetivamente* prolongarse—; es de *esencia* para la “fortuna” y la “adversidad” el *persistir* y *durar* en el cambio de “alegría” y “pena”; como es de *esencia* para una “alegría” y una “pena”<sup>17</sup> el que persistan y duren en el cambio de “comodidad” e “incomodidad” (vitales), y de *esencia* para la “comodidad” e “incomodidad” es, a su vez, el *persistir* y *durar* en el cambio de los estados de bienestar y

malestar sensibles. Ya en la “cualidad” de la respectiva vivencia sentimental queda implícita necesaria y esencialmente la “durabilidad”. A quien quiera, cuando quiera y por todo el tiempo que quieran ser dadas esas vivencias, siempre son dadas como “duraderas” o “cambiantes”. Cuando las vivimos —sin tener que esperar a la experiencia de su duración fáctica—, vivimos ya en ellas mismas una “durabilidad” determinada, perteneciente a su *esencia*, y, ya por esto, vivimos también en una medida determinada la “difusividad” en el alma y la “penetrabilidad” en la persona, que también pertenecen a la *esencia* de esas vivencias.

Indudablemente, pues, tiene cierta importancia este “criterio” de la “altura” de un valor. Los valores más inferiores son, a la vez, los valores esencialmente “*más fugaces*”; los valores superiores son, al mismo tiempo, valores “*eternos*”. Y esto es independiente por completo del “embotamiento” empírico para su percepción o cosas parecidas, que pertenecen tan sólo a la constitución psicofísica de los *depositarios* concretos de ese percibir.

Ahora bien: es un problema muy distinto preguntar si este “criterio” constituye también un criterio esencial y primario de la altura de valor.

### b) *Extensión y divisibilidad*

También es indudable que los valores son tanto “más altos” *cuanto menos* “*divisibles*” son, es decir, cuanto *menos* hayan de ser “*fraccionados*” por la *participación de muchos* en ellos. El hecho de que la participación de muchos en los bienes “materiales”, por ejemplo, sea sólo posible gracias a la división de éstos (en el caso, por ejemplo, de un trozo de tela, de un pan, etc.) tiene su última base *fenomenológica* en que los valores de lo *agradable sensible* son *esencial* y claramente *extensos*<sup>18</sup>; y las vivencias de sentimiento que les corresponden aparecen localizadas y extensas a la vez. Así, lo agradable de lo dulce se extiende sobre el azúcar, y el sentimiento sensible correspondiente se extiende sobre la “lengua”. Este sencillito hecho fenomenológico, referente a la esencia de esa clase de valor y de ese estado sentimental, tiene por consecuencia que los “*bienes*” *materiales* pueden repartirse, simplemente porque ellos mismos se *dividen*, y porque su valor está en relación

22. Es sólo una conexión apriorica *absoluta* el que debe haber “bienes” para *todos* los valores.

23. En el dominio teórico resulta “escéptico” y “antropologista” siempre aquel que siente que nada “sabe” con *propiedad* y *exactitud* —en oposición a Sócrates, por ejemplo, quien *sabe* “que nada sabe” y



cambiante con su magnitud objetiva; y, desde luego, en la misma medida en que son aún informes y bienes “puramente” materiales. Así, *vale*, por ejemplo, un trozo de tela —aproximadamente— el doble que la mitad del trozo. La magnitud del valor se rige aquí por la magnitud de su depositario. Lo contrario ocurre en el grado máximo con la “obra de arte”, por ejemplo, que de suyo es indivisible, y de la que no puede tomarse ningún “trozo” de obra de arte. Según esto, queda absolutamente descartado que el mismo valor de la clase “agradable sensible” pueda ser percibido, y gozado, por una multitud de seres *sin* que medie el fraccionamiento de su depositario y, por consiguiente, sin el fraccionamiento de sí mismo. De aquí que sea de esencia para esa clase de valores el “conflicto de intereses” respecto a la tendencia por su realización, como también respecto a su gozo, y esto prescindiendo en absoluto de la multitud de bienes presentes (que sólo tiene importancia para el valor social económico de los bienes materiales). Es decir, pertenece también a la *esencia* de estos valores el *separar* y no unir a los individuos que los sienten<sup>19</sup>.

Muy de otro modo se conducen, por el contrario, los valores de lo “*santo*” —para nombrar en primer lugar la más abierta antítesis de lo anterior—; igualmente, los valores del “*conocimiento*”, de lo “*bello*”, etcétera, y los correspondientes sentimientos *espirituales*. Con la falta de participación en la extensión y en la divisibilidad, falta en ellos la necesidad de que sus depositarios hayan de fraccionarse cuando ha de vivir y sentir estos valores una *pluralidad* de seres. Una obra de cultura espiritual puede ser aprehendida por muchos y, a la vez, sentida y gozada en su valor. Pues es de esencia para los valores de esta clase ser *comunicables ilimitadamente* sin fraccionamiento ni mengua (aunque este principio resulta siempre relativamente ficticio a causa de la existencia de los depositarios de estos valores y de su materialidad, y a causa de la limitación del posible acceso a estos depositarios, por ejemplo, en la compra de libros, en lo inaccesible del depositario material de la obra de arte, etc.). Nada, empero, *unifica* a los seres tan íntima e inmediatamente como la adoración y la veneración comunes de lo “*santo*”,

siente además este su *saber* de que nada sabe—. En el dominio de la Moral es escéptico todo aquel que siente (secretamente) que “sus valores no son valores absolutos” —en oposición al dicho de Cristo “nadie es bueno”—; con lo cual Cristo siente en su percepción sentimental del valor “absoluto” que *nadie* —fuera de Dios— es su depositario.

24. Eduardo von Hartmann prueba correctamente (v. *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*) que los valores extraños sólo pueden tenerse por más altos que los valores propios si es cierto el pesimismo

que por su misma esencia excluye un depositario “material” —aunque no un símbolo de índole material—. Y en primer lugar, la adoración de lo “absoluta” e “infinitamente santo”, de la persona infinitamente santa: de lo “*divino*”. Este valor —de lo “divino”— es “propio” de todo ser, justamente porque es el *más indivisible*. Por mucho que pueda haber *separado* a los hombres lo que de hecho cobró a través de la historia validez de “santo” (por ejemplo, en las guerras de religión y en las luchas confesionales), sin embargo pertenece a la *esencia* de la *intención hacia lo santo* el hecho de que *une y enlaza*. Toda posible división pertenece a sus *símbolos y técnicas*, no a lo santo *mismo*.

Es también muy cierto —como los ejemplos indican— que se trata aquí de “conexiones de esencias”. Mas resulta problemático si el criterio de la extensión y la divisibilidad constituye la esencia más primordial de los valores “superiores” o “inferiores”.

### c) *Fundamentación*

Afirmo que, por ley de esencias, el valor de la clase B “*fundamenta*” al valor de la clase A, cuando un valor aislado y determinado A no puede ser dado sino en cuanto que otro valor aislado y determinado B esté ya dado. Pero entonces el valor respectivo “fundamentante” —es decir, en este caso, el valor B— es también el valor respectivamente “*más alto*”. Así, el valor de lo “*útil*” se “funda” en el valor de lo “*agradable*”. Pues lo “*útil*” es el valor de aquello que se muestra ya en la intuición inmediata —sin inducción— como “medio” para algo agradable, tal, por ejemplo, el valor de “las herramientas”. Sin algo agradable no habría nada “*útil*”. Por otra parte, el valor de lo agradable —me refiero a lo agradable como valor—, por ley de esencias, está “fundado” en un valor vital, por ejemplo, el de la salud; mas el percibir sentimental de algo agradable (o de su valor) está fundado en el valor de la percepción sentimental del ser vivo (de su fuerza o frescura, por ejemplo), que aprehende mediante su percepción sentimental sensible ese valor de lo agradable. Tampoco el “*valor vital*” puramente subjetivo, independiente de todos los valores espirituales, se agota en los sentimientos de lo agradable, sino que *rige* la plenitud de las cualidades y la magnitud de los valores de la clase “agradable” que un ser percibe. Este principio es, como ley de esencias, independiente por

completo de las *experiencias inductivas* que los hombres hacen, por ejemplo, acerca de las relaciones de la salud y enfermedad con los sentimientos de placer y desplacer —tales como, por ejemplo, los hechos siguientes: que muchas enfermedades del pulmón, la muerte por asfixia en determinada fase y la euforia en la parálisis, van unidas con fuertes sentimientos de placer; o bien el hecho de que, cuando se arranca una uña (a pesar de la insignificancia de este órgano para el proceso total de la vida), se produce un dolor tan intenso como en la extirpación de la corteza cerebral, no obstante ser esto mortal—, y hechos análogos. Es *evidente* que el valor de lo agradable en la vida *enferma* está *subordinado* al valor de lo agradable en la vida *sana*, incluso cuando aquél es igual o mayor que el de la vida sana. ¿Q u i é n —por muy desgraciado que sea— “envidiaría” al paralítico por su euforia? Los hechos citados anteriormente indican tan sólo que hemos de distinguir entre el bienestar vital de todo el organismo (como depositario del valor de la vida) y el bienestar de las partes del organismo, por ejemplo, tejidos, órganos, etc. (como depositarios de valores vitales). Por bajo del límite del valor de la vida, con la “muerte” se suprime también, por ley de esencias, el valor de lo agradable (o de toda la esfera de valor de lo “agradable” y “desagradable”, respectivamente). Es, pues, “fundamentante” para toda esta serie de valores cualquier *valor positivo vital*.

Por muy independiente que sea, empero, la serie de valores de lo *noble* y *vulgar* respecto a la serie de valores propiamente *espirituales* (por ejemplo, conocimiento, belleza, etc.), sin embargo aquella serie de valores está “fundada” en ésta. Pues sólo en la medida en que la *vida* misma —en todas sus facetas— *es* depositaria de valores que cobran determinada altura con arreglo a una jerarquía absolutamente objetiva de los valores, en tal medida *tiene* ella de hecho esos valores. Mas esa tal “jerarquía” es aprehensible únicamente a través de actos *espirituales*, que ya no están, a su vez, condicionados vitalmente. Sería tan sólo una fantasía “antropomórfica”, por ejemplo, llamar al hombre el ser vivo más valioso de todos, si el valor de ese conocimiento axiológico, juntamente con *todos* los valores espirituales (y, por tanto, también el valor de este conocimiento: “que el hombre es el viviente más valioso”) fuera “relativo a los hombres”. Mas de hecho ese principio es “verdadero” “para” los hombres (este “para” en sentido objetivo) independientemente de los hombres. La *vida sencillamente* tiene un valor solamen-

te en cuanto que hay valores espirituales y actos espirituales que los aprehenden, prescindiendo de la diferenciación de las cualidades de valor vital entre sí. La *vida misma* no tendría *ningún valor* si los valores fueran “relativos” a la vida. Ésta sería entonces un ser indiferente al valor.

Pero *todos* los posibles valores se “fundan” en el *valor de un espíritu personal infinito* y de un “*universo de valores*” que se halla ante él. Los actos que aprehenden los valores son aprehensores de valores absolutamente objetivos, en tanto en cuanto se realizan “*en*” él, y los valores sólo son valores absolutos en tanto en cuanto aparecen en esa esfera.

#### d) Satisfacción

Vale también como criterio para la altura de los valores la “*profundidad de la satisfacción*” que acompaña a su percepción sentimental. Mas, con toda seguridad, no *consiste* la “altura” de los valores en la “profundidad de la satisfacción” que producen. Es, no obstante, una conexión de esencias que el “valor *más alto*” produce también una “satisfacción *más profunda*”<sup>20</sup>. Nada tiene que ver con el *placer* lo que aquí se llama “satisfacción”, aunque bien pudiera ser una consecuencia de ésta. “Satisfacción” es una *vivencia de cumplimiento*. Acaece tan sólo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste. *Sin una admisión* de valores objetivos, no hay “satisfacción” alguna. Por otra parte, no está ligada la “satisfacción” necesariamente a una “*tendencia*”. Se distingue también de la vivencia de cumplimiento que se da, por ejemplo, en la realización de algo deseado o en la presentación de algo esperado, por mucho que éstas sean casos especiales de esa “satisfacción”. Se da justamente el más puro caso de “satisfacción” en el tranquilo percibir sentimental y en la posesión sentimental y plena de un bien positivamente valioso; es decir, cuando desaparece toda “tendencia”. Tampoco es forzoso que haya *precedido* una tendencia para que ocurra la satisfacción. “Satisfacción” suministra ya el simple aprehender de valores, indiferentemente de que éstos fueran dados o no con anterioridad en una tendencia o en un querer como “valores a realizar”. Mas la “*profundidad*” que únicamente consideramos aquí es cosa que debemos distinguir del “grado” de satisfacción. Decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es “más profunda” que otra cuando su existencia se muestra *independiente* de la percepción sentimental del otro valor y de la “satisfacción” a

él unida, siendo ésta, empero, dependiente de aquélla. Es un fenómeno muy particular, por ejemplo, el de que sólo cuando nos sentimos “satisfechos” en la esfera “más céntrica” de nuestra vida —donde más “en serio” somos—, entonces, y *sólo* entonces, nos satisfacen plenamente contentos sensibles o ingenuas alegrías superficiales (así, por ejemplo, en una fiesta o en un paseo). La risa plenamente satisfecha por cualquier alegría superficial de la vida estalla, por así decir, únicamente en el trasfondo de ese profundo estar satisfecho. En cambio, cuando la insatisfacción domina en ese estrato más central de la vida, aparece, juntamente, en vez de la plena satisfacción en la percepción sentimental de los valores inferiores, un ansia “insatisfecha” e incansable de *valores de goce*; de modo que puede exactamente concluirse que cada una de las mil formas del hedonismo práctico es siempre señal de una “insatisfacción” respecto a los valores superiores. Pues el grado del *ansia* de placer hállase en cualquier eslabón de la serie jerárquica en proporción inversa a la profundidad de la satisfacción.

Pero estos criterios no pueden expresar el *último* sentido de la superioridad de un valor, por más que descansen siempre en conexiones de esencias. ¿No hay un principio más hondo que los citados, mediante el cual podamos comprender el sentido último de esa “altura” y del cual se puedan derivar los criterios enumerados hasta ahora?

### e) *Relatividad*

Bien que la “objetividad” y la “naturaleza fáctica” pertenezcan a todos los “valores”, y aunque sus conexiones de esencias sean *independientes* de la realidad y de la conexión real de los bienes en los que esos valores se realizan, con todo existe entre ellos aún una diferencia que nada tiene que ver con la aprioridad y la aposterioridad. Esta diferencia es el *grado de “relatividad* de los valores”, o también su *relación respecto a los “valores absolutos”*<sup>21</sup>.

La mutua conexión fundamental de esencias entre acto y objeto trae consigo el que no podamos suponer tampoco ninguna existencia objetiva de valores o clases de valor (prescindiendo por completo de los bienes rea-

(en el sentido ontológico), es decir, si el *ser* mismo es un *desvalor*. Si acatáramos esta —falsa— hipótesis pesimista, estaríamos de acuerdo con esa afirmación.

les, depositarios de valores de esa clase) en que no se hallen los actos y funciones *correspondientes* para vivir esa clase de valor. El valor de lo agradable no existe para un ser que, por ejemplo, no tenga sentimientos sensibles. Existe para él, desde luego, el hecho de que “hay seres con sentimientos sensibles”, y que éstos “perciben sentimentalmente los valores de lo agradable” —incluso existe para él también el *valor* de este hecho y de sus casos particulares—. Mas para un ser de esa índole no existe el *valor de lo agradable mismo*. Nadie se atreverá a pensar que Dios, por ejemplo, *vive* todos los valores de lo agradable vividos por hombres y animales. En este sentido afirmo que el valor de lo agradable es “relativo” a un “ser dotado de sentimiento sensible”, como lo es a un ser vivo la serie de valores “noble” y “vulgar”. Por el contrario, digo que son *valores absolutos* aquellos valores que existen para un “puro” sentir —preferir, amar—, es decir, para un sentir *independiente* de la *esencia* de la sensibilidad y de la *esencia* de la vida en sus clases y leyes funcionales. A esta clase pertenecen, por ejemplo, los valores *morales*. En un *puro* sentir podemos “comprender”, desde luego, el sentir de esos valores (y, naturalmente, según las leyes del sentimiento), sin ejercitar las funciones del sentimiento sensible, mediante las cuales nosotros mismos (u otros) gozamos lo agradable —pero no podremos nunca percibir sentimentalmente esos valores *mismos*—. Así, Dios puede “comprender” los dolores sin sentirlos.

*Nada* tiene que ver, naturalmente, tal relatividad del ser de las *especies* de valores mismas con la relatividad, muy distinta, de las *clases de bienes* que son *depositarios* eventuales de tales especies de valor. Pues estas clases de bienes son *además* todavía relativas a la constitución peculiar fáctica, es decir, a la constitución psicofísica del ser real respectivo. Las series de hechos del tipo siguiente: hay cosas, por ejemplo, que son un veneno para ciertos animales y para otros son un alimento; o también: es agradable para el instinto pervertido del miembro de una especie lo que es “desagradable” y “do-

25. Así, por ejemplo, el amor (en el sentido cristiano) es absolutamente *amor individual*, lo mismo si es amor a *uno mismo* que si es amor a *un extraño*, el llamado “*amor al prójimo*”; mas no es amor a alguien *como miembro*, por ejemplo, de la clase obrera, o como “defensor” o “representante” de un colectivo. El “sentimiento social” en la clase obrera nada tiene que ver con el “amor al prójimo”; éste alcanza también al “obrero”, pero únicamente como *individuo* humano.

26. No gracias a una estimación, que ya supone valores dados.

27. Véase, sobre esto, el siguiente parágrafo 5.

28. Y también tiene ese valor simbólico el “uniforme real”, el “traje talar del clérigo”, etc.

loroso” para el tipo normal de la especie, etc. —estos hechos indican tan sólo una relatividad de los valores *por referencia* a los *bienes* respectivos, pero no representan en absoluto una relatividad del ser de los valores mismos—. Esta relatividad lo es “de segundo orden”, que nada tiene que ver con aquella relatividad “de primer orden”. No puede reducirse aquella relatividad de las *especies* mismas de valores a la relatividad de los bienes (*por referencia* a las especies de valores). Una y otra se distinguen esencialmente. Hay también, por ejemplo, entre valores relativos, conexiones *a priori*, que no existen entre los bienes<sup>22</sup>.

Sólo en *este* sentido de las palabras “absoluto” y “relativo” afirmo que es una conexión de esencias el que sean dados “*como más altos*” en la intuición inmediata aquellos valores que *en* el sentir y preferir mismos (no a través de la reflexión) son dados como los valores *más próximos* al valor *absoluto*. Existe una percepción sentimental *inmediata* de la “relatividad” de un valor, independiente por completo del “juicio” y la “reflexión”, para la cual es una *ratificación*, mas no una *prueba*, que varíe el valor relativo mientras, simultáneamente, se mantiene constante el menos “relativo” (bien se trate de una variación y constancia en relación con la “duración” o la “divisibilidad” o la “profundidad de la satisfacción”, etc.). Frente a la “experiencia de la vida”—que nos desvía de los valores absolutos más frecuentemente que nos aproxima a ellos—, el valor de un conocimiento verdadero o la tranquila belleza en sí reposada de una obra de arte nos aparece desvinculado del sentimiento concomitante de nuestra *vida* y, mucho más, de nuestros estados sensibles. Igualmente, en el acto de amor auténtico y puro hacia una persona, ya en su vivencia, sin la comprobación de la *perseverancia* de aquel amor en los cambios de dicha y dolor, como en el destino íntimo y exterior de la vida, el *valor* de esa persona se desvincula de todos los estratos de valor de nuestro universo de valores personales, simultáneos y sentimentalmente dados, en cuanto que los vivimos todavía ligados a nuestros sentidos y a nuestros sentimientos de la vida; de manera que obtenemos *inmediatamente* en el modo del estar dado el valor la *seguridad*—no la “deducción”—de que tenemos delante un valor absoluto. Lo que nos da la *evidencia* del valor absoluto no es la perseverancia de hecho en la experiencia o la posibilidad de generalización del juicio: “esto es un valor absoluto para todos

29. Los valores son, como puras cualidades, refractarios a la medición. Lo mismo que los *puros fe-*

los momentos de nuestra vida”; sino que es la *absolutividad* con que lo *percibimos* inmediatamente lo que nos hace sentir el pensamiento de “ceder” o “renunciar” a él en favor de otros valores como “*posible culpa*” y “*caída*” de la altura conquistada en nuestra existencia valorativa.

Mientras que la “relatividad” de los valores respecto a los bienes (y con ello a nuestra constitución psicofísica) se halla mediante el juicio y el razonamiento —por comparación e inducción—, *esta relatividad y absolutividad* está dada también *inmediatamente en la percepción sentimental*. La esfera del juicio y los actos de comparación e inducción que le pertenecen pueden aquí ocultarnos, mucho más que aclararnos, el hecho inmediato de su “ser relativo” o su “ser absoluto” dado en el sentir del valor mismo. Existe en nosotros un *fondo* en el que apreciamos secretamente la naturaleza de los valores vividos por nosotros en lo que respecta a su “relatividad”<sup>23</sup>, por mucho que intentemos a veces ocultárnoslo mediante el juicio, la comparación y la inducción.

Es, pues, la característica esencial —y *más primordial*— del “valor más alto” la de que es el valor *menos “relativo”*; y la característica esencial del valor “más alto de todos” la de que es el valor “*absoluto*”. Las demás conexiones de esencia se basan sobre ésta.

#### 4. Relaciones aprióricas entre la altura de valor y los depositarios “puros” de los valores

Hemos de exigir en primer lugar a toda Ética que fije el orden de los valores, de los “más altos” a los “más bajos”, orden fundado en la esencia de los valores, en cuanto que es independiente de todo posible sistema positivo de bienes y fines. No podemos aquí dedicarnos a esta labor. Bastará con caracterizar aproximadamente los *modos* en que los valores pueden ordenarse *a priori*.

Nos encontramos con dos órdenes, uno de los cuales contiene, dispuesta jerárquicamente, la altura de los valores determinada con arreglo a sus *depositarios esenciales*; el otro, por el contrario, es un orden *puramente material*, por cuanto se realiza entre las últimas unidades de las *series de cualidades valiosas* —que nosotros preferimos llamar “*modalidades de valor*”—.

Trataremos en primer lugar del primero de esos órdenes, que, frente al



segundo, puede ser denominado —relativamente— “*formal*”.

*nómenos de color y sonido*, que, no obstante, son mensurables indirectamente merced a sus *depositarios* y la cantidad de éstos (por mediación de los fenómenos de la luz y sonido, así como por su relación con la extensión y espacialidad). Así pueden tornarse *indirectamente* mensurables los valores de *la misma* modalidad al ser medidos sus depositarios, de modo que la magnitud de éstos, al incluir una diversidad apreciable de valor, es utilizada como unidad de medida y es designada como un *símbolo* determinado *de valor*. Luego, cuando se cuentan y tratan numéricamente estos *símbolos*, se origina una medición in-

Ante todo, vamos a echar una rápida ojeada sobre los depositarios *esenciales* de los valores.

a) *Valores de personas y valores de cosas*

Comprendemos aquí con el nombre de “*valores de persona*” todos aquellos valores que pertenecen *inmediatamente* a la *persona* misma. Y por *valores de cosas* entendemos todos los valores de *cosas* valiosas, tales como se presentan en los “bienes”. Bajo la denominación de “bienes” entendemos, empero, tanto los bienes materiales (bienes de goce y utilidad), como los bienes vitalmente valiosos (por ejemplo, todos los bienes económicos) o los “bienes espirituales”, como, por ejemplo, la ciencia, el arte, etc., es decir, los verdaderos “bienes de cultura”. Al contrario, pertenecen a los valores de persona : 1º, los valores de *la persona “misma”*; y 2º, los *valores de la virtud*. En este sentido, pues, son los valores de persona *esencialmente más altos* que los de cosa.

b) *Valores propios y valores extraños*

La división de los valores en “*propios*” y “*extraños*” nada tiene que ver con la anterior de valores de persona y de cosa. Los valores propios y los valores extraños pueden, a su vez, ser “valores de persona” y “de cosa”, como pueden igualmente ser “valores de actos”, “valores de funciones” y “valores de estados”. Los valores propios y los valores extraños tienen *la misma altura*<sup>24</sup>. En cambio, es discutible si la *aprehensión* de un “valor extraño” incluye un valor más alto que la de un “valor propio” (y esto no puede ser sometido a investigación aquí, puesto que analizamos sólo los *modos* de las relaciones aprióricas, mas no estas mismas relaciones); pero es seguro que los actos de realización de un valor extraño tienen un valor *más alto* que los actos de realización de un valor propio.

directa del valor.

30. En parte son valores técnicos para la *producción* de cosas agradables y se reúnen en el concepto de lo “útil” (“*valores de civilización*”); en parte sirven al *gocce de tales cosas* y se llaman entonces *valores de lujo*.

c) *Valores de actos, valores de función, valores de reacción*

Son además depositarios de valores los *actos* (por ejemplo: actos de conocimiento, actos de amor y de odio, actos de voluntad), las *funciones* (por ejemplo: oír, ver, sentir, etc.), como también las *reacciones de respuesta*, por ejemplo, “alegrarse de algo”, entre las cuales se cuentan las reacciones frente a otros hombres: como la compasión, la venganza, etc., que se contraponen a los “actos espontáneos”. Todos ellos están subordinados a los valores personales. Mas también entre *sus* valores hay relaciones aprióricas respecto a su altura de valor. Así, los valores de acto son —en sí— *más altos* que los valores de función, y, ambos, *más altos* que las simples “reacciones de respuesta”. Pero los modos de conducta espontánea son de *más alto* valor que los modos de conducta reactiva.

d) *Valores de la disposición de ánimo, de la acción, del éxito*

De modo análogo, los “valores de la disposición de ánimo” y los “valores de la acción” (valores “morales” ambos frente a los “valores del éxito”), así como los depositarios intermedios de valor, como “intención”, “propósito”, “decisión”, “ejecución”, son depositarios de valores que están en determinado orden de altura (independientemente de su contenido concreto). Tampoco vamos a desarrollar este pensamiento aquí.

e) *Valores de intención y valores de estado*

Asimismo todos los valores de *vivencias intencionales* son, en sí, *más altos* que los valores de simples vivencias *de estados*, por ejemplo, los estados afectivos sensibles y corporales. En su altura corresponden los valores de vivencia a la altura de los valores vividos.

f) *Valores de fundamento, de forma y de relación*

En toda conexión de personas son depositarios de valores: primero, las personas mismas; luego, la forma en que se hallan unidas; y, en tercer lugar, la relación que les es dada como vivida dentro de esta forma. Así, por ejemplo, en una amistad o en el matrimonio hemos de distinguir, primeramente, las personas como “*fundamentos*” de ese todo; luego, la “*forma*” de

la unión; y, por fin, la “*relación*” (vívida) de las personas dentro de esa forma. Así, el valor de la forma matrimonial, que históricamente cambia con completa independencia de las peculiares vivencias de relación y *de sus* valores (por consiguiente, con independencia de matrimonios “buenos” y “malos”, posibles en *todas* las “formas”), se ha de distinguir del valor de la relación existente entre las personas *dentro de* aquella forma. Mas también la relación *misma* es un depositario peculiar del valor, cuyo valor *no* es absorbido por los valores de los fundamentos o de la forma.

Toda “*comunidad*”, empero, como depositaria moral de valores, se halla dominada por una relación apriórica de valor existente entre esos modos de valor. Renunciamos a explicar esto aquí.

### g) *Valores individuales y colectivos*

Nada tiene que ver la distinción de “*valores individuales*” y “*colectivos*” con los depositarios de valores antes nombrados, ni tampoco con la contraposición de “valores propios” y “extraños”. Si atiendo a los valores míos propios, pueden ser éstos a su vez valores individuales o colectivos; valores, por así decir, que me son propios como “miembro” o “representante” de una “clase social”, de una “profesión”, de una “jerarquía”, o me pertenecen como valores de mi propia individualidad. Y lo mismo pasa si considero los valores de otros<sup>25</sup>. Tampoco coincide la distinción de valores individuales y colectivos con la contraposición de “valores de fundamento”, “de forma” y “de relación”. Esta es una diferencia de depositarios, de valores radicantes en el *todo* de una “*comunidad*” vívida, y entendemos por “comunidad” tan sólo un *todo vivido* por todos sus “miembros”, pero no una unidad existente de hecho, y (más o menos) artificiosa y pensada, de elementos que mutuamente se influyen como simples objetos, cuyo último tipo es una “*sociedad*”. Empero los “valores colectivos” son siempre “*valores de sociedad*” y sus depositarios no forman “*todos*” vívidos, sino pluralidades de una clase conceptual. También las “*comunidades*” pueden representar a su vez “*indivi-*

31. “Noble” y su contrario se aplican también en el idioma preferentemente a valores vitales: “caballo noble”, “árbol noble”, “raza noble”, “nobleza”, etc.

32. Por tanto, no coinciden “bien” y “bienestar” con los valores vitales en general; el valor del bienestar se determina más bien con arreglo a la medida en que el individuo o la sociedad que se encuentran bien (o mal) son *nobles* o *vulgares*. Por otra parte, el “bienestar” como valor vital es superior a la

*duos*” frente a un “colectivo”, por ejemplo, un matrimonio individual, una familia, un municipio, un pueblo, frente a la totalidad de matrimonios y familias de un país, o frente a la totalidad de los pueblos, etc.

Entre los valores individuales y colectivos también se dan relaciones aprióricas de valor.

#### *h) Valores por sí mismos y valores por referencia*

Hay entre los valores algunos que conservan su carácter de valor independientemente de todos los otros valores, y otros que requieren esencialmente una referencia *fenoménica* (que se puede sentir intuitivamente) a otros valores, sin cuya referencia dejan de ser tales “valores”. Llamo a los primeros “*valores por sí mismos*”, y, a los últimos, “*valores por referencia*” (“*consecutivos*”).

Notemos, sin embargo, que todas las cosas que se presentan simplemente como “*medios*” de la producción *causal* de bienes, e igualmente todos los meros *símbolos de valor* (en tanto que *sólo* son tales símbolos), *no* tienen en general valores *inmediatos* o *fenoménicos* (intuibles), ni son tampoco auténticos depositarios de valores. Pues el llamado valor de puro “*medio*” que se reconoce a una cosa (en forma de un “juicio”<sup>26</sup>) le conviene tan sólo en virtud de un acto deductivo del pensamiento (o de una asociación) por el cual esa cosa se representa como “*medio*”. Por lo mismo, tampoco los meros símbolos *de* valores (como, por ejemplo, el papel moneda) contienen en sí valor fenoménico. Por lo tanto, no llamamos “valores por referencia” a estos valores de “*medios*” y estos “*símbolos de valor*”. Los “*valores por referencia*” son hechos *fenoménicos* de valor. Por ejemplo, es auténtico valor por referencia toda clase de “valor de instrumento”, pues en el valor de instrumento es siempre intuitivamente perceptible un *valor*, que, desde luego, incluye un “respeto” al valor de una cosa productible merced al instrumento, pero es un valor que, además, es “*dado*” intuitivamente —ya *antes* del valor del producto mismo— y no es deducido de los valores dados en el producto. Hemos de distinguir, pues, el valor que una cosa “*tiene*” o “*puede tener como medio*”, del valor que corresponde a los medios mismos *en cuanto son dados intuitivamente como “medios*”, y que está ínsito en sus

simple “*utilidad*” (y a lo agradable); por ejemplo, es superior el bienestar de una comunidad a la suma

depositarios, independientemente de que éstos sean utilizables o no, y en qué medida, como medios.

En este sentido, todos los *valores* específicamente “*técnicos*” son también auténticos valores por referencia. Entre ellos, lo “útil” representa el (auténtico) valor por referencia en relación al *valor por sí mismo* de lo “agradable”. Mas también los valores superiores se dividen, a su vez, en valores por sí mismos y en valores técnicos; y hay para toda clase de valores superiores un peculiar dominio de valores técnicos<sup>27</sup>.

Una segunda clase fundamental de valores por referencia (junto a los valores “técnicos”) son los “*valores simbólicos*”. No son idénticos a los puros “símbolos de valores”, los cuales no son, en general, depositarios fenoménicos de valores. Un valor simbólico auténtico es, por ejemplo, “la bandera” de un regimiento, en la que se hallan concentrados a la vez, simbólicamente, el honor y la dignidad del regimiento; y que, justamente por ello, posee también un *valor fenoménico* propio, en nada relacionado con su valor como tela<sup>28</sup>. En este sentido, también todas las “cosas sacramentales” (*res sacrae*) son auténticos valores simbólicos, y no simples símbolos de valor. Su función específicamente *simbólica* de alusión a algo santo (de clase determinada) tórnase aquí, a su vez, en *depositaria* de una clase peculiar de valor (independientemente de las cosas simbolizadas); y esto precisamente los eleva sobre los meros “símbolos de valores”.

También hay entre los valores por sí mismos y los valores por referencia relaciones aprióricas con respecto a su ser *más altos* y *más bajos*.

Por el contrario, los símbolos de valor sirven meramente para una *cuantificación de los valores* (siempre artificiosa solamente), y, merced a ello, para su medida en *mayores* y *menores*; distinción que nada tiene que ver con la *altura* del valor<sup>29</sup>. Pero abandonamos aquí el problema de la medición de los valores y, con él, también la pregunta de cómo puede hablarse de una “suma de felicidad” y otras cosas parecidas.

## 5. Relaciones aprióricas de jerarquía entre las modalidades de valor

de sus intereses (como sociedad).

33. Véase, por ejemplo, la *Crítica de la Razón Práctica*, Primera parte, Libro I, capítulo II. Los he-

Las relaciones más importantes y fundamentales entre las aprióricas consisten en una *ordenación jerárquica* entre los sistemas de cualidades de los valores materiales, que nosotros llamamos *modalidades de los valores*, y forman el auténtico *a priori material* para nuestra intuición de valores y preferencias. El hecho de su existencia representa también la refutación *más radical* del formalismo de Kant. La clasificación última y más elevada de las cualidades de valor, presupuestas en esas relaciones de esencia, ha de ser tan independiente respecto a todos los bienes que se presentan de hecho y a toda peculiar organización de la naturaleza que ha de percibir sentimentalmente ese valor, como la jerarquía existente entre las modalidades de valor.

Lo que sigue es relevante, no para fundamentar y desarrollar esos sistemas de cualidades y sus leyes de preferencia, sino tan sólo como ejemplo de la clase de jerarquía *a priori* entre los valores.

1. Resalta en primer lugar, como una modalidad acusadamente delimitada, la serie de lo *agradable* y lo *desagradable* (es citada ya por Aristóteles en la tripartición: ἡδύ, χρήσιμον, καλόν). Le corresponde la función del *percibir afectivo sensible* (con sus modos: el goce y el sufrimiento); y, de otra parte, corresponden a esta serie de valores los estados afectivos de los “sentimientos sensibles”: el placer y el dolor sensibles. Hay, por lo tanto, en ella (como en toda modalidad) un valor *de cosa*, un valor *de función* y un *valor de estado*.

La serie íntegra del valor es “*relativa*” a la esencia de una naturaleza sensible en general; pero *no* es relativa en modo alguno a una organización determinada de una naturaleza de ese tipo: por ejemplo, del hombre; y tampoco es relativa a cosas y procesos concretos del mundo real que resultan “agradables” o “desagradables” a un ser de determinada organización. Aunque el mismo proceso puede ser agradable para un hombre y desagradable para otro (lo mismo puede suceder con los animales), no obstante, la diferencia de los valores mismos de lo agradable y desagradable es una diferen-

donistas y utilitaristas cometen el error de querer reducir esta modalidad de valor a lo agradable y lo útil (como Kant); los racionalistas quieren más bien reducirlo —también erróneamente— a los valores espirituales (y particularmente a los racionales).

34. La “ley” es simplemente un valor por referencia respecto al valor por sí mismo del “orden jurídico”; pero la ley positiva (de un Estado, por ejemplo) es el valor por referencia para el “orden jurídico” (objetivo), orden válido para esa ley y que han de realizar los legisladores y jueces.

35. Hablamos del valor del “conocimiento”, no de la verdad misma. La “verdad” *no* pertenece al universo de los valores; mas no podemos mostrar aquí las razones de esta afirmación.

cia *absoluta*, claramente perceptible antes del conocimiento de esas cosas agradables o desagradables.

Tampoco es un principio apoyado en la observación y la inducción el que lo agradable sea (*ceteris paribus*) preferido a lo desagradable; se apoya más bien en la esencia de esos valores y en la esencia del percibir afectivo sensible. Si, por ejemplo, un viajero, un historiador, un zoólogo, nos describiera una especie de hombres o animales que constituyeran una excepción del principio anterior, no le creeríamos *a priori*, ni necesitaríamos cre-erle. Diríamos simplemente: eso es imposible; cuando más, esos seres sienten como agradables y desagradables otras *cosas* que nosotros; o diríamos también: no prefieren lo desagradable a lo agradable, sino que acaso exista para ellos un valor de una *modalidad* (para nosotros desconocida) “superior” a la modalidad de este grado, y al “preferir” ese valor asumen lo desagradable; o quizás estamos ante una perversión de los apetitos, merced a la cual experimentan como “agradables” cosas vitalmente *nocivas*, etc. La conexión que nuestro principio expresa es, igual que todas éstas, una *ley para la comprensión* de las manifestaciones vitales de los otros y las valoraciones concretas, históricas, por ejemplo, (e incluso de las valoraciones *propias*; por ejemplo, del recuerdo); y por tanto está *presupuesta* ya en todas las observaciones e inducciones. Frente a toda experiencia etnológica, por ejemplo, es *a priori*.

Ninguna consideración teórico-evolutiva puede “explicar” esa ley ni su naturaleza. Carece de sentido decir, por ejemplo, que esos valores —y sus leyes de preferencia— “se originaron” como *indicios* de combinaciones de movimientos que se revelaron como convenientes al individuo o a la especie. Pues lo que se puede “explicar” con esto es únicamente el enlace del *estado* afectivo que acompaña a determinados impulsos de acción dirigidos a las cosas, nunca los *valores mismos* y su *ley de preferencia*. Pues esta ley es válida independientemente de toda organización.

Corresponden a los valores por sí mismos de lo agradable y desagradable<sup>30</sup> grupos particulares de valores por referencia (técnicos y simbólicos), en los que no hemos de entrar a fondo por ahora.

2. Resalta como una segunda modalidad de valor el conjunto de valores del *percibir afectivo vital*. Los valores de cosas en esta modalidad —en tanto que son valores por sí mismos— son todas aquellas cualidades comprendidas en la antítesis “*noble*”-“*vulgar*” (o también lo “bueno”, en la pe-



culiar significación de “excelente”, y opuesto, no a “malo”, sino a “ruin”)<sup>31</sup>. Corresponden a estos valores, como valores por referencia (técnicos y simbólicos) todos aquellos valores que se hallan situados en la esfera del “bien” o “bienestar”<sup>32</sup> y que están *subordinados* a lo noble e innoble; y como estos caben aquí todos los modos del sentimiento vital (por ejemplo, el sentimiento de la vida “ascendente” y “decadente”, el sentimiento de salud y de enfermedad, de la vejez y de la muerte; sentimientos como “agotado”, “vigoroso”, etc.); como reacciones sentimentales, por ejemplo, el alegrarse y el afligirse (de cierto modo); como reacciones instintivas caben aquí “valor”, “angustia”, “venganza”, “cólera”, etc. No es posible indicar aquí la extraordinaria riqueza de esas cualidades de valor y sus correlatos.

36. Véase sobre esto la fundamentación más detallada en la Segunda parte de este tratado, en la Sección V: “La Ética material de los valores y el eudemonismo”, cap. 1º, 8.

37. Así, por ejemplo, el juramento es una afirmación y una promesa con respecto al valor de lo santo, indiferentemente de lo que los hombres respectivos tengan por santo y por quién juren.

1. Sería, pues, toda comunidad la forma externa de lo que se halla construido tan sólo sobre la idea del “contrato”.

2. Por esto nada tiene que ver, evidentemente, la “disposición de ánimo” con un “carácter básico moral e innato del hombre” (Schopenhauer).

3. Por ser esto así, hay una frontera rigurosa entre “enfermo” y “malo moralmente”, “sano” y “bueno”, por muy difícil que sea precisar esa frontera en los casos concretos.

Los valores vitales constituyen una modalidad de valor por completo *independiente* que no puede ser “reducida” a valores de lo agradable y útil, ni tampoco, en modo alguno, a valores espirituales. El desconocimiento de este hecho nos parece un *defecto fundamental* en todas las teorías éticas precedentes. También Kant supone tácitamente que pueden reducirse a simples valores hedónicos, al suponer que todos los valores pueden clasificarse en buenos y malos, agradables o desagradables<sup>33</sup>. Pero esto no puede aplicarse a los “valores del bienestar” y, mucho menos, al valor vital independiente de lo noble.

El motivo último para esa desatención hacia lo peculiar de esta modalidad es el desconocimiento del hecho de que la “*vida*” constituye una *esencialidad auténtica*, y no un “concepto empírico general” que resume simplemente las “notas comunes” a todos los organismos terráqueos en una. Pero tampoco podemos aquí entrar en esta discusión.

3. Distínguese de los valores vitales, como nueva modalidad, el reino de los “*valores espirituales*”. Incluyen ya en el modo de *ser dados* una separación e independencia peculiares frente a la esfera total del cuerpo y el contorno, y se manifiestan como unidad también en que en ellos se da la clara evidencia de que los valores vitales “deben” sacrificarse ante ellos. Los actos y funciones en que los aprehendemos son funciones del percibir sentimental *espiritual* y actos de preferir, amar y odiar *espirituales*, que se diferencian de las funciones y actos *vitales* sinónimos, tanto fenomenológicamente, como también por sus *leyes peculiares (irreductibles a cualquier tipo de leyes “biológicas”)*.

Estos valores son de las siguientes principales clases: 1º Los valores de lo “*bello*” y lo “*feo*”, y el reino completo de los valores puramente estéticos. 2º Los valores de lo “*justo*” e “*injusto*”, objetos que constituyen “valores” y son totalmente distintos de lo “recto” y “no recto”, es decir, conforme o no a una ley; forman, a su vez, el último fundamento fenoménico de la idea del *orden del derecho* objetivo, que, como tal, es independiente de la idea de “ley”, de la idea del Estado y de la idea —fundada en éste— de la comunidad de vida (y, desde luego, de toda legislación positiva)<sup>34</sup>. Y 3º Los *valo-*

4. Véase Chr. Sigwart, *Vorfragen der Ethik*.

5. Ocorre lo mismo si se dice, por ejemplo, “obra de tal modo que puedas juzgar ‘soy bueno’ o de modo que puedas estimarte a ti mismo”.

6. En el “*resultado*” existe ya, por el contrario, el acontecer objetivo mismo como “cumplimiento” de

res del “puro conocimiento de la verdad”, tal como pretende realizarlos la *filosofía* (en contraposición a la “ciencia” positiva, que va guiada en tal conocimiento por el fin de dominar los fenómenos)<sup>35</sup>. Según esto, los “valores de la ciencia” son valores por referencia respecto a los valores del conocimiento. Son valores por referencia (técnicos y simbólicos) para los valores *espirituales* en general los llamados “valores de cultura”, que por su naturaleza pertenecen ya a la esfera de valor de los *bienes* (por ejemplo: tesoros artísticos, instituciones científicas, legislación positiva, etc.). Tienen estos valores como correlatos de *estado* la serie de aquellos sentimientos que, como la alegría y tristeza espirituales (a diferencia del “contento” y “descontento” vitales), ofrecen la característica fenoménica de que no aparecen en el “yo” como estados de éste —puesto que “primeramente” el cuerpo es dado como cuerpo de esta persona—, sino que aparecen *inmediatamente* por medio de ese ser dados en general<sup>36</sup>. Varían también *independientemente* del cambio de los estados de la esfera del sentimiento vital (y de los estados afectivos sensibles, como es natural); es decir, dependen inmediatamente de la variación de los valores de los *objetos mismos*, con arreglo a leyes propias.

Pertenecen, finalmente, a esos valores también reacciones peculiares como “agradar” y “desagradar”, “aprobar” y “desaprobar”, “aprecio” y “menosprecio”, “deseo de revancha” (a diferencia del impulso vital de venganza), “simpatía espiritual”, como la que funda, por ejemplo, la amistad, etc.

4. Destaca por fin, acusadamente circunscrita de las anteriores, como última modalidad de valores, la de lo *santo* y lo *profano*, que constituye también una unidad de ciertas cualidades de valor refractaria a una ulterior definición. Tienen, sin embargo, estos valores particularmente *una* condición muy precisa para que puedan sernos dados: se muestran solamente en objetos que son dados en la intención como “*objetos absolutos*”. No entiendo con esta expresión una *clase* definible de objetos, sino (en principio) *cada* objeto de la “esfera absoluta”. Esta modalidad de valor es, a su vez, inde-

la ejecución. Este carácter de “cumplimiento” le falta, sin embargo, a la mera *secuencia causal* de la acción.

7. No va tan lejos Kant que quiera disolver la *tendencia* misma en representaciones, sentimientos y sensaciones. Pero es cuestionable si considera que la tendencia *no* está fundada en una representación; si *más bien* puede darse tan primariamente un contenido como apetecido que como representado. En todo caso, según él, sólo es posible el contenido merced al resultado motriz y su reacción sobre los estados sensibles de placer.

pendiente por completo de todo lo que en épocas y pueblos diversos ha valido como “santo”; ya fueran cosas, fuerzas, personas reales, instituciones, etcétera (desde las representaciones fetichistas hasta el concepto más puro de Dios). Todo esto es problema para la respectiva *existencia de bienes positivos* en esta clase de valores, mas no pertenece a la *teoría apriorística de los valores*, ni a la doctrina del orden jerárquico de los valores<sup>37</sup>. Con respecto a los valores de lo santo, empero, *todos* los otros valores son dados como símbolos suyos.

Corresponden a esta serie de valores, como estados, los sentimientos de “felicidad” y “desesperación”, independientes por completo de la “suerte” y “desdicha”, e independientes también de que perduren y cambien, y que miden, por así decir, en la vivencia la “proximidad” o “alejamiento” de lo santo.

Reacciones de respuesta específicas a esta modalidad de valores son “fe” e “incredulidad”, “veneración”, “adoración” y actitudes análogas.

Por el contrario, el acto en que captamos *originariamente* los valores de lo santo es un acto de una determinada clase de *amor* (cuya dirección valorativa *precede* y a la vez *determina* todas las representaciones plásticas y todos los conceptos de los objetos santos). Es de esencia para este acto el dirigirse a personas, es decir, hacia algo que reviste *forma de ser personal*, *indiferentemente* de qué contenido y qué “concepto” de persona se tenga presente. El valor por sí mismo en la esfera de valores de “lo santo” es, pues, esencialmente un “*valor de personas*”.

Los valores por referencia para los valores personales santos (sean técnicos o simbólicos) son las cosas de valor y las formas de adoración dadas, parte en el culto, parte en los sacramentos. Constituyen verdaderos “valores simbólicos” y no meros “símbolos de valor”.

Dejemos por ahora sin un desarrollo más amplio —ya que nos ceñimos a lo más elemental— el saber cómo se enlazan estos valores fundamentales con las ideas de persona y sociedad, y cómo se logran “*tipos puros de personas*”, tales como el santo, el genio, el héroe, el espíritu-guía, el artista del goce, etc., y las profesiones relativas a estos tipos (por ejemplo, el sacerdote, etc.); como también los *tipos puros de modos de comunidad*: la comuni-

8. Y también por muchas otras cosas que no entran en consideración aquí.

9. Vid. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken*.

dad de amor (y su forma técnica, la Iglesia), la comunidad de derecho y la comunidad de cultura, la comunidad de vida (y su forma técnica, el Estado), y, finalmente, las meras formas de la llamada “sociedad”.

Afirmo que también estas modalidades de valores mantienen una *jerarquía apriórica* que precede a las series de cualidades pertenecientes a aquellas modalidades; jerarquía aplicable a los *bienes* de estos valores así constituidos, puesto que es aplicable a los *valores* de los bienes. Los valores de lo noble y lo vulgar son una *serie de valores más alta* que la serie de lo agradable y lo desagradable; los valores espirituales, a su vez, son una serie de valores *más alta* que los valores vitales; y los valores de lo santo son una serie de valores *más alta* que los valores espirituales.

Pero no vamos a proceder aquí a una fundamentación minuciosa de estas afirmaciones.

SECCIÓN TERCERA

## Ética material y Ética de resultados

Otra de las conexiones de esencia colocada por nosotros en el vértice de nuestra investigación es la siguiente proposición de Kant: *sólo una Ética formal puede situar el valor de lo bueno y lo malo en la disposición de ánimo, y toda Ética material ha de ser forzosamente, a la vez, “Ética del resultado”*, es decir, una Ética que hace depender el valor de la persona y del acto voluntario —incluso toda la conducta— de la experiencia sobre los resultados prácticos que consigue su actuación en el mundo real.

Ahora bien, está fuera de toda duda que todos los *resultados* de la acción moral son completamente *indiferentes* para el valor moral de las personas, actos y acciones. Así, pues, se estrella ante la meridiana claridad del sentimiento moral y del juicio moral fundado en el contenido de ese sentimiento, cualquier ensayo de introducir el concepto de “*disposición de ánimo*” como simple concepto auxiliar con el que se designaría tan sólo una “disposición constante” para determinadas clases de *resultados* de la acción, fuera este éxito positivo o negativo, y considerar su valor como simple *valor de disposición*. Es un proceder esencialmente absurdo hacer depender el relieve moral de una conducta práctica de un cálculo de los resultados probables a base de las relaciones reales y las conexiones causales de estas relaciones. De aquí que la “*disposición de ánimo*” puede y debe poseer forzosamente un valor moral en general y ha de poder mostrarse inmediatamente como un *factor señalable* en el modo de formarse un acto de voluntad. Que *además* puede haber predisposiciones “para” una disposición de ánimo, eso es ya otra cuestión.

Ahora bien: ¿qué es lo que entiende Kant exactamente por “*disposición de ánimo*”? Distingue Kant, acertadamente, la “disposición de ánimo” en primer lugar de la “intención” o designio. El depositario primitivo —dice expresamente— de lo bueno y lo malo morales no es la intención en contraposición al resultado, sino la “disposición de ánimo” “en que la intención es puesta”. Resulta, pues, ser esa disposición de ánimo simplemente “*la forma de la posición de una intención*”. Esto excluye que la disposición de ánimo tenga a su vez una “*materia*”, como indudablemente la tiene toda intención. En opinión de Kant, la consideración de una “*materia*” del querer incluye ya que el “*resultado*” es lo que determina esa materia, puesto que, para él, toda materia del querer y apetecer se basa *necesariamente* en una referencia de lo querido a nuestro estado sensible de placer, y este placer se

presenta siempre —cuando no se nos da en primer lugar—, forzosamente, como un resultado (no intencionado aún) de cualquier acción sobre el contorno, o como una excitación motivada por el contorno.

## 1. El concepto de “disposición de ánimo”

Comienzo la crítica de estas proposiciones con el concepto de *disposición de ánimo*. Kant hace destacar, con mucha razón, que la “disposición de ánimo” se distingue rigurosamente de la simple “intención”, y mucho más de todo “propósito”, naturalmente. Es un hecho fenoménico que podemos persistir en la *misma* disposición de ánimo frente a una y la misma cosa, mientras que nuestras intenciones respecto a esa cosa quedan sometidas a un cambio, así como, por otra parte, en la misma intención puede haber propósitos muy diversos. La disposición de ánimo, pues, está a un grado más de *profundidad* que la intención. Como Kant ha visto acertadamente, la intención *depende* ya en su formación de la respectiva experiencia vital del individuo, y con ello de los resultados de la conducta o de las disposiciones a que anteriores acciones dieron lugar (que bien pueden ser acciones de nuestros antepasados, en cuyo caso coinciden las disposiciones con “apetitudes transmitidas”). Por el contrario, hallamos con toda claridad el *fenómeno* de la disposición de ánimo en casos en que no se haya llegado a formar una intención determinada; para con un hombre, por ejemplo. Si se nos acerca un hombre y nos exige que hagamos una gestión determinada por él, lo vivido entonces por nosotros en *primerísimo* lugar es un acto de tendencia, que sigue una dirección de “valores positivos” o de “valores negativos” con relación al hombre aquél. Y esto acaece en completa independencia de si nos hemos formado ya la intención de hacer o no hacer, de cualquier modo que sea, la gestión que nos ha pedido. Entonces decimos: existe una diferencia de la “disposición de ánimo” que tenemos frente a él. En este sentido es disposición de ánimo un *hecho* absolutamente *experimentable*; un hecho, además, que es *más* que un simple “modo” y “forma” de la tendencia, por cuanto ya es *dada* en él claramente una *dirección en el sentido de determinados valores positivos o negativos*, dentro de cuyos *límites* tan sólo es posible que se forme después la intención. Tan exacta es la opinión de Kant al afirmar que la “*disposición de ánimo*”, y no la intención, es



el depositario *primario* de lo bueno y lo malo, cuanto erróneo es tener lo que él llama la disposición de ánimo, primero, por algo inexperimentable y, luego, por simple “forma” de la posición de una intención. Puesto que, según Kant, sólo son experimentables las *intenciones* ya propuestas, mientras que la disposición de ánimo es tan sólo la “forma de la posición de aquellas”, *jamás* podrá ser *experimentada* entonces *con propiedad* la disposición de ánimo. Mas nada de esto ocurre en realidad. *No deducimos*, ciertamente, nuestra disposición de ánimo frente a alguien por la *experiencia comparativa* de nuestra conducta para con él en varios momentos de la vida, como pretende esa teoría de las disposiciones, sino que somos *conscientes*, a la vez que de la disposición de ánimo *misma*, de su *persistencia* y su *independencia* respecto a la cambiante experiencia vital. Sin embargo, la disposición de ánimo es también un objeto de “*experiencia*”, si bien de una experiencia muy de *otro* tipo que la inductiva. Sólo sobre esta base son posibles una consciente comunidad de una multitud de individuos en *una* disposición de ánimo, y el hecho de que domine *una* disposición de ánimo en un determinado círculo de hombres. Si la disposición de ánimo fuera inexperimentable y depositaria, a la vez, de valores morales, sería entonces contradictorio el concepto de “una consciente *comunidad* en la disposición de ánimo”<sup>10</sup>. Mucho menos es la disposición de ánimo una simple *forma* de posición de intenciones. Si éste fuera el caso, los únicos predicados que convendrían a la disposición de ánimo serían: “*conforme a ley*” y “*contra ley*”. Puesto que, según Kant, la esencia de la disposición de ánimo, en contraposición al mero dejarse llevar de la disposición de ánimo a intenciones sin regla fija, ha de consistir en la forma legal de la ordenación de esas intenciones, no podría darse una “disposición de ánimo ilegal”, y “el querer lo bueno” coincidiría con “el querer propio de la disposición de ánimo”. Mas no es así. Hay indudablemente, junto a la disposición de ánimo legal e ilegal, la *buena* y *mala* también, y dentro de esas clases hay todavía una multitud de cualidades de la disposición de ánimo; por ejemplo, disposición de ánimo benévola, cariñosa, vengativa, desconfiada, etc., que, si bien representan *verdaderas* cualidades de la disposición de ánimo, son totalmente *independientes* de las *intenciones* variables, dentro de los límites de esas cuali-

10. Puede cambiar totalmente en la vida de un individuo; y cambiar *radicalmente*.

11. Puede fácilmente comprenderse que, si es válida esa ley primaria de los contenidos volitivos, *ha*

dades, que podrían inferirse de la experiencia contingente (en la esfera asociativa y según las posibilidades de combinación de ésta). La disposición de ánimo legal e ilegal no es más que *una* pareja especial entre esas cualidades. Ya por esta razón, una Ética que busca el valor moral de un acto de voluntad primeramente en el fondo de la disposición de ánimo *no* coincide en modo alguno con una Ética *formal*.

Si dentro de los valores de acto es la disposición de ánimo el depositario primordial del valor moral, conviene entonces también a los *restantes* grados de actos de la voluntad y de la acción un valor moral. No es la disposición de ánimo el depositario *único* de los valores morales, sino tan sólo aquel depositario que tiene que tener valores morales *en la medida* en que la intención, el propósito, la decisión y la acción misma pueden también tener tales valores. También dice Kant que la disposición de ánimo es ciertamente el objeto más primitivo, pero no el único, de valores morales. No obstante, su teoría implica que todo lo demás que *rebasa* aquel punto originario de la disposición de ánimo, todo lo que puede resultar y en el caso normal resulta también de la disposición de ánimo, declinaría en un simple *mecanismo natural* (incluido el mecanismo psíquico); y esto, a su vez, tendría por consecuencia que los grados restantes de las acciones volitivas, en general, *no* representarían de ningún modo depositarios nuevos de valores morales que se añadieran a la disposición de ánimo. Es indudable que el valor moral de la disposición de ánimo *fundamenta* el valor moral del obrar. No hay buena acción sin una buena disposición de ánimo. Mas, con todo, el *agregarse* la acción —y su peculiar cualidad— a la buena disposición determina un *nuevo depositario* del valor moral que *no* se hallaba contenido aún en la disposición de ánimo.

El reconocimiento de este principio va unido al reconocimiento de una *especificación material* de la disposición de ánimo, es decir, una especificación de tal índole que no es resultado, en modo *alguno*, de la *reacción* del resultado de la acción sobre la persona, sino que es independiente de esa reacción. Pero si fuera cierto que la disposición de ánimo no es más que la conciencia de la legalidad o ilegalidad en que se produce la posición de una intención, es evidente también que toda posible *materia* de intención y también todo *propósito* y *acción* podría proceder igualmente de una buena que de una mala disposición de ánimo. La disposición de ánimo tampoco podría *determinar* el contenido de esos otros grados que median hasta la ac-

ción; y así *ésta*, merced a la falta de conexión con la disposición de ánimo como primitivo depositario de los valores bueno y malo, tampoco podría ser depositaria de esos valores. Se *agregaría* a la disposición de ánimo como un mero proceso natural que está fuera de la esfera del influjo de la voluntad, y así habría de ser moralmente indiferente. Con lo cual sería totalmente imposible que pudiéramos *juzgar* a un hombre por sus acciones, ni siquiera por sus intenciones. *Cada una* de éstas podría, en principio, originarse en una “buena” y “mala disposición de ánimo”. Según esto, personas de quienes decimos que nos “han mostrado amor durante toda la vida”, que son nuestros “mejores amigos”, podrían ser de muy opuesta disposición de ánimo a como pensamos; y el criminal más empecatado, cuya vida es una continua cadena de malas acciones, podría, por lo demás, ser un hombre de “buena disposición de ánimo”. Ocurriría como en la doctrina de Calvino, para quien no debe haber ninguna diferencia concretamente apreciable entre la conducta de los “elegidos” y la de los “réprobos”. Pero aunque la vieja sentencia: “sólo Dios ve el corazón del hombre” puede tener justificación educativa frente a todo precipitado enjuiciamiento, el desplazar el depositario del valor moral a un sitio en que *ha* de permanecer *esencialmente* invisible e irreconocible —como se sigue de las definiciones kantianas— es un proceder que tan sólo se distingue *verbalmente* del escepticismo práctico-ético.

Pero de hecho *no* es así. La disposición de ánimo, es decir, aquella facultad de dirigirse la voluntad hacia el valor más alto (o más bajo) en cada caso y hacia su materia, incluye en sí una *materia de valor* independiente del resultado y también de todos los grados ulteriores del acto volitivo. Aun cuando no signifique luego unívocamente intención, propósito y acción, sin embargo ya depende de la materia de valor de la disposición de ánimo lo que *puede* llegar a ser materia de acción; de modo que la peculiaridad de esa materia de valor determina también todo aquello que, en un caso concreto, *puede* llegar a ser intención, propósito y acción. La significación que así cobra la disposición de ánimo consiste en representar un *libre margen material apriórico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones, *hasta* la intención motriz que regula inmediatamente toda acción; y consiste al mismo tiempo en que *penetra* con su materia de valor todos los grados de la acción hasta el resultado. Por esto mismo puede *aparecer* verdaderamente ella también en la acción y ser dada *intuitivamente* en ésta,

sin necesidad de “deducción” alguna respecto a esa disposición de ánimo. Tiene ésta la particularidad de mantener su *constancia* frente al cambio de las cualidades de la tendencia, así como frente a la distinción, existente en la intención de ésta, respecto a la *realidad* de lo apetecido. No sólo entra la *materia* de esa disposición de ánimo en intenciones, propósitos y acciones, sino ya también en el *deseo* y sus expresiones manifestativas; empapa también la *vida fantástica* de la tendencia hasta los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer, incluso exteriormente, en los casos en que la voluntad y la facultad de obrar desaparecen; por ejemplo, en abulias y apraxias patológicas de toda índole, en los *fenómenos de expresión*, en la sonrisa, los gestos, etc. El fenómeno de expresión es frecuentemente un indicio claro de su dirección, ya que, a menudo, reconocemos la disposición de ánimo incluso en fenómenos expresivos donde el hablar, el actuar, etc. debe disimular la verdadera intención. La “disposición de ánimo” actúa incluso en el proceso tan significativo de *formación* de la intención que llamamos “*reflexión moral*” y que consiste en un penetrar y examinar interior y sentimentalmente las posibles intenciones y sus valores. Es ciertamente exacto que el contenido de meros deseos fantásticos y el contenido de intenciones y propósitos de hecho pueden ofrecer (incluso con arreglo al valor ético) las más grandes diferencias; por ejemplo, el mismo hombre que en su vida imaginativa es un criminal, en su vida real muestra la más estricta corrección. No obstante, un examen profundo hallaría también en estos casos que las intenciones dependen de la “disposición de ánimo” *común* dominante en estas dos partes de la vida impulsiva. Como *signo* de la “disposición de ánimo”, el *deseo* está también sometido al enjuiciamiento moral; por el contrario, el querer y la acción, si bien pueden actuar como “signos” de la disposición de ánimo, sin embargo representan depositarios *independientes* de valores morales.

La “disposición de ánimo”, decíamos, puede determinar la formación de intenciones, y está en su *esencia* el *durar* mientras cambian las intenciones respecto a la misma cosa. Esto no significa que la disposición de ánimo no pueda, a su vez, sufrir variaciones; pero siempre que acaece tal cambio en la *disposición de ánimo* no podrá éste *nunca* reducirse a que los actos de la voluntad y las acciones hayan tenido resultados *distintos* de los esperados, ni tampoco que la disposición de ánimo haya cambiado, en definitiva, merced a la formación de nuevas intenciones. Más bien varía la dis-

posición de ánimo *primaria e independientemente* de toda formación de intenciones; de aquí que una variación en la disposición de ánimo da una nueva *orientación* a toda la vida, como podemos observar, por ejemplo, en el caso de las “conversiones” morales. Mas, por otra parte, y también por esta razón, la “disposición de ánimo” es *inaccesible* a la mera acción educadora. Pues solamente *puede* ser objeto de una “educación” aquello que en un hombre, mediante un *obrar* de otra manera, que podemos alcanzar por procedimientos puramente educativos, se muestra *dependiente* para la formación de sus movimientos volitivos ulteriores. Por el contrario, como muy bien hace notar Kant, es *esencialmente* imposible cambiar o influir en la “disposición de ánimo” por medio de la educación. Con procedimientos que se proponen ese falso fin, lo único que se logra es la *ocultación*, el *mentiroso disimulo* de la verdadera disposición. Fue, según esto, un desconocimiento completo del “fenómeno” mentado en el concepto kantiano de disposición de ánimo la interpretación de Herbart, según la cual podrían sustituir a la disposición de ánimo disposiciones duraderas de la voluntad y la conducta, las cuales podrían, naturalmente, ser producidas por medio de la educación. Si es esencial de la “disposición de ánimo” durar (quiere decirse: frente a las intenciones y propósitos cambiantes), nada se ha dicho con ello, naturalmente, de una determinada *duración temporal*; pues una “disposición de ánimo” puede tener también la duración de un instante<sup>2</sup>. Por otra parte, en la mera persistencia de una conducta, e incluso de la formación de intenciones en una determinada dirección de valor positivo, no hay la *más mínima* garantía de que esa conducta y esas intenciones no estén determinadas por el propósito de ocultar precisamente la “verdadera disposición de ánimo”. En esto consiste precisamente la esencia de toda rectitud farisaica. Así como la aplicación concreta, en este punto, de la Psicología asociacionista ha llevado al desconocimiento total del hecho de la “disposición de ánimo”, del mismo modo la interpretación herbartiana se ha originado en los supuestos pragmatistas (pedagógico-pragmatistas en este caso) según los cuales el alma y el espíritu *han* de estar constituidos de tal manera que pueden ser dominados y regidos sin límite alguno por el educador. Según estos principios, pueden *clasificarse* los elementos subyugables de la vida anímica y examinarse en su mutua dependencia, para mostrar así, a base de tal *concepción*, un camino por el que habrían de guiarse el educador, el estadista, etc. Pero es demasiado inexacto y hasta ridículo

equiparar esa “concepción” a lo que, de hecho, *ocurre* en el espíritu. Si la disposición de ánimo fuera un simple resultado de acciones aisladas, sería entonces posible, desde luego, influir mediante la educación en ella y también “hacerla” con el tiempo —en una forma cualquiera deseada previamente—. Mas, puesto que es más bien esa disposición de ánimo lo que *rige* las acciones, hasta en el caso en que éstas se hallan determinadas a ocultar la disposición de ánimo, resulta absurda una empresa de aquel tipo, y, como hace resaltar Kant atinadamente, es cierto que “buenas intenciones insertas en una mala disposición de ánimo producen tan sólo pura apariencia”.

Puesto que la disposición de ánimo no es una aptitud, sino algo dado *actual e intuitivamente*, será fundamentalmente distinta de lo que comúnmente se designa como el “carácter” de un hombre. Pues se entiende por tal, habitualmente, la causa constante, en él existente, de sus acciones particulares, las cuales son lo primero en oponérsenos desde fuera. El “carácter” es siempre, según esto, una admisión meramente hipotética de algo que *nunca* nos es dado y que sólo es *admitido*, a base de la inducción, en la constitución de tal ser, de modo que las acciones dadas en la experiencia han de ser explicadas por ese supuesto. Si actúa, por ejemplo, ahora un hombre en determinada dirección que contradice a la *suposición precedente*, por nosotros formada, de su carácter, entonces nuestra idea precedente de su carácter es sustituida por otra idea *distinta*. Muy de otro modo ocurre con la disposición de ánimo; no es deducida ésta de las acciones presentes, sino que es *intuida* en ellas (y también en toda la multitud de fenómenos de expresión de ese hombre); y, como se ha hecho notar frecuentemente con toda razón, es a menudo una insignificancia, aun después de haber conocido una gran cantidad de sus acciones, lo que nos manifiesta repentinamente la *verdadera* disposición de ánimo del hombre en cuestión. El fenómeno automático de expresión es un material más adecuado que la conversación voluntaria, en la cual con bastante frecuencia están en aguda contraposición la acción y la expresión. Y, por otra parte, cuando creemos conocer a fondo la disposición de ánimo de un hombre, no acostumbramos a proceder como en los casos, antes mencionados, en que al conocer nuevas acciones

*de serlo* también, como consecuencia, la “tendencia” hacia la evolución en la dirección apuntada, es decir, hacia la relegación de los contenidos volitivos primarios (y no sólo de los estados de valor, sino tam-

cambiamos nuestra *idea* de su disposición de ánimo (como en el caso del “carácter”), sino que decimos: no debemos haber comprendido íntegramente la acción; es preciso *analizarla con más exactitud*, ya que, tomada de ese modo, contradice a la disposición de ánimo que nos es conocida; es decir, que corregimos nuestra interpretación de esa acción con arreglo a la *disposición de ánimo* de aquel hombre *conocida por nosotros*, y que representa un hecho de *intuición independiente, no inducida* de la serie de acciones, y cuya evidencia no es certeza inductiva, sino que constituye una verdadera *evidencia*.

Por estas razones, también es accesible al conocimiento la disposición de ánimo aun en aquellos casos en que las acciones, decisiones e intenciones, por virtud de una desviación de la formación normal de intenciones, propósitos y decisiones, podrían llevar a una conclusión totalmente *opuesta* respecto a la disposición de ánimo. Si, por ejemplo, en virtud de una perversión del apetecer, la formación de intenciones resulta afectada, es posible que un hombre, no obstante ser afectuosa su disposición de ánimo, almente, sin embargo, la intención de causar a los demás daño en vez de bien (lo cual se pone de manifiesto también en que este hombre en cuestión quiere causarse mal incluso a sí mismo). Y también cuando ha desaparecido por completo la formación normal de intenciones y propósitos, como ocurre en multitud de graves enfermedades orgánicas del cerebro, hay a menudo un claro, a través del cual podemos descubrir la bondad, maldad, etc. de la *disposición de ánimo* de la persona respectiva, a pesar de todos los obstáculos y perturbaciones de las vías que conducen de la disposición de ánimo hasta la acción. Pues la disposición de ánimo representa algo que *no* puede ser perturbado, destruído o alterado por la sola *enfermedad* psíquica, por muy grave que ésta sea, ni por muy profundamente que esas perversiones puedan extenderse a los grados intermedios que conducen de la disposición de ánimo hasta la acción. Un análisis más preciso de los hechos que nos ocupan, junto a la gran independencia existente entre el carácter moral de los enfermos y los tipos de enfermedad en que éstos se encuadran, indicarían que debe haber aquí un elemento que es *inatacable por las enfermedades* como *último* depositario de los valores de la voluntad<sup>3</sup>.

Como los fenómenos de expresión, es la *acción*, decíamos, un hecho en el que podemos aprehender la disposición de ánimo. En cuanto tal, posee solamente *valor simbólico para la disposición de ánimo*. Mas esto no excluye

que posea también *como* acción un valor *propio*. Tórnase esto claro en los ejemplos siguientes. La Ética de la disposición de ánimo en la forma que nosotros combatimos dice, por ejemplo: si cae alguien al agua, y lo ve un tullido, simplemente si éste tiene la *voluntad* de salvarle, hay *exactamente el mismo* hecho moral en este caso que cuando alguien no tullido quiere salvar al que se ahogaba y realmente lo saca del agua. Es indudable que la disposición de ánimo manifestada en ambos casos puede ser *la misma*, y además poseer igual valor moral. Pero se peca por exceso cuando se afirma que en el caso del “tullido” se presenta el mismo acto volitivo con idéntico valor moral; pues *no* es éste el mismo caso, por la sencilla razón de que en el caso del tullido no se *puede* llegar, en general, al *factum* del “querer-hacer”. El tullido puede tener un “*deseo*” tan fuerte que le coloque en situación de realizar la acción salvadora; mas no puede “*quererla*”. Por lo que hace, pues, a su relación con el querer-hacer y el valor moral de éste, hállase frente al suceso en la misma situación que un ausente del suceso que tiene la misma “disposición de ánimo” que él y reconoce el hecho de que debe salvarse al que está a punto de ahogarse. *No* es, según esto, exacto que se den en ambos casos las *mismas situaciones morales*. Naturalmente, no le cabe al tullido el más mínimo reproche, mas no puede caberle tampoco una parte de la alabanza moral que corresponde al que actuó. Una opinión que se oponga a esto y vea en la disposición de ánimo, exclusivamente, un depositario del valor moral, habría de ser referida al *resentimiento* de “los que no pueden”. Tampoco considera esta orientación de la Ética de la disposición de ánimo el hecho de que se dan *engaños* de la disposición de ánimo. Podemos *creer* durante largo tiempo que tenemos una disposición de ánimo frente a un hombre, por ejemplo, y luego se deshace en nada, tan pronto como hemos sido colocados en una situación en la que debemos realizar *con una acción* aquella disposición de ánimo. En este caso hemos caído *en engaño* sobre nuestra propia disposición de ánimo. Pues si bien es cierto el principio de que la evidencia de la existencia de una disposición de ánimo es *independiente* de la acción volitiva por ella determinada, de otra parte no es menos cierto también el principio de que una *auténtica* disposición de ánimo, en contraposición a una ficción engañosa suya, determina *forzosamente*

bién de ciertos estados de cosas por razón de esos estados).

12. El “poder-hacer” es también un depositario independiente de valores y objeto de varias formas



(aunque no unívocamente) una *acción volitiva que le corresponde*. Y puesto que esta conexión es una conexión de esencia, puede y debe con derecho decirse que sólo en la acción se “verifica” la disposición de ánimo. La “*verificación*” de la disposición de ánimo en la acción es una categoría de especie completamente propia que descansa en las conexiones antes expresadas. Y puesto que la “verificación” no puede *sustituir* en modo alguno a la *evidencia* de la disposición de ánimo, existente antes de la acción, —como erróneamente supone el pragmatismo— *la significación* que le pertenece no es (allí donde el valor de la acción existe como simple “valor por sí mismo”) la de indicar *necesariamente* la disposición de ánimo, sino la de aclarar la *inautenticidad* de esa disposición de ánimo y la no-existencia fáctica de la supuesta evidencia de disposición de ánimo, allí donde falta aquella verificación y se presenta, sin embargo, una supuesta disposición de ánimo. No puede entenderse, pues, por “verificación” una supletoria justificación por el resultado, *ni* tampoco se entendió así cuando el concepto de verificación jugó el más importante papel (por ejemplo, en el calvinismo). Por otra parte, la “verificación” no significa que la acción sea una simple *razón de conocimiento* para la naturaleza de la disposición de ánimo, como si supusiera un juicio y un raciocinio. Es más bien la “verificación” un hecho colocado entre la disposición de ánimo y la acción misma; es decir: la acción es vivida como *confirmadora de la disposición de ánimo* en una vivencia de *cumplimiento* práctica y peculiar. Por ello, la “verificación” no juega menor papel respecto a nosotros mismos que respecto a los demás. Sólo en la verificación estamos íntimamente *seguros* de una evidente disposición de ánimo. Como, por otra parte, la no-verificación, es decir, la omisión de aquello que requiere nuestra disposición de ánimo, determina una conciencia *antagónica* práctica inmediata que nos muestra nuestra disposición de ánimo como si hubiese sido una figuración.

Volvamos de nuevo al ejemplo del tullido. Decía yo que el tullido no se halla *en el caso* de querer salvar al que había caído al agua, porque no es capaz de *querer* el salvamento. Puede querer “estar preparado” para ello, mas no puede querer realmente el salvamento. De otro modo se hallaría en el caso siguiente, a saber: que, en tal ocasión, *viviría* en primer lugar el hecho de su parálisis. Habría, pues, de vivir como prácticamente “imposible” aquella peculiar vivencia de resistencia que se dirige a su intención motriz y a los impulsos motores que gradualmente se siguen de ésta. En este caso,

daríase un intento de acción que, de hecho, es igualmente valioso que la acción real (al menos para el enjuiciamiento moral).

La equivocada Ética de la disposición de ánimo, empero, realiza una inversión completa de la verdad al poner por mero objetivo de la voluntad la manifestación de la disposición de ánimo en la acción, en lugar de considerar que la acción está dirigida inmediatamente a la realización de un valor determinado, y que sólo *se desprende* de la disposición de ánimo y es interiormente regida por ésta. Parécenos que Kant llegó a este límite con su proposición de que el hombre verdaderamente bueno es aquél a quien, por ejemplo, al prestar un auxilio, le interesa únicamente cumplir con su deber, “como si nada le fuese en la realización del bienestar ajeno”. En esta proposición ha llegado al absurdo la equivocada Ética de la disposición de ánimo. Querer algo cuya realidad “nada nos interesa”, es, como ya hace resaltar Sigwart, una voluntad “que no quiere lo que quiere”<sup>4</sup>. La conducta exigida, pues, por Kant es totalmente imposible. Además, se funda esa proposición en la opinión falsa de que puede ser moral hacer contenido de la voluntad “el revelar” (ante nosotros mismos o ante los demás) una disposición de ánimo moral, con “ocasión” de un pesar ajeno, mediante una acción de ayuda. Mas, de hecho, esto es el fariseísmo que torna contenido de la voluntad la simple realización de la *imagen* de una buena voluntad (en el deseo, por ejemplo, de querer de ese modo), o el *juicio* “es bueno” referido al querer y *su* realización<sup>5</sup>.

## 2. La unidad de la acción y el contenido de la voluntad

Analizamos ahora con más precisión los grados contenidos en la unidad de una *acción* y los *factores causales* que pueden determinar la *variación* de esos grados en casos concretos.

Por lo que se refiere a la acción, hemos de distinguir: 1), la situación actual y el objeto de la acción; 2), el contenido que ha de ser realizado mediante ésta; 3), el querer ese contenido y sus grados, que, a partir de la disposición de ánimo, llevan a través de la intención, reflexión y propósito hasta la decisión; 4), los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el “*querer-hacer*”); 5), los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades; 6), la

realización vivida del contenido mismo (la “*ejecución*”); 7), los estados y sentimientos causados por el contenido realizado. El penúltimo de esos factores pertenece aún por completo a la *acción*. No así las ulteriores consecuencias causales de la acción, que sólo pueden ser establecidas sobre la *hipótesis* de la realización del contenido (bien *antes* o *después* del obrar mismo), mediante *raciocinios*, por así decir. Hay, pues, que distinguir con precisión *acción* y *secuencias causales* de la acción. Estas últimas no son vividas al obrar como lo es la realización misma<sup>6</sup>. Por de pronto, se entra en la órbita de una *equivocada* Ética de la disposición de ánimo al considerar la acción misma o el último de sus componentes como simples “secuencias causales” del querer; pues al ser la acción, con inclusión de su último elemento (la ejecución vivida), también *depositaria de valores morales, jamás* podrán serlo las secuencias causales, como es natural. Si fuera la acción misma mera “secuencia causal del querer”, de ningún modo podría ser depositaria de valores morales. En cambio, “la ejecución” es un “elemento parcial” de la acción y pertenece a la *unidad* de ésta. También sería un error el pensar que es sólo “relativa” o “arbitraria” esa diferencia, pues nunca podría ser “relativo” *lo que es vivido como perteneciente* a mi acción y lo que fenoménicamente se presenta como *su* mera *consecuencia*. Nada tiene que ver con esto la medida en que hayan de ser *traídas a cuenta* las relaciones causales objetivas en esa acción. Puede ser que el *contenido de la voluntad*, es decir, aquello cuya *realidad* quiero, represente una lejana secuencia causal que he “calculado” de antemano. El que sobrevengan, pues, estas secuencias no pertenece, de ningún modo, a mi *acción*, ni es tampoco “resultado de la acción”, sino “resultado de mi especulación y cálculo”. Así, *este* “contenido” no es “dado” de antemano como *contenido* del “querer-hacer”, sino como “consecuencia de ese hacer”, que no está incluso en el *contenido fenoménico* de la acción. No es, empero, la ejecución cumplimiento (o no cumplimiento, u oposición, en su caso), en relación al contenido de *lo* que quiero que *sea real*, sino en relación al *querer-hacer* (cuando *me vivo* como *haciendo lo que* quiero hacer). Resalta con precisión esta diferencia en la distinción existente, por ejemplo, entre las acciones fallidas y las faltas o erro-

de la conciencia estimativa (y de la “conciencia de sí mismo”), independiente por completo de los valores del hacer real —de igual contenido—; y su valor es superior al valor del *hacer* (y al de las respectivas “disposiciones” de ese hacer). Véase para esto la Segunda parte de este tratado, Sección IV: “Poder

res cometidos por mí al calcular las relaciones causales en que intervengo, o los instrumentos y medios que para ello empleo. La esencia de la “*acción fallida*” consiste en que no vivo como realmente hecho por mí lo que quiero hacer, mas no en que no logre con mi hacer lo que quiero; piénsese a diferencia de esto, por ejemplo, en el “equivocarme” cuando el objeto es distinto del que yo tomaba por tal.

El primer problema que entra ahora en nuestra consideración es: ¿cómo se conduce el *contenido* de la voluntad respecto al *contenido* de la ejecución del obrar? Y luego: ¿cómo se conduce el contenido de la voluntad respecto al “*objeto práctico*”, como preferimos llamarle a diferencia de los objetos de la simple experiencia teórica?

Traducido a nuestra terminología, dice así la tesis de Kant, por cuanto se refiere al primer problema:

1. *Todo contenido de voluntad* —en cuanto es contenido y no simple *forma* del querer— se halla fundado sobre el contenido del *resultado*, y todo contenido de voluntad “procede” del contenido del resultado. Y justamente por esto una Ética material debe ser forzosamente Ética del resultado también.

2. Lo que puede llegar a ser contenido de voluntad a partir del contenido del resultado es igual siempre *a los* elementos del contenido del resultado que originan *estados de placer* merced a su reacción sobre el actuante.

Con la aceptación de la primera proposición sigue Kant la doctrina llamada “empirista” de la voluntad<sup>7</sup>, según la cual los estados resultantes de movimientos puramente reflejos (por ejemplo, el placer del lactante originado por los movimientos reflejos de succión del seno materno y el paso de la leche a través de la boca y el estómago) producen un “querer” de tales movimientos (por ejemplo, el chupar); hecho que a su vez sólo puede ser posible por la reproducción de la *imagen* motora (dada en las “sensaciones orgánicas y motoras” que se producen en y por el movimiento). Porque sólo con la suposición de esta teoría de la voluntad puede lograr consistencia y sentido la deducción de la proposición: “toda Ética material es también forzosamente Ética del *resultado*”.

y deber” (teoría de la libertad de Kant).

13. Hay, según esto, un “poder-hacer” que no se refiere a la *fuerza*, sino a los *valores* del hacer; tal cuando decimos: “este hombre es muy capaz de hacer algo” (por ejemplo, malo); “es capaz de todo”.

Mas precisamente esta suposición es la que hemos de rechazar.

Pues ni el contenido volitivo “se origina” del modo aquí supuesto, a saber, como “representación” de algo que determina un afecto placentero o una reacción de ese tipo (en los elementos reflejos); ni el “querer-hacer” es otra cosa que la reproducción de una “imagen motriz” o de una “conciencia resultante” de una multitud de tales series de imágenes y “reguladora” de la sucesión de éstas.

En el fenómeno del *querer* no hay, en general, más que una tendencia, en la cual es dado un *contenido a realizar*. De aquí que se distinga el querer de todo mero “tender”, y también de todo “desear”, el cual es una tendencia, que —en su intención— *no* tiene por objetivo la realización de un contenido<sup>8</sup>. En este sentido puede un niño “*querer*” —y “querer” sería realmente— que caiga una estrella en su regazo. Una voluntad de ese tipo es muy distinta del “*querer-hacer*”. El querer-hacer es tan sólo un caso especial de ese querer; es exactamente un *querer el hacer*. Desde luego, sabemos, como resultado de una *experiencia* muy temprana, que el sólo *querer* un contenido, si no se transforma en un querer-hacer, no tiene generalmente *el menor* éxito, pues aunque a veces se da la casualidad de que algo “querido” de ese modo se torne real, demuestra, sin embargo, toda la experiencia ulterior que esto no acaeció *merced al querer*; es decir: échase de ver que lo *querido* se halla desprovisto de *realidad* en tanto que no se acompaña de un *querer-hacer*. Esta experiencia se desarrolla con extrema lentitud, lo mismo en el niño que dentro de la evolución de la humanidad. Aún hoy, la coincidencia de lo querido y de la realización del contenido hace creer a una considerable parte de la humanidad que la simple voluntad puede hacer llover y salir el sol, como puede herir o matar (en el “deseo”, por ejemplo). Hasta el hombre culto experimenta “como una culpa” si por casualidad acaece un mal que él “quería”; por ejemplo, la muerte de un hombre. Sólo cuando la citada experiencia se ha realizado, experiencia que liga la realización causal, aun sólo *posible*, de un contenido de volun-

También sabemos de lo que somos “capaces” nosotros mismos (en lo bueno y en lo malo), independientemente de nuestras acciones reales. Sólo llega a ser una disposición de ánimo “*virtud*” al transformar su contenido estimativo en la conciencia de ese “poder-hacer” (en el segundo sentido de los mencionados). Es disposición de ánimo de una especie determinada, *capaz y dispuesta a la acción*.

14. Vid. la Segunda parte de este tratado, en la Sección V: “La Ética material de los valores y el eu-

tad a un precedente querer-hacer en general “mediante el querer” (no mediante su realización), sólo entonces “cobra carácter de *deseo*” toda tendencia cuyo contenido está *fuera* de la esfera del “*querer-hacer*” vivido. Mas toda tendencia central (también el desear lo *es*, no hay un “tengo deseo” parejo al “tengo hambre”, “tengo sed”, etc.) es “ante todo” *querer* el contenido; sólo *después* de experimentar el enlace del querer, aun sólo posiblemente eficaz, con el querer-*hacer*, y *después* de experimentar la *obstrucción* que hace la esfera del poder-hacer a una parte del “querer”, tórnase esta parte “mero *deseo*”. Por el contrario, ha de reputarse desproporcionado a los hechos el tratar de comprender inversamente desde el hecho del “deseo” la naturaleza del “querer” y afirmar, según esto, que el querer es solamente: 1), un deseo de que algo sea; 2), un deseo, ligado al anterior, de que ello sea merced a mí<sup>9</sup>. O también que el querer es ese deseo primero mas el deseo “de hacerlo”; o bien que es aquel deseo, acompañado de un movimiento corporal (primero “fortuito” y “reflejo”), quien realiza el contenido. El “deseo” de que algo ocurra “merced a mí” continúa también siendo un “deseo” y no alcanza a ser “querer”. Y la *primitiva* vivencia central y conativa de actos, no es (según los actos) el “deseo”, sino el *querer*. Objeto del deseo es un primitivo objeto del querer que *naufragó* en el “poder-hacer” (y en su esfera de contenidos). Sólo esa capital “*relegación*” de lo dado primariamente como objeto del querer puede hacerlo “objeto de deseo”. Esta conexión se nos muestra más clara mediante las conocidas ilusiones en las que el querer de un contenido largo tiempo mantenido lleva a la *figuración* o *fenómeno* de su realización (y a la “convicción”, en ella fundada, de su realización), a *pesar* de haber encallado en la esfera del poder-hacer. Así acaece en todas las realizaciones fantásticas, visionarias o alucinatorias de la voluntad (o, como decimos objetivamente, “realizaciones de deseo”). Tal en el caso de la llamada “manía del indulto”, en que un criminal (por lo común “de toda la vida”), sin un indulto efectivo, expresa la fuerte convicción de que *está* indultado y acusa a los empleados de la cárcel de retener el indulto. Fenómenos de esta naturaleza indican que, en el caso de que un querer primario no se reduzca al “deseo”, *ha de* presentarse la realidad de lo querido, al menos como *fenómeno* (en la forma de “aparición”), a pesar de haberse vivido el fracaso del querer en la esfera del posible hacer, y haberse conservado, por

tanto, el contenido como algo “querido”. Pues en este caso ha de conservarse válida —ya que el obstáculo ha sido superado— la conexión de que el querer pone también la realidad de lo querido, *en tanto* no se manifieste algún obstáculo (efectivo).

Si, por el contrario, llega a realizarse aquella “relegación” de lo dado *primariamente* como querido, a causa del obstáculo de la esfera del poder-hacer, entonces se sigue de esa experiencia que los *ulteriores* actos volitivos cesan, sin que por eso lo que continúa siendo dado como “querido”, es decir, lo que continúa siendo contenido volitivo, porque *no* experimenta ese obstáculo, *cese* de ser determinado por el querer primitivo, o mejor por los valores materiales correspondientes a “la disposición de ánimo”. Es decir: *queda excluido* del contenido volitivo primario, en medida creciente, *todo aquello* contra lo que se manifiesta la vivencia del “no poder-hacer”, o de la “impotencia” del hacer. (Más adelante se ha de analizar este fenómeno). *No* es, pues, la mayor o menor amplitud de los contenidos dados en el “poder-hacer” (y mucho menos los “resultados del hacer”) la que “limita” el *contenido primitivo* de la voluntad o “determina” *positivamente* el contenido del querer. Más bien es el poder-hacer el que *actúa selectivamente* sobre el contenido volitivo dado primariamente y hace que muchas cosas primitivamente queridas *no lo sean ya* en adelante, y que se “renuncie” a su realización. La evolución típica de la voluntad, lo mismo en el individuo que en la comunidad, sigue esta ley. El fenómeno primario que toda madurez anímica muestra es una progresiva *limitación* del querer *a la esfera de lo “hacedero”*. El hombre renuncia a los planes pretenciosos de la infancia y adolescencia, a los fantásticos “sueños” (que no eran dados en aquella época “como” sueños); y en lugar del fanatismo de la voluntad se manifiesta el aumento constante de la “componenda”. También en la historia de todo partido político, social o religioso se advierte el mismo fenómeno. Y toda la historia de la humanidad pone de manifiesto en todo dominio práctico que los fines primitivos de la voluntad se concretan poco a poco a la esfera de lo “hacedero” —que actúa como un “umbral”—, y los objetivos van tornándose más modestos. Cuanto más primitivo es el hombre, tanto mayor fe tiene en que podrá con sola su *voluntad* conseguir *todo*: desde la regulación del tiempo hasta producir oro, pasando por todas las formas de la “ma-

15. En D. Hume eso significa muy poco para este problema especial, ya que niega en general el fe-

gia". Sólo poco a poco *van separándose* de los objetivos primeros de la voluntad los "hacederos" en general, y *en* la esfera de lo hacedero, los objetivos que son realizables en ésta y la otra forma del hacer. Siempre resulta esto de la "experiencia" creciente, que nos hace "*prudentes*" —como dice el refrán—, pero *no* deseosos, ni menos "deseosos de esto o aquello". No actúa como produciendo o creando, sino, en primer lugar, como *negando* y *seleccionando* en el *ámbito* del contenido volitivo *primario*, ya *determinado* en las materias de ciertas cualidades de *valor*. Experiencia que es, ante todo, una escuela de prudente "resignación", por lo que hace a los objetivos primarios de la voluntad, mas *no* una *fuerza positiva* para su creación.

Hemos de insistir en esto con doble motivo. Primeramente hemos de hacernos cargo del hecho de que cuando se manifiesta un contenido primario de la voluntad como hacedero y es luego realizado mediante una acción (como acaece en la vida normal volitiva de todos los días), la intención *primaria* del querer se dirige siempre a la *realización* de un contenido objetivo o de un "contenido de valor", con la que se enlaza solamente en *segundo* término una intención del "querer-hacer" (y de las funciones parciales de éste). Si yo quiero tener sobre esta mesa la lámpara de aquella otra mesa, lo querido primariamente es esta *situación objetiva*: "que aquella lámpara esté aquí"; mas *no* el "traerla", ni los impulsos o intenciones motoras precisas para ello (ni tampoco la orden al criado para que la traiga, en cuyo cumplimiento también se realiza *mi* voluntad, y no la del criado). Cuando tomo el sombrero de la percha y me lo pongo, no "quiero" hacer tal "movimiento", sino "tener el sombrero en la cabeza". Puede también ser un "movimiento" la situación objetiva querida, por ejemplo, si quiero aprender gimnasia. Pero aun en el mismo movimiento sería este caso completamente distinto del segundo. El que mata a palos a otro, quiere "matarle", no, empero, "mover" los brazos y el garrote que tiene agarrado de tal o cual manera. No es el mismo caso cuando, de una vez, se dirige el querer primariamente a una situación objetiva, en lo cual se inserta luego, sin más, el querer-hacer (como peculiar *modo* del querer), que cuando *el hacer mismo* es la situación objetiva primeramente querida. Así, el incendiario vulgar —por ejemplo, un aldeano envidioso— quiere que la casa rica y bella del vecino "no exista ya más", quiere la aniquilación de su valor; mas lo que un incendiario patológico quiere, desde luego, es el "prender fuego" mismo. Como el ladrón corriente quiere poseer la hacienda ajena, y para ello sí-



guese, en segundo lugar, el “querer robar” y luego el querer-hacer el robo, mientras que, por el contrario, el cleptómano quiere sólo “robar”. Así también hay un tipo de hombre de negocios que quiere ser “rico”, y para ello emprende negocios y hace dinero; mas hay otro tipo de “capitalista” auténtico que quiere “emprender negocios” y hacer dinero, y sólo por ello “tór-nase” rico. (Hay también, como es natural, otro tipo más raro, que quiere “disfrutar”, y sólo para esto quiere ser rico; y éste es el único tipo que podría darse con arreglo a la teoría de Kant.) En todos estos casos distínguese la cosa querida y el querer-hacer, incluso cuando la cosa misma querida es un hacer, como, por ejemplo, en el robar, ganar dinero, sacrificarse (en aquellos afanosos de sacrificio), etcétera..., porque también aquí son claramente distintos el “querer-hacer” y el *querer* “tal hacer”. Es manifiesto igualmente que la relación de querer la cosa y el querer-hacer mismo no representa de ningún modo una relación de “medio” y “fin”. Tal relación puede existir únicamente entre los estados de cosas queridos, mas nunca entre el querer la cosa y el querer-hacer. El querer-hacer y el querer la cosa-contenido se *fundamentan* mutuamente (el querer-hacer fundaméntase sobre el querer la cosa), mas de modo intuitivo, no pensado.

Así, pues, el querer la cosa es el contenido *primario* de la voluntad (incluso cuando tiene lugar un querer-hacer en general). Y lo que hemos de llamar “acción” en sentido estricto es la *vivencia de la realización de esa cosa en el hacer*; es decir, esa *peculiar* vivencia que se mantiene como *unidad fenoménica*, en *absoluta* independencia, lo mismo de todos los procesos objetivos causales a ella pertenecientes, que de las consecuencias de la acción.

En segundo lugar, no ha de prestarse todo lo anteriormente dicho al malentendido siguiente: que la experiencia del poder-hacer destruye y suprime de entre los contenidos volitivos tan sólo contenidos anteriores *temporal* y *genéticamente* (por ejemplo, en el caso de los “planes pretenciosos del adolescente”), como si *todos* los contenidos volitivos posteriores se hallaran “contenidos” en aquellos otros genéticamente anteriores. Lo que hemos querido expresar es *una ley primaria de los actos* y una *ley fundamentante de los contenidos*, que se cumplen *con la misma regularidad* en *todas las fases* de la evolución real genética de la voluntad de un individuo. Naturalmente que se dan en la fase ulterior de la evolución contenidos *nuevos* del querer, *no* incluidos en la fase anterior. Como también *continúa siempre* mandando la fuente del primigenio querer. La disposición de la voluntad no tiene

nada que ver con el “carácter innato” (como opina, por ejemplo, Schopenhauer)<sup>10</sup>. Por otra parte, la vivencia del poder-hacer *continúa* ejerciendo siempre su influjo selectivo sobre la materia de los objetivos de la voluntad. Lo que quiero decir con esto es tan sólo que los *posibles* objetivos de la voluntad, capaces de dar cumplimiento a la disposición del querer, a su primera dirección estimativa (esencialmente variable, mas *independiente* de la experiencia del querer-hacer y, desde luego, también del éxito) y a su dirección estimativa material, pueden, sí, ser *seleccionados* por virtud de esa experiencia, pero nunca podrán ser determinados positivamente por ella<sup>11</sup>. Y, según esto, las *materias* de valor que codeterminan preponderantemente el contenido de aquel querer primario “relegado” más tarde como simple deseo son igualmente codeterminantes del contenido de *aquel otro* querer que se manifiesta realizable en el hacer. Muéstrase aquí también que la “disposición de la voluntad” domina *con independencia* de toda *génesis empírica ambas* esferas: la del deseo y la otra más propiamente volitiva. Y esto es lo que ha sido indicado anteriormente.

Pero el poder-hacer sólo es el primer paso en la selección de los contenidos volitivos como contenidos del “puro querer” (en total independencia de si son o no factibles). Mas todavía hay que agregar otros factores selectivos.

Antes he de hacer resaltar que lo que *determina* los “contenidos de la voluntad”, en cuanto contenidos *representativos de la intención*, lo que los selecciona de entre la esfera de lo “posible” *a priori* —es decir, de entre los contenidos de imagen correspondientes a las *materias de valor* de la disposición de ánimo— no es el hacer *real* ni el *resultado* de la acción (como estima Kant), sino tan sólo, y ante todo, la vivencia del “*poder-hacer*” o del “*no poder-hacer*” en su caso, (es decir, del “poder” o la “impotencia” de la voluntad). Sobre este fenómeno hemos de insistir con más detenimiento luego. Tan sólo quiero resaltar aquí que no es, en modo *alguno*, una simple *consecuencia* de un *hacer real*, algo como la “disposición suscitada” por la repetición de un hacer real, como la conciencia de “poder” algo que ya *hicimos* una vez. Antes bien, frente a ciertos contenidos, tenemos, gracias a tal reproducción, una *inmediata conciencia de poder-hacer*, en la cual es dado fenoménicamente el poder “mismo” como una *clase* peculiar de la conciencia aspirante (no como objeto del saber “que podemos algo”), y cuya existencia o no existencia —o la de su contrario: “*la impotencia*” (una vivencia

*positiva* del *no poder-hacer*, igualmente)— es *determinante* para el mismo *querer hacer*<sup>12</sup>. En segundo lugar, esta vivencia es un estado completamente *simple*, que no se halla compuesto por la conciencia del poder-ejecutar los actos parciales, por ejemplo, actos motores, en los que se divide un hacer<sup>13</sup>. Así como el sentimiento vital sigue, independientemente de la suma de sentimientos sensibles, sus *propias* leyes de variación (con sus modificaciones de “fortalecimiento” y “frescura”, “salud” y “enfermedad”, “elevación” y “descenso”), y jamás representa una *suma* de sentimientos sensibles, sino que, antes bien, determina la aparición de estos sentimientos y sus peculiares cualidades<sup>14</sup>, así también el *poder-hacer* es, ante todo, una vivencia *unitaria* del individuo como *un todo*, que varía *con arreglo a leyes propias*, independiente por completo de toda reproducción de estados sensitivos y afectivos ligados en la ejecución de las acciones —o producidos por éstas— a los movimientos de los miembros. El que tiene una conciencia más fuerte o rica del *poder-hacer* vive *de antemano* otros estados muy distintos de esa clase. *Obra* de otra manera porque “se siente” de otra manera. De aquí que *ese* “poder” no aumente ni disminuya por el “ejercicio” o “hábito” de cualquier tipo, sino que, según su naturaleza, determina ya la *capacidad* de ejercicio y hábito en ciertas actividades.

Das vivencias son las que llevan *del querer-hacer hasta el obrar* (indico estos elementos esenciales sin un análisis detallado del proceso), las cuales establecen una transición estrictamente continua hasta la realización de los movimientos *objetivos* en los cuales consiste el obrar visto *desde fuera*.

Hay un error básico en una serie de direcciones de la Psicología tradicional que deshace la *unidad* de la acción como “fenómeno” y niega su *continuidad*, representándola como si la acción se descompusiera en un “acto interior de voluntad” y un movimiento objetivo de los miembros, que se une a aquél en conexión meramente *temporal* y que sólo se manifiesta luego a la conciencia por sus *efectos* (o fenómenos concomitantes): una sucesión de sensaciones táctiles, articulares, de situación, etc. O la explica también así: Al acto volitivo íntimo sigue una “representación

nómeno del “efectuar”.

También en ocasiones ha sido inducida la Jurisprudencia, merced a esta errónea teoría psicológica, a un error. Allí la teoría se califica de “teoría intelectualista de la libertad”. En su consecuencia, hace de *todo dolus* un *dolus eventualis*; o lleva a la negación del *dolus eventualis* —puesto que *todo dolus* es un *dolus eventualis*—, es decir, a borrar la diferencia entre el querer *previsor* de sus posibles consecuencias ile-

del movimiento” de los miembros, que sólo podría ser, naturalmente, la reproducción de un movimiento orgánico *ya efectuado antes* —el último de los cuales entonces sólo podría ser originariamente un simple movimiento reflejo—. *No* se admite en esta interpretación una vivencia auténtica del “mover” que siga al querer-hacer; el movimiento mismo va incluido simplemente en la “representación de movimiento”. Y es negada también (como ya hizo D. Hume) una *efectividad* del querer (como “querer-hacer”) sobre nuestro cuerpo *que desemboca en el movimiento*<sup>15</sup>. Ya he demostrado en otro lugar que tal *idea* del movimiento (como reproducción de movimientos ejecutados, y en último término reflejos) sólo es exacta en los casos en que faltan las *intenciones* de movimiento; por ejemplo, en los niños idiotas que aprenden a escribir. El niño normal puede transformar *inmediatamente* en intención de movimiento (y poco a poco en los necesarios impulsos de movimiento también) la figura de la letra que ve escrita sobre el tablero —*sin* necesidad de *mover* el brazo y la mano, y servirse luego de las sensaciones así descompuestas y su sucesión—. La intención de movimiento es un *fenómeno intuitivo* dentro de la producción de movimiento y dentro de aquellas de sus variaciones que son necesarias para la traducción de una situación objetiva dada (visto desde el contenido estimativo) a la situación objetiva querida (estado de valor) en el querer-hacer. Así poseemos también una *visión inmediata* de la conexión que lleva de una figura (de la forma más sencilla) vista y dada en la sensación táctil, hasta una representación de la *misma* figura en un movimiento. Y esta conexión *no* la aprendemos, primeramente, al *ejecutar* el movimiento o el desarrollo *empírico* de la figura vista o palpada como consecuencia de *sensaciones* mo-

gales y el querer del hecho ilegal.

16. La resistencia de una intención motora unitaria a los impulsos de movimiento es vivida como un “movimiento fallido” *ya* antes de experimentar la ejecución del movimiento. Así, por ejemplo, todo el que tira al blanco sabe si atinó en el centro o no (y, aproximadamente, por cuánto no atinó) ya antes de ver la diana —posteriormente al disparo— y antes de percibir el movimiento del dedo que oprime el gatillo.

17. Sólo en virtud de la unidad del impulso que los domina, estas sucesiones mismas son luego captables como “sensaciones motrices”.

18. Toda conciencia “perceptiva”, “representativa” o “cognoscitiva” en general del universo es independiente de ese “universo práctico”. No estamos dispuestos, de ningún modo, a suscribir la proposición de Fichte: “La filosofía que se tiene depende de qué hombre se es”.

19. Podemos “consentir” y “disentir” lo mismo de una voluntad ajena que propia. Por otra parte, el

trices —cuando, por ejemplo, dibujamos esa figura—, puesto que podemos identificar *inmediatamente* una figura que vemos dibujada con trazos rojos con la misma figura diseñada en el aire por la mano. Hay una identidad intuitiva de la ordenación espacial en una *juxtaposición* de puntos entre el ritmo del movimiento originador de la figura, que es temporal, y las posiciones y lugares de los puntos quietos que forman, objetivamente, la figura. De aquí que sea plenamente *independiente* la *intención* motriz de toda clase de llamadas *sensaciones* motrices y de sus reproducciones, que sólo pueden ser sensaciones de órganos periféricos aislados, dependientes de la posición mutua inicial de los órganos y de la relación del cuerpo todo para con los cuerpos exteriores, con respecto a los cuales tiene lugar el movimiento objetivo. Y esa intención no es tampoco una simple *regla* de la sucesión de las diversas sensaciones orgánicas (quiere decirse, del movimiento causado por órganos diversos), o una regla entre otras que se conserve a pesar de la posición más variada de los órganos respecto a los cuerpos exteriores y represente, a su vez, una decantación de experiencias anteriores. El *mismo* contenido del querer-hacer puede realizarse en virtud de la *misma* intención motora mediante órganos *distintos* (por ejemplo: la mano y los dedos, la pierna y el pie, el brazo y la mano) e incluso por la cooperación de órganos diversos. (Es sabido, por ejemplo, que los rasgos fundamentales de la escritura no varían, aun en el caso de quien, habiéndose quedado manco, aprende a escribir con los pies.) Y es también aquella intención independiente de la peculiaridad de cooperación en los órganos requeridos para la ejecución de un movimiento; por ejemplo, al separarme de un automóvil que (al tomar una curva) se halla a un metro de mí; lo cual ha de exigir, según la variable posición inicial de los órganos de mi cuerpo, una conjunción (o una disyunción) de los movimientos de mis órganos completamente distinta. En ambos tipos de estos casos, según su peculiaridad, habrán de ser muy diversos los cursos de las sensaciones orgánicas que siguen a los movimientos orgánicos<sup>16</sup>. Pero la intención motora es también independiente de la distancia a que mi organismo se halla del objeto con respecto al cual se realiza el movimiento; y esa intención es la misma en la representación imaginaria de un movimiento a ejecutar que en el movi-

“proyecto” de un querer es independiente de su ejecución real.

20. A los meros “deseos” no se opone ninguna resistencia, puesto que en ellos es dado, fenoménica-

miento real. Y su punto de partida, el “sitio” de su aparición, *no* es un lugar determinado de mi cuerpo, ni tampoco el sitio en que se hallan los cuerpos circundantes afectados por el movimiento objetivo. Lo que esa intención ofrece es tan sólo la imagen de una especie determinada de *variación de la dirección* de un movimiento posible, aún indeterminado métricamente y también por lo que hace a la distancia y magnitud del cuerpo móvil. Enlázase en ella *el objeto al que el hacer afecta*, o que ha de ser transformado por el querer-hacer, y el *contenido del querer-hacer*. Y diseña también el movimiento por el que todo eso es posible. De aquí que jamás sea producida esa intención de modo “mecánico” (por el estímulo del mundo circundante y por las huellas presentes de anteriores procesos motrices del organismo y las asociaciones de éstas); más bien es dependiente del punto de partida —la situación—, del objeto y el contenido del querer-hacer, con el que también varía. Es origen también de la *unidad e idoneidad* o adecuación de los *impulsos* motrices que la siguen y que, a su vez, la circunscriben a la situación peculiar del cuerpo respecto a los cuerpos circunstantes, su distancia, sus órganos y su mutua relación (en cuanto están fijamente ordenados). También el *impulso* del movimiento es un *dato vivido* que *precede* al movimiento objetivo. Es dado en él “el mover mismo”, por ejemplo, del brazo que alzo y bajo; por tanto no es, en modo alguno, la retransmisión a la conciencia del movimiento que se ejecuta. Este impulso destaca fuertemente como peculiar vivencia cuando, por ejemplo, la ejecución real del movimiento se halla “impedida”. En este caso no tiene lugar simplemente el hecho de que se da la intención motora, pero sin las llamadas sensaciones motrices (de modo que hemos sido defraudados al esperarlas), sino que vivimos una detención *positiva*, y esto *antes* de comprobar, de cualquier modo, la ausencia del movimiento. Entonces vivimos la “resistencia” de nuestros órganos al impulso. Incluso se da claramente la vivencia del impulso cuando permanece en reposo el órgano a causa de un

mente incluso, el renunciamiento a la realización del contenido. Un aspirar “halla” resistencia; pero ésta no es dada “en” él.

21. Dejemos de lado aquí la cuestión de si la “conciencia fenoménica de la realidad” y “de la efectividad” se basa, *en general*, sobre la “resistencia” vivida, lo mismo que el problema de si un mundo de meros “objetos imaginarios” ha de prescindir en general de la distinción entre “real” e “irreal”.

22. Si toco con un bastón contra la pared, la resistencia me es dada en la *pared*, no en mi mano, ni tampoco en las “sensaciones táctiles” de la mano, como ya puso de manifiesto atinadamente Lotze. El

forzamiento exterior; por ejemplo, cuando un dedo que se quiere mover hacia la derecha es inmovilizado. A lo que las sensaciones llamadas motrices contribuyen desde el lado externo de la acción es simple y únicamente a la especialización de los impulsos que son necesarios en una intención dada, en determinadas situaciones, distancias y posiciones del cuerpo respecto a los objetos, como en determinadas relaciones fijas de los órganos dentro del organismo, junto a las variables relaciones espaciales de los órganos en su situación momentánea (dentro de los límites de la posible movilidad, coordinabilidad y separabilidad de sus movimientos). Las llamadas “sensaciones motrices”, en realidad, son sensaciones de la sucesiva variación en la situación recíproca de nuestros órganos<sup>17</sup>.

Volvamos ahora a los factores que yo llamaba “*situación*” y “*objeto de la acción*” o “elemento objetivo de referencia” de ésta, y en los que se ha de realizar el “contenido de la voluntad”, o que determinan la realización de un “acto concreto de la voluntad” (y, gradualmente, también la formación de una “intención”, la posición de un “propósito”). Todo querer acaece con vistas a una tal “situación”, a un mundo de “*objetos*” (*prácticos*). Y de nuevo, en opinión de Kant, son estos objetos (que no distingue rigurosamente de los objetos de la experiencia gnoseológica o “representativa”) los que, por su acción vivida en los estados sentimentales sensibles o por la reproducción de los estados sentimentales sensibles a ellos debidos, determinan en nosotros la materia de la voluntad (prescindiendo, pues, de la simple forma de la ley). En las siguientes explicaciones quedará implícitamente desmentida esta afirmación.

Hemos de llegar al claro convencimiento de que todo “objeto práctico” en este sentido: 1), *está, en general, fundado por un objeto de valor*; y 2), *además, por un objeto que corresponde a la materia de valor de la disposición de ánimo en el querer-hacer*.

Es decir, lo primario no son en modo alguno las cosas de la *percepción* —o representación—, sino las *cosas de valor* o los *bienes* (y “cosas”) de que

*sentir* una “resistencia” —ya que es un sinsentido una “sensación” de resistencia— varía en este caso en dependencia de la *resistencia vivida*, la cual se determina a su vez *también* en dependencia de la magnitud (fenoménica) de la acción empleada o del gasto vivido de fuerzas. La resistencia es más pequeña —*ceteris paribus*— cuando la energía empleada es mayor, y más grande cuando es menor la energía empleada.

constan aquellos “objetos” antes nombrados. Porque el apetecer se halla tan sólo *fundamentado inmediatamente* en una percepción sentimental del valor (o un preferir, o un amar y odiar) y su contenido; no, empero, en un contenido (objetivo), que habría de ser “representado” o “percibido”. Con esto hemos afirmado dos cosas: que todo querer “algo” supone ya el *percibir sentimental* —positivo o negativo— *del valor* de ese “algo”, y que, por tanto, *jamás* puede ser el valor tan sólo una *consecuencia* de ese querer. Lo que pone en movimiento, fenoménicamente, el querer de un contenido no es jamás un sentimiento, sino justamente aquel objeto valioso dado en la percepción sentimental. Así, pues, en tanto no poseen los objetos diferencias de valor, son incapaces de motivar un querer diferente. Sólo podrán los objetos, en general, llegar a ser “objetos prácticos” si son “cosas de valor” o “estados de valor”.

Síguese de aquí un principio importante, a saber: que *los objetos que ya son para el “puro querer” objetos posibles para la realización de contenidos de valor* (y también cosas fundadas sobre valores), están ya *seleccionados sobre la base de los valores* que la *disposición de ánimo* de ese querer vivifica. Es decir, el “universo” práctico en el que “se inserta” el puro querer con la intención de realizar estados de valor tiene ya la faz, el aspecto, la *estructura estimativa* de la “disposición de ánimo” del realizador de esa voluntad. Nada tiene que ver con esto el “estado sentimental” cambiante de tal realizador frente a ese “universo”. Por tanto, el “universo” en que “quiere” *realizar* determinados *estados de valor* y su *querer* de éstos “*se adaptan*” siempre, en cierto sentido, uno a otro, puesto que dependen *entrambamente* de los valores contenidos en la “disposición de ánimo” y de su “ordenación jerárquica”<sup>18</sup>. Precisamente en la disposición de ánimo es donde *llegan a coincidir* la conciencia apriórica de valor y el núcleo de todo querer en su último contenido estimativo. Mas *no* porque los contenidos (o los proyectos de valor) del puro querer puedan contener *las mismas* cualidades de valor (con sus ordenaciones) que los estados de valor del “universo práctico”, se “derivan” de este universo práctico; también su modo de ser dados es *independiente* de este “universo práctico”. Lo que queremos ante *ciertos* estados de valor puede muy bien *oponerse* a los estados de valor “dados” (o también coincidir con ellos). Únicamente las *cualidades* de valor son en uno y en otro caso idénticas. Tratándose de la esfera del puro querer (independientemente de la esfera del querer-hacer), exprésase esta relación en actos



de “consentimiento” y “disentimiento”<sup>19</sup>; estos actos no son “actos de voluntad”, ni tampoco actos de “conocimiento de valores” (como sentir, preferir), sino que son actos en los cuales la *identidad* de los valores de un conocimiento de valores y de una voluntad dirigida a la realización de valores alcanza una identificación intuible inmediatamente.

De este modo, cuando el mundo del “objeto práctico” está *determinado* por los valores (y, parejamente, el objeto práctico *apriórico*, por los valores *aprióricos*), se nos da en esa esfera de objetos de valor, simplemente como *resistencia* a una voluntad, el contenido dado ya como *objeto de voluntad* en una vivencia *especial*. Si, pues, queremos continuar fieles a la terminología que sólo entiende bajo la palabra “objeto” los objetos de imagen, mas no los “objetos de valor” (o, mejor dicho, las *unidades* de valor dadas), en ese caso habremos de comprender “objetos” y “resistencias” como *dos modos co-ordenados* en que nos es dado el ser.

La resistencia es un fenómeno dado inmediatamente en una tendencia; y esto acaece tan sólo *en un querer*<sup>20</sup>. *En él* y sólo *en él* es dada la conciencia de la realidad práctica<sup>21</sup>, que, simultáneamente, resulta siempre realidad de valor (lo mismo de cosas que de cosas de valor).

No se precisa decir expresamente que no hay algo así como una “sensación de resistencia”. La “resistencia” es dada tan sólo en una vivencia intencional y sólo en un querer. Este “constituye” el “objeto práctico”. El fenómeno de la “resistencia” consiste en una tendencia dirigida “contra” el querer y cuyo punto de partida vivido es el objeto de valor que fundamenta el objeto práctico. Si, por ejemplo, se trata de un objeto espacial, el fenómeno de la resistencia “aparece” tan sólo *allí* donde se halla el objeto<sup>22</sup>; mas si se trata de objetos inespaciales, aparece “en” los objetos de valor; así, cuando se vive la resistencia de una voluntad extraña, por ejemplo, la voluntad del Estado, etc. La resistencia, en nuestro sentido, nada tiene que ver con los fenómenos de “atracción” o “repulsión” que emanan de *cualidades* peculiares de valor que la cosa o el objeto de valor poseen. Pues estos fenómenos pueden ser dados ya en el sentir (así decimos corrientemente que “nos sentimos repelidos”, que “algo nos atrae y nos repele en el sentimiento”). Pero si vivimos estos fenómenos en una tendencia, se fundan, de an-

23. La finalidad biológica de este tipo de orden en la “localización” de la resistencia la he puesto de manifiesto en mi trabajo *Über Selbsttäuschungen*, I.

temano, en un fenómeno de resistencia.

Al ser “dado” un fenómeno de resistencia, no por ello es “dado” ya también *necesariamente* su “sitio” en el puro querer en que aquel fenómeno es “dado”. Es decir, no se halla fenoménicamente decidido si tiene su punto de partida en el “yo”, en el “cuerpo” o en el objeto —dado como existente— independiente del cuerpo. Y esto lo indica ya el hecho de la frecuente duda sobre el “sitio” que ocupa (en el sentido indicado) una resistencia vivida; si radica en una aplicación insuficiente del querer-hacer (tratándose del mismo querer y la misma resistencia en la cosa), o si radica en una resistencia excesiva de la cosa (tratándose del mismo querer y el mismo querer-hacer). La “resistencia” misma, empero, es “dada” con independencia de este sitio suyo. Con todo, una cosa es segura: que el hombre normal se inclina a localizar, “primeramente”, las resistencias dadas (*ce-teris paribus*) en el *objeto* que existe independientemente de su yo y de su cuerpo<sup>23</sup>; luego, en segundo lugar, en su cuerpo, y, en tercer lugar, en su esfera psíquica. Una ordenación inversa en la localización de los fenómenos de resistencia es, cuando menos, algo “morbozo”. Si al vivir una resistencia se pregunta uno “si la resistencia radica en mi querer”, hay ya en esa pregunta una objetivación del hecho “lo he querido así”, que no aumenta, sino que paraliza el querer. El mismo caso se ofrece al preguntarse uno si “quiso hacer” la cosa querida con la suficiente aplicación de energías, o bien si *podría* hacer algo que se da como a realizar en el querer; esta objetivación del poder-hacer impide la *vivencia* del poder-hacer. Al fenómeno de la “vacilación” originado por esta ordenación invertida al inquirir el fenómeno de la resistencia, opónese como antítesis la “audacia” del querer de la voluntad, en la cual, de manera peculiar, hállase localizada la resistencia —tan sólo— en el *ser* de la cosa. El que conduciendo un automóvil piensa que va a chocar contra un árbol, está realmente en gran peligro si, en vez de “querer” apartarse y evitar el choque y, luego, como consecuencia, girar de modo conveniente el volante, desvía su intención de este objetivo y la dirige exclusivamente a “girar el volante” (es decir, vive el obstáculo como proce-

24. Por ejemplo, en el *querer* primario: “yo quiero la posesión de alguna cosa”, el contenido del *querer-hacer* es luego: “querer comprarla”, “querer hurtarla”, “querer robarla”, “querer dejársela regalar”, etc.

25. En la esfera de los deseos no se dan “intenciones”. Ni tampoco en la esfera del querer puro; toda “intención” es intención de *hacer* algo.

26. En los estados anormales aparece el fenómeno particularmente aislado; por ejemplo, en el cál-

dente de “sí mismo” y no del árbol).

Lo que determina inmediatamente el *querer-hacer* y el *contenido* del querer-hacer en general (distinto siempre del contenido del querer primario)<sup>24</sup> no es, como supone Kant, el *estado* producido en mí por la actuación del objetivo primario de la voluntad sobre mi sentimiento: antes bien, lo que determina ese querer-hacer es la *resistencia* que presenta el objeto práctico primario a la voluntad de realizar un contenido preciso de valor, voluntad guiada siempre por una inmanente intención de valor. La fuente del *querer-hacer* no es, según esto, de un modo primario, un estado sentimental (como tampoco constituye ese estado sentimental un objetivo de la voluntad), sino la resistencia, por nosotros vivida, que los objetos prácticos o las “cosas” ofrecen al puro querer. Y esto que determina el contenido del querer-hacer resulta siempre dependiente de dos factores: 1), del “*estado de valor*” (o de la situación objetiva) querido; y 2), de la peculiar naturaleza del *objeto que ofrece resistencia*.

Empero, la *voluntad* del “*hacer algo concreto*” es ya una “*intención*”<sup>25</sup>.

Las resistencias, escalonadas de mil modos distintos, y sus contenidos, que vienen a enfrentarse con la vida volitiva, son efectivamente hechos de “*experiencia práctica*”, es decir, de la “*experiencia*” que nosotros hacemos únicamente en el querer. Desde luego, es una *experiencia a posteriori e inductiva*. Por lo tanto —como acertadamente ha visto Kant—, el *contenido de la intención* se halla ya determinado por tal “*experiencia*”. Mas no por esto es menor su error. Pues no sólo no ha parado mientes en que tanto el contenido de la intención como el objeto que ofrece resistencia hállanse li-

culo práctico de la orientación y el movimiento, en pacientes con un campo visual restringido por la histeria frente a los objetos que se hallan fuera de su esfera visual. (Este fenómeno no se da en la restricción del campo visual condicionada orgánicamente, porque ésta suprime la capacidad de orientación, al existir un contorno menor, mientras que aquella limitación anormal le influye tan sólo un poco). Ocurre también el fenómeno en la ceguera de origen nervioso para ciertas palabras o letras de una palabra; en este caso, las palabras y las letras son omitidas en la imagen visual, de cualquier modo que hayan sido “*dadas*”.

27. Así muestra la historia *Miguel Kohlhaas*, de H. v. Kleist, bella y profundamente, cómo el protagonista va tornándose de manifiesto criminal en enemigo del sistema jurídico, lo que le hace aparecer como “*criminal*”. Es decir, que el protagonista va sustrayendo progresivamente su involuntario “*reconocimiento práctico*” al orden bajo el cual vive, hasta que se opone como enemigo mortal a ese sistema jurídico y, con ello, al mismo tiempo, pierde también, incluso en sus *acciones* objetivamente *ilegales*, el carácter de un “*criminal*”.

28. Nótese bien el sentido propio de la distinción *contorno-individuo* (o lo que hace las veces de tal

mitados *a priori* por el contenido de los valores materiales radicantes en la *disposición de ánimo*, sino que se equivoca también acerca de la naturaleza y el modo de esa “experiencia”, *al tomar por tal únicamente el estado afectivo sensible* que en nosotros excita el objeto, o la reacción causada en nuestro estado afectivo sensible por el obrar ya realizado. Con ello desconoce los *grados de la experiencia* de que aquí tratamos. No es el hombre, como cree Kant, un ser pasivo que haya de sufrir las influencias de las cosas y los estados afectivos sensibles que de ellas resultan, para poder dar un contenido a su voluntad. Y que se determine, por tanto, por la elección de los objetos que ofrecen el mayor *placer* y el menor dolor. *Esos estados sensibles* resultan y *se fundan* en las *resistencias que el hombre vive* como “haciendo frente” a su voluntad. Se ordenan al modo y magnitud de esas resistencias. El *contenido más primario* de nuestra experiencia práctica es la dinámica relación de “actuar y sufrir”, “vencer y someterse”, “superar y rendirse”. Y no es el resultado de la acción real, sino las resistencias vividas experimentalmente en el puro querer, quienes determinan los contenidos de la intención del querer-hacer.

Son *radicalmente distintas* de estas resistencias aquellas otras que encuentran contenidos de la “intención” dados *ya y formados*; “resistencias al querer-hacer” y a la ejecución de la intención. Sólo en este grado tórnanse las “resistencias” *objetos* reales resistentes, es decir, *cosas* respecto a las cuales formamos nuestro *propósito* (y nuestra decisión). En la formación de estos *propósitos* entra como parte determinante también la acción de las *cosas* fenoménicas sobre nuestro *estado*. Sólo en el “propósito” entra la voluntad en contacto inmediato con la realidad empírica. Por ello nuestra *presencia* corpórea entre las cosas es la que forma el objeto inmediato en el que obramos, tomando en cuenta al mismo tiempo como elementos del fenómeno el *lugar* y el *tiempo* del hacer, los cuales son abandonados en la “intención”; empero, si podemos tener en cuenta los estados afectivos sensibles, lo mismo aquellos que las cosas originan y que son el objeto de la acción como los producidos por su *resultado*, es sólo porque esos estados van fenoménicamente unidos a la presencia fenoménica del *cuerpo* (primeramente del yo corporal, al que corresponde necesariamente un cuerpo).

individuo, por ejemplo: hombre, mongol, etc.). Esta distinción nada tiene que ver con aquella otra distinción “yo”-“*mundo exterior*” de la esfera psíquica y física. La distinción “individuo-contorno” es *indi-*

Ahora bien, Kant establece ya como necesaria para la *formación de la intención*, y también para la de la *disposición de ánimo*, esa consideración (posible) de los estados afectivos sensibles para la determinación de la materia del querer. Lo cual es inexacto, como creemos haber mostrado.

### 3. La integración del “medio”

A esto se añade otra cosa. Si se habla —como Kant— de una acción de las cosas sobre nuestra “sensibilidad” y se afirma que la voluntad moral ha de proponer su fin con independencia de tal acción; si además esto sólo puede efectuarse con arreglo a una “legalidad formal” (puesto que todos los contenidos de fin descansan en aquella actividad), hemos de preguntarnos: ¿a qué *géneros* de “cosas y objetos” hace referencia Kant? ¿Son las cosas en sí? ¿Son las “cosas” de la experiencia natural, quiere decirse, de la experiencia *representativa* (y no de una experiencia peculiar de valores)? ¿O habrán de ser las “cosas”, vacías de cualidades, de la ciencia natural (las “cosas” de la Física mecánica y de la Química) las que manifiestan esa actividad —los estímulos físicos—? ¿Miéntase con esa actividad una actividad vivida, o simplemente realizada objetivamente? Y los “estados afectivos sensibles” que, según Kant, deben determinar la materia del querer, ¿son causados por las cosas naturales o su percepción, o quizá son originados merced a los complejos de impresiones sensoriales que suscitan los “estímulos” que se piensa que operan sobre nuestros órganos sensoriales?

He aquí toda una serie de importantes problemas, sin los que no tiene un sentido preciso la afirmación kantiana. No es posible aquí plantearlos todos debidamente, y, mucho menos, resolverlos. Bástenos con indicar un camino para su solución.

Aclaremos primeramente que las “cosas” en cuestión cuando se trata de nuestro obrar, las cosas que nosotros mentamos siempre, cuando reducimos, por ejemplo, determinadas acciones de ciertos hombres

*ferente al punto de vista psicofísico*; de aquí que todo individuo tiene, a su vez, en su contorno psíquico y en sí mismo un elemento “psíquico” y “físico”. Pertenece al primero todo aquello psíquico ajeno que vive como operando sobre sí, sin que esto quiera decir que ha de ser percibido; todos los pensamientos y sentimientos que el individuo no vive “como” suyos individuales, es decir, con el sello especial de su individualidad, una esfera que coincide con todo aquello que puede ser explicado por el principio de

—o las disposiciones para tales acciones— al “*medio ambiente*” de esos hombres, nada tienen evidentemente que ver con lo que Kant llama “cosas en sí”, *ni* tampoco con los objetos de que trata la ciencia (y merced a cuya suposición “explica” ésta los hechos naturales). El sol de nuestro “medio” no es, por ejemplo, el sol de la Astronomía; la carne que se compra o se hurta, etc. no es una suma de células y tejidos con los procesos físico-químicos que en ellos se desarrollan. El sol de nuestro “medio” es distinto en el polo Norte, en la zona templada y en el Ecuador, y sus rayos que nosotros sufrimos en cada uno de esos sitios son otros rayos. Las *cosas del medio* poseen dos determinaciones: ante todo están emplazadas en la “dirección de la concepción natural del mundo” y son siempre, como objetos de nuestra acción, *unidades de valor* y *cosas prácticas*. Es posible que yo reciba muchos “influjos” *objetivos*, por ejemplo, corrientes eléctricas o magnéticas, o rayos de cualquier clase que yo no siento y que, por tanto, no pertenecen a mi “medio ambiente”, del mismo modo que no pertenece a mi “tradicción” lo que he heredado. *Sólo pertenece a mi “medio” lo que vivo como operante sobre mí.*

Es, pues, tan sólo “medio ambiente” lo que yo vivo como “operante”. Con más exactitud: lo “vivido como operante” es todo aquello por cuya variación en una dirección cualquiera varía también mi vivir en una dirección cualquiera, indiferentemente de que yo pueda o no indicar esa variación como variación de una *determinada* cosa y la variación de mi vivir como variación de una vivencia *determinada*, e indiferentemente, asimismo, de si ha sido *percibido* o no lo “vivido como operante” en una forma o en otra. El “sol del medio ambiente” es tan poco parecido al sol de la Astronomía como a la “representación” o la “percepción del sol”. El “sol del medio ambiente” pertenece a un *dominio intermedio* entre el contenido de nuestra percepción y sus objetos, y estos objetos pensados objetivamente. Pues no sólo podemos vivir un cambio de nuestro contorno sin darnos cuenta de lo que ha variado dentro de lo percibido (por ejemplo, cuando desaparece un retrato del cuarto en que habitamos), sino que, a menudo, vivimos también el *influjo de algo* que *no* percibimos. Y acaece corrientemente que sólo al reaparecer o al cesar aquel influjo podemos orientarnos en la dirección de que procede y “representarnos” o “presumir”, es decir, percibir el objeto influenciador. Así, pertenece al “medio ambiente” momentáneo, no sólo la serie de objetos que yo percibo al ir por la calle o al estar sentado en mi

cuarto (bien los sienta o me los represente), mas también todo aquello con cuyo *ser o no ser*, ser así o de otro modo, “*cuento*” *prácticamente*<sup>26</sup>; por ejemplo, los hombres o los coches de quienes me aparto (yendo perdido en mis pensamientos o fija la mirada en un paseante lejano). De este modo el marino “calcula” una tempestad por las variaciones de su medio, sin poder precisar si *tal o cual* variación concreta —por ejemplo, la formación de nubes, la temperatura, etcétera— le sirvió de indicio. En todos los dominios de la aprehensión de objetos —lo mismo en la percepción de lo presente que de lo pasado— tenemos la capacidad de “*contar* *prácticamente*” con las cosas, una vivencia de su influjo y sus variaciones, que es *independiente* de la esfera del *percibir*; y eso mismo determina, en forma de una vivencia, nuestro obrar de tal o cual manera, e incluso sólo es “*dado*” en este ser-determinado de otro modo que vivimos, mas no anteriormente como “*razón*” de ese obrar. Así vivimos también el “*honor*” de nuestra persona, a base de la estimación de los demás, como una influencia, e igualmente el amor de los padres, sin que por ello nos sean *dados* esos actos y las personas que los ejecutan; de modo que solamente cuando cesa de repente, es decir, cuando desaparece el amor y no se nos tiene en estima, destaca como algo *particular* la *unidad* de ese influjo vivido. También cuando *manejamos* una cosa como “la misma cosa” o como “otra distinta”, y también cuando tratamos a un hombre “como algo que él no es”, no se da necesariamente un “*ser idéntico*” intelectualmente percibido, o un “*ser distinto*”, o ese “*ser algo*” que hubiera de preceder al “*tratar*”; con todo, existe una vivencia intencional, mas no un *acaecer* objetivo.

Tan sólo suponiendo este fenómeno podremos comprender totalmente la esencia de toda “*experiencia práctica*” específica —que tanto gustan de oponer los “*prácticos*” a los “*teóricos*”—, bien sea una obra manual, una obra de arte, una actividad educadora o política, como también la diferenciación inmediata de lo “*esencial*” e “*inesencial*” *prácticamente*, cosa que le puede ser tan extraña al mayor conocedor teórico de una especialidad. En este sentido, el “*práctico*” hállase rodeado de cosas que se le presentan independientemente de su percepción como un reino de influencias escalonadas y cualitativamente separadas, articuladas y separadas ya como puntos de inserción de un posible obrar. Y el “*práctico*” aprende a “*andar*” por entre esas cosas sin que le haga falta un conocimiento *teórico* de las leyes que las rigen. Pero ese “*aprendizaje práctico*”, esa “*logicización*” creciente del obrar,

es algo completamente distinto del simple ejercicio y habituación, que únicamente tiene lugar frente a las acciones (y combinaciones de movimiento) ya realizadas; antes bien, se desarrolla un creciente poder de dominio sobre situaciones y series de hechos completamente *nuevos* y, por ello, independientes del precedente saber teórico. Y siempre, automáticamente, se subordina lo inesencial práctico a lo esencial ya en el *modo* mismo de su ser dado —mas no por una elección *entre* lo dado—, en cuanto que se presenta inmediatamente según su importancia de valor, percibida sentimentalmente, para la acción. Aún otro caso: cabe una obediencia “práctica” y una pareja “violación” de leyes que no “rigen” a modo de leyes naturales el proceso natural de la acción de forma que ésta tuviera que realizarse según ellas de una manera objetiva, leyes que no son dadas —en la forma de una percepción, de un “saber de”— en absoluto como leyes, antes bien, son *vividas* por nosotros *en* la realización como “violadas” o “cumplidas”, y sólo en esta vivencia llegan a ser “dadas”. En este sentido, el artista creador está “regido” por las leyes estéticas de su arte sin que las “aplique”, mas también sin que haya de ver su “cumplimiento” o “violación” únicamente en el *efecto*, es decir, en la obra de arte. Es, según esto, de esencia del “crimen” que el individuo, actuando, viole leyes y experimente al obrar la vivencia de una violación de las leyes con cuya vigencia *prácticamente* cuenta —para sí y para los otros—; mas no es preciso que tenga el más mínimo *conocimiento* de esas leyes, ni haya tampoco forzosamente de “pensar” en ellas. Pues aquel que, conociendo las leyes, las viola, no es ningún delincuente. El simplemente “violador” y “enemigo” de un sistema jurídico no es un “delincuente”, porque no reconoce *prácticamente* de ningún modo ese sistema<sup>27</sup>. El delincuente, empero, es aquel que, sin haber reconocido necesariamente en un acto especial de “reconocimiento” las leyes respectivas, *vívelas*, sin embargo, como *operantes* sobre su querer y obrar, y así “*las reconoce prácticamente*” (sin que tampoco haya de esperar “como consabido” en un acto peculiar “de espera” vivido el acatamiento a esas leyes por parte de los otros). El “delincuente” es tal delincuente, y no un simple “violador” de las leyes, solamente en cuanto se rebela contra aquello cuyo *dominio* vive efectivamente dentro de sí, es decir, en cuanto experimenta esa *oposición vivida* a la ley. Con estos ejemplos basta.

Aclaremos ahora la significación que tienen estos objetos del contorno, *prácticamente operantes*, para la posible determinación del *acto de la vo-*



*luntad* y para la *acción* (en sus distintos grados).

Plantéase el problema de modo preferente en una forma popular: ¿Hasta dónde se puede explicar el hacer y el crear humanos por el “medio ambiente”, y, al contrario, hasta dónde puede éste ser influido o formado por el hombre mismo? ¿Tiene el “héroe” su explicación en ese ambiente, o — como quiere Nietzsche— a su alrededor “todo se convierte en tragedia”?

Así resulta planteado el problema de una manera no científica. Hay que precisar bien cuándo se da un caso y cuándo otro; es decir, hasta qué punto es el caso *por esencia* independiente de toda explicación empírica de determinadas acciones procedentes de un ambiente determinado.

Dicho de otro modo: hemos de precisar qué factores —en nosotros y fuera de nosotros— determinan la *formación* del “medio” y, al mismo tiempo, en qué fase de la acción volitiva es factor determinante el “medio” *mismo*. Y claro está que lo que llamamos aquí “*medio*”, mundo de valor vivido prácticamente como operante sobre nosotros, no cambia su contenido simplemente porque viajemos o cambiemos de domicilio, etc. Cambian, ciertamente, con ello los objetos que encontramos aquí y allá en nuestro medio; mas en este cambio local de nuestro cuerpo permanece *constante* el “medio” *mismo* y su *estructura*, por cuya impronta unas cosas cualesquiera se tornan cosas de nuestro medio (no tan sólo “cosas de valor”, sino “cosas de contorno”). Mantiénese constante nuestro “medio”, del mismo modo que permanecen invariables los puntos de dirección espacial: el arriba y abajo, el delante y detrás, cuando cambiamos de lugar corporalmente; bien que en estas direcciones siempre sean dadas nuevas cosas. Pues son las mismas cualidades de valor sobre las que descansa nuestra peculiar actitud estimativa (o actitud hacia estados de valor), dispuestas en la jerarquía especial de las reglas de preferencia que rigen nuestras “inclinaciones” y con las que nos acercamos a las realidades empíricas cambiantes. El burgués continúa siendo burgués, el bohemio continúa siendo bohemio, y sólo es “me-

asociación —cosa que no puede demostrarse aquí—. Al contorno físico del individuo pertenece su organismo en cuanto le es dado en el fenómeno de la percepción exterior —dentro del medio y provisto de sus notas de valor positivas y negativas—. Por lo tanto, la diferenciación de un *cuerpo orgánico* con los cuerpos que le rodean nada tiene que ver con la oposición individuo-contorno. Pues esa diferencia existe *dentro* de la esfera de los objetos de la percepción exterior y divide sus fenómenos —según la relación de dependencia respecto a los cuerpos orgánicos o inorgánicos— en físicos (en un sentido amplio) y fisiológicos. (Nada tiene que ver tampoco esa diferenciación con la relación real de alma a alma.) Ni menos tampoco tiene que ver con la relación del yo psíquico, inmediatamente vivido, y la esfera de

dio” para ellos lo que comportan los estados de valor de sus actitudes. Los hombres de un Estado, de una raza, de un pueblo, de un oficio, etc., y, en definitiva, cada individuo, lleva consigo la estructura de su medio. Un mismo bosque resulta muy distinto “medio” para el guardabosque, para el cazador y para el paseante. No muy de otro modo, en principio, a como es distinto para el corzo, para el hombre y para el lagarto que habita en ese bosque. Ahora bien, notemos que al decir que el mismo bosque ofrece distintos “medios” al paseante, al cazador, etc. no hacemos mención con ello a lo siguiente. Primero: que sea esto debido a los diversos *intereses* que estos individuos tienen en el bosque. Segundo: que contemplen el bosque con distintos grados de *actos de atención*. Y tercero: que (en igual dirección vital práctica y sentimentalmente perceptiva de valores) *perciban* el mismo contenido en la percepción sensible o en la representación, etc., y luego *atiendan* únicamente a distintas partes de ese contenido<sup>28</sup>. Antes bien, en todas estas posibles maneras de ser dado ha de *pertenecer ya* un objeto al “medio”, dentro de los actos nombrados anteriormente, para que *pueda* convertirse en contenido de tal acto con toda posible ampliación. Podríamos también expresarnos de este modo: todos los actos anteriormente nombrados —“tener intereses”, “atención activa y pasiva”, “percibir”— hallan ya el medio como un *muro sólido* por el que no pueden atravesar, o también como algo cuyos elementos representan la materia *posible* general de sus contenidos variables según el grado y la clase de los actos.

Aclaremos esto brevemente.

1) Primeramente por lo que hace a la *atención*. Rectamente se la divide en atención activa y pasiva; la primera —en tanto es atención “con” tendencia— se da de modo claro en el fenómeno del “buscar”; la segunda es dada en el fenómeno del sufrir un “imponerse”, y donde el último se escinde a su vez en la cualidad de “ser atraído” y la de “ser rechazado”. No se trata en esta distinción de algo relativo acaso a la ordenación temporal consecutiva de percepción y conciencia de actividad. Consiste más bien esta diferencia en el punto de partida fenoménico de la actividad dada, en si es vida como partiendo del yo o como adviniendo al yo. Ahora bien, no es apenas discutible que el medio no descansa en sentido alguno sobre las variaciones de la “atención activa”. Así como frente al objeto de la alucinación y frente al objeto de la ilusión puede variar a placer la atención activa en todas sus subclases —examinar, observar, atender, anotar—, y en los grados

de las tres primeras, *sin* cambiar por ello el contenido de los objetos, del mismo modo puede, con mayor motivo, variar frente al objeto del medio. En un medio ya *dado* pueden esas funciones de la atención tomar por objeto de modo creciente o decreciente los elementos más diversos de las cosas. El individuo presta atención activa, ora a esta cosa de su medio, ora a esta otra; “busca” ya esto, ya lo otro de ese medio. El cazador observa y examina ya este, ya el otro rasgo, o ya este o aquel acaecimiento en la misma cosa del bosque de caza, pero *nunca llegará de este modo* a entrar en el *medio* del paseante. Por ello resulta claro que el medio es *dado* en actividades vividas, nunca empero en el buscar; *en él* se pueden “buscar” los más diversos elementos, se puede observar y examinar ya esto, ya aquello. Para estas actividades y sus grados es el medio, con toda seguridad, una cortina de acero. La “atención pasiva”, el imponerse de los objetos con sus cualidades de atractivos y repulsivos<sup>29</sup>, presupone, al menos, la percepción de esos objetos. Pero esto —como ya indiqué— no modifica el medio. Y aun supone más esa atención pasiva. A saber, un factor objetivo en el objeto —respecto a esa atención: la “extrañeza” de ese objeto—. Y esa “extrañeza”, con *su* magnitud, condiciona la magnitud del “imponerse” (la “extrañeza”, por ejemplo, de los carteles, los vestidos, las figuras elementales; por ejemplo, de la claridad y obscuridad *con anterioridad* a la cualidad de color concreto, incluyendo también el gris oscuro; de la forma de una línea *con anterioridad* a la observación de su grosura o tenuidad y de sus colores; del ritmo de una sucesión de sonidos, *precedente* a la observación de la similitud de magnitud en los elementos que en ella entran, etcétera). Lo que se “imponer” de ese modo a un individuo ha de ser dividido, por lo pronto, en sus grados —generales— de extrañeza de los elementos en ello contenidos, trátase de las figuras de que se trate. A este factor agrégase, para la determinación del grado del “imponerse”, la *dirección del interés* en el individuo respectivo. Lo que llamamos “interés” no es un grado especialmente fuerte de la atención activa (o pasiva), ni tampoco un resultado de la mera acumula-

la vitalidad y el yo corporal, —asiento de todas las sensaciones orgánicas y tendencias instintivas: tal, por ejemplo, “tengo hambre”—. Pues en este caso esta diferenciación se realiza *dentro* de la esfera de la percepción íntima y divide los fenómenos de ésta en fenómenos de la Psicología pura y fisiológica, fenómenos puramente anímicos y fenómenos del “sentido íntimo” —según que dependan del yo y del yo corporal—. (Véase para esto mi trabajo *Über Selbsttäuschungen.*) Empero, el organismo como unidad de forma nos es *dado* en total independencia, tanto de la percepción exterior cuanto de la percep-

ción de tales vivencias de actividad frente a una cosa. A veces puede originar nuestra atención —activa o pasiva—, *de modo fortuito*, un acaecimiento por el que mostramos interés. Pero este acto de “mostrar interés” no es dado merced a *ningún* grado de vivencias de atención, sino que es una *nueva* vivencia que, a su vez, se funda sobre la pertenencia de un objeto a una unidad en la cual “tenemos interés”<sup>30</sup>. Así, cuando la madre despierta, incluso del sueño más profundo, ante el más ligero ruido que tiene la función de signo respecto a su niño, es debido al interés por el niño y por su estado; mientras que esos mismos ruidos —o incluso más fuertes—, *desprovistos* de la función de signos “respecto al niño”, con igual valor de vivacidad y con capacidad de atraer hacia sí la atención pasiva, *no* podrán originar el despertar de la madre. La *dirección* del interés nos domina en las oscilaciones de la atención activa y pasiva, y su contenido —siempre un estado de valor— *guía* la dirección que los actos toman, por fuerte que pueda ser su grado. Ninguna teoría pedagógica más falsa que aquella que afirma poder despertar el interés de los alumnos hacia un objeto mediante el aumento de su atención<sup>31</sup>. De ningún modo. Primero hay que despertar el interés por el objeto, luego aumenta la atención por sí misma. Supongamos que ingreso en un círculo social “por interés” hacia una persona. Mi atención se dirige, ora a éste, ora a aquél; por ejemplo, hacia la señora de la casa, que ha mostrado por mí una exquisita cortesía, hablando conmigo largo rato mientras que la persona objeto de mi interés estaba allí al lado. Ciertamente, la señora de la casa ha atraído mi atención activa y pasiva. Pero tras de esas vivencias de atención está, sin embargo, actualmente vivido el interés por la otra persona. La señora de la casa y su conversación es sólo un elemento en la esfera de mi interés —aunque pueda atraer hacia sí más o menos mi atención—, y cada uno de sus movimientos y palabras que tienen la función más lejana de signo respecto a la persona objeto de mi interés pasan por ello, de modo extraordinario, a mi atención pasiva. Y ¿cómo habría podido yo realizar, sin aquel primer interés, todos estos actos de atención para con la señora de la casa? La “atención”, ciertamente, en todos sus grados, no va condicionada por un sentimiento de valor; es, como tal atención, *ciega al valor*. Puedo muy bien estar “atento” a cosas y detalles *sin* aprehender

ción interior, *como un todo* y como un contenido inmediatamente intuitivo y materialmente idéntico (no sólo merced a la *constante coordinación* de los fenómenos de la percepción exterior e interior del

en ellos de ningún modo valores. Mas todo aquello en derredor de lo que *gira* esa atención constituye siempre una *unidad de valor* fenoménicamente dada, es decir, un todo de valor al que pertenece, en modo sentimentalmente perceptible, aquello a que presto atención.

Las vivencias de atención desarróllanse *dentro* de “unidades de interés” y de sus correspondientes unidades de valor, y no pueden destruir ni cambiar la trama de estas unidades ni su articulación. Las *direcciones de interés*

mismo “organismo”). Y *esa* unidad del organismo es la que representa la contraposición esencial al “contorno”. Al “organismo” como unidad formal —no al organismo corpóreo— se contrapone la “persona” (a su vez como unidad de los actos, indiferente psicofísicamente; véase para esto la Segunda parte). Desde el punto de vista del objeto, empero, se contrapone a la “persona”, no un “contorno”, sino un “mundo”, de cuyos elementos una selección tan sólo representa el “contorno”, selección importante para la unidad corporal y vivida como operante en ésta. Tenemos así las siguientes antítesis, que se han de separar con todo rigor:

1. Persona-Mundo.
2. Organismo-Contorno.
3. Yo-Mundo exterior.
4. Organismo corporal-Cuerpos inorgánicos.
5. Alma-Yo corporal.
29. El “sentir” estas cualidades es secundario aquí.
30. El “tener interés” es también una vivencia que nada tiene que ver con los llamados “verdaderos intereses” de mi persona (sobre los cuales me puede instruir un extraño). Pero esta vivencia condiciona la dirección del “tomar interés”.

31. Véase sobre esto la *Psicología* de W. James.

32. Lo que hemos llamado medio, llámase en su expansión temporal *tradición*; es decir, la historia en nosotros operante y viva, que *excluye* precisamente un recuerdo consciente de las vivencias de aquella actividad, y constituye, al mismo tiempo, el *objeto* de la ciencia histórica.

33. El contenido *íntegro* de las cosas, acaecimientos, etc. de la “concepción natural del mundo” representa —purificado de los intereses particulares— el “medio” del género “hombre”; las “formas” propias de este medio, empero, representan la estructura del medio de un ser vivo en general. El elemento *a priori* para los objetos de la “experiencia científica” no es aquel *contenido*, sino esta *estructura*; mas este *a priori* no lo es para la filosofía, es decir, para el conocimiento absoluto.

34. Preséntase este caso, para el método analítico referido, en la investigación reciente sobre las variaciones que acaecen, por ejemplo, a los contenidos visuales ante la presencia de un simultáneo oír, independientes de la variación de las cosas respectivas que son vistas u oídas. Para las relaciones existentes entre el ver y oír “internos” y los simultáneos actos reales de ver y oír, consúltese preferentemente: Urbantchitsch, *Über subjektive Hörscheinungen*, etc., Leipzig, 1908. También los hechos que indican cómo las funciones sensoriales cooperan a la vez en la alucinación demuestran una cooperación *unitaria* de la función sensorial en la dirección del objeto de la alucinación y de su significación, que es independiente en todo caso de la excitación simultánea del órgano. Así, por ejemplo, un trompeta que padece de alucinaciones ópticas, al embocar la trompeta, lanza una nota —de modo ilusorio (Pick)—; también en el caso de tener la alucinación óptica de una butaca, preséntase ésta al tacto con sus cualidades de extensión, dureza, etc. Véase para esto también W. Specht, *Zur Phänomenologie und Morp-*

son los factores determinantes en cuyo círculo oscila toda posible atención. Ésta queda presa y cogida en su cárcel.

2) ¿Puede ser determinado “el medio” por el *interés*? El interés por ciertas cosas supone originariamente la *percepción* de esas cosas; y, por ello, supone también que ha sido vivida la “actividad” de esas cosas. Observemos el modo como algo conquista mi interés. Esto supone que el objeto por el cual yo muestro interés existe ya para mi vida impulsiva, es decir, actúa sobre ella. Así, las mismas cosas de una parte concreta del mundo real pueden poseer aquella actividad respecto a dos individuos y, sin embargo, ser muy diversas las direcciones de interés en esas cosas (y los intereses que en ellas “se tiene”). Así les es dado a dos agricultores —en tanto se consideren como agricultores— que tratan sobre la compra de una granja el mismo medio al contemplar el edificio principal, los establos, las edificaciones accesorias, etc.; es decir, ofréncenseles de modo *vivo* y *activo* las mismas unidades objetivas diseñadas merced a su oficio, con su posible margen de acción. Y con toda seguridad serán muy distintas para un pintor, por ejemplo, que quiere pintar la granja. Pero los *diversos* intereses que aquellos dos labradores tienen en el negocio serán la causa de que tomen en consideración diferentes contenidos parciales de ese medio con diverso realce o disminución: el vendedor enfocará las ventajas; el comprador, los inconvenientes.

Así, pues, el medio está ya *constituido* para el interés. Los intereses no hacen más que realizar su elección sobre diversas partes y facetas del *medio*<sup>32</sup>, y por esto mismo *no* pueden los *intereses* determinar el medio.

3) Decíamos, por último, que el medio determina también la *percepción* de las cosas (siempre, como es natural, limitándose a lo que entra en el contenido perceptivo de nuestra vida impulsiva en general). El medio, como un todo intuitivo, no sólo forma el trasfondo de todos los contenidos de la *percepción*, sino también, por así decir, el depósito *de donde* son extraídos todos los contenidos. Así, hay en mi cuarto objetos que vivo de modo activo y que no sólo no entran en la esfera de mi atención —activa o pasiva—, sino que ni siquiera son *percibidos* por mí; no obstante, la *variación* de estos objetos haría variar *a la par* —en la vivencia— *toda* la esfera de mis vivencias.

*hologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, en el *Zeitschrift für Pathopsychologie*, tomo II, nú-

De este modo, “lo que el medio actúa sobre nosotros” abarca, como un círculo *más amplio*, la esfera perceptiva; así como esta esfera perceptiva abarca la esfera del interés, y ésta, por fin, abarca, como un círculo *más amplio*, la esfera de la atención. Así, todo lo que se halla incluido en la esfera perceptiva está fundado en el medio. Pues, de todo lo que puede percibirse, ingresará únicamente, de hecho, en la percepción aquel contenido de las cosas reales —en el sentido de la “concepción natural del mundo”— que es propiedad o característica de la unidad de acción de una cosa del medio, o puede tener, en todo caso, *de algún modo una función simbólica*. Determinar, incluso mediante una imagen, el “punto de partida” de esa actividad vivida como una unidad, es —según su magnitud y clase— la condición requerida para que algo sea percibido. Por eso el elemento percibido del medio en sus unidades y articulaciones es la *exacta contrafigura* o *pendant* de aquellas unidades de acción respecto a nuestra tendencia. Los “modos de resistencia” son quienes condicionan aquí los “contenidos objetivos”.

#### 4. El curso del proceso sensorial y el concepto de estímulo

Esto es válido también para los “*elementos sensibles*” que se hallan en la esfera del medio. El medio *no* es la suma de lo que percibimos sensorialmente, sino que, por el contrario, es lo que *ya pertenece al “medio”* lo único que podemos percibir por medio de los sentidos<sup>35</sup>.

Y lo que hace que hoy parezca una paradoja todo lo anteriormente dicho es la unilateralidad —de doble motivo— en el método de investigación sobre las llamadas “sensaciones”, unida a un error gnoseológico. Esa unilateralidad consiste en que no se estudia la *función unitaria* —que es lo único real— de la percepción sensorial total de un individuo vivo, y sus leyes e importancia biológica, sino que se reduce el problema a saber qué clases de las llamadas “sensaciones” *habrán* de originar los órganos sensoriales —pensados con separación de un cuerpo y de su proceso vital unitario— por virtud de determinadas causas físicas, químicas, etc. que excitan esos senti-

meros 1, 2 y 4.

35. Alguien objetará: *Oímos, empero, bastantes más ruidos de los que “escuchamos”*; y sentimos también muchas otras cosas que no nos “interesan”, etc.; esta objeción indica una incompreensión *empirista* de

dos y actúan sobre ellos. Este método es, ciertamente, de gran importancia *económica* para el conocimiento de las leyes que rigen el proceso sensorial; pero únicamente sobre la base de las siguientes ficciones, útiles en todo caso: que hay órganos sensoriales existentes por sí mismos, como también vías sensoriales independientes y puestos finales también existentes por sí, localizados en el centro; e igualmente “complejos sensoriales” existentes por sí, que dependen de la excitación de aquellos centros. Mas este método *no* nos dice *lo más mínimo* acerca de lo que *de hecho* siente un ser vivo unitario en un momento de su vida; por qué tiene esa sensación y no otra; por qué no siente lo que con arreglo a los resultados de ese método *habría* de percibir, *caso de ser* una reunión de ojos, órganos táctiles y prolongaciones de estos hasta los elementos cerebrales correspondientes. Y menos aún podrá indicarnos por qué los diversos seres vivos disponen precisamente de estas series de cualidades y modalidades de contenidos sensoriales y no de otras cualesquiera. Mas si este método de investigación tiene aspiraciones filosóficas, habrá de terminar por reducir el ser, en última instancia, a un caos de “sensaciones” que nadie siente y respecto a cuyos particulares “complejos” tan sólo representan las cosas, organismos, yoes, etc. el papel de “símbolos” sumarios; un ser, por otra parte, que no es dado de hecho *nunca ni en parte alguna*. La filosofía de Mach es lógico final de ese método.

Empero, de hecho, sólo le son *dadas* primariamente a un ser vivo sensaciones en general *en tanto* y en los límites precisos en que esas sensaciones *funcionan como signos* de las *cosas*; de cosas que ya forman parte de su *medio total*. Lo que no tiene ninguna función de signo *no* le es “dado”; las cualidades sensoriales —y determinados aspectos de sus otras propiedades— son dadas en el caso concreto del sentir de un organismo únicamente *dentro de los límites* en que les puede caber un sitio determinado en las unidades de la función; es decir, del acto de *ver*, de *oír*, etc., y a su vez estas funciones funcionan *de hecho* sólo cuando, en actos de *mirar*, escuchar y cualesquiera tipos *de estos actos* y sus objetos, tienen la misión especial de hacer manejables los respectivos objetos conforme a los *intereses* que *guían* aquel escuchar y mirar o notar (por ejemplo, mediante el tacto). A las diversas funciones sólo les son dadas, empero, las series de cualidades en la medida en que representan como un “alfabeto” mediante el cual son *repre-*

nuestras proposiciones. Podemos, ciertamente, tener sensaciones auditivas sin oír, y sensaciones visuales



*sentables* “palabras vivas” de las cosas del medio. Así como todas las obras literarias que se han escrito desde Homero hasta Goethe, o se escribirán en adelante, representan sólo “casos” de posibles permutaciones de los sonidos que integran el idioma y de los signos tipográficos de esos sonidos, del mismo modo las cualidades sensoriales representan los “elementos” de que consta el gran “poema” del mundo circundante. Mas, así como el que sólo conoce los sonidos y las letras nada conoce de la literatura universal ni ha penetrado con ello su “último sentido”, antes bien, no le es “dado” *nada* de esa literatura en los sonidos y en las letras, así también al que le son “dadas” “sensaciones” no por ello le es dado el mundo, sino al contrario, no le es dado *nada* de éste; y esto mismo es verdadero por lo que hace a la relación del percibir afectivo sensible con el mundo de los valores.

Así también las *funciones* en que se clasifica el *unitario* “sentir” de un ser vivo: el “oír”, “ver”, “notar”, etc., son a su vez, y a pesar de poseer leyes propias que rigen las relaciones entre estímulo, órgano y sensación, meras *funciones parciales* de su “sentir”; es decir, algo *por cuyo medio* el viviente ejerce la función *unitaria* de su percibir sensaciones. El *contenido* del sentir no es una “suma” de lo que el viviente ve, oye, huele, gusta, sino un *todo* con cuya variación varía también el contenido de esas funciones parciales<sup>34</sup>. Mas, a su vez, el contenido que entra en su sentir unitario representa sólo el posible contenido parcial de las cosas del medio que corresponde a la dirección del interés por estas cosas (así el oír respecto a lo escuchado, el ver respecto a lo mirado). Pues así como percibimos *más* —en la percepción— de lo que sentimos (incluso unitariamente), así también se vive siempre un medio *más amplio* y *más rico* actuando sobre nosotros que el que se percibe y echa de ver. La dirección unitaria de los intereses de un ser vivo determina, no el contenido de la percepción, que se halla siempre dado de antemano para los “intereses”, mas sí el elemento sensitivo del contenido de la percepción<sup>35</sup>.

Pero mientras esta división de la sensibilidad en sentidos, y de los sentidos, a su vez, en órganos sensoriales, es un método de investigación totalmente justificado —siempre que sea consciente de su fin y carezca de aspi-

sin ver (así, por ejemplo, en la ceguera y sordera histéricas). Pueden imponérsenos también contenidos visuales y auditivos sin que veamos ni escuchemos las cosas y acacimientos origen de ellos. Mas, para que efectivamente puedan ser sensaciones (por oposición a consecuencias deducidas de posibles suposi-

raciones filosóficas—, la segunda razón que hace parecer paradójica nuestra tesis acerca de la sensibilidad es un hondo error epistemológico, también supuesto por Kant, y que goza en filosofía, a partir de Descartes, de un indiscutido dominio, al mismo tiempo que ha extraviado también a la Fisiología de los sentidos, hasta hace relativamente poco tiempo, en sus más concretos problemas. Consiste este error en una falsa fundamentación del *concepto de estímulo* sobre aquellos fenómenos y categorías que constituyen los hechos y objetos de la *Física* (tomando estos objetos en el sentido de “naturaleza” *independiente* de la “vida”). Una fundamentación fenomenológica del concepto de *estímulo* (tanto respecto al estímulo de la *reacción* como al estímulo *sensorial*) será lo único que pueda librarnos de estos errores.

La causa más profunda de este error es un prejuicio filosófico. Y consiste en que se considera el universo entero de los objetos físicos y su realidad como resultado de un raciocinio (raciocinio causal, “consciente” o “inconsciente”), el cual debe “explicar” las imágenes representativas y perceptivas de aquella realidad. Es decir, la realidad física aparece como una mera construcción conceptual, urdida para explicar ciertos “contenidos de conciencia” y, en primer lugar, las “sensaciones”. La realidad física misma no tiene, según esto, su base intuitiva en una *serie fenoménica* de especie propia que ha de *distinguirse* de la serie fenoménica en la que radican los “estímulos”, no obstante la vinculación de ambas series fenoménicas a la esfera de la percepción exterior, sino que *esa misma* realidad física es concebida, desde luego, como “estímulo” de los fenómenos psíquicos, es decir, de la “percepción interna”. Así, para Helmholtz, por ejemplo, el fenómeno del color es un “hecho” de la “percepción interna”<sup>36</sup>. Y puesto que los “fenómenos psíquicos” (en este caso los “fenómenos del color”) no pertenecen como “psíquicos” al círculo de los problemas fisiológicos, se han de suponer ya, según Helmholtz, las definiciones físicas de los colores para la investigación fisiológica del sentido del color. No tiene, pues, la Fisiología de

ciones “ficticias”), habrán de pertenecer a alguna *unidad* de actos visuales o auditivos propios de nuestra *especie* (o de nuestra “*raza*” también); y, para ser dados en el oír y ver, debieron pertenecer a la unidad de un acto —propio de nuestra *especie*— de escuchar y mirar. Aquí no preguntamos por lo que un individuo, como tal, vive de estas y aquellas cosas reales. Examinamos tan sólo el orden de fundamentación de los actos *como tales actos*, sin que nos importe *quién los ejecuta*, y sin que tampoco nos importe, naturalmente, el modo como se realizan en el individuo; por ejemplo, si se realizan de modo actual

los colores un hecho *fenoménico* propio que le sirva de punto de partida, sino que sencillamente es una “aplicación” de la Óptica física al caso especial en que los rayos luminosos inciden en los cuerpos orgánicos. Lo erróneo de este punto de partida y del correspondiente método, con el que Hering ha roto por primera vez, representa, empero, tan sólo *un* ejemplo —por otra parte, incidental— de la insuficiente penetración en la fundamentación fenomenológica del “concepto de estímulo” en general, tan importante para *toda la Biología*.

Ante todo hemos de distinguir con rigor entre percepción *externa* e *interna*, por una parte, y las esferas fenoménicas a ellas correspondientes, su forma peculiar de unidad y diversidad, por otra<sup>37</sup>. Esta *no* es una distinción relativa al organismo, ni siquiera a un determinado organismo, sino que es una diferencia en la dirección que toma “el percibir”, mostrable fenomenológicamente. Y habría de persistir *aun* cuando pensásemos como completamente *eliminado* el organismo —y todo lo que es “interior” y “exterior” por relación con *él*—.

Ambas direcciones de la percepción ofrecen fenómenos que única y *exclusivamente* en ellas pueden aparecer; y, según el modo de la percepción, los ofrecen también, en principio, “inmediata” y “mediatamente”. En una y otra, los grados de mediatez e inmediatez, la distinción entre “real”, “fenómeno” y “aparición”, son exactamente *los mismos*; como percepciones, son de *igual* evidencia, y en ambas esferas hay lo “*a priori*” y lo “*a posteriori*”. Abarcan también ambas los modos de actos, precedentemente distinguidos, del saber —es decir, la conducta teórica dirigida a objetos carentes de valor—, de la *percepción sentimental del valor*, del *preferir*, etc., y, por fin, del tender y querer. Pues yo puedo muy bien atender a la vez mi yo y su valor en un acto de sentimiento, como en un acto de voluntad<sup>38</sup>.

Ahora bien, *dentro* de las esferas de la intuición exterior e interior —también en el sentir y en el querer considerados como valores y resistencias— hay dos series fenoménicas *de diverso tipo*, que no sólo muéstranse diversas por sus relaciones objetivas de dependencia, sino que también se viven inmediatamente como “diversas”: son, por una parte, los fenómenos vividos como *dependientes* de la unidad del organismo, como “pertenecientes” a éste, y, por otra parte, los fenómenos vividos como *independientes* del organismo. Estos constituyen los últimos “hechos” del conocimiento psicológico o físico; los primeros, los hechos de la Fisiología —en un sentido

amplio— del sentido externo e interno. Así, pues, *cada* hecho de la percepción exterior en general contiene, por lo pronto, *dos* elementos, uno de los cuales es una relación simbólica vivida a un hecho o a un proceso del organismo, y el otro se refiere al mundo físico-inorgánico. Así, son distintos, por ejemplo, los fenómenos de la sensación de temperatura y fenómenos como “el calor que hace”, dados objetivamente. Distinguimos, incluso fenoménicamente, si “tenemos frío, calor o ardor”, de si “hace frío o calor”; distinguimos el “helarnos” del frío del espacio ambiente, el calor febril del calor sofocante que hace en la habitación. Así es un error afirmar, por ejemplo, que obtenemos el concepto de la temperatura *objetiva* únicamente de la *sensación* de nuestra temperatura, bien mediante un raciocinio acerca de sus causas, bien por una convención o una definición, como cree E. Mach<sup>39</sup>. Existen también entre los fenómenos de las situaciones objetivas *relaciones de gradación* —de tipo, naturalmente, no mensurable por medio de medidas objetivas espaciales—; por ejemplo, entre el claro y el oscuro, con relación a lo externo espacial, entre el frío y el calor, relaciones que constituyen *supuestos* para las definiciones físicas de la luz y de la temperatura. Y lo mismo los fenómenos de alejamiento que los de proximidad (tal, por ejemplo, el “contacto” mutuo de dos cuerpos, el de un cuerpo con el organismo o el contacto de un miembro del organismo con otro) *son vividos* —cosa que no podemos indicar aquí con todo detalle— *como referidos, en parte, al organismo y, en parte, como no referidos a éste.*

Por esta razón, el concepto de estímulo tampoco es un concepto hipotético urdido con fines explicativos, sino que tiene un fundamento *fenome-*

o de modo potencial. Acaso el escuchar del padre o del abuelo puede haber precedido al oír del hijo o del nieto; y, por tanto, habíaseles dado a estos últimos el escuchar como una “disposición” heredada cuya vivencia actual correspondiente no es ya vivida, a su vez, por ellos. Nosotros afirmamos tan sólo que todo “acto de oír” está fundado en un acto de “escuchar” —indiferentemente de por qué causas *reales* ha sido originada o transmitida esa relación fundamentante de los actos—.

36. Vid. la impugnación de esta rara afirmación en Ew. Hering, *Über den Farbensinn*, primer fascículo de los *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*.

37. No es éste el lugar de explicar detalladamente esta distinción.

38. En la esfera del serme-dado a mí mismo (o autoconciencia en general), puedo comportarme sintiendo, queriendo y percibiendo —como psicólogo, por ejemplo—. Mas, al querer dominarme a mí mismo, no me es dado en primer lugar mi yo como objeto en su exacto sentido —en la percepción—, sino que me es dado como “resistencia” en el querer.

39. Véase E. Mach, *Los Principios de la Teoría del Calor*, en la sección que trata del concepto de temperatura.

*nológico*, el cual es *igualmente primario* que el concepto de proceso físico. De aquí que resulte parejamente erróneo definir el estímulo simplemente como aquel tipo de proceso físico que afecta a un organismo; e, inversamente, querer definir el proceso físico simplemente como el hipotético estímulo de la sensación con que un organismo reacciona.

Piénsese además que, rigurosamente hablando, carece de sentido decir: “las ondas de éter inciden en un ojo”. Constituye aquí un error manifiesto el aceptar una explicación mecánica para los fenómenos de la luz, y, sin embargo, conservar para el “ojo” la concepción natural del mundo y su realidad. Pero *allí* donde hay ondas de éter, no hay en modo alguno “ojos”; puesto que el organismo es tan sólo una *parte* de los movimientos continuos que, partiendo del sol, se dirigen a mi cerebro! Los estímulos visuales no son las “ondas del éter”, sino los rayos de luz. Por otra parte, hay innumerables movimientos físicos que atraviesan el cuerpo orgánico sin ser “estímulos”. “Estímulo” no es más que aquello que hace variar el estado del organismo, o bien lo que motiva reacciones variantes del ser vivo. Incluso el concepto objetivo de estímulo ha de *referirse* siempre —con arreglo a su base fenomenológica en el “actuar” vivido— a la *unidad del cuerpo y sus variaciones*.

Por este motivo, la *acción vivida* de un objeto sobre mi *obrar* tampoco tiene que ver lo más mínimo con los movimientos que provocan movi-

40. Igualmente, todo estado inicial y terminal de un proceso vital, así como *sus* variaciones, hállanse condicionados por las variaciones de ese *proceso*. Por consiguiente, el estado terminal no va condicionado de modo unívoco por el estado inicial.

41. Despréndese con toda claridad de lo dicho el error, no sólo de experiencia positiva —basada en la observación—, mas también de experiencia filosófica, que comete la teoría de la descendencia al *reducir* la variación de las “organizaciones” de los seres vivos a una “*adaptación*” siempre creciente a su “*medio*”. Porque las “características” auténticas de “*adaptación*” de los organismos, por ejemplo, de las raíces y hojas de las plantas acuáticas, de las plantas de montaña y también de las del desierto, dejan *invariables* las “características” propias de la “*organización*”, y estas últimas jamás pueden ser conceptuadas como una simple acumulación de las primeras. Los individuos o subespecies de una organización determinada pueden —dentro de esta organización, a la que corresponde siempre una estructura determinada en el medio— adaptarse a su *medio* en muy *diversa escala*. Empero, nunca puede reducirse a “*adaptación*” la variación en la estructura del medio (acompañada siempre de variaciones en la organización del viviente); por ejemplo, la *ampliación* del medio. Las causas *de esta variación* son siempre causas de otra *especie* y no sólo de otro *grado* que las causas de las variaciones de la adaptación; pero no es éste el lugar para profundizar en estas explicaciones. Quien desconozca esto irá forzosamente a parar a un falso *antropomorfismo*, al poner el contorno del hombre *como base* para las restantes clases de organización, y estudiar las relaciones de adaptación de estas organizaciones con respecto al contorno *del*

mientos del organismo. Pues allí donde hay estos movimientos no existe ya un organismo como unidad independiente, sino tan sólo un *complejo*, arbitrariamente separado, de *todos los movimientos cósmicos*. La acción se halla siempre determinada por las *cosas y acaecimientos concretos de la intuición natural* vividos como operantes, pero *nunca* por complejos moleculares y atómicos. Y por muy mecánicamente que se realice, a través de tales reflejos, cadenas de reflejos, tropismos, movimientos de orientación, etc., nuestra acción es siempre un acto fenomenológico *unitario* que *nunca* puede fraccionarse en una suma de tales “movimientos”.

La totalidad, o el *todo unitario* del mundo vivido por un ser vivo como operando sobre él (o la “Naturaleza” de este modo vivida, caso de que el mundo se concrete en el mundo exterior), forma el “*contorno*” de ese ser. Por lo tanto, la Biología científica en general —y la Fisiología en especial—, para tener fundamentos exactos, ha de partir siempre de *la relación básica del organismo con su contorno*. Esta relación *constituye* la esencia del proceso vital. Éste consiste en las *variaciones dinámicas* que condicionan *lo mismo* las variaciones del organismo *que* las del medio. Y así, esas variaciones están siempre condicionadas *simultáneamente* por las variaciones de los procesos que existen entre O y C (organismo y contorno)<sup>40</sup>. De aquí que el “contorno” pertenezca a toda unidad de vida tanto como el “organismo”. Y por ello constituye un capital error el hacer de la Naturaleza inorgánica y sus objetos el otro término que corresponde al organismo en la relación “ser vivo y mundo”, considerando el “contorno” como una simple “sensación” o “representación” subjetiva, “originada” por la influencia real de la Naturaleza inerte sobre el organismo. Y no es menos erróneo el considerar las “relaciones de adaptación” que hay entre organismo y contorno como adaptaciones unilaterales del organismo a su contorno —o de éste a aquél, como pretende cierta clase de vitalismo—, en vez de reconocer *ambas* series de relaciones como variables dependientes igualmente del *proceso vital* que acaece de modo unitario. Y es totalmente erróneo entender esta adaptación como una adaptación a la *Naturaleza inerte* —en lugar de al “contorno”—, como si el sol que estudia la Astronomía perteneciera a los objetos a que se ha de “adaptar” el gusano, por ejemplo, o el hombre polar.

*hombre*, el cual no constituye nunca el contorno *de aquéllas*. El “contorno” del gusano o del pez, por ejemplo, no puede estar “contenido” en modo alguno en el contorno del hombre. Los contornos de las

Corresponde al fisiólogo ruso Pawlow el mérito eminente, incluso en *el sentido filosófico*, de haber reconocido la estrechez de la precedente Fisiología y haber preconizado otra más amplia, que examina sin prejuicios las relaciones de dependencia entre las variaciones del “contorno” y los procesos fisiológicos, *sin preguntarse primero*: ¿a qué influjos materiales de tipo físico, químico, etc. se debe la variación de las funciones fisiológicas? Solamente su doble eliminación de lo “físico” y lo “psíquico” ha planteado el problema biológico-fisiológico *en su pureza*<sup>41</sup>.

Indicamos, por último, el error fundamental yacente en un concepto muy extendido de estímulo; consiste en que *en lugar* de definirlo partiendo de las *reacciones* que un “estímulo” opera (lo que constituye su primitivo significado, incluso en el idioma), se considera, en cambio, como *esencia* del estímulo en general el llamado *estímulo sensorial* o “*estímulo de la sensación*”. Así, llégase paulatinamente a una concepción según la cual “no hay en absoluto”, por ejemplo, colores y sonidos, incluso como cualidades independientes del organismo y de sus estímulos, sino únicamente “movimientos” que han de ser “traducidos” al lenguaje de esas cualidades, de modo extraordinariamente mitológico, cuando no “fabricados” o “hechos” (y esto se hace en unos merced a la “energía específica” de los nervios; en otros, gracias al “alma” y su “naturaleza”). De modo parejo, los *valores* deben ser también “fenómenos subjetivos” que representan “propiamente” tan sólo nombres de estados mudables del cuerpo (sentimientos sensibles). Pero, en realidad, el organismo, el proceso vital y el contorno *no* están ahí para producir “sensaciones” y sentimientos sensibles; no existe el organismo “para” ser percibido. Sino que el *experimentar sensaciones* (de cualquier cualidad) y el *percibir sentimental* (de cualesquiera valores) están única y exclusivamente *al servicio* del proceso vital unitario; los órganos de los sentidos, al servicio de los procesos vitales más fundamentales, como la nutrición, la reproducción, etc.; y la clase y estructura de la percepción están al servicio de la explicación del contorno. Es decir, no se advierte que el *sentir* cualidades —sensación— es únicamente lo que resulta condicionado

diversas clases animales se constituyen mediante una conducta especial en cada caso. (Véase para esto: von Uexküll, *El mundo circundante y el mundo interior de los animales*.) Y sólo entre esa conducta y los *miembros* de una organización existen varias adaptaciones. El πρώτον ψευδός de la Biología y la teoría del conocimiento de Spencer, por ejemplo, está en que relaciona todo el mundo de los organismos al contorno del *hombre*, y luego ha de reducir necesariamente las variaciones en la escala de la organi-

por el estímulo, e igualmente el *percibir sentimental* de valores (el *tender* hacia objetivos), mas *no* así los contenidos respectivos. Como tampoco se echa de ver que el tener sensaciones pertenece todavía a las *reacciones* vitales. Y, en cambio, se pretende reducir las reacciones a meras secuelas de “sensaciones orgánicas” concebidas con arreglo al tipo de las “sensaciones” externas. ¡Quién no echa de ver la completa inversión que con ello se efectúa! Las “sensaciones” de que aquí se viene hablando como de cosas aparte no existen por ningún sitio. Hay, sí, un *sentir* —que es un caso especial de reacción vital— y *cualidades* que son sentidas. Únicamente la progresiva diferenciación del sentir en sus funciones particulares: oír, ver, gustar, etc. — cosa que acaece en la evolución de la vida individual y de la especie—, así como la diferenciación del percibir sentimental, hacen que *salgan al encuentro* de la vida desde la esfera del universo círculos nuevos y cada vez más ricos de cualidades representativas, de un lado, y valiosas, de otro. No va haciéndose el universo cada vez más pobre, muerto y uniforme de movimientos a medida que se desarrolla la vida, sino que, por el contrario, esta vida plasma modos de reacción cada vez más numerosos, ricos y diferenciados, los cuales hacen salir a “la luz” la plenitud de cualidades que existen *por sí*.

Ni tampoco un universo *desprovisto* de valor se oculta y enmascara en sentimientos meramente subjetivos ante la vida que se desarrolla; antes al contrario, el imperio de los valores se *abre* progresivamente ante el percibir sentimental que se va diferenciando.

Si ahora, después de este rodeo, tornamos a nuestro problema, echaremos de ver: 1) Los objetos que llegan a determinar la *acción*, es decir, los *objetos del medio*, pueden hacerlo únicamente en tanto y en cuanto *ellos mismos* se separan de la totalidad de los hechos del universo<sup>42</sup> *en virtud de las orientaciones estimativas del sector vital orgánico* y de las reglas de preferencia *inmanentes* a éste. El *medio* respectivo de un ser, por lo tanto, es la *exacta contrafigura* o *pendant* de sus *actitudes impulsivas* y de la estructura de éstas; quiere decirse: de su *construcción*. La plenitud y la pobreza *de ese medio* (nos referimos a hechos iguales del mundo) depende, lo mismo que los valores *en él* predominantes, de aquellas actitudes. 2) El curso de los *es-*

zación a una simple adaptación de los organismos a ese “contorno”. Son totalmente desatendidas la *actividad vital* (y sus *direcciones* y variaciones), que son las que *determinan* el contorno. Ciertamente, hay



*tados afectivos sensibles* depende ya de los *movimientos impulsivos* suscitados por los *objetos del medio*, una vez que se ha operado su selección mediante las *actitudes impulsivas*. No son, pues, los estados afectivos sensibles causas de esas excitaciones, sino sus *efectos*<sup>43</sup>.

Mas en estos dos puntos supone Kant precisamente lo *contrario*. Por lo que hace al primero, estima no sólo que han de ser considerados los *movimientos* instintivos como resultado de la actuación del medio, sino que opina lo mismo incluso de las *actitudes* materiales instintivas. Esto le lleva a considerar en definitiva todos los instintos como especializaciones de un *único* instinto formal fundamental: el de la propia conservación, que, sólo gracias a la actividad de los objetos exteriores, se despliega en una multitud de instintos. Pero, de hecho, todo ser vivo es una estructura *escalonadamente ordenada* de instintos junto con actitudes materiales valorativas; y esto *independientemente* de la acción de los objetos del medio; antes bien, es aquella estructura la que *determina* esa acción. El modo de su actitud impulsiva trae consigo un “plano” de los *posibles* bienes que no es debido a la experiencia del medio y al cual corresponde su organización corporal<sup>44</sup>. Estas actitudes —como quiera que se las explique— *no* son reducibles a un instinto unitario, como el de “conservación”<sup>45</sup>.

Opina Kant, en segundo lugar, que el movimiento instintivo originado frente a un objeto del medio es debido al sentimiento sensible determinado por el objeto en su acción sobre el organismo. Y así ha de venir a parar al siguiente error: que todos los contenidos instintivos materiales, es decir, las cualidades de valor a las que un instinto se refiere, no sólo están determinadas por la experiencia —inductiva— (lo que sería exacto), sino por la experiencia del medio.

Tiene esto la consecuencia para su *Ética* de que, en definitiva, todos los hechos de valor se han de descomponer, según él, en lo *de forma legal* y el *placer sensible*. Y hay además otra consecuencia ulterior, que es no dar *todo su valor* a la *plenitud y estructura* de la *vida instintiva* del hombre, frente al esfuerzo de la voluntad por “ordenarla”.

De lo dicho resulta: 1) *La disposición de ánimo tiene en sí misma una ma-*

un objeto *común* de la Naturaleza a la base de todo posible “contorno” —exterior— de cualquier organización de vida (incluyendo también la humana). Pero es erróneo pensar que ese objeto se halla ya determinado por *las* categorías y formas de la diversidad necesarias para la concepción mecanicista de los

*teria de valor independiente de toda experiencia y del resultado de la acción, y determina, a su vez, el reino de valores de la personalidad.* Designaremos como “actitud propia” el acto volitivo orientado en la dirección estimativa del conocimiento moral de esa esfera de valores. 2) En cambio, la “*actitud instintiva*” supone la experiencia de algún *organismo*; mas en el caso de que esta experiencia sea dada, la *materia del movimiento instintivo* será posible únicamente en el libre margen que *permite el medio* ya condicionado *por la actitud instintiva*.

Síguese de lo dicho cuán fundamental se revela, incluso para la Ética, un error capital de la filosofía de Kant. Me refiero a su parcial punto de partida de la *ciencia matemático-natural*, por un lado, y de la *Psicología asocionista inglesa*, por otro. En virtud de ellos, Kant ha debido llegar a la creencia de que, por una parte, los conceptos biológicos fundamentales, las “categorías” de la Biología, se derivan de las categorías de la ciencia matemático-natural, y que la “vida” no era, en modo alguno, un fenómeno fundamental; mas, por otra parte, ha tenido que llegar a la creencia de que los instintos recibían su materia y dirección únicamente del contenido de los sentimientos situados en la esfera sensible, o de los productos genéticos de ellos, tal como se explican por los principios de la asociación y reproducción. En la Ética este error significa que la materia le es dada al instinto solamente por el *resultado* de la acción, en el sentido de la reacción producida por éste sobre el sentimiento sensible; y como en todo caso esa reacción es indiferente para el *valor* del hombre, serían también indiferentes para el

fenómenos naturales. El problema de cuáles categorías y formas pueden constituirle es ciertamente de extraordinaria importancia; pero ha de ser descartado aquí. Lo someteré a discusión en todos sus detalles en mi próximo libro *Conocimiento y trabajo*.

42. Es decir, de hechos tal como serían “dados” a un “puro” experimentar interno y externo, a un percibir valores y un querer *no* condicionados por un organismo ni por los impulsos de éste.

43. En la totalidad de las experiencias que se refieren a la formación de las perturbaciones psíquicas veo también una prueba rigurosa de los hechos citados. Todas ellas indican que lo primario es la perturbación del *instinto*, no la del sentimiento sensible. El anormal siente “placer” en lo que al normal le produce asco, porque el instinto de nutrición, por ejemplo, o el instinto sexual están perturbados. En el comienzo del proceso de todas las perturbaciones, se halla unido aún a la tendencia el sentimiento negativo; y sólo paulatinamente *sigue* el sentimiento al instinto perturbado.

44. Dejo para otra ocasión la extraordinaria importancia de las actitudes instintivas de las “razas” como índice de su Moral. Esas actitudes *no* pueden explicarse por el medio cambiante de los grupos respectivos, y nos ofrecen una confirmación efectiva de lo que decíamos anteriormente.

45. El instinto de reproducción es más fuerte y primitivo que el instinto de conservación en toda

valor del hombre los instintos y sus direcciones y materias. Con ello se ha prescindido de los hechos siguientes, que tienen para la Ética un valor fundamental, a saber: que una diferencia de valor *primaria* en el hombre consiste en la clase de objetos que, en general, *pueden* actuar sobre su posible conducta —y sólo por esto *pueden* provocar sentimientos sensibles—; y, además, otra diferencia consiste *en el tipo* de objetos en que este y aquel hombre *pueden* experimentar “placer”.

naturaleza viviente; y sólo la creciente perturbación instintiva en un pequeño trecho de la historia europea occidental ha podido acarrear la equivocación de considerar como más primitivo el instinto de conservación.

1. Vid. para esto mi crítica de la Ética de la simpatía de Adam Smith, que parte de los juicios de alabanza y vituperio del *espectador* simpático desinteresado, en: *Wesen und Formen der Sympathie*, Parte A, caps. I y II.

2. Vid. para la distinción entre “re-sentir” y “simpatía” mi libro antes citado: *Wesen und Formen der Sympathie* (págs. 9 y ss.).

3. Remito para ello a la crítica, ya clásica, que E. Husserl hizo de la teoría nominalista en sus *Investigaciones Lógicas* (tomo II).

4. Véanse mis explicaciones sobre el ascetismo auténtico e inauténtico en: *Ressentiment und sittliches Werturteil*.

5. La teoría precedente viene siendo defendida en su mayor parte por los políticos.

6. Véase para esto el trabajo del autor *Über Selbsttäuschungen*.

7. El punto de vista de la “utilidad-límite” que v. Ehrenfels aduce en su teoría de los valores no cambia para nada lo expuesto por nosotros.

8. Para Adam Smith son la alabanza y el vituperio del “espectador desinteresado” los que llevan a la

crítica de uno mismo, gracias a una participación simpática en la conducta de aquél a través de la llamada “conciencia” (de hecho se trata de un contagio psíquico, como ya he indicado en otra parte: Vid.

*Wesen und Formen der Sympathie*, Parte A, cap. I). Herbart coloca en el interior de cada persona a este “espectador desinteresado”, y así sus “ideas” son formas de la apreciación originaria de uno mismo.

9. Véase para esto también las conferencias de W. Windelband *Acerca del libre albedrío* (1914), y asimismo “*Normen und Naturgesetze*” en: *Präludien* (1911), tomo II.

10. O bien piensa que la culpa sentida puede aminorarse, merced a los duros reproches que se hace a sí mismo al referirse (vanidosamente) a la *bondad* del acto de reproche. Aun cuando el juez juzga — como suele decirse— “en justicia”, no se comporta “justamente”, en el sentido de un predicado *moral* de valor. Se limita a juzgar simplemente lo que *es recto* conforme a la ley, y ese juicio puede luego, a su vez, ser “correcto” o “incorrecto”. Empero, no es cuestión aquí, para nada, de un *acto de voluntad*, que es lo único que podría ser “justo” o “injusto”; como en el caso de que alguien rechace voluntariamente un bien cuyo empleo en propiedad siente que habría de inferir “injusto” daño a un tercero.

11. *1ª Epist. a los Corintios*, cap. 4, 4. Véase también: *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, Leipzig, 1912, pág. 305.

12. Véase, para esto, la Sección VI: "Formalismo y persona".
13. Véase Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.



## Segunda parte



SECCIÓN CUARTA

La Ética de los valores y la Ética imperativa

## Teorías insuficientes acerca del origen del concepto de valor y acerca de la esencia de los hechos morales

**E**l conocimiento, de cualquier clase que sea, radica en la experiencia. Y la Ética debe también, a su vez, fundarse en la “experiencia”. Ahora bien, justamente el problema es qué es lo que constituye la esencia de esa experiencia que nos proporciona el conocimiento moral y cuáles son los elementos esenciales que contiene tal experiencia. ¿Qué clase de *experiencia* me proporciona material para mi juicio cuando juzgo una acción realizada por mí como “buena” o “mala” en el recuerdo, o bien antes de su ejecución, o también cuando juzgo la conducta de mi prójimo? No viene al caso abrir nuestra investigación con el análisis de la proposición que forma el juicio, formulada verbalmente. Las llamadas apreciaciones no son distintas de los juicios en la forma lógica. La cuestión redúcese, pues, a lo siguiente: ¿qué clase de *material constituido por hechos* corresponde en estos casos, exactamente, a nuestra “apreciación”?; ¿cómo llega a nosotros?; ¿de qué factores consta? Los hechos dados inmediatamente que cumplen los predicados en proposiciones tales como: “esta acción es selecta, vulgar, noble, baja, criminal, etc.”, y luego el modo como estos hechos llegan hasta nosotros: he aquí lo que ha de ser estudiado.

Nada parece más paradójico a una mirada superficial que la afirmación de que existe algo que llamamos “*hechos*” morales. Concédese, desde luego, que existen hechos astronómicos, botánicos, químicos, con los que habrán de “concordar” —de algún modo— las teorías. Mas ¿qué pueden ser los “hechos morales”? Aun prescindiendo de la dificultad previa y general que hay en el concepto de “hecho” —a saber, si por ventura no será todo hecho una construcción de nuestro espíritu, una X en general que nos dé la respuesta a un concepto, a una pregunta, a una hipótesis planteada, o bien si se dan en realidad auténticos y *puros* hechos—; aun prescindiendo de esta cuestión referente a la esencia del hecho, todavía hallaremos para los hechos morales una considerable diferencia. Sea esto como sea, el problema planteado no es el mismo respecto a “los hechos morales” que respecto a los de-

más “hechos”. Si dirigimos nuestra mirada a la Naturaleza, vemos estrellas, plantas, animales y, en general, cuerpos de la más variada composición. Si dirigimos la mirada a nuestro interior, percibimos un yo, un tender, un querer, un sentir, entretnejidos de múltiples maneras. En una determinada esfera que se puede comprender bajo la denominación de “ser de los objetos ideales”, percibimos con el pensamiento los números, por ejemplo, y las relaciones más diversas entre ellos. Mas ¿dónde encontramos los hechos morales? Ciertamente un yo, un querer, puede muy bien ser bueno y malo, noble y ruin. Pero ¿es que podemos ver esto del mismo modo que podemos distinguir en la percepción interior los factores de la tendencia, de la aprobación, del “debe realizarse”, ínsitos en el *querer*; y las sensaciones de tensión de los músculos que siempre le acompañan, etc.? Y ¿no pueden unirse con los predicados que mencionan el elemento moral —tales como “recto”, “no recto”, “ordenado” y “desordenado”— una ley, un dispositivo, el orden y el desorden de una habitación, cosas que, por otra parte, no acacen en mí ni tampoco es posible que aparezcan en la percepción interior? En fin, por muchas pesquisas que hagamos por el mundo entero, parece que no hemos de hallar en parte alguna “hechos morales” de ninguna especie. ¡Sin embargo, los “hechos morales” se han buscado por todas partes a lo largo de la historia de la filosofía!

Muchos creyeron hallarlos en la “experiencia interior”. Pero el que podamos hallar toda clase de sentimientos, como, por ejemplo, “decoroso” e “indecoroso”, “arrepentimiento”, “pecado”, “culpa”, etc. en esa experiencia no es bastante suficiente. Pues, ¿descubro yo algo *en* esos sentimientos *que* pueda ser llamado decoroso e indecoroso, arrepentimiento, pecado o culpa? ¿Es, entonces, el sentimiento mismo en sí “decoroso” e “indecoroso” del mismo modo que es fuerte o débil, placentero o doloroso y tiene esta y aquella cualidad? Desde luego que no. Si tuviéramos de algún modo en nuestra mano los hechos que corresponden a esas palabras: “arrepentimiento”, “pecado”, “culpa”, y supiéramos *lo que* es todo eso propiamente, tendría entonces algún sentido precisar los sentimientos que tenemos y que se realizan dentro de nosotros con ocasión de arrepentirnos, de sabernos culpables, etc., así como podemos precisar las representaciones A y B diciendo: la representación A es la “de Bismarck”; la B es la “de Moltke”. En ambos casos trascendemos de lo que hallamos en la percepción interior y *salimos a objetos* que no se hallan en las vivencias. El psicólogo, el investi-

gador cuya esfera de observación es la experiencia íntima, no sabe nada acerca de si los hechos por él observados son “morales” o “inmorales”. Antes bien, todo el mundo sabe que el psicólogo ha de *rechazar* constantemente esa distinción que se le impone con excesiva facilidad. No existe división psicológica *alguna* de sentimientos en buenos y malos. Por mucho que el psicólogo quiera desmenuzar el mundo de los conceptos éticos en su ser y acontecer, hasta agotar sus posibilidades, de tal modo que un sentimiento desagradable formado de una manera determinada “aparezca” como “arrepentimiento”, “culpa” u otras cosas por el estilo, análogamente a como aparece un “árbol” o una “casa” en un determinado complejo de colores, formas y sombras, ha de *prescindir*, como psicólogo, de *esas* diferencias de significación si quiere lograr su objeto. Por lo tanto, los “hechos morales” *no* están incluidos en la esfera de la “percepción interior”.

## 1. La teoría de Platón

¿Se ocultarán acaso los hechos morales en la esfera de los “objetos ideales”, en la que se hallan los números, “el” círculo, “el” triángulo? Así creía Platón. Esta opinión es exacta en un sentido. Hay un contenido significativo ideal: “lo bueno”, que podemos hacer salir a flor de conciencia ante el hecho de un hombre bueno, de una buena acción, del mismo modo que la especie ideal “lo rojo” con motivo de un color rojo que vemos; “lo rojo” en un rojo de matiz determinado. Empero, hay una diferencia, según que los objetos puedan encontrarse *únicamente* en esa esfera, o también en alguna otra. Los números y triángulos se dan *únicamente* en ella. No puede vérselos del mismo modo que el rojo o el verde. Hay tan sólo *un* número 3, por muchas y distintas que sean las operaciones que lleven a él, y por muy diversos signos con que se le dibuje. Empero, el rojo y el verde, la nota *do* y la nota *re*, se dan también en otra esfera distinta. Puedo tener en mi intuición un color rojo sin referirlo por ello, de modo general, a la significación “lo rojo”. Esto no quiere decir que un color, en general, completamente “indeterminado”, háyase de tornar rojo gracias tan sólo a que yo lo subsuma bajo esa significación; antes bien, el rojo visto por mí puede tener mil matices que no se hallan incluidos en la esfera de significación “lo rojo”. En cambio, todo lo que en el triángulo visto o dibujado *no* queda dentro de

esa significación, no pertenece tampoco a la esfera de lo *triangular*; serán “desviaciones” de ella, distintos matices, etc., que, de un modo general, no son triangulares. Ahora bien: ¿ocurre en realidad, como piensa Platón, que lo “bueno” se comporta del mismo modo que se comporta el triángulo o el número 3? Lo selecto, lo magnánimo, lo recto, etc., ¿son distintos en sí, ya como *cualidades de valor*, al modo que los matices del rojo como contenidos *de la intuición*, o bien son tan sólo “ejemplos” de un “bien” cuyas variedades sólo existen en los actos de la voluntad, diversamente constituídos y depositarios de las cualidades, en las acciones, en las personas, etc., que serían por ello magnánimas, rectas y selectas? ¿No podríamos descubrir, como un hecho *peculiar* y aparte, cualquier especie de bondad, por ejemplo, que hallamos en la experiencia, sin necesidad de referirla a la idea de “la bondad”, por muy *posible* que sea en tales casos pensar en la esencia de “la bondad”? Indudablemente, hay que afirmar esto. Lo moral *no* está *solamente* en la esfera de las significaciones ideales. Ni tampoco los “hechos premorales” *llegan a ser* hechos morales vistos únicamente a la luz de esa esfera de significaciones. Hay hechos morales primigenios que son totalmente distintos de la esfera significativa de los conceptos morales. Y ha sido tan sólo la división del espíritu en “razón” y “sensibilidad”, tan antigua como operante en la historia de la filosofía, lo que motivó en este caso la equivocación de Platón. Porque los valores morales, y todos los hechos de valor, tienen de común con rectas y triángulos *el no* entrar en la esfera de los *contenidos de la sensación*, y *por ello* habrían de ser tan sólo “significaciones aprehensibles por la razón”. Sin embargo, un niño siente la bondad y el cuidado de la madre —de un modo todo lo vago que se quiera, pero lo siente— sin necesidad de aprehender por ello, y sin aprehenderla de hecho, la idea de lo bueno. Y ¿cuán frecuentemente percibimos en un hombre que tenemos por enemigo una bella cualidad moral, aunque persistamos en valorarlo negativamente en la esfera de la significación, de modo que la manifestación de esa bella cualidad pasa sin cambiar nuestra convicción intelectual a su respecto! Los hechos morales son, pues, frente a la esfera de las simples significaciones, *hechos de la intuición material*; una intuición que, desde luego, *no* es sensible, si con la palabra “intuición” no queremos decir forzosamente plasticidad del contenido, sino inmediatez en el modo de ser dado el objeto.

Aún hemos de eliminar cierta analogía que lleva consigo esta opinión.

Se atribuye frecuentemente gran importancia al hecho de que las palabras que mientan valores morales no hallan en el contenido de la “experiencia” un correlato totalmente *adecuado* en que encajen, como tampoco las palabras que expresan conceptos matemáticos. Así como ningún cuerpo real es un cubo perfecto, así habría de ser exacto aquello de que “nadie es bueno, sino sólo vuestro Padre, que está en los cielos”; es decir, niégase con ello que los “hechos morales” existan con independencia de la esfera de la significación, porque las palabras que mientan algo moral no sólo mientan “algo ideal”, sino también un “*ideal*”, al que se “aproximan” tan sólo —en distintos grados— los hombres y las acciones reales. Los platónicos posteriores —San Agustín, Descartes, Malebranche— llegaron por ese camino a afirmar que no era posible aprehender la bondad de un hombre determinado sin aplicar a ella la idea de la *bondad total*, es decir, la idea de *Dios*; del mismo modo que no es posible concebir una línea recta finita como tal sin aplicarle la idea de una recta absolutamente infinita y sin comprenderla como una “parte” de una infinita. Con todo, hemos de rechazar la afirmación de que todos los valores son “ideales”. Hay valores *de* lo ideal y valores de lo fáctico. Pero el valor moral, como tal, no es *nunca* un “ideal” de algo que, a su vez, *no* sería ningún valor. Y no vale aducir que se debe introducir una dirección de “idealización” para que las cualidades de un hombre, indiferentes de suyo al valor, puedan cobrar algún *valor*. Si yo quiero idealizar el valor, he de *verlo*, y es indiferente si lo he de ver como algo finito o infinito de la respectiva cualidad. Ni puede permitirse tampoco el disolver la variedad de las cualidades morales de valor, así como la radical distinción de lo bueno y lo malo, en meros *grados de aproximación* a un “ideal” del “bien” o “bien total”. El idealismo intelectual socrático-platónico ha cometido, por lo pronto, el error de negar los valores de lo malo como hechos positivos, en sus varias cualidades peculiares, y haber equiparado lo malo sencillamente al *distanciamiento más lejano* del sumo bien o “del bien”, es decir, el error de considerarlo como lo “aparente” (μη ὄν, en contraposición a ὄντος ὄν). Ahora bien: los valores —y, como es natural, también los de lo bueno y lo malo— se dan en *todos* los grados del ser hasta donde pueden éstos distinguirse. Pero nunca podrá identificarse lo “bueno” con el último escalón en el reino del ser (el ὄντος ὄν, que decía Platón), mientras que lo malo se considera solamente como un escalón más relativo en ese reino del ser.

En el mismo error ha incurrido el racionalismo moderno (por ejemplo, Spinoza, Leibniz, Wolff) cuando aplica con idéntico fin el obscuro concepto de “*perfección*” y equipara lo más perfecto a un “grado más alto en la escala del ser”, y lo absolutamente perfecto al *ens realissimum*. Mas la perfección supone ya el *hecho de valor*, y cobra sentido, aplicada a una cosa, solamente cuando se aprehende una propiedad determinada de la cosa valiosa, en relación a cuya propiedad aquélla es perfecta.

## 2. El nominalismo ético

Si, pues, los hechos morales no han de hallarse en la esfera de las significaciones puras, ¿dónde pueden estar y cómo pueden encontrarse? Antes de responder a esta pregunta, examinaremos todavía otra teoría que ha sido elaborada para esa cuestión. Afirma esta teoría que las palabras bueno, selecto, etc. *no hallan* cumplimiento auténtico *ni* en la esfera significativa *ni* en otra alguna, sino que se trata simplemente de *invenciones humanas*, las cuales primitivamente sólo existen en las palabras del idioma; en palabras que no se usan, en ese caso, en función intencional, sino tan sólo como *expresión* de sentimientos, afectos, interés y actos de apetencia. Tomás Hobbes fue quien defendió la primera de las afirmaciones precedentes del modo más radical. Y la encontramos también en el fondo de muchas afirmaciones de F. Nietzsche; por ejemplo, en la proposición siguiente: “No hay fenómenos morales, sino tan sólo una interpretación moral de los fenómenos”.

Esta concepción, a pesar de su apreciación radicalmente diversa de las “ideas” y las “significaciones”, tiene de común con el platonismo y sus ramificaciones más de lo que ella cree. Tanto en una como en otra opinión se *niegan* los *hechos* independientes *de valor* en general, y los valores *morales* en particular, y al mismo tiempo se relega todo el mundo de lo moral a la esfera de un reino conceptual no intuitivo. En lugar de las ideas eternas, que son aprehensibles únicamente por su función significativa, se nos ofrecen en esta última teoría simples “*interpretaciones*”, que se originan primeramente, de modo involuntario, en tendencias efectivas homogéneas, intereses o necesidades de un grupo, y tan sólo más tarde vienen a convertirse en una definición o convención más o menos *voluntaria*. La controversia moral no ha de decidirla el *conocimiento* de lo moralmente valioso, sino la

*fijación* de lo que ha de llamarse así; ni tampoco la evidencia o la verdad, sino la *finalidad*.

El punto central de esta doctrina es que no hay una peculiar experiencia moral. Las palabras que indican los valores, y especialmente valores morales, y también las proposiciones, las apreciaciones morales contenidas en esas palabras, no son, según esta doctrina, palabras y proposiciones que reproducen un *estado de cosas* y se sitúan frente a él en función cognoscitiva intencional, sino que son, por lo pronto, meras *reacciones de expresión* a procesos sentimentales y apetitivos que de hecho tienen lugar, pero que *no* son aprehensibles en la *percepción interior* como hechos psíquicos. Además, en un *escalón más alto* de perfeccionamiento, esas palabras y proposiciones expresivas llegan a *actuar* de *expresiones voluntarias*, en cierto modo, de una cierta *disposición*; por lo tanto, no son participaciones de algo conocido, sino medios para *guiar* en una dirección determinada nuestras propias acciones y las de nuestros prójimos. Según esta opinión, pues, el *alabar* y el *vituperar* preceden a la *aprehensión moral de los valores*. Las proposiciones tales como: “esta acción es buena”, “este carácter es bueno”, etc., no se construyen sobre el conocimiento de los valores. Antes por el contrario, los conceptos de bueno, malo, etc. resultan solamente de una reflexión sobre actos de alabanza y vituperio, así como sobre sus direcciones y leyes. La alabanza y el vituperio mismos son la expresión inmediata de que lo alabado se halla en la dirección de un apetecer efectivo, presente al que alaba, o, en el otro caso, de un acto de recusar<sup>1</sup>.

Este *nominalismo* ético se ha de *distinguir* rigurosamente de la teoría psicológica según la cual los “hechos morales” acaecen en la esfera de la percepción interior (“psicologismo”) y dentro de los sentimientos, apetencias, etc. aprehendidos en *esa* esfera. Este nominalismo afirma, por el contrario, que no hay ningún “hecho” de tal índole y que nuestras estimaciones morales se rigen más bien por *definiciones* o *convenciones* implícitas y oscuras.

El nominalismo ético no dice que una proposición tal como “este hombre ha obrado bien” se distinga solamente en los términos de esta otra: “veo en mí, o existe en mí, un sentimiento de satisfacción en presencia de esta acción”; sino que, según él, aquella primera proposición da *expresión* a este *sentimiento sin* necesidad de mentarlo. Cuando lanzo un “¡ay!” porque siento un dolor, este “¡ay!” no se refiere al dolor vivido, como cuando digo: “siento dolor”; sino que ese “¡ay!” da expresión, sencillamente, a ese dolor.



No existe en el “¡ay!” una intención de “participación” de mi dolor —por muy posible que sea el que los otros lo tomen como dato para entrar en conocimiento de mi dolor—, sino que es la consecuencia expresiva inmediata de esa vivencia dolorosa. Asimismo, según esta teoría, las proposiciones del tipo: “esto es bueno, malo” no reproducen el contenido de una percepción interior en curso o ya terminada, ni la participan a otros; sino que, simplemente, *expresan* determinados actos de sentimiento o apetencia. Toda proposición que enuncia un valor o desvalor moral es, pues, según esta teoría, la expresión de un apetecer o de un sentimiento. No apetecemos algo porque consideramos que es bueno, sino que llamamos “bueno” lo que apetecemos (Spinoza, Hobbes, etc.). Según la doctrina que nos ocupa, lo que da *sentido* a una afirmación como “esto es bueno, malo” es únicamente la referencia a un acto de la voluntad de hecho realizado —bien sea acto de nuestra propia voluntad, o bien de la voluntad social o de una autoridad, de Dios, etc.—.

Posteriormente, en lugar de las manifestaciones involuntarias del apetecer y sentir, que constituyen el sentido más primitivo del llamado juicio de valor, aparece la “*comunicación*” voluntaria de tales actos, con la intención de suscitar en otros idéntico apetecer y sentir; y esto, a su vez, en los diversos modos del desear, ordenar, aconsejar, recomendar, etc. La “comunicación” es muy distinta de la “participación”, como es muy distinta, igualmente, del simple “dar expresión”. La distingue de la “expresión” el *querer* consciente de los movimientos o palabras respectivas, e igualmente la *intención* respecto a los prójimos, si bien esta intención no precisa ser interpretada como participación a un prójimo o a un círculo *determinado*. La “comunicación” se refiere al “*contorno social*” y sus posibles objetos —en general—. Así, el decreto o la disposición de una autoridad no es “participado”, sino “comunicado” (o también “promulgado”). Pero tiene aún más importancia que la comunicación es mucho más general que la participación. Comunico *inmediatamente* mi voluntad en el deseo siguiente: “deseo que hagas esto”, “haz esto”, “esto lo haces tú”. Quiere decirse: no compruebo, en primer lugar, merced a un acto de la reflexión, “que yo deseo esto”, “que

14. Kant mismo se ha opuesto con firmeza, en este sentido, al eudemonismo, al decir: carece de “sentido” decir que los hombres deben tender a la felicidad, por el mero hecho de que todos, en efecto, tienden a la felicidad.

quiero esto o aquello”, lo que ordeno luego, con el objeto de “participar” a los otros ese estado de cosas comprendido en un juicio; sino que lo que comunico en las proposiciones desiderativas e imperativas es mi deseo, mi querer mismo. Toda participación refiérese al contenido del juicio, es decir, al contenido objetivo. No así, en cambio, el deseo y la orden comunicados. Incluso por lo que se refiere al otro, no es mi intención hacerle comprender o saber algo, ni hacerle que se dé cuenta de un hecho, por ejemplo, de que tengo este deseo y esta tendencia; sino más bien *mover su voluntad*, determinar su tendencia a marchar en una dirección determinada. Y lo que facilita este mover y determinar al querer ajeno no es un acto de comprensión objetiva de mi desear ni de mi apetecer, sino un inmediato “re-sentir” y “re-apetecer”<sup>2</sup>, que va montado, de modo inmediato, sobre la comprensión verbal de la comunicación.

Únicamente en el sentido del deber *ideal* puede decirse: “Así es y así debe ser también”.

15. Pareja repulsa merece también, por lo demás, el intento —hecho por el círculo de Fichte— de

La teoría nominalista, empero, reduce también la comunicación de los *juicios de valor* a esa *notificación* de deseos y actos volitivos. La proposición: “debes hacer esto” puede significar —como vamos a demostrar— muy diversas cosas. Puede ser tan sólo una forma de *expresar* mi *voluntad* de que tú hagas esto. Mas puede ser también el disfraz verbal del *juicio de valor* siguiente: “está bien, es algo exigido objetivamente, que tú hagas esto”; o bien: “este hacer tuyo es positivamente valioso”. Pues bien, el nominalismo *niega* esa distinción primaria. Incluso las proposiciones de valor no proporcionan tampoco ninguna clase de conocimiento moral, sino únicamente dan expresión, de una manera *encubierta*, a los *deseos* y *órdenes*. Para esa teoría no son aquellas proposiciones conocimientos participados de un hecho que demanda reconocimiento, sino *exigencias* implícitas de querer en una dirección determinada, distintas de los actos que se ofrecen inmediata y hasta verbalmente como *órdenes* tan sólo porque a éstos les acompaña la conciencia de que otra voluntad, o acaso una voluntad vigente como autoridad, aprobará o alabará lo ordenado. Entra aquí en acción, en lugar de una “experiencia moral”, *inexistente* para esta teoría, la observación de los impulsos volitivos que luchan, vencen, se doblegan y se determinan mutuamente de los más variados modos; observación que, en todo caso, debe *preceder* a toda fijación de lo que sea bueno y malo. La aplicación de los nombres de valores morales, como “bueno”, “malo”, “noble”, “ruin”, en proposiciones que los designan como *propiedades* de determinados actos volitivos, acciones o personas, no es, pues, según la teoría ya citada, sino el uso de un *símbolo* para la cualidad y el grado del *éxito* que una acción o un acto volitivo, bajo las circunstancias normales, ha de tener en la realización de lo que está permitido o no está permitido. Y, como es natural, *no* hay un *hecho* peculiar que corresponda a estos nombres. Estos son únicamente nombres comprensivos para las acciones con vistas a su éxito en cumplir lo permitido que puede esperarse en determinado caso. Y *nunca* podrá, según esto, haber una valoración moral que *sirva de guía* a nuestra acción y conducta; esa valoración es siempre —en última instancia— la expresión simbólica de las relaciones de fuerza que existen de hecho entre los actos volitivos.

Está claro que, *según esta opinión*, la Ética ha de tener simplemente un doble cometido: primero, reducir los juicios de valor vigentes en toda ocasión a las apetencias y voliciones que de hecho se presentan y sus relaciones reales de fuerza; y, después, sobre el supuesto de una voluntad determina-

da (por ejemplo, la voluntad divina, la voluntad del Estado, la “voluntad general”, etc.), tratar de *definir* con la posible exactitud el contenido de esa voluntad. Este contenido será justamente lo “bueno”, y aquello que con él se halla en contradicción será lo “malo”. No tendría *sentido* alguno en esta doctrina la tarea de determinar el valor o, al menos, la justificación de *esa* misma voluntad. Pues según esta teoría ningún acto volitivo *aislado* tiene un valor determinado, sino que tiene tal valor únicamente porque es *referido a otros actos volitivos* y uno de ellos se ha tomado previamente como medida para los restantes. La orden que emana de este acto (bien sea expresada en forma concreta, o en forma general —la norma—) es la que hace posible la definición de lo “bueno” y lo “malo”, gracias al contenido de la orden. Todos los modos de variación en el juicio de valor moral —tanto en el individuo como a través de la historia— son solamente una expresión simbólica de la victoria de una voluntad sobre las otras voluntades; y *nunca* es un progreso en el *conocimiento moral* lo que cambia la conducta, sino tan sólo una *práctica* nueva, la cual hace que otros objetivos distintos de la voluntad sean *llamados* buenos o malos. El genio moral no es así nunca un descubridor, sino un “inventor”. Ni conoce ni indica; simplemente actúa y arrastra tras de sí. ¡El código moral significa tan sólo una recopilación ulterior de los objetivos y direcciones de *su* querer!

Ahora bien, ¿caece, en realidad, tal y como el nominalismo ético cree? ¿No hay hechos morales? Lo bueno y lo malo, ¿son solamente una determinación e interpretación arbitraria de hechos, a base de una especie de convención que sirve de medida a las acciones humanas, de modo parejo a la convención acerca de las unidades de medida de la Física?

No es nuestro propósito el someter en este lugar a un análisis la doctrina nominalista *en general*<sup>3</sup>. Tan sólo hemos de destacar que una gran parte de los argumentos del nominalismo ético no se distingue *esencialmente* de las otras razones con que la filosofía nominalista disputa la validez objetiva y real de los conceptos, proposiciones y formulaciones de leyes en general. No sólo las leyes morales, sino también las leyes naturales han sido consideradas como una ayuda para la ordenación más económica de los contenidos de nuestra percepción sensible (exacta-

reducir el concepto de existencia a un deber-ser o al ser-exigido, etc. Con lo que se quiere dar a entender que algo “existe” únicamente en la medida en que debe ser reconocido, creído, etc.

mente como se consideran las leyes morales como medios para la ordenación de nuestras acciones); incluso se ha intentado reducir a definiciones y convenciones los principios superiores de la Lógica y la Matemática; y hasta se ha negado la existencia de *magnitudes* en la Naturaleza independientes de las unidades y los métodos de medida elegidos arbitrariamente, en cuanto que se equipara la existencia de “magnitudes” —e incluso el concepto mismo de magnitud— a lo mensurable por una regla arbitraria. Hay un tipo de filosofía que niega los actos independientes del significar ligados a las palabras y que se cumplen en los objetos intuídos sensible y no sensible, e incluso niega los enunciados teóricos más simples; y además equipara la significación —objetiva— a la *regla de aplicación* de un signo verbal idéntico a hechos sensiblemente dados. Hasta en el sencillo juicio: “esto es rojo” —no sólo en proposiciones como “esto es bello”—, no va enlazado con la palabra “rojo” un acto peculiar de significación que luego se cumple en la referencia o en la representación de ese color; sino que se da, en este caso, primeramente ese rojo mismo sensible y la pronunciación de los complejos acústicos; lo cual, de suyo, carece totalmente de significación. Pero, a causa de que van fuertemente enlazados a ese contenido sensible y se reproducen de nuevo siempre que reaparece ese contenido, reciben esa función que llamamos la significación de la palabra “rojo”.

Prescindiendo de las razones en que apoya la doctrina nominalista esa tesis y otras parecidas, pasaremos a ocuparnos de la siguiente cuestión: ¿hasta dónde puede justificarse el nominalismo ético —*sin la hipótesis* de la doctrina nominalista general— partiendo de esta esfera de hechos?

Nos encontramos primeramente con una clara y rigurosa distinción entre las manifestaciones del sentimiento y de la voluntad, por una parte, y sus enunciados, y los enunciados de los valores, por otra. No hay sólo una diferencia de grado, o de mera diferenciación de las cualidades correspondientes al sentimiento expresado, sino una *diferencia de esencia* entre la expresión de un sentimiento, tal como la exclamación ¡ah! motivada por un cuadro que se nos presenta repentinamente, o por un paisaje que súbitamente se nos descubre en nuestro paseo, y a la vista de los cuales encuentran su expresión en nosotros la admiración, la sorpresa y otros sentimientos parecidos; entre esa expresión, decimos, y los enunciados siguientes: “este cuadro es bello”, “este paisaje es delicioso”. El ¡ah! no *mienta* nada y no *significa* nada, sino que expresa simplemente un estado sentimental.

Empero, esas otras proposiciones mientan y significan algo, y, desde luego, algo que hay *en* el cuadro y *en* el paisaje. Cuando expreso esas proposiciones no me hallo vuelto a mi estado sentimental, ni vivo —nada más— en tal estado, sino que me hallo vuelto a los contenidos y vivo en esos objetos. Podrán enlazarse a mi aprehender lo “bello” y lo “delicioso” *de* aquellos objetos los estados sentimentales que se quiera, y encontrar también tales estados la *expresión* más variada; pero, en todo caso, *no* son *mentados* de ninguna manera esos estados, como son mentados lo bello y lo delicioso de las cosas mismas; del mismo modo que, ni por asomo, se *mienta* en la proposición “esto es rojo”, enunciada por mí a la vista de una cosa roja, el que durante mi visión he experimentado ciertas sensaciones en los músculos de los ojos. Asimismo, la expresión de mi entusiasmo ante una acción moralmente bella y la expresión de mi indignación en la exclamación “¡uf, qué asco!” ante una acción vil, son *esencialmente* distintas, no sólo de los *juicios* siguientes: “esta acción es bella moralmente” y “esta otra es vil”, sino también de la *aprehensión prelógica* de esas cualidades ínsitas en la acción misma. Sean justificados o injustificados aquel entusiasmo y esa indignación, siempre tendremos que se hallan fundados en la aprehensión de las *materias de valor* radicantes en los objetos. Lo que yo admiro no es el paisaje, sino su *belleza*, que de él irradia de un modo claro u oscuro. Esta circunstancia se muestra incluso a un atento mirar en un único caso. Pero a quien no le baste podrá darse cuenta con mayor claridad fijándose en la *independencia* de su aprehensión del valor respecto a los sentimientos por él experimentados y que pueden hallar cualquier expresión, así como la independencia de las variaciones anejas. El estado sentimental del yo ligado a la aprehensión del valor, y la expresión de ese estado, pueden ir disminuyendo hasta llegar a la zona de la indiferencia, *sin* que por ello disminuya el *valor* o incluso el grado de la aprehensión o la vivencia del valor. Así nos es muy posible comprobar con la mayor frialdad —y sin entusiasmo y sin expresión— la existencia de un valor, de una capacidad y hasta de un valor moral en un enemigo nuestro. Pero, sin embargo, el valor aquél es dado *plenamente*. Además podemos tener constantemente presente el *valor* como siendo el mismo, mientras que varía nuestro estado sentimental y, con ello, su expresión. Así se desarrollan y pasan centenares de estados sentimentales de alegría, disgusto, cólera, orgullo y enfermedad respecto a una persona a la que tenemos por capaz y valiosa, sin que resulte arrastrada por ellos

en sus oscilaciones nuestra conciencia de su valor —y mucho menos el valor mismo—; todos esos estados no van ligados a valores determinados, sino a situaciones muy concretas en las que, por ejemplo, incluso toma parte nuestro estado *corporal*. Una enunciación de valor no da tampoco expresión a una tendencia. Podemos muy bien aprehender valores que, en general, no son realizables por ninguna tendencia, como, por ejemplo, la sublimidad del cielo estrellado o la valiosa personalidad moral de un hombre; y podemos igualmente aprehender valores sabiendo, en su aprehensión, que no se hallan colocados en la dirección de una tendencia nuestra, incluso dándonos cuenta al mismo tiempo de que los rechazamos abiertamente<sup>4</sup>.

La *comunicación* de un deseo o de un mandato con la intención de guiar el querer de otros es también *esencialmente distinta* de la *participación* de un juicio estimativo y hasta de la mera *indicación* (y de la “mostración”) de un valor presente, aunque esa distinción con mucha frecuencia vaya enmascarada en el idioma, como en el caso del “tú debes”, susceptible de una doble interpretación. ¡Cuántos rasgos morales humanos aprehendemos, mediante la participación, en el mundo del arte y de la historia, sin abrigar, no obstante, dentro de nosotros la menor *tendencia*, ni aun siquiera una disposición para ellos! Y ¡cuán pobre sería nuestro mundo de valores, si hubiera de ser el valor tan sólo la X de una tendencia posible o efectiva! El hecho, pues, sencillo y único es que nos comportamos respecto a los valores de un modo completamente análogo a como nos conducimos frente a los colores y sonidos. En uno y en otro caso creemos mirar a un mundo que nos es común por su objetividad y que distinguimos de nuestras diversas capacidades subjetivas para su aprehensión, así como de los grados del interés con que nos aplicamos a sus partes. Cuando hablamos de la bondad o de la capacidad de un hombre y del bello carácter de un modo de conducta, creemos percibir sentimentalmente los mismos valores y pensamos juzgar según ellos las cosas, del mismo modo que creemos oír un mismo sonido y ver el mismo color, y juzgamos sobre ellos indicándolos. Puede muy bien ser esto motejado de “ilusión” por alguna Metafísica, ya que la Metafísica mecanicista, por ejemplo, niega hasta la identidad del color y del sonido en la per-

16. La verdad de las proposiciones no consiste tampoco en su “validez”, refiérase esta “validez” al sujeto, o bien al objeto mentado por las proposiciones y mediante el cual se cumple lo que esas proposi-

cepción y en el recuerdo. Mas esto no nos puede importar, después de haber visto los fundamentos de donde parte toda Metafísica de ese tipo. La proposición de valor no es, por tanto, de ningún modo una exigencia o un mandato enmascarado de querer u obrar de una manera determinada. Por el contrario, toda proposición de valor está dirigida hacia un contenido que necesita y es susceptible de un conocimiento intuitivo más adecuado. Son proposiciones que *mientan* y significan *algo objetivo* las implicadas en enunciados tales como “este hombre es bueno”, no expresión o comunicación de deseos y apetencias.

Apenas se comprendería cómo ha podido llegar el nominalismo a su doctrina de que los valores son simplemente signos que remiten a un dominio de hechos indiferentes al valor, si no hubiera hechos que piensa poder explicar gracias a su concepción. Se trata del dominio de las *ilusiones del conocimiento moral* de toda suerte, que, en realidad, descansan sobre la diversidad de *intereses*.

Todo el que contemple la vida podrá ver que se califican con expresiones *laudatorias* y *vituperadoras* —llegándose frecuentemente a la divergencia más pronunciada— *idénticas* cualidades de los hombres, idénticas acciones y modos de conducta. No mentamos con esto una diferencia del *juicio*, que se podría explicar por los *contenidos objetivos* diversos que el sujeto A y el sujeto B consideran en una persona o en una acción; ni tampoco nos referimos a los distintos “aspectos de la cosa” que uno y otro sujeto tienen a la vista; sino que nos referimos a aquellas diferencias que se dan en idénticos “aspectos”, incluso en *contenidos objetivos*. No hacemos mención tampoco del diverso modo de enjuiciar embrolladas situaciones concretas, donde el juicio definitivo puede resultar influído con mayor fuerza por uno o por otro de los *elementos* de la acción, sino de valoraciones que se efectúan sobre diversos *modos* —*abstractos*— de conducta, que están desarticulados de los vínculos concretos con otras acciones o propiedades (en que aparecen). Tal, por ejemplo, el caso en que uno califica de “frívola” una conducta que para otro es “atrevida”; un modo de conducta es para uno “humilde” y “modesto”, para otro, “cobarde” y “servil”; para uno es “orgullosa” un rasgo del carácter que, para otro, es “altanero” o “engreído”. Puede surgir en tales casos la cuestión de si las expresiones “atrevido”, “frívolo”, “humilde”, “modesto”, “orgullosa”, “servil”, “cobarde”, “altanero”, indican, en general, *hechos* peculiares e independientes, o se aplican a las mismas si-



tuaciones por causa tan sólo de su *función laudatoria o vituperadora*. En estos casos parecen ser decisivas para el empleo de una expresión de alabanza o de vituperio las distintas actitudes de *interés* con que se sitúan frente a las cosas los apreciadores. Vemos esto en mayor escala en los juicios con que distintos “partidos” políticos, económicos, eclesiásticos o sociales enjuician a los mismos hombres y acontecimientos<sup>5</sup>. Y, de hecho, puede uno aquí venir a parar a la duda de si hay, en general, una diferencia objetiva entre modestia y humildad, cobardía y servilismo, *en virtud de la cual* unas propiedades *merecen* alabanza y otras vituperio, o si, por el contrario, no es la *función laudatoria y vituperadora*, y, en definitiva, la *invitación*, que fácilmente halla su expresión en esa función, a hacer unas acciones y la *prohibición* frente a las otras lo que constituye la única *diferencia* de esas expresiones entre sí. Si esto fuera así, en los enunciados de valor moral copiárase, tan sólo, simbólicamente el juicio de los *intereses* respecto a las acciones a los hombres e incluso a los modos de obrar y a los rasgos del carácter. Entonces serían tan sólo una especie de *lenguaje de signos* para aquellos intereses, y habría de ser una suerte de Mitología el hacer corresponder a los signos de ese lenguaje algo distinto de los mismos movimientos de intereses en su totalidad. Según esta teoría, la razón de que hagamos *el mismo* enunciado de valor frente a un contenido objetivo no es la existencia de un *objeto de valor*, uno y el mismo, independiente de todos los intereses y apetencias, que habría de ser captado de la misma manera por todos, sino sencillamente una *uniformidad* existente en los intereses mismos.

No obstante, *ese* dominio de hechos, precisamente, indica con todo rigor el error del nominalismo ético. Pues no sólo no pueden hacerse comprensibles más que merced a una *teoría objetiva de los valores*, sino que más exactamente la *exigen*. Porque cabe preguntar: ¿cómo es que los hombres, en vez de dar expresión directa a sus intereses y apetencias, los disfrazan en los juicios de valor? ¿Por qué enmascaran el interés que tienen en un modo de conducta con una proposición de este tipo: obrar así es “bueno”, “malo”, *digno* de vituperio, *digno* de alabanza, etcétera? Según la teoría nominalista, falta toda razón plausible para esos hechos. ¿Para ella, esto es un puro milagro! ¿Cuál es la razón de que un grupo asociado en un sindicato que ha decidido la huelga se incline tan fácilmente a considerar moralmente

ciones mientan. En ambos casos se trata de relaciones de las “proposiciones verdaderas” que están fun-

malo al obrero que no abandona el trabajo, en vez de considerarle como un individuo con distintos intereses? Y ¿por qué los socios de un *trust* que fija los precios juzgan también así al empresario que se queda al margen del *trust* y vende sus mercancías a un precio más bajo del fijado por aquél? Lo comprenderemos perfectamente si se supone *que* hay hechos morales de valor, independientes y cualitativamente diferenciados. Pertenece a la *esencia* de los *valores morales*, considerados como objetos independientes y desligados de los procesos de su aprehensión real, exigir el reconocimiento por parte de todos; y por esto es de gran *interés* y altamente “*útil*” calificar con expresiones *morales* laudatorias a las personas y acciones que se muestran conformes con el interés del que juzga; como asimismo el calificar de *moralmente* vituperables a las contrarias —y que no se diga sólo que se tienen los mismos intereses que esas personas—. Es sumamente favorable al interés propio decir que es “*moralmente bueno*” un hombre que sirve a ese interés, y sumamente perjudicial decir que sirve a ese interés. De aquí que *utilicemos* en favor de nuestros *intereses privados* la exigencia esencial de general reconocimiento que existe en todos los valores morales; de este modo, implícitamente, exigimos que *todos* los demás deben servir a ese interés, al comportarse para con nosotros de igual manera que el hombre aquél moralmente laudable. Este *fariseísmo* que llama “bueno” a lo que sirve a su portador o a su partido y “malo” a todo lo contrario, podrá estar hondamente arraigado en nuestra “naturaleza”; pero, a su vez, es únicamente *posible* porque *hay* valores morales independientes y porque tales valores son aprehendidos en general, del modo que sea, en los casos concretos. Sólo que en tales casos *no* son *percibidos* y “dados” en el objeto mismo, sino meramente “*representados*” y “*juzgados*”, y, por tanto, imaginados dentro de la cosa; aun aquí los aprehendemos como hechos independientes, pero, *en esos casos, donde no se dan*. Mas precisamente porque la apariencia del bien es tan útil —hasta el punto de que se ha dicho: “la hipocresía expresa cierto reconocimiento de la virtud”—, *se manifiesta de modo meridiano* su *independencia*, lo mismo que la de la virtud, respecto a los intereses.

Por eso es conveniente y hasta del mayor *interés* aplicar las palabras que designan valores a las meras antítesis de intereses, no porque los valores morales mismos sean meros signos de las relaciones y diferencias entre los intereses, sino porque la presencia de esos valores reclama la *alabanza* o el *vituperio* de todos. Por consiguiente, el *interés* no “explica” la percepción

sentimental pura de los valores morales y su pura intuición objetiva, sino que *la engaña*; no explica la experiencia moral, sino únicamente las *ilusiones* de esa experiencia. Ahora bien, aquí como en cualquier parte, es un método falso explicar el caso normal por analogía con la ilusión<sup>6</sup>. Esto acaece con singular frecuencia a todo lo largo y a lo ancho de la filosofía moderna. Tal, por ejemplo, cuando se ha querido hacer comprender la percepción merced a las condiciones que hacen posible la alucinación, hasta tal punto que se la designó como *hallucination vraie*; o cuando se ha intentado reducir el fenómeno de lo plástico, en general, a los elementos que se presentan aun en una superficie plana (una forma determinada, la repartición de la luz y la sombra que nos sugiere algo plástico). El hecho de la percepción normal resulta con esta explicación tan incomprensible como el *fenómeno* de lo plástico. Las dos veces *se supone* su existencia como algo distinto de ese contenido de la ilusión. Cuando tomo por “arrepentimiento” las consecuencias desagradables y el dolor a ellas subsiguiente que un placer excesivo origina, o llamo “culpa” a la impresión producida por una vivencia pasada con la que no “acabo de tranquilizarme”, o bien cuando mucha gente emplea —como dice un poeta moderno— la expresión “pecado” como una sencilla expresión mitológica para sus “malos negocios”, en todos estos casos se supone que el fenómeno de la culpa, del arrepentimiento y del pecado están dados en todos ellos, aun cuando solamente se imagina y se cree “percibir” lo que en realidad no se hace más que “representar”.

Por lo dicho queda aclarada con la mayor nitidez la importancia, no fácil de reconocer, que tiene el *utilitarismo* en la Ética. Si no partimos de los fenómenos morales de valor, sino de los actos de alabar y vituperar, de la aprobación y la desaprobación, así como de su expresión en el lenguaje y de su comunicación dentro de una “sociedad” —a la que nos representamos movida por mero “interés”, en oposición a la “comunidad”—, veremos cumplirse *siempre y con forzosidad* en el contenido de esos juicios laudatorios y vituperadores —es decir, en *lo* que se alaba y en *lo* que se vitupera— el principio utilitarista; en tanto que *ningún* valor moralmente positivo ha de ser alabado, ni vituperado un valor moralmente negativo, cuya posesión o no posesión por parte de un depositario cualquiera no tenga también, al mismo tiempo, un significado *positivo* o *negativo* para la suma de los inte-

dadas en la verdad, pero que *no* la constituyen.

reses existentes en la sociedad respectiva. Con esto podremos comprender muy bien que el conjunto de las *reglas* del vituperio y alabanza sociales — a las cuales llamamos “Moral socialmente válida” — no puede contradecir *nunca* el principio utilitarista; pero también que lo que así se alaba y lo que se vitupera de ese modo no es *derivable* jamás del principio utilitarista. Pues que la proposición: “lo moral es lo útil” no es reversible a esta otra: “lo útil es lo moral”, como si todas las acciones útiles se hubieran de alabar como morales en realidad<sup>17</sup>, es demasiado evidente para que ni aun el utilitarista pueda concederlo. Este hecho peculiar es comprensible únicamente si distinguimos rigurosamente los valores morales mismos de los actos de alabanza y vituperio, de aprobación y desaprobación. Y lejos de hallar esos *valores mismos* su *unidad* — como el utilitarista opina — en lo útil y lo perjudicial (pues en este caso la proposición antes enunciada debería ser reversible), aun dentro de la Moral socialmente válida son de hecho sólo *intentadas* cualidades valiosas morales independientes. Pero los modos de conducta que corresponden a esos valores van dotados de alabanza y vituperio sociales *en tanto* en cuanto *simultáneamente* los correspondientes modos de conducta son útiles o (en su caso) perjudiciales a los intereses de la sociedad. O dicho con otras palabras: la “utilidad” y el “perjuicio” de los modos respectivos de conducta funcionan aquí, por así decir, como el *umbral* de la posible *alabanza* o *vituperio sociales* de los valores morales, pero *no hasta el extremo* de ser *condición de su existencia*, ni tampoco un elemento de tal naturaleza que determine la *unidad* de los respectivos valores como “morales” o “inmorales”.

Es, por consiguiente, un gran error de los adversarios del utilitarismo designar esta doctrina como falsa, sencillamente y en todos los sentidos, *sin* haber detallado con exactitud *en qué respecto* es falsa. Pues la teoría utilitarista es, incluso, la única teoría justa y verdadera respecto al contenido de lo que en cada caso halla y hasta *puede* hallar, en los valores morales existentes, *alabanza* o *vituperio sociales*. Es la *única teoría* exacta acerca de la *valoración social de lo bueno y lo malo*. Pues no es debido a un “bajo nivel de la Moral vigente” — en una peculiar situación histórica — el que, conforme a ella, únicamente aquellos depositarios de valores morales y aquellas ac-

17. En dichos como “un verdadero consejo de amigo”, “un amigo verdadero”, “el verdadero Dios”, el término “verdadero” está por “auténtico”, en oposición a “inauténtico”, concepto que supone ya la

ciones que son “útiles” y “perjudiciales” a la sociedad hayan de ser “alabados” y “vituperados”; sino que es *de esencia para toda Moral socialmente válida* que ha de procederse así y *nada más* que así. Y no se trata de la “imperfección histórica” de una Moral *determinada* socialmente válida, sino de una *limitación esencial, eterna y permanente*, de la alabanza y el vituperio *exclusivamente sociales*, el que permanezcan encerrados en aquellos límites. Incluso la Moral “más perfecta e ideal” que quepa imaginar podría ser tal únicamente en la medida en que las reglas de sus juicios laudatorios y vituperadores atañen a lo *efectivamente* valioso y disvalioso moral, pero a lo valioso moral *existente* tan sólo *en los límites* impuestos por el “umbral” de la alabanza y el vituperio como funciones *sociales*. La Moral socialmente validera tórnase “imperfecta” sólo en cuanto que los juicios laudatorios y vituperadores y sus reglas no alcanzan ya valores y desvalores morales que les sean adecuados, sino que la utilidad y el perjuicio de una conducta ya *bastan* para calificarla de buena o mala, de modo que resulta expresamente señalado “como” bueno y malo lo que es *simplemente* útil y perjudicial. *Con ello* nos es dado el hecho del verdadero “fariseísmo”. Pero si se quiere llamar “fariseísmo” el hecho mismo de aquel “umbral”, se tendrá que designar también como *esencialmente* “farisaica” toda Moral socialmente válida, incluso la más perfecta e ideal. El error del utilitarismo reside, pues, en que ha creído ofrecer una teoría de lo bueno y lo malo *mismo*, cuando lo que ha hecho ha sido dar una teoría (verdadera) de *la alabanza y el vituperio sociales* para lo que fácticamente resulta bueno y malo.

Prescindiendo de este error, le cabe al utilitarismo la señaladísima importancia de que, como el *enfant terrible*, gracioso y amable de toda posible Moral socialmente válida, ha divulgado el *secreto* que ésta trata de ocultar con tanto empeño. El proceder *mismo* del ético utilitarista, quiero decir, el proceder que se manifiesta en la *exposición y defensa* de la tesis utilitarista, no sólo es valioso como simplemente “utilitarista”, sino que incluso es *moralmente valioso* en alto grado. Porque *no* es, desde luego, “útil” el *hacer pasar* “por” útiles los modos de conducta que son simplemente útiles (y no son moralmente valiosos) y denominarlos así. Antes bien, esto es “perjudicial” en alto grado; en cambio es *altamente útil* presentar tales modos de conducta como “*buenos*” y hasta como la síntesis de lo “bueno”. El utilitarista se conduce de manera extraordinariamente distinta que el fariseo, el cual piensa que su conducta es “útil”, pero la llama “buena”. Por otra par-

te, el utilitarista, según lo expuesto, llega a caer en *contradicción* consigo mismo. El utilitarista falta *contra* su propio principio de qué es lo bueno y qué lo malo cuando ejecuta una acción tan perjudicial, pero, *al mismo tiempo*, tan *veraz y buena*, como la de hacer pasar por *lo que es*, y no por “bueno”, lo útil y lo perjudicial —dentro de cuyos límites acaece toda alabanza y vituperio sociales—. Para ser consecuente habría de llamar “mala” a su propia conducta. Pues nada es más perjudicial que ser un utilitarista, y nada más útil que ser un fariseo.

Pues vale también lo contrario —y esto pueden aplicárselo la mayoría de los críticos del utilitarismo, superficiales y engreídos por una “honradez” sospechosa—: quien parte, como los utilitaristas, de que lo bueno y lo malo —según su esencia y concepto— se obtiene solamente por reflexión sobre los *juicios sociales de alabanza y vituperio*, *niega* la sencilla afirmación utilitarista —si bien “con énfasis y cólera morales”—, y se imagina *con* ellos que *fuera* de los objetos de esos juicios sociales no existe algo que sea bueno y malo; quien así también desconoce aquel *umbral* de que hemos hablado y su ley, al fijar (acertadamente) los hechos de valor moral como fenómenos distintos de todos los valores de utilidad y no obstante equipararlos con lo que la “sociedad” alaba y vitupera, se conduce, al hacer esto, de manera *muy útil* y no como *enfant terrible*, sino a la vez de modo sumamente *inmoral y farisaico*. Resulta prácticamente un utilitarista y sólo “idealista” en teoría; al contrario de los utilitaristas —tal es el caso de hombres como Bentham y los dos Mill—, que eran prácticamente idealistas y sólo teóricamente utilitaristas (y esto no sólo en los puntos que aquí hemos aducido).

Por consiguiente, *no es viable* la negación de una experiencia moral peculiar, ni efectuar su aparente reducción a signos fabricados para indicar procesos carentes en sí de valor.

### 3. La teoría de la apreciación

Existe otra concepción que se distingue del nominalismo, pero que, en común con éste, niega la existencia de fenómenos éticos de valor independientes. Tiene su expresión en la afirmación de que la apreciación de un querer, de un obrar, etc., no encuentra en los actos un valor que esté puesto *por sí mismo* en ellos, ni tampoco tiene que regirse aquella apreciación

por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo *en o mediante* aquella apreciación, cuando no es *producido* por ella. Así como “verdadero” y “falso” son conceptos que se obtienen únicamente por la reflexión sobre el juicio afirmativo y negativo, así también “bueno” y “malo” se abstraen por la reflexión sobre los actos de la apreciación moral. Estos actos mismos, empero, no acaecen arbitrariamente, ni tampoco están condicionados por una Mecánica del apetecer, sino que se rigen por unas leyes que en ellos radican *originariamente* y conforme a las cuales un cierto apreciar —o, según otros, cierto “aprobar” y “desaprobar”, “querer” y “odiar”— es caracterizado de “correcto”, y otro, de “incorrecto” (Herbart, Brentano). La función de la *Ética*, según esto, es mostrar *las leyes y los tipos* de la *apreciación* e investigar el “criterio” o “ideas” *con arreglo a* las cuales aquella apreciación se origina. Esta concepción, ideada primeramente por Herbart, de la mano de Adam Smith<sup>8</sup>, y desarrollada luego ampliamente por Francisco Brentano y su escuela, tiene parentesco con el nominalismo, porque hace de los valores morales resultados de un comportarse con arreglo al juicio. Aduce Herbart como apoyo principal de esta opinión que los valores morales, sin radicar, desde luego, *en los procesos psíquicos*, han de buscarse, rigurosamente, en la génesis de éstos según sus leyes *causales*; ahora bien, nunca hallaremos mediante *esta* investigación el menor valor. Un sentimiento determinado se convierte, según esta teoría, en sentimiento de culpa, por ejemplo, porque yo me considero culpable en una apreciación. Sin este juicio, el sentimiento es un objeto *desprovisto* por completo *de valor*.

Esta concepción opina también que el problema de la libertad se debe desligar de la Ética. Por muy rigurosamente determinado que se halle mi querer y mi obrar con arreglo a leyes causales, y por íntegramente que yo pueda explicar su realización mediante conceptos, no deja por ello de dirigirse la *apreciación* con menor claridad y precisión sobre ese mismo querer y obrar<sup>9</sup>.

Si analizamos este intento de solución con un poco de detenimiento, lo hallaremos tan insostenible como el nominalismo auténtico. Pues aunque hubiera una clase de actos de “apreciación” completamente distintos del juzgar, falta que se indique lo que mientan esos actos, hacia dónde van dirigidos y, sobre todo, cuál es la *situación objetiva* en que se cumple esa mención. Aun suponiendo que hubiera unas leyes propias de las “apreciaciones” distintas de las leyes lógicas y en virtud de las cuales esas apreciaciones pu-

dieran ser “correctas” o “incorrectas”, no obstante, esa “corrección” de las apreciaciones correctas habría de ser siempre *la misma* y no se podría indicar cómo se aplicaría luego a *diversas cualidades* éticas de valor, como son lo “puro”, lo “selecto”, lo “bondadoso”, lo “noble”, etcétera. ¿Los “sentimientos de evidencia” en los que se patentiza, según algunos, la corrección, si es que no consiste en ellos, o el “ser-exigido” de las acciones designadas en esos sentimientos “como” lo valioso, deberían ser cualificados tan *diversamente* como los valores indicados en aquellos sentimientos! Esto no sería más que llevar las cosas de la claridad a la obscuridad, y, además, se habría perdido la unidad de las supuestas leyes. Tampoco hemos de prescindir de la pregunta: ¿por qué nos son dados los conceptos “bueno” y “malo”, en vez de los conceptos “correcto” e “incorrecto”, respecto a un *acto de apreciación*? Este *acto* mismo no es pensado nunca como “bueno” o “malo”. Sólo el *querer*, la *acción*, la *persona* a que apunta el acto de apreciación son los que pensamos que son “buenos” o “malos”. En el caso del juez moralista acontece, desde luego, una ilusión. Cuando nos “juzga” con rigor y aspereza, créese a sí mismo y a su juicio, en aquel momento, “moralmente buenos” y particularmente dignos de alabanza. *Juzgando, habla sobre* lo bueno y lo malo, hállese a sí mismo en ese acto muy “bueno”, y tiene incluso por una “buena acción” ese su juzgar<sup>10</sup>. Pero en realidad esto es de hecho farisaico. La *apreciación* de algo moral no es, en modo alguno, un acto *moral*; es un acto de juicio con un predicado material de valor. Una pretensión frecuentemente ligada con esta teoría es que se ha de vivir, obrar, ser de tal manera que uno pueda “mantenerse” ante sí mismo en la propia apreciación, que pueda uno “estimarse a sí mismo”, etc. Tomando estas proposiciones en su sentido estricto, las hallaremos —como ya hemos destacado anteriormente— basadas en el mismo error. En el lugar del ser y del querer auténticos, verdaderos, morales, aparece —y los sustituye— el querer de “poder hacer

esencia del valor. La “autenticidad” es el estar dado en sí mismo del valor, a diferencia del engaño del mismo valor. Los juicios de valor verdaderos están fundados en la percepción sentimental de valores auténticos.

18. Existen también leyes de la *aprobación* y *desaprobación* de contenidos de valores. Estas leyes suponen, de un lado, la vivencia y las leyes vivenciales de los valores mismos, pero, de otro, representan lo que en la esfera del juicio son la materia y los hechos. Con todo, son absolutamente independientes de las leyes del juicio.

19. La *verdad* no es tan sólo el “ideal” de esa busca e investigación, ni tampoco un ideal que “pro-



recaer sobre nosotros un *juicio* favorable”; es decir, que la *imagen* intelectual que tenemos de nosotros sea una bella imagen. Así, Herbart declara expresamente: la apreciación por parte de la “conciencia moral” no recae sobre el *querer* mismo, sino sobre la mera *imagen* de “tal querer”. Mas precisamente esta atención a la simple “imagen” constituye un rasgo especial de aquella máscara farisaica que se acostumbra llamar la “*propia justificación*” —en el caso en que la “imagen” no sea, como en el fariseísmo corriente, la “imagen” de los demás; por ejemplo, la que se hace la “sociedad” y la “opinión pública”, o la que “puede tener Dios de mí” (en el caso del fariseísmo religioso), sino la idea que “yo debo tener de mí mismo”—. El verdadero *humilde*, en cambio, al contrario del que busca su *propia justificación*, angústiase porque se puede tener de él la “imagen” del “bueno”; y en esa su angustia *es* “bueno”. El acto volitivo moral, por consiguiente, *no* es bueno y malo simplemente porque recaiga o “pueda” recaer sobre él una apreciación correcta o incorrecta. Antes al contrario, toda posible apreciación ha de cumplirse en el ser dado de la *cualidad de valor* que reside en la realización de ese acto volitivo. Si lo bueno y lo malo residieran sólo en la esfera del juicio y no hubiera *hechos independientes* de la vida moral, podría en definitiva construirse sobre *cualquier* clase de nuestra vida moral fáctica una “idea” que nos fuera agradable. El hombre moral intenta, en su querer, *ser* bueno; mas *no* intenta ser de tal manera “que pueda juzgar”: “soy bueno”. La proposición: “obra de manera que puedas estimarte a ti mismo” *puede* tener un buen sentido. Lo tiene cuando se toma el “estimar” como simple razón de conocimiento del auténtico *ser*-moral posible. Pero no tiene sentido cuando se toma como fin de un querer ese poder juzgar “soy bueno” o ese poder estimarse. Aparte de que un acto moral puede muy bien realizarse *sin* que recaiga sobre él *ningún* juicio. El juicio no “hace” nada ni “constituye” nada. En definitiva, los mejores son los que no *saben que* son

ponemos a nuestra voluntad” (tal es la opinión de Sigwart: *Logik*, vol. II). Hay también verdades halladas que no constituyen un “ideal”, y hay, por otra parte, el simple “buscar la verdad”, siempre y cuando hemos llevado a su cumplimiento, de modo *evidente*, el *ser*-verdad de cualquier proposición. Entonces podemos “buscar” nuevamente ese momento, visto en un contenido significativo, en referencia a otros hechos, problemas o proposiciones. Por muchas “actividades” del espíritu que supongamos para encontrar la verdad (incluidas también, por ejemplo, las actividades volitivas), con todo, la *intuición* de la verdad siempre es un relampagueo súbito que carece, en absoluto, de grados y tiene el carácter de una *recibir*, pero nunca de un hacer, fabricar o formar. Después de la impresión de esta parte de mi *Ética*,

los mejores y los que, según el sentido de San Pablo, “no se atreven a juzgarse”<sup>11</sup>.

En todo caso, no ofrece solidez la suposición de que, junto a los juicios, hay actos peculiares de apreciación. Debería haberlos, en efecto, si las expresiones “bueno” y “malo” hallaran su cumplimiento en la referencia a esos actos de apreciación y a su realización correcta o incorrecta, o en el caso de que —lo que también ha sido sostenido— fueran abstraídos de ellos. En el juicio “A es bueno”, “A es bello”, la unión entre el sujeto y el predicado, lo mismo que la posición, ligada al juicio íntegro, como también la creencia o no creencia de lo puesto en el juicio —creencia que puede separarse del juicio mismo—, son los mismos elementos que en los juicios “A es verde”, “A es duro”. La diferencia radica sencillamente en la *materia* del predicado.

No cambia esencialmente la cuestión afirmar que los llamados “juicios de valor” expresan una “conexión *de deber*” o un deber-ser, en lugar de una conexión de ser, y que “bueno” y “malo” representan, a su vez, modos diversos de ese “*deber*”; o también que la fundamentación necesaria del juicio de valor es el deber-ser vivido de algún modo. El sentido moral de proposiciones tales como: “este cuadro es bello”, “este hombre es bueno”, no es, en modo alguno, que ese cuadro o aquel hombre “deban” ser algo. El cuadro o el hombre *son* buenos, no “deben”, pues, serlo (y lo mismo que bueno puede decirse cualquiera otra cosa parecida). Los juicios indicados se limitan a reproducir un *hecho*, que, en ocasiones, puede ser también el *hecho de un deber*, como, por ejemplo, en el juicio siguiente: “él debe ser bueno”. En este “debe” caben dos significaciones. Puede indicar, primero, que el sujeto de la proposición no es el hombre empírico y real, sino el hombre en su sentido “ideal”; por consiguiente, antes de que el juicio recayera sobre él, se ha efectuado con ese sujeto una *idealización*, siguiendo las líneas de su esencia, y así la afirmación es que *ser* bueno resulta verdadero para ese *ideal*. Mas, en segundo lugar, ese “debe” puede significar que ese hombre concreto está en el deber de ser bueno. Empero, aquella idealización no es ningún resultado del juicio, sino que debió ser efectuada *con anterioridad* a él. La imposibilidad de reducir el juicio de valor a un juicio de deber va indicada en el sencillo hecho de que el dominio del juicio de valor tiene un alcance mucho mayor que el dominio del juicio de deber. De los valores podemos enunciar que “deben” ser esto y aquello; pero esto no tiene *sentido*

para sus depositarios. Lo mismo cabe decir de todos los predicados estéticos de los objetos naturales; y, en la esfera moral, se halla también limitado el deber, primeramente, a los actos singulares del *hacer*, dentro de la conducta. Un “deber querer” no tiene sentido, como hace notar atinadamente Schopenhauer. Por lo que toca a las acciones, puede suscitarse la cuestión de si una proposición como “esta acción es buena” no quiere decir sencillamente: “esta acción debe ser realizada”; o bien: “existe la exigencia de su realización”. Manifiestamente, no es éste el caso cuando enuncio el predicado “bueno” de un hombre, de una *persona*, o del *ser* de esta persona y de este hombre. De aquí que toda Ética del deber ha de desconocer —como tal Ética del deber— y *excluir*, de suyo, el auténtico *valor de la persona*; sólo podrá entender la persona como la incógnita de un *hacer* —posible— que es debido<sup>12</sup>.

Por el contrario, siempre que se habla de un deber, ha de haberse realizado la aprehensión de un *valor*. Siempre que decimos: “tal cosa debe ser, debe ocurrir”, va aprehendida ahí una *relación* entre un valor positivo y un eventual depositario real de ese valor, sea una cosa, un acaecimiento, etc. Si una acción “debe” ser, supónese que el *valor* de la acción que “debe” ser va aprehendido en la intención. No queremos decir que el deber “consista” en esa relación de valor y realidad, sino tan sólo que el deber se estructura siempre y esencialmente sobre tal relación.

Podría objetarse a nuestro principio de que *todo deber está fundado en un valor* (y no al contrario) que hay, sin embargo, un deber o ser-debido de contenidos que no *existen* (o “todavía” no existen) y que, por consiguiente, no tienen tampoco valor. De acuerdo con esta objeción parece que las proposiciones de valor han de limitarse a lo existente; no así, empero, las proposiciones de deber. No obstante, esta objeción aparente es totalmente infundada, pues no es exacto que las proposiciones de valor se refieran solamente a los objetos existentes, si bien pueden *también* referirse a ellos. Como ya hemos visto en la Sección I, los conceptos de valor no se abstraen, en modo alguno, de las cosas, los hombres o las acciones empíricas y concretas, ni son tampoco momentos “dependientes” y abstractos de tales cosas, sino que son *fenómenos independientes*, que se aprehen-

he visto que Emilio Lask concibe en muchos aspectos estas cosas conforme a lo dicho en el texto. Véase en Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, 1911, el atinado cap. III, sec-

den con la mayor independencia de la peculiaridad del contenido, lo mismo que con independencia del ser real o ideal (y también del no-ser en sus dos sentidos de real o ideal) de sus depositarios. Por esta razón, podemos también atribuir valores efectivos a contenidos no efectivos. El que aquel hombre incapaz no sea ministro y lo haya de ser este otro capaz, tiene su valor, aunque de hecho no haya tal hombre capaz. Y sólo a causa de que tiene valor “debería” también ser así. El deber está fundado siempre en un valor tal que sea referido a un *posible* ser-real, es decir, en esta relación. Y sólo en la medida en que esto es así podemos hablar del “deber ideal”. Frente a este deber ideal existe otro —el “deber de obligación”— que se considera en relación, además, con una posible *voluntad realizadora* de su contenido. El primero es mentado, por ejemplo, en esta proposición: “no debe existir lo injusto”; y el segundo, en esta otra: “no debes hacer nada injusto”. Así, pues, el valor no *consiste* de ninguna manera en el ser-debido de algo. En otro caso, habría de haber una infinidad de modos y tipos de deber; tantos cuantos diversos contenidos de valor hay. Mientras que el valor no sólo abarca lo existente y lo que no existe, sino también el *paso* de la no existencia (del valor) a su existencia (el valor del “deber” mismo), el deber ideal se limita a los contenidos existentes y no-existentes, quedando fundado en dicho “paso”; en cambio el “deber de obligación” está fundado *exclusivamente* en los valores no existentes. Con ello muestra el deber su naturaleza derivada y limitada. Con razón hacía resaltar ya Hegel que una Ética que se *funda* —como la de Kant, por ejemplo— en el concepto del deber, del deber de obligación, y ve en ese deber el fenómeno ético primario, nunca podrá justificar el mundo *efectivo* del valor moral; su contenido deja de ser un hecho moral en la medida en que se torna real como simple contenido del deber por obligación, es decir, en la medida en que se cumple mediante la conducta un imperativo, un mandato, una norma<sup>13</sup>. Ciertamente que, ante la aplicación —tan frecuente en el idioma— de la expresión “deber” a un acaecer, ser y obrar aún no existentes futuros, hemos de guardarnos muy bien de concluir que esa relación de futuro, tal como se manifiesta en el “qué hacer”, pertenece a la esencia del “deber-ser”. El deber-ser no se agota (forzosamente) en el anhelo de algo por venir. Tiene también sentido el hablar de un “deber-ser”

ción II. Sin embargo *no* puedo asentir a las explicaciones de Lask acerca del “acto copernicano” de Kant

frente al presente y al pasado. Y en este sentido emplea Kant la palabra “deber” cuando dice que el imperativo categórico ordena lo que debe ser “aunque nunca ocurra en realidad, ni haya de ocurrir”. De hecho, el deber no se abstrae nunca de un ser o acontecer efectivos, ni de un sentimiento radicante en la percepción íntima, ni de una conciencia de “compulsión”, sino que es el deber un modo independiente que tienen de *ser dados ciertos contenidos*, los cuales *no* precisan, para ser aprehendidos como debidos, el ser dados en el modo del ser *existencial*. Los contenidos del deber-ser no necesitan, pues, en modo alguno, hallarse incluidos en el dominio del ser existencial, aunque pueden muy bien “coincidir” ambos dominios en su contenido. Mas, *no obstante*, el “deber” ideal tiene esencialmente su fundamentación en la relación de valor y realidad, mientras que el deber de obligación posee una *dirección* hacia la realización de un valor no real. Por consiguiente, no tiene sentido decir de un valor realizado que “debe” ser conforme a la obligación<sup>14</sup>. El deber de obligación es, según esto, algo que adviene a cierto reino de valores, en cuanto estos valores son considerados en la dirección de su realización mediante una posible *tendencia*; empero, los valores *no consisten* en un ser-debido, como opina un falso subjetivismo<sup>15</sup>. Ni son tampoco “compulsiones” que ejerce sobre el yo empírico un llamado “yo trascendental” o “sujeto”. Tampoco son “advertencias”, “llamadas” o “exigencias” que recaen en el “hombre empírico”. Todo esto no son más que deformaciones conceptuales de un hecho bien sencillo a favor de una Metafísica subjetivista muy problemática. Por el contrario, todas las normas, imperativos, exigencias, etcétera, se fundan —si no han de ser arbitrarias proposiciones imperativas— en un *ser* independiente, es decir: en el *ser de los valores*.

Hemos de rechazar también la afirmación de que los valores no “son”, sino que “*valen*”. La “validez” es propia de proposiciones que son *verdaderas* en sí mismas, en cuanto que estas proposiciones o sus contenidos significativos son referidos a una posible afirmación<sup>16</sup>. Esto es exacto también para las proposiciones que atribuyen a una cosa un valor. Mas no por ello el valor mismo es una mera “validez”, en el sentido de que el valor se agote en ese “valer”. Los valores son hechos que pertenecen a un tipo determinado de experiencia. Por lo tanto, pertenece a la esencia de la verdad de tales proposiciones válidas que coincidan con esos *hechos*.

Tampoco es sostenible otra nueva teoría que toma las proposiciones es-

téticas, éticas y teóricas como tres modos coordinados de actos “apreciativos”, los cuales atribuyen a ciertos contenidos aislados o a sus relaciones los valores “bello”, “bueno” y “verdadero”. De nuevo subordinase aquí el sencillo juicio teórico de hechos al punto de vista de una apreciación “crítica”, de tal modo que la expresión cabal de todo juicio teórico del tipo A es B sería: la conexión A-B es verdadera. A esta forma de apreciación estarían luego coordinadas las formas: A es bueno; A es bello. No obstante, resulta muy significativo lo siguiente: 1º El juicio teórico no encierra en sí, de modo general, el predicado “verdadero”; este predicado aparece, a veces, sólo y exclusivamente después de una duda anterior, o bien con la eliminación de esta duda. Además no recae sobre una misma situación objetiva, sino sobre el contenido en tanto y cuanto esa situación ha sido juzgada en otro juicio. En cambio, una apreciación estética o ética *ha* de contener forzosamente un predicado ético o estético de valor. En el juicio teórico es suficiente la función afirmativa de la cópula —o lo que la sustituya en el idioma; por ejemplo, la terminación verbal— para expresar al tiempo la pretensión de fundamentación objetiva, y, en este sentido, la “verdad”. Ahora bien, si se tratara de tres modos coordinados de apreciación, ¿no sería de esperar que, o bien el juicio teórico debería contener siempre el elemento “verdadero”, o bien que —y no es el caso— las proposiciones estéticas y éticas deberían caracterizarse mediante un *signo de vinculación* especial y, por lo tanto, no necesitarían un predicado particular de valor? Ni uno ni otro caso acaece en realidad. ¿Habremos de culpar al lenguaje de una inadecuación tal con el pensamiento? Yo creo que no<sup>17</sup>. 2º Conforme a esto, el “predicado” “propio” del juicio teórico habría de ser siempre “verdadero”, y el “sujeto” sería siempre también *la conexión de A con B*; por el contrario, en las proposiciones de valor, un objeto A es llamado, sencillamente, bueno, bello, etc. Ahora bien: ningún golpe más rudo que éste

y acerca del sentimiento de la existencia del objeto como objeto de una verdad válida.

20. Véase en la Primera parte del libro, Sección II, la reivindicación del principio socrático. Aquí muestra también la “necesidad” su esencia negativa. El obrar por el deber está dado siempre como un “no poder obrar de otra manera”.

21. Véase para esto la Sección VI: “Formalismo y persona”, cap. 2º, 4, ad III: “Persona e individuo”.

22. Tal, por ejemplo, Sigwart: *Logik*, II, pág. 745, y Paulsen en su *Ética*.

23. Véase para esto Moritz Geiger: *Über das Beachten von Gefühlen*, en el homenaje dedicado a Th. Lipps, “*Münchener Philos. Abhandl.*”, 1911.

24. Tal, por ejemplo, opina Th. Lipps en su obra *Die ethischen Grundfragen*, pág. 64.

para una teoría que, con el ejemplo de las proposiciones existenciales e impersonales, trata de eximir al juicio teorético, en su forma más elemental, de su cometido —a saber, el incluir una *relación* entre los términos— y que considera el juicio de dos miembros (que “atribuye” un B a un A) como un simple desarrollo del juicio de un solo miembro, el cual se limita a “reconocer”, es decir, “poner” o “admitir” un A. Prescindiendo del problema de la exactitud de esta interpretación, que yo creo absolutamente insostenible, existe, no obstante, la distinción bien clara de que en el juicio se mienta siempre lo bueno y lo bello como notas de un objeto; mientras que, por el contrario, no tiene sentido decir de un árbol o de un hombre, en ese mismo sentido, que son verdaderos, del modo que decimos que son “bellos” o “buenos”. Al contrario, es muy claro que *no* les falta *tampoco* a las proposiciones del tipo “A es bueno”, “A es bello”, la pretensión de verdad que es propia de todo juicio teorético, ya en su simple momento afirmativo, y no en virtud de una posible apreciación de aquella afirmación, aunque haya de ser expresada de manera particular esa pretensión, en ciertas ocasiones, como en estas proposiciones: “es verdad que A es bello”, “es verdad que A es bueno”, etc. Pero, a su vez, estas proposiciones: “es verdad que...” contienen la *simple* pretensión de verdad. En otros casos manifiéstase también una serie interminable de apreciaciones “críticas”. La exigencia de *verdad* existe y se manifiesta, por lo tanto, en las proposiciones de valor *también*. Claro está que una proposición de valor tiene que ser “correcta” lógicamente, como todo juicio, es decir, estar conforme con las reglas de la formación del juicio, y además —si quiere ser verdadera— habrá de coincidir con determinados “hechos”.

No hay reglas especiales de la “apreciación” estética y ética, ni tampoco del raciocinio ético y estético, etc. distintas de las reglas lógicas. Yo, al menos, no conozco ninguna regla de ese tipo. Pero sí hay leyes que rigen el *contener*-valor ético y estético de cualesquiera estados de valor. Y estas leyes no son formas de la formación del juicio ni del razonamiento, sino que son leyes de un vivir *hechos y materias* peculiares que dan a la Ética y Estética su unidad, así como también al convencimiento de esa vivencia<sup>18</sup>. Por otra

25. Véase para esto nuestras explicaciones anteriores en la Sección II, Introducción.

26. Consúltese para esto mi trabajo *Das Schamgefühl*, Halle, Niemeyer, 1913.

1. Ya es otra cuestión si esta afirmación corresponde a una convicción.

2. El intento que una gran parte de los filósofos de la Ilustración han hecho por reducir los manda-

parte, no podemos coordinar la Lógica, como una ciencia del valor, a la Ética y la Estética, fundándonos en que la Lógica se ocupa del valor “verdad”. Pues la verdad, así en general, *no* es un “valor”. No está mal el atribuir valor a los actos por los que se *busca* e investiga la verdad<sup>19</sup>; tiene también sentido el atribuir valor a la *certeza* respecto a una proposición que es verdadera —así también puede hablarse de los valores de la probabilidad—; incluso el *conocimiento* de la verdad es un valor. Empero, la verdad, como tal, *no* es un valor, sino una idea distinta de todos los valores, que se cumple cuando el contenido significativo de un juicio en forma proposicional coincide con la existencia de una situación objetiva, y además esta coincidencia, a su vez, está dada de modo evidente. En este sentido pueden también ser “verdaderas” nuestras proposiciones de valor, como pueden también ser “falsas”; en cambio, es absurdo predicar o exigir de un juicio teórico que haya de ser “bueno” o “bello”.

Desde luego, tenemos sin resolver el siguiente problema: cómo se comporta la situación objetiva misma en que se cumple un juicio de valor respecto a la situación objetiva que satisface una proposición teórica sobre el mismo objeto. O en otras palabras más de nuestro agrado: cómo se comporta el *estado de valor* respecto al *estado de cosas*. Habrá que plantear el problema de si tal estado de valor debe estar fundado, necesariamente, sobre un estado de cosas, o bien si podrá ser dado como un hecho independiente, o, en fin, si, por el contrario, pudiera ser dado un estado de cosas fundado simplemente sobre un estado de valor. Este problema resulta ya susceptible de solución a estas alturas en que hemos caminado un gran trecho en la teoría de los valores.

Decíamos que la teoría de la apreciación del valor moral aduce como uno de sus fundamentos que los valores morales *no se hallan colocados en los mismos procesos* reales *psíquicos*, tal como se presentan en la percepción interior y en la interpretación y reconstitución conceptuales de lo percibido; y que, como consecuencia, la distinción de lo bueno y malo se hace posible únicamente merced a un *criterio*, una *norma* o un *ideal* traídos de fue-

tos de la autoridad (del Estado o de la Iglesia) a *seudomandatos* pedagógicos —teoría pedagógica de la autoridad— es tan *absurdo* como el ensayo inverso de conceder al educador el poder de los mandatos *autoritarios*, tal como se manifiesta en el espíritu de la Pedagogía de Herbart. Así como la pregunta pedagógica no “pregunta” en realidad, sino más bien es un medio, en su *forma* interrogativa, de actualizar el saber del alumno (o un medio de afianzar lo que aquél sabe), del mismo modo el mandato pe-



ra. Por consiguiente, los hechos psíquicos de la voluntad y la conducta serían, por de pronto, objetos totalmente “*desprovistos de valor*”, y su descripción, igual que el estudio de su génesis causal, no podrá nunca decidir nada acerca de su valor. Esto se hace posible únicamente merced a una norma añadida. Mas, por otra parte, el conocimiento más riguroso de la determinación causal de los actos volitivos nunca puede suprimir la apreciación de los mismos ni el derecho de ésta. Una comprensión más profunda de una acción, obtenida del conocimiento de sus causas individuales, sociales, psíquicas y fisiológicas, no puede hacer que esa acción sea mejor.

Mézclase en esta concepción, de un modo extraño, lo verdadero y lo falso.

Concedamos por un momento que sea tal cual ella dice; en ese caso es inevitable la pregunta siguiente: pero ¿*dónde* en todo el mundo puede lograrse aquel “*criterio*”, esa “*norma*” que habremos de aplicar a los procesos psíquicos con el fin de hacer posibles las distinciones morales? Sólo veo dos posibilidades. ¿Redúcese a cierto proceso psíquico, a un hecho psíquico peculiar del deber, a un sentimiento de obligación, a un mandato interior vivido, etc.? Pero este hecho ¿no se halla tan “desprovisto de valor” como los otros hechos psíquicos? Y, por otra parte, este hecho ¿no es, como los otros, un resultado *necesario* de la evolución psíquica, variable en su constitución y dirección según las condiciones causales de su aparición? ¿Con qué derecho y en virtud de qué *nuevo* “criterio” se elige *ese* hecho de entre la totalidad de los complejos y diversos acaecimientos de la psique para medir lue-

dagógico no es un mandato auténtico, sino que la *forma* de mandato es tan sólo en él un medio para hacer *despertar* las intenciones más centrales de la voluntad y llevarlas a su proyecto adecuado —en el sentido socrático—. Véase sobre esto la honda y bella exposición que del “genio pedagógico” de Sócrates ha hecho A. Riehl (cf. su *Introducción a la filosofía contemporánea*).

3. Paréceme que G. Simmel admite algo por el estilo en su *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*.

4. No pasamos aquí a una consideración más detallada de la clase importante de proposiciones que tienen la forma: “es justo que...” y “no es justo que...”; sin embargo, notemos de paso: 1º El ser-justo y ser-injusto constituyen el último punto de inserción fenoménica de todas las investigaciones que conciernen al “derecho” y a la idea del “orden jurídico”. 2º La idea de “derecho” se enlaza, según esto, con el *ser-injusto* (no con el ser-justo), de tal modo que “conforme a derecho” o “conforme al orden jurídico” *es todo lo que no incluye un ser-injusto*. Y, por ello, (en exacta reducción) el orden jurídico no puede nunca decir *lo* que debe ser —o *lo* que es justo—, sino tan sólo lo que *no debe ser* (o lo que no es injusto). Todo lo que es puesto *dentro* del orden jurídico de un modo *positivo* es, reducido a contenidos puros de ser-justo o ser-injusto, siempre *un contenido del ser-injusto*, contenido que, no obstante, se rige por el “derecho” y su “orden”. (Por lo tanto, la “ley” es tan sólo una técnica para la realización del or-

go con él los otros hechos? ¿O es que ha de tener un origen *independiente* de todos los hechos psíquicos, y, en ese caso, *de dónde* viene? ¿Qué otra cosa podría ser sino una orden arbitraria? ¡Claro, se recurre, como de costumbre, a un deber-ser vivido, a una obligación vivida! ¿Por qué *debe* —en sentido ideal— ser esto algo vivido como debido? ¿Por qué “debemos” obedecer a esa conciencia del deber? ¿Por qué ha de detenerse precisamente *en ella* aquella comprensión causal y por qué no ha de reducirse la conciencia del deber a una coacción debida a la herencia o la sugestión social, una coacción que tiene cierta finalidad para la conservación de una forma social con independencia de la dirección de nuestras apetencias individuales e, incluso, a menudo en oposición a éstas? ¿Por qué se ordena hacer alto aquí a la comprensión causal? Tan sólo por capricho. Únicamente la arbitrariedad puede llegar, partiendo de una vivencia *fáctica* del deber-ser de cualquier tipo, a la proposición: así debe ser. Todo hombre de carne y hueso hállese desde su nacimiento rodeado por fuerzas normativas, fácticas todas ellas. ¿Qué norma debe reconocer? Si dijera: aquella cuya observancia realiza evidentemente valores, valores que, también de modo evidente, son los más altos; entonces no habría dificultad alguna. Mas, según esto, sólo la *norma* debe determinar el valor. Y si ese hombre mide las normas y mandatos que se le imponen desde fuera por la “compulsión íntima” que le hace reconocerlos o rechazarlos, ¿es menos “ciega” esa “compulsión” por el hecho de ser “íntima”? Frente a esta compulsión, ¿no se ha de hacer la pregunta de cómo se introdujo en él, de modo parecido a como, ventajosamente, se hace esa misma pregunta cuando se trata de una neurosis subjetiva cuyo modo de infiltración escapa a su memoria, o como en el caso de un instinto heredado que es vivido por ese hombre cual una fuerza extraña frente a su yo individual y a sus complejos volitivos y afectivos?

En esto nos es completamente indiferente si la compulsión o la orden vividas se refieren a una *única* acción concreta, o bien a una conducta que acaece merced a condiciones de *universalidad* (en cualquiera de sus grados). El carácter del mandato, o —en su caso— el carácter de ciega compulsión, no desaparece con la universalidad de lo debido. Una orden inconcreta vivida desde dentro que no se liga a un ordenador determinado llámase aquí

den jurídico.) 3º El ser-injusto y ser-justo mismos son *depositarios* de valores y *no* son, *eo ipso*, origen de ellos. 4º “*Justa*” es siempre una *conducta*, a saber, aquella cuyo ser es justo.

“*deber*”, mientras que la expresión “*norma*” se aplica a las compulsiones íntimas que se refieren al carácter general de una conducta (de modo que la conducta se piensa, primeramente, mediante un *concepto*). Por lo tanto, *ni* el concepto de “deber” *ni* el de “norma” pueden constituir el punto de partida de la Ética, *ni* tampoco exhibirse como el “criterio” en virtud del cual únicamente sería posible la distinción de lo bueno y lo malo.

Si le quitamos a la *idea del deber* el carácter un tanto mágico que había recibido a partir de las invocaciones de Kant, y hacemos también caso omiso del punto de vista de los pragmatistas, que pretenden haber producido prácticamente el *ethos del deber*, el análisis nos muestra cuatro momentos cuya simple mostración nos hará ver cómo la Ética *no* puede fundarse en tal idea del deber. En primer lugar, el deber es una “*compulsión*” o “*coacción*” en dos direcciones. Por una parte, frente a la “*inclinación*”, es decir, contra todo aquello que se caracteriza por la nota de “aspirar dentro de mí”, de la tendencia que no vivo como partiendo de mi yo mismo individual, tal el hambre, la sed, una inclinación erótica que se excita, etc. Por otra parte, hay también una compulsión y una coacción frente al *querer* individual mismo, es decir, frente a aquella tendencia que *no* tiene aquel carácter de inclinación, sino que es vivida y se desarrolla como partiendo de mi “persona”. *Ambas* direcciones de la compulsión pertenecen al “deber”, y *no tan sólo* la *primera*, que los kantianos han acusado con peculiar relieve. Lo mismo que en el primer caso un contenido del mero “deber-ser” o de lo exigido en virtud de su valor sólo se torna “deber” cuando el deber-ser encuentra una inclinación opuesta a él, así también cuando ese deber-ser es *opuesto* al querer del individuo o, al menos, *independiente* de él. Cuando *intuimos* de ese modo evidente que una acción o un querer es *bueno*, entonces *no* hablamos de “deber”. Y cuando ese conocimiento es un conocimiento plenamente adecuado e idealmente perfecto, determina también la voluntad de modo *unívoco*, sin que haga falta ningún momento intermedio de compulsión o coacción<sup>20</sup>. Con esto hemos indicado una doble nota de la idea de deber. Perteneció a la esencia del querer por deber el que ese querer *interrumpa* la reflexión moral dirigida sobre la *intuición*, o, por lo menos, que acaezca *en independencia* de esa reflexión. El deber-ser contenido en aquella idea del deber no está fundado en la percepción clara y evidente del valor del querer y obrar, sino que su “necesidad” es la vivencia de un ciego mandato interior. Lo mandado por el “deber” puede luego coincidir o no

coincidir con un valor preferible efectivamente *intuitivo*. La experiencia de la vida también me va mostrando constantemente que la idea de “deber” se sitúa muy a menudo *justo* allí donde se *debilita* la reflexión moral orientada hacia la intuición, o cuando esa reflexión *no basta* para resolver una situación en extremo complicada ni evitar una propia responsabilidad moral hartamente grave y extensa. Con un “esto es mi deber”, o un “mi deber, simplemente”, se interrumpe el esfuerzo espiritual en busca de la *intuición*, más bien que se da expresión a la intuición lograda. El general von York no cumplió en Tauroggen con “su deber”, sino que siguió su intuición moral más elevada, pasando por sobre lo que le dictaba su conciencia del deber militar. Hay en la compulsión del deber un momento de *ceguera* que le pertenece esencialmente. Si se analiza lo mentado en la palabra “deber” y no se le da una interpretación cualquiera, nuevamente definitoria y *arbitraria*, se hallará entonces que aparece en el “deber” una especie de voz interior de mando, *ni* inmediatamente evidente, *ni* ulteriormente “fundada”, al estilo de las órdenes que emanan de la autoridad. El “deber” es una autoridad que llevamos dentro. Su “compulsión” es una compulsión condicionada subjetivamente, *no* fundada, en modo alguno, objetivamente en el valor esencial de la *cosa*. Y *sigue* siendo compulsión aun en el caso de que ese impulso subjetivo de coacción esté dado como algo “universalmente válido” y que, por tanto, tengamos la conciencia de que cualquiera otro habría de obrar así en el mismo caso. El impulso íntimo de coacción *no* se torna una intuición efectiva u “objetiva” (en el genuino sentido de las palabras “efectivo” y “objetivo”) por el mero hecho de estar dado como “universalmente válido”; así como, inversamente, la conciencia de que este obrar preciso y esta conducta son algo “bueno” objetivamente sólo para mí y nada más que para mí, no excluye el que esa conducta se halle fundada en la *intuición* de su valor preferible objetivo<sup>21</sup>. En tercer lugar, el deber es un mando que grita *en nosotros y desde nosotros*, a diferencia, por consiguiente, de todo tipo de orden dada como llegando “de fuera”. Pero, como ya se ha dicho, esto no es obstáculo alguno a la “ceguera” de ese mando. El que obedece a una orden de una autoridad extraña *puede* muy bien apoyarse en la *clara intuición del valor de la obediencia* y además en el valor de la autoridad, que predomina sobre nuestro valor propio, en cuyo caso nuestro obrar y querer resulta evidente. Y, por el contrario, el que obedece *puede* estar *ciego* frente al mandato “íntimo” del deber, en cuyo caso resulta un simple rendirse a esa especial

compulsión. Resulta, pues, que el mero provenir “de dentro” no le confiere a la idea del deber el menor rasgo de una dignidad más elevada. Las órdenes que se hacen oír en nuestro interior gracias a una sugestión social — pero sin que tengamos *conciencia* de esa sugestión— provienen también, aparentemente, “de dentro” y se hallan en su mayor parte en contradicción con las “inclinaciones”. Por último, y en cuarto lugar, el deber tiene un carácter esencialmente *negativo y restrictivo*. Con esto no quiero decir tan sólo lo que ya ha sido repetidamente subrayado, a saber: que la conciencia del deber nos *prohíbe*, más que nos *manda*<sup>22</sup>. Parece, por el contrario, que en el caso de sernos dado un contenido como deber, en sentido de “mandato”, este contenido es dado como un contenido respecto al cual los otros con él relacionados son “imposibles”. Aquello a lo que estamos obligados se nos muestra solamente por el examen de *lo que no debe ser* (en el sentido del no-deber-ser ideal). El deber es aquello que se afirma como no superable por una crítica múltiple de nuestras apetencias e impulsos, *más bien* que aquello que *se intuye como positivamente bueno*. Este carácter le es común juntamente con el deber a toda suerte de “necesidades”, incluso la necesidad fundada *en las cosas*, y que no tiene nada que ver con el mero sentimiento de coacción, ni tampoco con la necesidad causal. Lo “necesario” es, pues, también aquí aquello “cuyo contrario es imposible”; aquello que se afirma y corrobora en todo intento de pensar —o querer— de otra manera. Pero en ambos casos se distingue la “necesidad” de la simple *intuición del ser* (o del valor) de un hecho, de una situación objetiva o de un estado de valor, pues la intuición *no* necesita haber pasado por el pensamiento de un contrario, ni aunque este contrario sea sólo posible. Y, así, tampoco precisa la intuición moral atravesar por el intento de un contraquerer contrario al querer de cuyo valor nos hemos hecho cuestión.

En todos estos momentos, la *intuición moral* se diferencia de la mera *conciencia del deber*. Porque es también objeto de la intuición moral incluso aquello que, dentro de los contenidos que nos urgen como deber, constituye un contenido moralmente intuitivo y bueno, y que, por consiguiente, es un *auténtico y verdadero* deber, a diferencia de lo que, simplemente,

5. Tanto más el no deber-ser presupone, como es natural, la referencia a un valor negativo; quiere decirse: la referencia al ser de un desvalor.

6. Véase para esto la Sección I del tratado, cap. 1º.

se presenta como tal. No hay, pues, que confundir —como frecuentemente ocurre— la Ética de la intuición y la Ética del deber. Una y otra se oponen mutuamente.

No se ha dicho con ello que no le corresponda a la “conciencia del deber” una significación bien precisa en el *camino* por el que se logra la intuición moral. Pero, como hemos de mostrar, no tiene menor importancia el prestar oídos a las órdenes de la *autoridad* y el volverse a lo que la *tradicción* dicta. Ambas cosas son medios insustituibles para la *economización* de la intuición moral ya lograda. Pero debe ser aun *objeto* de la intuición moral el valor que pueden tener esos medios para el logro ideal del conocimiento moral.

Exactamente lo mismo que hemos dicho acerca del “deber” puede decirse de la “*norma*”. La disyuntiva que a menudo se plantea para la Ética, de si ésta ha de inquirir normas o, al contrario, leyes naturales, no agota, en absoluto, las posibilidades existentes. Sobre esto hemos de volver a insistir más adelante.

Mas no sólo la pregunta: ¿dónde, pues, habremos de hallar el “criterio” o regla de medida que ha de ser aplicada a los procesos volitivos? nos lleva más allá de la teoría a la que nos venimos refiriendo. Tampoco los hechos que esta teoría aduce se presentan en la forma que ella indica.

Se nos dice que no se halla algo semejante a valor en los objetos mismos, por ejemplo, en los procesos volitivos, en toda la trama de los modos de la conducta que tienen valor moral; éstos serían más bien complejos *carentes de valor*, integrados por elementos simples de la vida anímica (distintos en su número y esencia) que la Psicología trata de precisar. Y recibirían su valor, primeramente —y sólo así podrían tenerlo—, por virtud de la apreciación que tiene lugar de acuerdo con una norma o un ideal. Empero, si se examinan los hechos de la vida moral sin los prejuicios de las teorías genéticas, no se hallará modo alguno de comprobar esa afirmación. Tenemos una conciencia (que aquí no podemos caracterizar detalladamente) de la rectitud y no rectitud de una acción para la que sentimos una inclinación, *sin* necesidad de hacer sobre ella ninguna *apreciación*. Por tanto, no hace falta  
haber

7. Pues no puede uno “mandarse” ni “obedecerse” a sí mismo, mas sí, únicamente, “proponerse algo”. En este proponerse puede luego el propósito actuar sobre el querer como “coaccionando”, en cier-

realizado ya esa acción, ni tampoco que exista actualmente un querer de ella; puede tratarse de un contenido que, simplemente, se mece ante nuestro *deseo*, o de un contenido que nos *representamos* como querido o deseado; tal, por ejemplo, en la lectura de un drama. Incluso podemos andar dando vueltas en torno de una acción que nunca hemos de realizar. Lo que llamamos “conciencia moral” consiste, en primer término, en tener un fino oído para los hechos de esa conciencia de la rectitud y no rectitud de una acción, en la capacidad y en la práctica para advertir esa conciencia, mas *no* en los actos de la apreciación. Hay aquí, también, un amplio dominio de ilusiones engañosas que nada tienen que ver con los simples errores de la apreciación; por ejemplo, con la falsa subsunción de un hecho, sabido merced a esa conciencia, bajo un concepto. El que yo sienta hoy verdadero arrepentimiento por una acción que ejecuté ayer, o tan sólo experimente sus ulteriores repercusiones desagradables o la vivencia de desplacer referida a esa acción; el que sólo me sirva de esa acción para entregarme a una manía de escrupulosidad o ahonde, con una secreta voluptuosidad, en la delicia de mis pecados, todas estas diferencias *no* son distintas por virtud de una apreciación diversa, ni son tampoco interpretaciones *causales* diferentes de un mismo estado sentimental, sino que son *hechos* radicalmente diversos (totalmente al margen de la esfera del juicio). Los matices del valor radican siempre *en* las vivencias mismas. No se puede decir que las vivencias sean dadas, por de pronto, en un primer momento, como “objetos desprovistos de valor”, y que sólo después, merced a un nuevo acto o gracias a la inserción de una segunda vivencia, lo adquieren.

Esto se ve aún con más claridad precisamente en el caso de que el *valor* del proceso es apprehendido *clara y distintamente*, mientras que el proceso *mismo* está presente tan sólo oscura y confusamente, o solamente en una determinada conciencia de dirección del “*mentar*”; o bien que el proceso se halla todavía como en germen, mientras que, por el contrario, su valor desplégase ya íntegro y claro ante la conciencia percipiente. Pero para la apreciación es necesaria la presencia más o menos *completa* del *proceso* —depositario del valor—. Y si podemos apprehender valores, y apprehenderlos con claridad, *sin* esa presencia de su depositario, lo mismo puede la conciencia de esos valores *no* fundarse en la apreciación. Un hombre recibe, por ejem-

tos casos. También puede uno “comprometerse”, mas únicamente en presencia de algún otro (Dios, por

plo, una misión que le promete la realización de un valor superior: en este caso ha de ver constantemente ante sus ojos ese valor con claridad y distinción, y este valor tendrá la virtud de desencadenar y tensar todas sus energías. Él mismo se exalta con el valor de su misión. Junto a esto, *el contenido de imagen o de concepto* de esa misión puede fluctuar en los límites más amplios; mas el *valor* de esta misión y el valor de lo que se ha de realizar en ella no fluctúa por eso. Puede también, a veces, palidecer la representación de *lo que* se ha de hacer, pero el *valor* de la misión continúa iluminando al hombre y proyectando su luz sobre su vida presente. El que ahora es para él el valor central le libera de multitud de pequeñas trabas, como las costumbres y los propios hábitos, que antes le tenían atado, de suerte que su *vida efectiva* presente se realiza muy de otra manera que cuando *no* mediaba la aprehensión sentimental de aquel valor. Hay, por otra parte, un fenómeno que sorprende siempre a todo el que sepa captar los sentimientos morales en sus orígenes: y es que sentimos a veces una “honda satisfacción” por nuestro proceder de un día determinado, sin saber exactamente a qué acción o a qué comportamiento se refiere esa satisfacción; sentimos, igualmente, una impresión de “culpa” en dirección al “ayer” o en dirección a un hombre determinado, sin *representarnos* lo que esa dirección contiene. Nos es presente el valor de esas acciones *muy* clara y distintamente; empero, hemos de *buscar* la acción misma, y quizás la hallamos luego siguiendo esa dirección.

Es una *torcida* interpretación de estos fenómenos y de otros parecidos decir que en tales casos debió estar ya dado una vez a la conciencia el objeto —en su imagen— al que va vinculado aquel valor, sólo que luego fue olvidado. Existe, por el contrario, en completa independencia de la esfera del recuerdo y aplicable a todas las cualidades de actos en que nos llega a la conciencia algo objetivo (lo mismo, por ejemplo, en el percibir que en el esperar), la ley de que podemos tener *plena* evidencia sobre los valores de lo objetivo *sin* que nos sea dado el objeto mismo con la misma plenitud y con pareja evidencia, bien en su representación o bien en su “significación”. Así, podemos tener plena evidencia de la belleza de un poema o de un cuadro, sin que podamos precisar, de ningún modo, los *factores* a los cuales va vinculado aquel valor evidente: si es, por ejemplo, el color o el dibujo, o la composición, o el ritmo, el carácter musical, el valor idiomático, el valor plástico, etc. Y esto mismo indican también todos los “fenómenos de cum-



plimiento” y satisfacción que tienen lugar cuando nos encontramos en la experiencia con una cosa que posee precisamente el valor aquel que anteriormente sólo perseguíamos. Estas aspiraciones intencionales del valor varían en total independencia de las variaciones de la imagen; antes bien, les sirven de guía. Y hay todo un gran grupo de valores que se esfuman a medida que analizamos sus depositarios, como bien sabe todo aquel que, después de haberse ocupado largo tiempo de una manera científica con el mundo de los sonidos, escucha en esa actitud una composición musical. De un modo análogo, ese enfoque y análisis del cuadro (no sólo en su sentido técnico, sino también el análisis del objeto estético) estorba la captación de su valor artístico. Pero también cuando, de un modo inverso, el fenómeno del valor parece ir ligado a un análisis más profundo de lo objetivo, como en muchos deleites sensibles (por ejemplo, los buenos catadores), no se trata, en realidad, de un análisis de lo objetivo, sino de “buscar” una diferenciación más fina de *valores* —por ejemplo, el aroma que tiene el vino, o las cualidades agradables de un manjar—, lo cual, *secundariamente*, lleva también a un análisis de lo objetivo y de sus cualidades sensibles.

Por lo dicho podremos ya conocer lo erróneo de los supuestos que han forzado a muchos investigadores a una posición según la cual los valores éticos pueden surgir únicamente por medio de una “apreciación” y una ley de la apreciación con arreglo a ciertas “ideas” o “normas”. En su mayoría, esos investigadores parten del principio de que los *procesos psíquicos mismos no encierran en sí ningún valor*. Y si, no obstante (como en todos los juicios morales), se les atribuye un valor, este valor —opinan— debe serles introducido o “añadido” desde fuera, del modo que sea: esto podría ocurrir solamente gracias a un acto de apreciación basado en un “criterio”, una “idea” o un “fin”, que no pueden *ellos mismos*, a su vez, ser tomados de entre los procesos psíquicos. Pero —como ya hemos hecho resaltar— no pueden indicar, en lo más mínimo, *de dónde* nos habría de venir aquel “criterio”, aquella “norma” o aquel “fin”, y por qué razón no elegiríamos de un modo *arbitrario* esta o aquella “regla de medida”, análogamente a como ocurre en el convencionalismo acerca de las medidas (por ejemplo, el metro). En principio, la causa de este error reside, para mí, en que aquellos investigadores no reflexionaron sobre el modo como se llega a la hipótesis *específicamente psicológica* de los *procesos psíquicos desprovistos de valor* (y de un modo análogo puede decirse esto también respecto de los valores de los ob-

jetos exteriores). Ahora bien: enfocando la reflexión en la dirección apuntada, se verá enseguida que *no* es una *adición* a un proceso dado e indiferente al valor lo que atribuye a lo “psíquico” (como contenido de la intuición interna) los valores, sino que, por el contrario, los objetos *desprovistos de valor* son el resultado de un *escamoteo* más o menos *artificial*, operado en lo que primitivamente es dado (así, pues, no hay tal adición, sino más bien una sustracción), por medio de una expresa *no-realización* de ciertos actos de sentir, amar, odiar, querer, etc. De un modo general, todo comportamiento *primario* respecto al mundo, no sólo al exterior, sino también respecto al interior, y no sólo para con los demás, sino *también* para con nuestro propio yo, no es simplemente un comportamiento “representativo” —un acto de percepción—, sino a la vez es siempre —y, según lo anteriormente aducido, de un modo *primario*— una conducta *emocional* y aprehensora de *valores*. Esto no quiere decir —como pudieran interpretar aquellos investigadores— que “percibimos” de un modo primario en nosotros los sentimientos, tendencias, etcétera. Pues ello significaría suponer, de nuevo, el error que aquí combatimos. Y sería también lo contrario de lo que es exacto en realidad. Todo psicólogo sabe en efecto —y los nuevos análisis más sutiles acerca de la “observación de los sentimientos”<sup>23</sup> lo han corroborado hasta en los menudos matices del “observar” que es posible en esta esfera— que, frente a los sentimientos y otros procesos emocionales, *no* son posibles *las mismas* modificaciones del acto de la atención que frente a los contenidos representativos. Lo que más bien queremos decir es que, incluso dentro de la esfera de la intuición interior, o, mejor dicho, dentro de la esfera de “la dirección hacia la intuición interior”, en general, la postura primaria no es exclusiva y sólo originariamente percipiente, sino una postura que al mismo tiempo y primariamente percibe y siente los *valores*. Aún más: sólo por esto es *comprensible* que no podamos “observar” un sentimiento en el mismo sentido en que observamos una imagen del recuerdo o de la fantasía. Lo que es primario en el acto de *vivir la vida* es y debe ser, precisamente, lo secundario —e inaprehensible por los mismos modos de la atención— en la *vida vivida*, a cuya aprehensión pertenece, por ley de su esencia, la “percepción”.

El hecho de que al no instruido en Psicología —es decir, el que no ha *aprendido* como el psicólogo a ejecutar aisladamente, *separándolos* del *todo* concreto de la realización ingenua de los actos, los actos percipientes de la

vivencia y retener los actos emocionales de la vivencia— le sea tan extraordinariamente *difícil* el pensar psicológicamente esos actos y observarlos como desprovistos de valor, muestra ya patentemente que los valores no son introducidos ni añadidos en modo alguno. Tan difícil como le es al que aprende a dibujar el fijarse en las cosas vistas y en sus desplazamientos y escorzos debidos a la perspectiva, en lugar de atender a las cosas materiales tal como se dan primariamente en la concepción natural del mundo, tanto más difícil ha sido en la historia del conocimiento, así como en el caso concreto de cada hombre particular, el *prescindir* de las cualidades de valor *dadas* siempre primariamente en las vivencias psíquicas, mediante la no-realización de los actos vivenciales del sentir, amar, etc. unidos por ley de esencia a aquellas vivencias.

Muéstrase así con una claridad meridiana la necesidad de una fundamentación fenomenológica *simultánea* tanto de la Psicología como de la Ética. Aquellas teorías que postulaban una “regla de medida” aplicada necesariamente a lo psíquico pudieron todas ellas originarse gracias a que se comenzaba por *suponer* algo “psíquico” (carente de valor) en general, *sin* una fundamentación e investigación fenomenológica, y posteriormente se preguntaba cómo se le puede agregar el valor. Ahora bien: los fenómenos de valor son en su esencia, *como* tales fenómenos de valor, totalmente independientes de la distinción entre psíquico y físico. Y aquellos valores que radican en las vivencias *psíquicas* son igualmente independientes, a su vez, del hecho *de la* “vivencia psíquica”, supuesto ya por la Psicología descriptiva y mucho más por la Psicología real y explicativa. Si entiendo por psíquico todo aquello que se puede aprehender en la dirección de los actos de la intuición interna (teniendo “intuición” el sentido de *todo* modo de ser algo dado inmediatamente), entonces he de decir que los valores de las vivencias psíquicas están *dados por sí mismos* y que están dados de manera *primaria*, frente a todas sus otras determinaciones. Así, por ejemplo, le es *inmanente* a un impulso de venganza el desvalor, de un modo intuitivo, sin que haya recaído sobre este acto ninguna especie de apreciación. De modo parecido, le es inmanente un valor positivo a una vivencia auténtica de simpatía. En este sentido, pues, cada vivencia tiene en sí misma su matiz de valor intuitivo e inmediatamente dado en la “percepción sentimental”, y no es, por lo tanto, un “ordenamiento” determinado, o la falta de vivencias que compensan y equilibran a otra vivencia o impiden su acabamiento<sup>24</sup>, ni

otras relaciones análogas, lo que lleva a los valores. Si, por el contrario, no entendemos por “psíquico” lo dado en dirección de la intuición íntima o, como preferimos decir, *la vida entera psíquica* (la cual, no obstante, se distingue rigurosamente de los *actos* de la vivencia de esa vida), sino que entendemos más bien por “psíquico” un *elemento constitutivo* de esa “vida entera” que continúa siéndonos “dado” cuando nos *abstenemos* expresamente de los actos emocionales de vivencia, es decir, de las tomas de posición sentimental y práctica respecto a nuestro propio yo (o también respecto a los otros yos), entonces no nos es dado ya, en efecto, valor *alguno* en ese elemento “psíquico”, sino tan sólo un “sentimiento” de cualquier índole. Empero, “los sentimientos de valor” (por ejemplo, “el sentimiento de respeto”, etc.) deben llamarse “sentimientos de valor” porque en el estar dado primario de la “vida entera” eran dados inmediatamente *también los valores mismos*, por cuyo motivo únicamente llevan el nombre de “sentimientos de valor”. Lo “psíquico” en esta última acepción, es decir, la “vida entera psíquica” *menos aquellos modos de estar dado el valor*, es tan sólo el material con que *trabaja* la descripción y observación psicológica (y, por consiguiente, el conocimiento psicológico en general). En cambio, toda Psicología explicativa de índole causal *presupone nuevamente* aquella observación y la descripción de la misma, y, por esto, ha de prescindir, con justo motivo, de todos los posibles valores de los procesos psíquicos.

El desconocimiento prolongado de este hecho hartó complicado ha sido lo único que pudo llevar a mirar en derredor buscando “normas”, “escalas” y “leyes de apreciación”, que, agregadas al proceso psíquico, de suyo indiferente al valor, debieran prestarle su valor; sin que, por otra parte, se pudiera indicar de dónde habrían de tomarse aquellas normas y escalas. Y con ello se quería evitar mandatos *arbitrarios* o teorías como aquella de Nietzsche según la cual los valores morales son “producidos” o “puestos como una interpretación” en los fenómenos indiferentes al valor, y así tampoco habría, en general, “fenómenos morales”, sino tan sólo una “interpretación moral” de tales fenómenos. Al confundir así, en primer lugar, los actos de vivencia de la vida psíquica con la *vida psíquica vivida* (o se ve sólo una diferencia entre la vida momentánea y actualmente vivida y su ulterior dura-

ejemplo).

8. Esto mismo hace también Kant, tanto más cuanto que remite la idea de lo *bueno* a la idea de un

ción inmediata en el inmediato recuerdo —diferencia que, por otra parte, *no* tiene que ver *lo más mínimo* con la anteriormente citada—, y al confundir, en segundo lugar, la “vida entera vivida”, en la que están dados los valores mismos, con el residuo que queda de esa vida como objeto de la “percepción interior” (o —respectivamente— del recuerdo inmediato) después de aquella *expresa abstención* de los actos emocionales de vivencia, tenía que surgir el problema —*insoluble*— de cómo llegar a los valores de las vivencias psíquicas. En lugar de reducir los valores de la vivencia a modos primitivos del estar dado que se manifiestan en las vivencias de valor (y que *únicamente* pueden manifestarse en ellas, por ley de esencia), se intentaba *reducir* a meros valores de la vivencia las vivencias de valor (las cuales, por lo demás, se refieren de un modo igualmente primario a lo extrapsíquico, también, por ejemplo, a lo físico, y pueden acaecer lo mismo en la intuición exterior que interior, en la intuición de un extraño como en la intuición de sí mismo). Se quería además reducir esas vivencias de valor a apreciaciones según “normas” y “criterios” de una Moral siempre más o menos convencional, que se presentaban como “principios” de donde puede derivarse lógica y concluyentemente el código de las reglas de esa Moral. Tal reducción de una Moral o incluso de un sistema jurídico vigentes, como también de la ciencia que los estudia, a sus “principios” (véase, por ejemplo, la *Ética* de Hermann Cohen) nos será de tan escasa ayuda para la Ética como pueda serlo para la teoría del conocimiento la pregunta de cómo será posible objetiva y lógicamente la “ciencia matemática de la Naturaleza”<sup>25</sup>.

Según la teoría de la apreciación, tal como, primeramente, la ha desarrollado Herbart, es totalmente incomprensible el modo como pueden llegar a ser motivos prácticos de determinación de la voluntad, ni aun siquiera *posibles*, aquellas apreciaciones que se ejercen de acuerdo con las herbartianas “ideas de las relaciones volitivas agradables”. Pues si todos los procesos volitivos están rigurosamente determinados de un modo causal, y si, además, es propio de la *esencia* de una “apreciación” —como indudablemente ocurre— que ésta se realice *únicamente después* del acto volitivo ya dado (tomando aquí el término “después” no en el sentido de una sucesión temporal, sino en el sentido del *orden* temporal de origen de los actos), debería entonces ser posible también *suprimir* simplemente *todos* los actos de apreciación, merced a los cuales tan sólo recibe lo psíquico un valor, sin que por ello cambiara lo más mínimo en su curso efectivo el acto de voluntad.

Serían *totalmente* idénticos un mundo *dotado* de moralidad y un mundo *desprovisto* de moralidad, prescindiendo de los actos de apreciación, y prescindiendo, igualmente, de las leyes con arreglo a las cuales esas apreciaciones acaecen. Esta extraña paradoja es una consecuencia necesaria, no sólo de la teoría de la apreciación de Herbart, sino también de toda posible teoría de la apreciación (paradoja que no se evita por el hecho de que las apreciaciones realizadas ingresen, como miembros reales, merced a su reproducción y asociación, en la vida real anímica y en su mismo proceso causal; ya que, habiendo de seguir esas apreciaciones, por una ley *de su esencia y de su origen*, a los actos de la voluntad, nunca podrán jugar un papel *causativo* de estos actos merced a ese ingreso en el proceso real causal). Mas también ha sido superada, merced a una exacta y *conjunta* fundamentación fenomenológica de la Psicología y la Ética, esa paradójica consecuencia que, indudablemente, ha sido el motivo de que Herbart subordinara la Ética a la Estética. Si los valores y los fenómenos de motivación —inmediatamente vividos— de la voluntad y de la tendencia están dados, en general, mediante las vivencias de valor en la “vida entera”, *sin* que haga falta cualquier clase de apreciación añadida, en este caso el residuo que resulta en virtud de la inhibición de los actos emocionales de la vivencia, y que es “lo psíquico” de la Psicología, debe hallarse constituido *muy diversamente* según la especie y la naturaleza de aquellas vivencias de valor. Y sólo así pueden ser en cada caso *diversos* los procesos *reales de las vivencias* y sus conexiones causales, trascendentes ambos a la intuición inmediata, y derivados de los hechos psíquicos que la Psicología estudia. O dicho en términos vulgares: el hombre que siente los valores de manera viva y adecuada y que en sus actos de preferir vislumbra la superioridad de este o aquel valor, pondrá *datos* muy *diversos* a disposición del psicólogo e investigador de los nexos causales que le observe meramente (o también si él mismo se observa, siempre que se comporte como psicólogo) que cuando *no* la vislumbre.

Además, a esto se añade el hecho de que el aprehender valores *precede* —como hemos intentado ya demostrar— a todos los actos meramente representativos, por ley de esencia y origen; y la evidencia de aquella aprehensión es independiente en toda su amplitud de la evidencia de esos actos. El vivir íntegro (con inclusión de los actos emocionales) tiene ya

*querer legal* (y no el querer divino, ciertamente, sino el querer racional “autónomo”), en vez de redu-

*definido* su ser o no ser, su hallarse constituído de esta o de otra manera, antes de que pueda ser percibida una “vivencia psíquica”, y no sólo antes de que sea perceptible de hecho para un individuo, sino aun antes de ser perceptible en general, en virtud de las *leyes esenciales* del origen de los actos (“perceptible”, o poder ser percibido, tiene aquí el sentido de la “percepción” psicológica, es decir, con inhibición de los actos emocionales de la vivencia; por consiguiente, como algo indiferente desde el punto de vista del valor). Una Fenomenología más profunda de la llamada “voz de la conciencia” nos indica que la “conciencia moral” sensible, delicada y ágil, es una cosa *esencialmente* distinta del “juez” tal como Herbart lo presenta, frío, extraño y que, por su naturaleza misma, llega siempre “demasiado tarde”. Si no consideramos, tal como hace el psicólogo, la vida *vivida*, por ejemplo, un proceso volitivo vivido, sino que observamos los *modos de formación* de ese acto y de su proyecto, hallaremos —como ya hicimos resaltar antes— que los *valores* de la tendencia en esbozo están dados ya en un lugar de su “origen” cuando aún no está vivido *plenamente* el mismo esbozo, ni su dirección proyectada, ni mucho menos tenemos ya un proyecto *definido*. Así, la evidencia de la “maldad” de un impulso, por ejemplo, puede ahogarlo *en germen* y *excluirlo* de su *posible* existencia *psicológica*. Lo que se mienta aquí con la expresión “ahogar *en germen*” no tiene nada que ver con cualquier clase de “represión”, ni con una “supresión activa” del impulso respectivo, no menos que con un mero “prescindir íntimo” de ese impulso o con una desviación de la observación respecto a él. Pues lo mismo aquella represión que esta desviación de la atención *suponen*, de *algún modo*, la formación íntegra del proceso de la tendencia e, igualmente, un proyecto ya *dado* de ésta, y, por consiguiente, suponen el haber sobrepasado ese “punto germinal” que aquí consideramos. Así, no se muestra, por ejemplo, el sentimiento auténtico de vergüenza, de un modo primario, en una reacción de vergüenza frente a ciertas circunstancias efectivas de un tipo concreto; sino que se muestra, en primer lugar, en que al hombre más vergonzoso no se le ocurren muchas cosas que le vienen a la mente al menos vergonzoso<sup>26</sup>. De aquí que, si nos referimos en el “percibir sentimental de algo” al “algo” de los posibles objetos *representativos*, podemos y debemos afirmar que los *valores* de estos objetos son *pre-sentidos*; quiere decirse que,

cirla a un *valor material*. Metodológicamente, pues, Kant es también escotista. Augusto Messer me pare-

por ley de origen, esos valores están ya dados en un momento del proceso en que *aún no* están dados tales objetos. Y esto mismo puede decirse también de todos los objetos representativos, aun tan sólo posibles, de la percepción íntima de nuestras vivencias. Este “pre-sentir” puede luego acaecer en la percepción, el recuerdo y la espera. El último se halla dirigido hacia el futuro como un “*tener presentimiento* de algo”, y *no* coincide, por consiguiente, con el presentir en el sentido antes precisado. Porque este “presentir” se da también en el revivir una vivencia del pasado. Y su valor es, pues, pre-sentido *en* el revivir.

En lo que sigue se ha de mostrar cómo este hecho fundamental de nuestra vida espiritual proyecta luz abundante sobre los oscuros problemas de la libertad. Y con ello se mostrará también la escasa consistencia de una afirmación estrechamente ligada siempre a la teoría de la apreciación de los valores morales, a saber: que la determinabilidad causal de los actos de la voluntad es indiferente por completo para su valor moral, del mismo modo que a los valores estéticos, por ejemplo, a la belleza de una piedra preciosa, le es indiferente que esta piedra haya sido producida necesariamente según las leyes causales. No me parece preciso hacer constar que esta afirmación *contradice* totalmente a los hechos. Pero el motivo de ello se aclarará más tarde.





ce que ha pasado por alto este hecho con sus importantes consecuencias en su plausible comparación



## El valor y el deber ser

## a) El valor y el deber-ser ideal

Dentro del deber-ser habíamos distinguido ya el “*deber-ser ideal*” de todo otro deber-ser que presente juntamente a una tendencia la exigencia y la orden. Siempre que se habla de “deber” o de “norma” no se mienta con ello el deber-ser “ideal”, sino su especificación en un tipo cualquiera de lo *imperativo*. Esta segunda clase del deber-ser es tanto más dependiente de la primera cuanto que *también* todo “deber” es siempre el deber-ser ideal de un acto de voluntad. Siempre que esté dado un contenido del deber-ser ideal y sea referido a una tendencia, dará *por resultado* una exigencia dentro de esa tendencia. Por consiguiente, la vivencia de tal exigencia no *constituye* el deber-ser ideal, sino que es una *consecuencia* de él. Esta *exigencia* se hace *más vigorosa*, bien sea merced al mando íntimo del sentirse obligado, bien sea gracias a los actos provinientes del exterior, como, por ejemplo, la “orden”, el “consejo”, o (respectivamente) la “consulta” y la “recomendación”.

La fórmula característica: “*tú debes*” conducirte así o de otra manera, puede servir de expresión a diversos actos. En ocasiones (pero, desde luego, en forma verbalmente inadecuada) *puede* contener la mera comunicación de que el que habla quiere que el otro haga tal cosa. En este caso, la forma expresiva adecuada habría de ser: “te comunico que quiero que hagas esto”. Pero, ordinariamente, corresponde a esa fórmula un doble sentido: en primer lugar, la afirmación de que tal modo de obrar del otro corresponde a la *exigencia* de un *deber-ser* ideal<sup>1</sup>; en segundo lugar, es la expresión inmediata y la comunicación de la voluntad del que habla de que el otro, prestando oídos a esa exigencia, obre de una manera determinada. En sentido estricto, solamente tienen esa significación las *órdenes de la autoridad*.

La “orden”, pues, no es *nunca* una simple comunicación de que el que

de la Ética kantiana y la Ética tomista. (Vid. *Kants Ethik*, Leipzig, 1904, pág. 291 y ss.)

ordena quiere tal cosa, sino que expone un acto propio, mediante el cual *se influye* inmediatamente y sin necesidad de esa “participación” sobre la esfera de la voluntad y el poder del otro. Por ello, la forma más rigurosa de la orden es aquella en cuyos términos no se tiene en cuenta la existencia de la voluntad ajena; tal la fórmula: “tú haces esto” (“mandato sugestivo”).

Los mandatos *auténticos* se han de distinguir muy bien de los llamados “*mandatos pedagógicos*”, que, de un modo análogo a las “seudo-preguntas pedagógicas”, son, en el fondo, *seudomandatos* solamente. En realidad, el acto implicado en la proposición imperativa pedagógica es tan sólo un *consejo*. La esencia del consejo se expresa en la forma siguiente: “lo mejor para ti es que hagas esto, y yo quiero que tú hagas lo que es mejor para ti”. Manifiéstase aquí con claridad su diferencia de la orden: primeramente, no se trata aquí de lo que es bueno y malo, ni de lo que debe ser o no ser para una voluntad en general, sino sólo para la voluntad de este *individuo*. En segundo lugar, el acto volitivo no se refiere inmediatamente a que la acción que —*idealiter*— “debe” ser, haya de “acaecer” gracias al individuo a quien se habla, sino a que *el individuo haga la acción* (por un acto libre de su voluntad). Los límites, pues, de todos los seudomandatos pedagógicos consisten en que su justificación es proporcional a la convicción que el educador tiene de que el alumno, considerado ya como un hombre desarrollado y maduro, habría hecho *por libre decisión* lo que se le manda. Un educador que no puede tener la convicción de que el alumno, acabada su formación, haría espontáneamente lo que él se siente obligado a “mandarle”, tiene el deber de abandonar su tarea educativa<sup>9</sup>.

Hay otro tipo de seudomandatos, junto a los educativos, en los que se muestra a cada uno lo que él “debe”. Éstos son el “*consejo*”, la “*deliberación*” o “*consulta*” y la “*recomendación*”. Si bien el seudomandato pedagógico ex-

9. Es discutible, sin embargo, si Moisés aparece aquí como simple mandatario y *anunciador* obediente de las “leyes” de *Dios*, o bien sí, conociendo por su parte la voluntad de Dios, ha prescrito como “norma” lo que corresponde a esa voluntad.

10. Ibsen expone con fineza y dramatismo este problema en su obra *Señora del mar*.

11. Véanse las atinadas observaciones de Henry Sidgwick en *Los Métodos de la Ética*, vol. 1<sup>o</sup>.

12. Por el mero hecho de que las *normas*, en su contenido, se integran merced a dos factores, los contenidos ideales de deber-ser, por una parte, los cuales se fundamentan, a su vez, en los valores, y, por otra parte, una dirección fáctica de la tendencia, no pueden, *eo ipso*, explicarse por motivos genético-psicológicos (o biológicos), si es que se atiende en ellas sólo a su contenido. Lo que sí puede explicarse es únicamente la *selección* que se ha verificado entre los contenidos ideales del deber-ser para dar lugar a los contenidos de la normatividad (contenidos ideales que corresponden a un reino de valores dado y

pone, en el fondo, tan sólo un “consejo” (objetivamente), su eficacia va ligada, no obstante, a esa “forma ficticia” del mandato. Incluso en la educación de las masas, por ejemplo, no se refiere inmediatamente a lo que es bueno para el individuo, sino que vincula sus contenidos al curso *típico* del desarrollo del hombre. Muy al contrario ocurre en el consejo *auténtico* que se presenta inmediatamente como tal consejo —dentro del cual distingo el “consejo del amigo” y el consejo de la “autoridad”: por ejemplo, los “consejos evangélicos” de la autoridad eclesiástica—. El consejo amistoso recae inmediatamente sobre el *individuo*; participa lo que se considera como mejor para ese *individuo* en un caso determinado y, juntamente, expresa la voluntad de que el individuo escoja lo señalado como mejor. En el segundo caso, los consejos recaen sobre determinados *tipos* de hombres. No necesitan estos tipos ser “definidos”, y menos aún se precisa que la autoridad *designie* los individuos para los cuales son los consejos; antes bien, es *asunto de cada cual* el hallar si pertenece él mismo al “tipo” para el cual son los consejos, es decir, si está “llamado” o no a seguirlos. Puede, según esto, muy bien ocurrir que si alguien, sin ser llamado, sigue los consejos de esta índole, obre peor que si no los hubiera seguido.

Hay siempre oculta en el “consejo” una *expresión volitiva*; y no es *simplemente* una participación de lo que otro debe ser en un sentido ideal. En la “*deliberación*” moral, en cambio, se ha de ver tan sólo una ayuda para el conocimiento moral de lo que debe ser y lo que no debe ser, mas *nunca* una expresión de la voluntad. La “*recomendación*” es una sencilla participación de lo que se tiene como un deber-ser para otro, *sin* la expresión de la voluntad y *sin* la ayuda inmediata para su propio conocimiento moral. Finalmente, hay que distinguir por completo de todos estos actos la simple “*propuesta*”, que no se refiere, en general, a lo que debe ser, sino tan sólo a la *técnica* de la *realización* de algo que debe ser.

El concepto de la “*virtud*” se origina en el hecho de que algo que está dado como “devido” —en el sentido ideal— también es dado inmediatamente como algo “podido”. La virtud es el *poder o capacidad* vivida inmediatamente de hacer algo debido. El concepto de *vicio* surge en el caso de una oposición inmediatamente vivida entre lo debido (en el sentido ideal) y lo podido, o también —respectivamente— en la inmediata aprehensión del *no-poder* o de la *impotencia* frente a algo dado como idealmente debido.

Si el deber-ser fuera, en general, sólo la conciencia de un “poder” superior —como piensan Spinoza, Guyau y muchos otros—, no existiría entonces virtud, sino únicamente “capacidad”. Pero no habría “virtud”, sino tan sólo una “*habilidad*” (en el sentido de disposición) para *repetir* el deber que ya se ha hecho *anteriormente*, en el caso de que no se diera el hecho inmediato de “poder algo” cuyo hacer efectivo no hemos realizado ni experimentado, y si el “yo puedo lo que debo” fuera un “postulado” sin posibilidad de cumplimiento intuitivo y montado únicamente sobre la vivencia inmediata del deber-ser (conforme al principio de Kant: “puedes, puesto que debes”).

Es “*meritorio*” querer y hacer algo idealmente debido cuyo contenido *excede* en valor al contenido de las “normas” con validez general. “*Permitido*” es aquello que idealmente es dado como algo que no debe ser, respecto a cuyo no-hacer u omisión es dado un “no-poder” inmediato, pero que, simultáneamente, *no contradice* las normas *universalmente válidas*. Los adversarios de los conceptos de “meritorio” y “permitido” dicen que, o bien una cosa es conforme al deber, o bien es opuesta al deber, y que, por consiguiente, no hay nada permitido o meritorio; uno y otro concepto suponen la heteronomía o la admisión sin crítica de mandatos de deber que provienen de una autoridad. Efectivamente, éste sería el caso si lo que debe ser en el sentido “ideal” estuviera *fundado* en la forzosidad íntima de la *conciencia del deber*, en lugar de hallarse fundado en la *intuición* objetiva del valor; mas, puesto que no es así, esa afirmación, como también la teoría de la llamada “infinitud del deber”, son insostenibles.

Volvemos ahora a la *relación que hay entre el deber-ser ideal y los valores*. Esta relación está regida, fundamentalmente, por dos axiomas: primero, todo lo que tiene valor positivo debe ser; segundo: todo lo que tiene valor negativo no debe ser. La conexión que así queda establecida no es una conexión recíproca, sino *unilateral*: Todo *deber-ser está fundado sobre valores*; en cambio, los valores *no* están fundados, de ningún modo, sobre el deber-ser ideal. Antes bien, puede verse sin gran dificultad que, dentro de la totalidad de los valores, solamente se ligan de modo inmediato con el deber-ser aquellos valores que se apoyan en el *ser* (o en el *no-ser*, respectivamente) de valores, conforme a nuestros axiomas indicados al principio. Me refiero a los axiomas que decían: “el ser del valor positivo es, en sí mismo, un valor positivo”; “el ser del valor negativo es, en sí mismo, un valor negativo”,

etc. Por principio, *los valores* están dados de un *modo indiferente* en relación con la existencia y no existencia. En cambio, todo “deber-ser” está *referido* necesariamente a la esfera de la existencia de valores (o de la no existencia). Esto resalta incluso en el idioma. Podemos muy bien decir: “En este caso era bueno el obrar así”; en cambio, no decimos: “esto *debió* ser así”, sino sencillamente: “esto *debiera* ser así”. El deber-ser, por consiguiente, no es indiferente, como el valor, al ser y no-ser posible de su contenido. Todo deber-ser, pues, forzosamente es un *deber-ser* de algo. Por lo tanto, no hay una categoría especial del “ser-debido”, de tal modo que pudiera entrar como materia de esa categoría cualquier suma de valores como “bueno”, “bello”, etc., y como elemento ulterior de esa síntesis *también* el valor de la existencia de tales valores<sup>3</sup>. Con esto queda implícito que, cuando hablamos de que algo “*debe ser*”, concebimos ese algo —en el mismo acto— “como” no existente (y, si hablamos de que no debe ser, lo concebimos “como” existente). Desde luego, el deber-ser es por completo independiente —como ya se ha dicho— de la referencia al *futuro*; el deber-ser y el no deber-ser ideal apuntan también al presente y al pasado. Por eso a Kant le asiste toda la razón cuando dice que “el bien debe existir aun cuando no haya existido *nunca* ni en *ninguna* parte”. Por esto también es errónea toda reducción del deber-ser al rumbo de una “*evolución*” fáctica. Son totalmente equivocados todos los conocidos intentos de la *Ética* evolucionista que hacen derivar “lo que debe ser” de una “tendencia evolutiva fáctica”, ya sea ésa la evolución del “mundo” (Hartmann), de la “vida” (Spencer), o bien de la cultura (W. Wundt); y luego dicen que deben ser el acontecer, querer y obrar, etc. que van en la misma *dirección* de esa evolución, y que no deben ser los opuestos a esa dirección. El “mundo” en que *acaece* lo que debe ser *es* un mundo muy distinto y “evoluciona” también de modo *diverso* que aquel otro en que no acaece lo que debe ser. La *Ética* evolucionista será siempre la *Ética* de los siete suabos, cada uno de los cuales dice preceder a los otros. Y también se puede decir de los posibles “rumbos de la misma evolución” que son debidos o no debidos. De otra parte, es también errónea la definición del concepto de evolución como una serie de variaciones que tienden a la realización de un valor positivo (o negativo), e igualmen-

a su ordenamiento, según los axiomas ya conocidos). Por consiguiente, no cabe explicación alguna del *contenido* de la norma, sino de la *normatividad* de tal contenido precisamente, y nada más.



te la definición que funda la *esencia* de la evolución en un fin. Porque estos fundamentos vienen sólo al caso para los conceptos de “avance” y “retroceso” *dentro* de una evolución, conceptos que nada tienen que ver con la esencia de una evolución. La evolución es simplemente el desarrollo *pleno* de una totalidad que no es comprensible mediante una suma de contenidos (de la especie que se quiera) parciales de tiempo y espacio. En esto no hay implicado ningún concepto de valor. Justamente por esto y sólo por esto puede ser depositario de predicados de valor, positivos y negativos, el “rumbo” mismo de una evolución (y este concepto no presupone valor ninguno ni fin, ni siquiera el concepto de “meta”). Si, por el contrario, la evolución estuviera fundamentada por un valor (como quiere Rickert), no podría haber “evoluciones” de valor negativo (ni decadencias de valor positivo). Toda evolución habría de ser, *eo ipso*, una evolución positivamente valiosa. No obstante, pertenece a la esencia de un contenido dado como positivamente debido el que ese contenido está dado, a la vez y en el mismo acto, como *inexistente*. Claro es que frecuentemente nos expresamos de este modo: “así es y así debe ser”. Pero en este caso tenemos primitivamente dos actos, distintos el uno del otro, mediante los cuales se establece tan sólo la identidad *objetiva* de una cosa debida y de una cosa existente. Añádase a esto que, en tales casos, la proposición “así es” no apunta al valor del ser respectivo, sino tan sólo al hecho objetivo que soporta ese valor. No nos ocurre nunca decir: “esto es bueno y debe serlo también”; pero sí decimos: “él es desgraciado y además debe serlo”, “él se defiende y debe hacerlo además”. Lo que afirmamos en estos casos es simplemente que en todas las proposiciones de deber-ser se supone la *no-existencia* del *valor* al cual remite el deber-ser (o también la existencia del desvalor en las proposiciones de no deber-ser). Hay también proposiciones en las que el enunciado: “así debe ser también” no es más que una expresión inadecuada para una proposición de la forma siguiente: “*está bien así*”. El “estar bien” consiste en la coincidencia del valor que —*idealiter*— debe ser con la existencia de este valor concreto<sup>4</sup>.

Si no hay un ser-debido cuya *materia* fuera simplemente el ser, hay siempre frente al deber-ser un “no deber-ser” que se debe calificar como una cualidad diversa del mismo deber-ser y se ha de distinguir rigurosamente del deber-ser de un no-ser. El ser y el no-ser pueden pertenecer, claro está, a la *materia* del deber-ser, lo mismo de un deber-ser que de un no deber-ser. El deber-ser se aplica a los valores positivos, y el no deber-ser, a

los negativos.

El último sentido de toda proposición positiva —por ejemplo: “el que haya justicia en el mundo es algo que debe ser”, “el dar indemnización es algo que debe ser”— incluye forzosamente y siempre la referencia a un *desvalor*: quiere decirse, la referencia a la no existencia de un valor positivo<sup>5</sup>. De aquí se sigue que el deber-ser *nunca* puede por sí mismo indicar *qué* son los valores *positivos*, sino que los define siempre como lo contrario de los valores negativos. Por consiguiente, *todo* deber-ser (y no únicamente el no deber-ser) se encamina a excluir desvalores; mas *no* a poner valores positivos.

La prueba de este aserto (que es de suma importancia) está contenida en lo que llevamos dicho. Si todos los actos del deber-ser se refieren a valores que están dados “*como*” inexistentes (y no importa que, de hecho, existan), las proposiciones positivas del deber-ser han de referirse también a “valores dados como inexistentes”. Ahora bien, hay un axioma con validez general que dice: el ser de un valor positivo es, en sí mismo, un valor positivo, y el no ser de un valor positivo es, en sí mismo, un *desvalor*. Por consiguiente, síguese —silogísticamente— que las proposiciones positivas del deber-ser se refieren a valores *negativos*. Pero como las proposiciones positivas del deber-ser, verbalmente y en su modo de expresión, contienen también nombres de valores positivos —así, por ejemplo, en la proposición: “lo bueno debe ser”—, esos valores positivos que en ellas son mentados pueden ser pensados tan sólo como los contrarios de los males, tal como X, Y, Z son

La difícil relación entre las leyes normativas y las “*leyes naturales*” precisa un estudio serio y no puede explicarse en este lugar. Indiquemos tan sólo que ni pueden considerarse las leyes normativas como resultados de un proceso natural, con arreglo a las leyes psíquicas (tal como, por ejemplo, lo ha intentado Laas), ni tampoco al revés considerar el principio mismo de la legalidad natural como una norma de la “aspiración al pensamiento” de la Naturaleza (así cree Sigwart —*Logik*, II— y Windelband, vid. *Normen und Naturgesetze*, en *Präludien*), o como el postulado volitivo para su “comprensibilidad” (tal como opina H. Poincaré en su libro *La valeur de la science*). Las cosas son mucho más intrincadas de lo que estas sencillas fórmulas dan a entender. Por de pronto, el principio de la “*legalidad*” (formal), en el sentido de una dependencia unívoca de series de variaciones cualesquiera, es un elemento apriórico común idéntico a *ambos* modos de legalidad, como fundado en la esencia de un objeto y de una variación en general. Por tanto, *no* podrá “pasarse” de la *legalidad natural*, como una legalidad de los objetos del pensamiento, a la *legalidad de las normas*, considerada como una legalidad de las resistencias volitivas, *ni*, al revés, de la segunda a la primera. Esta idea de la legalidad es *a priori* para *ambas* esferas de las leyes.

“Legalidad natural”, en un sentido amplio, es la *aplicación* de este superior principio apriórico a los

los *contrarios* de los males a los que, *de hecho*, nos referimos.

No hay una “forzosidad de valor”, sino únicamente conexiones de esencia entre los valores; mas sí hay una “forzosidad del deber-ser”. Pero esta forzosidad de algo positivamente debido es únicamente el deber-ser del no-ser para lo contrario del valor positivo. Ocurre, pues, aquí exactamente como en la forzosidad teórica de “que B pertenece a A”. Esta forzosidad significa siempre que lo contrario es imposible.

Según esto, toda proposición de deber-ser va “fundamentada” sobre un valor positivo, mas nunca puede contener este valor mismo. Pues lo “debido” en general nunca es, originariamente, el ser de lo bueno, sino tan sólo el no ser de lo malo.

Queda, con ello, descartado el que cualquier proposición de *deber-ser* pueda contradecir a la *intuición* de lo que es positivamente bueno, o bien pueda estar sobreordenada a esa intuición. Si yo sé, por ejemplo, lo que para mí es bueno hacer, no me preocupo ya lo más mínimo de “lo que debo”. El deber-ser supone que yo sé con plenitud y de modo inmediato lo que es bueno, y este mi saber determinará *inmediatamente* mi querer, sin que necesite tomar un rodeo por el “yo debo”.

Así, pues, en virtud de las relaciones axiomáticas existentes entre ser valioso y deber-ser que han sido anteriormente expuestas, la Ética que evita partir del pensamiento del *deber* y pone tan sólo como punto de partida para sus investigaciones al deber-ser *ideal* irá necesariamente afectada por un carácter negativamente *crítico*. Toda su actitud queda afectada de tal manera que sólo llega a los valores positivos *por referencia* a los *negativos* y como simples contrarios de éstos. Pero si a esto se agrega todavía una inclinación a confundir el deber-ser ideal con el deber de obligación, o a *derivar* el deber-ser ideal del deber de obligación, ha de surgir una especie de negativismo y, por así decir, una angustia ante todos los valores morales existentes y ante toda *realización* del bien en la conducta y en la historia —precisamente aquella tendencia del espíritu que ya Hegel ha descrito con tanto tino e intuición en su *Fenomenología del Espíritu*, con motivo de las concepciones de Kant y de Fichte—. Si pertenece a la *esencia* de lo bueno ser también “algo debido”, en el sentido del deber de obligación, y si en esto *consiste* precisamente, entonces, al ser *realizado*, lo bueno debe *cesar* de ser bueno y ha de tornarse algo moralmente indiferente. De tal modo hallaríase lo bueno ligado a la región del deber-ser, en esa concepción, que no ten-

dría posibilidad de ingresar en la esfera del ser existente sin abandonar su esencia, y podría emplearse realmente y con toda seriedad el dicho paradójico de Goethe: “el que obra lo hace siempre sin conciencia”. Únicamente si tomamos como punto de partida la idea del *valor*, que es *indiferente* a la esfera existencial y a la esfera del deber-ser, y que *fundamenta* todo deber-ser, podremos evitar el error radical de ese negativismo crítico y destructor de todos los valores existentes. Claro está que sólo con un cuidado metódico podría evitarse al aprehender los valores como pertenecientes de suyo a la esfera existencial, suponiéndolos abstraídos de los hechos efectivos, de los hombres, de las acciones, los bienes, etc.<sup>6</sup>, en lugar de captarlos tal como en realidad son: indiferentes al ser y al deber-ser. Si no logramos evitar eso, caemos forzosamente en la adoración y justificación de lo histórico, a lo que Hegel ha venido a parar en definitiva, y que constituye un error no menor del que tan certeramente ha desenmascarado y combatido, y que comparte con él toda Ética “evolucionista”.

### b) El deber-ser normativo

Un deber-ser ideal, tal como “lo bueno debe ser”, se convierte en *exigencia* cuando su contenido es vivido, a la vez, gracias a una tendencia, en relación con su posible realización. Únicamente por esta razón es posible plantear la pregunta: “¿por qué debo hacer lo que debe ser?”. Si el deber-ser, en general, fuera tan sólo y por sí mismo una “exigencia” o un imperativo vivido —tal como lo describen Rickert y Lipps, por ejemplo—, no podría entonces plantearse nunca tal pregunta, ni existiría tampoco el problema de la “obligatoriedad” que tienen las proposiciones de deber-ser para la voluntad. Pero la respuesta a la pregunta anterior es que hay un deber-ser *ideal* también para el ser de una *tendencia* y de un *querer* determinados. Cuando Schopenhauer observa que sería absurdo hablar de un deber-querer, pues únicamente tiene sentido el hablar de un deber-hacer, resulta muy atinada su observación para el deber-ser *normativo*, el cual incluye a su vez la referencia vivida a un querer, pero *no así* para el deber-ser ideal en general.

fenómenos del mundo exterior e interior y también de la esfera corporal, considerados como objetos

Para que se convierta un deber-ser ideal en exigencia que recae sobre una voluntad, es necesaria siempre la *suposición* de un *acto de ordenar*, sin que para el caso importe cómo ha de llegar al querer esa orden, bien sea merced a la autoridad o a la tradición. Esto es aplicable también al concepto del *deber*. Ya Herbart hace destacar, con plena razón, que *toda* idea de deber remite a una obligación por una orden. *No* tiene sentido<sup>7</sup> hablar — como hace Kant— de un “deber” que se cierne en el aire y no tiene a nadie frente a sí, ni ha sido tampoco impuesto por ninguna orden de la autoridad. Por lo mismo, carece también de sentido el hablar de una “*auto-obligación*”, como ha visto exactamente Herbart. Hay, sí, deberes “para consigo mismo”, pero no hay “auto-obligación”, pues entonces el que obliga y el obligado serían la misma cosa. En la locución: “me obligo a hacer esto”, dicese tan sólo que reconocemos como deber para con alguien el hacer o lograr algo (refiérase a nosotros o a ese alguien).

Así como está en la naturaleza del deber-ser ideal que solamente puede hablarse del deber-ser cuando el valor está dado como inexistente, del mismo modo es de la esencia de toda suerte de *imperativo* que ha de referirse a la posición de un valor al cual no hace referencia en su intención original la tendencia. Caso de que ocurra esto último, no podrá hablarse, con *sentido*, de “deber”, “norma” o “imperativo”. Y, conforme a nuestras explicaciones anteriores, esto significa que toda proposición imperativa lleva implícito en su fondo un *no deber-ser* (ideal) de una *tendencia*. Por esta razón también las *prohibiciones* aparecen históricamente *antes* que los *mandatos* (véase el Decálogo, por ejemplo). Los mandatos muestran los valores que ordenan realizar fundados en un *posible movimiento de oposición de la tendencia* a la realización de aquellos valores, y, como tal movimiento de oposición es *malo*, fundados, por tanto, en la *visión de lo malo*.

Por consiguiente, hemos de convencernos de que toda Ética imperativa —quiere decirse: toda Ética que parte del pensamiento del deber como fenómeno moral *más originario* y sólo a partir de él trata de lograr las ideas de bueno y malo, virtud y vicio— tiene, de suyo, un carácter meramente *negativo, crítico y represivo*. El *supuesto* de todas sus concepciones lo

de pensamiento. En este sentido, existe entre estos fenómenos un reino incommensurable de dependencias funcionales de variación, reino que en parte alguna resulta violado por la distinción de esferas, y del que constituyen casos especiales tan sólo —sin una subdivisión ulterior en sí mismas— las esferas de lo psíquico, de lo psico-físico, de lo orgánico-físico y de lo orgánico-psíquico. Aun menos se da

constituye precisamente una radical desconfianza, no tan sólo de la naturaleza humana, sino también de la esencia de los actos morales en general.

En cambio, es un completo error, que Schopenhauer ha extendido ampliamente, decir que toda Ética *religiosa*, particularmente la que fundamenta en Dios lo bueno y lo malo, debe tener un carácter *imperativista*, y que, por esta razón, la Ética kantiana del imperativo es tan sólo una consecuencia de su punto de partida, oculto para el propio Kant, a saber: la voluntad divina en la fundamentación de la ley moral. En realidad no es atinada esta afirmación para toda Ética religiosa, sino tan sólo para aquella que, como la judía y la Ética de la teología escotista dentro de la Escolástica, por ejemplo, reduce las ideas mismas de lo bueno y lo malo a una voluntad legisladora: la voluntad de Dios<sup>8</sup>. Hay otras concepciones, distintas sin embargo por completo de las citadas, que colocan lo bueno, no en la *voluntad*, sino en la “*esencia de Dios*” (Santo Tomás de Aquino); y, por otra parte, aquellas más profundas según las cuales toda buena conducta es una conducta “*en*” Dios (*amare “in” Deo, velle “in” Deo, credere “in” Deo*); es decir: una conducta de tal índole que el acto de la intuición moral ejecutado por el hombre, o el acto de la voluntad moral que sigue a la intuición, es dado y es vivido inmediatamente como distinto, sí, en realidad, del acto mismo de Dios, pero a la vez como idéntico por su *contenido* y coincidente con el contenido de los actos de voluntad y conocimiento divinos. Todas las “leyes” de índole normativa se han de considerar, pues, como “derivadas” de los *contenidos intuitivos* de bueno y malo dados en aquella fundamental relación religiosa y como reducibles a la *autoridad* de la Iglesia. Es, por tanto, igualmente erróneo, bien el dejarse llevar por la coincidencia en sus *contenidos* (que siempre supone *dos* actos realmente *distintos*, en oposición al panteísmo) a una identidad real del acto mismo, tal como, en la doctrina panteísta, Dios mismo “piensa”, “quiere”, “ama” en los hombres; o bien concebir el acto volitivo del ser finito como simple acto de “*obediencia*” a los *imperativos* y *órdenes* divinos, tal como se supone en los diez mandamientos<sup>9</sup>. Rigurosamente hablando, sólo puede “mandar” la autoridad eclesiástica y, si hace mandar a Dios mismo, “encubre” bajo la idea de Dios la propia responsabilidad del valor moral que tienen sus actos de mandato.

la condición de que las variaciones dependientes sean variaciones *temporales*, es decir, “alteraciones”, y que la dependencia funcional sea una dependencia de contigüidad espacio-temporal (o como nos pa-

*Todos* los imperativos, incluso el imperativo categórico, caso de que lo haya, son sólo imperativos *justificados* si a su vez se remontan al deber-ser ideal e, indirectamente, al valor que le pertenece a ese deber. Son, pues, únicamente *objetos* de proposiciones de “ser justo” y “ser injusto”.

Hay aquí una relación peculiar de esencia, harto desatendida, entre *el ser justo y el ser injusto* de mandamientos y prohibiciones respecto a la *voluntad* en que recaen. Una orden es “mandamiento” o prohibición cuando a la vez le es dado al que ordena el contenido de la orden como cosa que debe ser —idealmente—. La primera condición del ser justo en un mandamiento es que aquello que en él está dado “como” debiendo ser sea también algo que debe ser objetivamente, es decir: el deber-ser de un bien. Pero no es ésta sola la condición para que una orden se haga mandamiento o prohibición —o (en su caso) un mandato o prohibición justificados—. La segunda condición es que aquel que ordena, mandando o prohibiendo, haya *descubierto* en el ser al cual manda o prohíbe la presencia de una apetencia “*contraria*” —es decir, una tendencia de oposición— a lo que debe idealmente ser, o también una tendencia apetitiva hacia lo que, idealmente, no debe ser. *El mandamiento y la prohibición* son (objetivamente) “justos” en la medida en que se da de hecho esta segunda condición. Si, por el contrario, se sabe que *faltan* las tendencias apuntadas y, *no obstante*, se manda y se prohíbe, entonces *el acto que constituye el mismo mandar (y prohibir) es el depositario de un desvalor moral, de un mal*, aun en el caso de que se mande algo que idealmente debe ser. Aún más: es de *esencia* de tales actos *intentar* la realización de males o la eliminación de bienes, a pesar de su carácter de prohibiciones (y mandatos). No es cosa fortuita, sino necesaria y forzosa, que la comprensión de estos actos por parte de los demás tenga por consecuencia el fenómeno de la “terquedad moral”. Aun suponiendo entre ambos sujetos una completa identidad en la intuición del deber-ser ideal de lo mandado, el *carácter de mandato* o

rece más acertado decir: “una contigüidad en una yuxtaposición en general”). En este escalón de la legalidad entran, más bien, *todas* las determinaciones espacio-temporales en la materia de los correlatos dependientes. A esta legalidad natural corresponde una serie no menos legal de deberes ideales dependientes, que, en cuanto tales, suponen la *idea* y el *ser* de una tendencia, en general, mas, no como las “normas”, una tendencia *fáctica* con una dirección *concreta* cualquiera. Ahora bien: las “normas” se hallan indudablemente sometidas a *ambas* legalidades, y, en principio, puede también “explicarse” por *esa* “legalidad natural” la selección operada en los deberes ideales para formar los contenidos de las normas.

*prohibición* de este contenido, al ser “injustificado” en el sentido indicado, produce una *contra-reacción* de la terquedad, que, por razón de la inseparabilidad entre contenido y forma de lo que es mandado, se dirige ya, de aquí en adelante, contra el *contenido*. El bueno, que habría hecho “de propio grado” el bien, porque lo *intuye* como bien, se *resiste* contra esa forma imperativa de proponerle el contenido en cuestión, y brota en él de este modo una tendencia a lo malo. La autonomía de la *intuición* viene así a caer en oposición con la idea del “deber”. En este sentido, todo mandato y toda prohibición, cuando son innecesarios y, por consiguiente, *injustificados*, tienen la tendencia a hacer brotar, con arreglo a una ley de su esencia, lo malo, y son en sí mismos actos malos de la voluntad, incluso cuando ordenan lo bueno y prohíben lo malo, porque incluyen una especie de ofensa (ofensa que reside esencialmente en que los mandatos y prohibiciones incluyen el vislumbre de movimientos contrarios a lo que idealmente debe ser). Si, por ejemplo, se manda una cosa que se halla situada en la dirección de nuestro amor, ese mandato es en sí un hecho que sentimos como una grave ofensa<sup>10</sup>. Mentemos de paso que, además, hay prohibiciones de índole peculiar que no sirven más que para descubrir a los “corazones puros” el mal que prohíben, y así se lo presentan a su voluntad como un “posible proyecto”.

Una Ética que sólo quiere reconocer como “bueno” lo que “puede mandarse”, y como “malo” lo que “puede prohibirse” (tal como Kant rechaza en una ocasión el valor moral del amor, a causa de que no se puede “mandar”), hace irrealizable, en el fondo, la exigencia por nosotros descrita, radicante en la esencia de todo lo normativo, a saber: que esto sea “justificado” en dicho doble sentido —indiferentemente de que uno se mande a sí mismo o a otro cualquiera—. El “pragmatismo” de tal Ética es moralmente tan impráctico cuanto cabe serlo, pues el moralista no advierte que forzosamente sus “normas” han de tender en realidad a *provocar* lo que tan vivamente prohíbe, y que sus mandatos e imperativos *retraen* de hacer lo que ven a las personas morales libres que quieren lo bueno, no porque está mandado, sino porque lo *ven*. Es un contrasentido convertir el medicamento del mandato y la prohibición en nuestro normal alimento moral.

Aparte de esto, la relación entre los valores y las normas tiene por consecuencia un hecho que no sólo es fundamental para la Ética en general,



sino que también es de la mayor importancia para la historia de lo moral. *Todos los imperativos y normas pueden variar*, aun reconociendo los *mismos valores*, tanto a lo largo de la historia como en las diversas comunidades; e incluso conteniendo los mismos principios *ideales* de deber-ser. Pues lo que las normas dicen no *sólo* pende del contenido de los principios de deber-ser —ni menos de los valores que estos principios reconocen—, sino que está también codeterminado por el *rumbo primario de valor* de la *tendencia* sobre la que recaen las normas. Si este rumbo coincide con un deber-ser ideal, no resultará *ningún* imperativo; sólo se da éste cuando aquel rumbo es opuesto a un deber-ser ideal. Esa posibilidad de variación de los imperativos que contienen los mismos valores (e incluso los mismos principios de deber-ser ideal) acentúase bajo ciertas circunstancias, de tal modo que pueden basarse en los mismos valores los imperativos que dicen lo *contrario*. Pongo por ejemplo los imperativos que pueden construirse sobre el principio siguiente: “el valor propio es igual al extraño”. En relación con esta distinción formal de valores hallamos en la historia *normas* totalmente opuestas. Unas veces la norma: “ama a tu prójimo más que a ti mismo”, y otras veces su opuesta: “intenta ser algo tú mismo, a fin de que puedas dar algo a los demás”. En su fábula de las abejas ha querido indicar Mandeville que la cultura y el bienestar desarróllanse únicamente allí donde cada uno trata de fomentar sin consideraciones sus propios intereses. El dicho de Goethe: “cuando la rosa se embellece, embellece también el jardín”, redúcese igualmente al pensamiento de que todo servicio hecho a los demás tiene únicamente un valor si el que lo hace se ha favorecido a sí mismo y a sus propios valores en la más alta medida imaginable. En pensamientos tales mézclanse, nocivamente, las cuestiones de valores con el problema del “imperativo”. Mas si separamos ambas cosas, aparecerá claro que pueden y deben resultar *imperativos* muy *opuestos* según la dirección primaria de la tendencia. Hay, desde luego, tipos humanos a quienes les resulta muy difícil *aprehender* los valores de los demás, o por lo menos más difícil que los valores propios; y, por tanto, se les hace más difícil obrar en la dirección de las exigencias ideales que se construyen sobre esos valores. De otra parte, hay, indudablemente, tipos humanos también que sufren, por ejemplo, de una morbosa manía de sacrificio, y que sólo gracias a cierto esfuerzo pue-

Hay todavía un tercer escalón en la llamada “legalidad natural”, y es la *legalidad mecánica (formal)*, con

den dejarse guiar por los *valores propios*. Claro está que para los primeros es necesario el principio: “atiende a los valores de los demás y cuida, ante todo, de los demás”; en cambio, a los segundos les es necesario el imperativo opuesto: “mírate a ti mismo y cuida de ti antes de cuidar de los demás”. Fue, ciertamente, un error de Kant pensar que no tenía sentido el mandar buscar la máxima felicidad de uno mismo, *porque* cada uno la busca por su natural inclinación<sup>11</sup>. Pues no cabe duda que hay un tipo humano para el que *no vale*, en absoluto, ese principio. Si Federico Nietzsche, por ejemplo, ha llegado en definitiva a los imperativos: “sé insensible”, “cuida de ti”, etc., el motivo es, de seguro, que había en él una predisposición psicológica de esa índole.

Síguese de lo dicho que, partiendo de las *normas* morales halladas en la historia, *nunca* podemos concluir —nada menos que esto— que lo mandado por las normas responda a una predisposición del pueblo. Dice atinadamente W. Rathenau: “Las leyes de un pueblo deben hacernos concluir únicamente *ex contrario* sobre su índole. Debió encarecerse a Israel con tanta insistencia y rigor el Dios único porque el pueblo se inclinaba de modo inevitable al politeísmo. Y así la excesiva veneración a los padres en los pueblos cobardes hace sospechar que existía la costumbre de maltratar y abandonar a los viejos” (*Reflexionen*, pág. 235). Cuando hay en un pueblo un mandato o una prohibición que no existe en otro, *puede* deberse muy bien a que la acción de lo mandado o lo prohibido es sentida en el primero como valiosa y debida, mas en el segundo no. Pero *puede* también deberse a que en el segundo se hace espontáneamente y, por lo tanto, son innecesarias las normas. Con frecuencia la aparición de numerosos mandatos y prohibiciones es una señal de que se ha *obscurecido* el sentimiento inmediato para los valores a que aquellos hacen referencia, o al menos que la tendencia ha tomado un rumbo opuesto a este sentimiento de los valores. Los mandatos y prohibiciones que se refieren a la procreación, por ejemplo, —tal como ya los planeaba la política demográfica de la Roma decadente— revelan siempre el carácter de *descenso* tomado por el instinto de reproducción, uno de los primitivos impulsos vitales. De un modo parecido ocurre con las “normas” de los modernos movimientos de moderación y continencia.

De aquí que puedan regir “normas” muy *diversas* para las distintas partes de una población que se compone, por ejemplo, de elementos raciales

con distintas condiciones vitales originarias; mas de ahí no se sigue que no gocen de valimiento los *mismos valores* y los mismos *principios* ideales de *deber-ser* dentro de esa comunidad popular. La identidad de los valores y de su jerarquía *no* es motivo tampoco para concluir que deben valer para “todos los hombres”, o al menos para todos los miembros de un pueblo, iguales leyes normativas morales: antes bien, con *los mismos* valores morales y con idéntica jerarquía entre ellos pueden darse leyes diversas, por ejemplo, “leyes de excepción”, sin que pueda objetarse de ahí nada contra la objetividad y la identidad de los valores morales. El que quisiera sacar una prueba en favor del escepticismo moral por razón de la variación de las normas morales en la historia y su grado de variabilidad y dentro de un mismo pueblo, puede hacerlo *fácilmente*; mas su “prueba” no consigue el objeto que pretende, porque las normas *no* son los hechos últimos y originarios de la vida moral.

No obstante, las “normas” son distintas por completo —como ya hemos indicado anteriormente— de toda clase de *consejos* (simplemente pedagógicos) y de *propuestas* técnicas. Pueden *variar*, desde luego, juntamente con la voluntad que las ordena y con la tendencia sobre la cual recaen, a diferencia de los principios de deber-ser ideal, que valen con independencia completa de las leyes naturales existentes y que caben ser imaginados en naturalezas de constitución muy *diversa* de la nuestra. Las normas cambian con el cambio de uno o de varios de estos elementos. Por el contrario, son *independientes del conocimiento causal* de la Naturaleza, con cuyo conocimiento varían las propuestas técnicas, por ejemplo, las cuales pueden, naturalmente, ser diversas en la más amplia medida dentro de *las mismas normas*. Igualmente, los consejos pedagógicos pueden ser también muy diversos aun incluyendo las mismas normas. Por consiguiente, *no* es posible, de ningún modo, reducir la posibilidad de variación que hemos reivindicado para las normas, frente a los valores y a los principios del deber ideal, a esa otra posibilidad de variación muy distinta que es propia de los consejos pedagógicos y de las reglas técnicas dirigidas a la consecución de un fin, por ejemplo, el bienestar general<sup>12</sup>.

Decíamos que en todo deber-ser de carácter imperativo va supuesta una *tendencia* sobre la que recae la orden (sea mandato o prohibición), funda-

lo cual entiendo aquella parte de las dependencias funcionales en las variaciones del mundo exterior e

mentada, a su vez, en el deber-ser ideal. Según esto, todo deber es, inmediatamente, una obligación de un *hacer*, y esto siempre para con una persona determinada. No podemos ser obligados a un *acto de la voluntad* lo mismo que a un hacer. Pero el imperativo que obliga es, desde luego, un “factor determinante” de la decisión volitiva respecto al “*querer-hacer*”<sup>13</sup>. Siendo esto así, queda eliminado —como ya Kant ha visto *con exactitud*— el reducir los conceptos de norma y deber a una relación de simples medios para un fin dado. Antes por el contrario, la misma posición de un fin debe (en el sentido ideal) acaecer bajo la codeterminación de la norma o del imperativo de carácter obligatorio.

Es de la mayor importancia saber que toda obligación y toda norma recaen inmediatamente sobre el acto del querer-hacer. Parece contradecir a esta afirmación el hecho de que muchos escritores, eclesiásticos especialmente, hablan de los “*deberes de la fe*” y los “*deberes del amor*”. Pero tendríamos que *rechazar* este modo de hablar si con él se quisiera dar a entender —como hace, justamente, resaltar Kant<sup>14</sup>— lo que se significa al hablar de obligaciones de la voluntad. Los actos de fe y los actos de amor, por su esencia misma, no pueden ser determinados por los imperativos y las normas. No puede haber, en sentido riguroso, una “obligación” de creer y de amar. Mas estos conceptos de deberes de fe y amor logran su sentido pleno si con ellos se da a entender que una norma o un imperativo existen únicamente a fin de colocarnos, merced a actos volitivos, en la *situación* íntima de realizar un acto de fe o de amor. Podemos muy bien decir a uno: “concentra tu atención sobre el contenido del dogma de tu Iglesia; trata de familiarizarte espiritualmente con ese dogma; ponte en la situación de conocimiento que es el supuesto para un acto de fe”. Pero nunca podremos aceptar un “deber” de ejecutar el acto *mismo* de fe. Del mismo modo, podremos indicar los valores de un hombre a alguien que no los ve y además exigirle que se esfuerce con más ahínco de lo que hasta ahora hizo por calar en el ser valioso de ese hombre. Mas *nunca* podremos “obligarle” a amar a ese hombre. Al hablar de “deberes de amor”<sup>15</sup>, forzosamente se pone en lugar del acto de

interior que satisface la condición de que *los miembros dependientes se afecten en su mutua separación*. Estas *últimas dependencias* son únicamente formales y *mecánicas*, y se dividen, conforme a la diferenciación del mundo interno y externo (y según las formas de diversidad de estos mundos), en dependencias *mecánicas asociativas* y dependencias *mecánicas naturales*. No podemos aquí demostrar que va supuesto en estas dos formas de dependencias la esencia “*cuervo*” y el principio de semejanza, es decir,

amor el *hacer el bien*, y en el caso más extremo el “querer el bien” (si es que no se tiene a la vista, simplemente, determinadas acciones externas). Hay

el hecho de las semejanzas en los fenómenos que no son reductibles a la *identitas partium* (en el sentido de partes espacio-temporales).

Para esta legalidad natural “mecánica” y, por consiguiente, también para la Psicología asociacionista, son *inexplicables* las normas en concreto. Puede muy bien mostrarse que la hipótesis de una legalidad natural de ese tipo supone, incluso, una norma, a saber: la norma que ordena *el dominar* la Naturaleza (en el sentido ya mentado). Por tanto, la *concepción natural mecánica*, como la *Psicología asociacionista* que rigurosamente le corresponde, seleccionan aquí y allá, de entre las dependencias funcionales de las variaciones, que existen objetivamente y *a priori*, solamente *aquellas* dependencias que pueden tener la significación de puntos de inserción de su acción según las leyes naturales para el posible dominio de las series fenoménicas, gracias a la voluntad de un ser dotado de cuerpo (si bien *no* ha de ser forzosamente el hombre en cuanto tal hombre). Escuetamente, entiendo aquí por Psicología asociacionista el tipo de Psicología que hace del principio de *asociación por contigüidad* su principio supremo. Ambas “concepciones”, la psicológico-asociacionista y la mecánico-natural, tienen así una significación condicionada por la *posible existencia de la vida y el cuerpo*. No hay posibilidad de derivar —como pensó poder hacer Hume— la idea de la ley natural (como proceso físico natural) de *las leyes, previamente supuestas, de la asociación* por contigüidad y semejanza; ni tampoco —como creía Kant— se puede derivar *una* de las leyes de la asociación, ni especialmente la ley de la semejanza, de una legalidad (de una razón trascendental) supuesta para la Naturaleza exterior, que determina a la sucesión temporal de los fenómenos y su acción recíproca espacial. *Ambas legalidades mecánicas* (formales) pueden muy bien hacerse comprensibles mediante el supuesto del principio universal de la función dentro de todas las variaciones de los fenómenos y el otro supuesto de un principio de semejanza inderivable de ambas, el cual funciona como *forma de comprensión* para la *formación de la concepción ingenua, lo mismo del mundo exterior que interior*, o también como principio de selección de los fenómenos que entran en esas legalidades. Pero no podemos extendernos más aquí sobre este asunto (véase también la Sección VI, cap. 1º, acerca de la persona, 3, g).

Ahora bien: si la *norma del dominio de la Naturaleza*, como posible *encauzamiento* de lo psíquico y lo físico, antecede a la legalidad natural y se la concibe como fundamento de ésta, entonces queda excluido de *antemano* todo intento de explicar las normas y su cambio histórico al modo psicológico asociacionista, o de comprender ese cambio como una consecuencia del creciente poder de dominio sobre la Naturaleza merced al conocimiento mecánico natural en progresión constante. Aun para una mirada histórica, es, por el contrario, *la voluntad de dominio sobre la Naturaleza*, al comienzo de la Edad Moderna, la que ha llevado a su más alta significación la teoría primeramente mecánico-física y luego mecánico-psíquica. Y como, por *ley de esencia*, la norma de dominar a la Naturaleza antecede a los principios de la ley, así también históricamente la investigación de esa legalidad en los fenómenos está condicionada por la aparición fáctica de aquella norma como principio consciente en la historia.

Dedúcese con claridad por lo que va dicho que nunca podrá explicarse por el aumento del conocimiento, en el sentido de la legalidad natural mecánica, nada más que el cambio de las *reglas técnicas*; es decir, cómo, bajo el supuesto de que la norma “domina la Naturaleza”, esta norma puede traer consecuencias. Pero esta norma misma, como toda norma auténtica, es totalmente inexplicable por un aumento de conocimiento de ese tipo, aunque fuera *ilimitado*. (Véase mi trabajo *Ressentiment und moralisches Werturteil*, Engelmann, 1912). Todos los intentos —tal como los de Spencer, Paulsen, etc.— de reducir el cambio histórico de las normas al *cambio del conocimiento mecánico natural* suponen una identidad, inexistente históricamente, de las normas con las normas de la Edad Moderna. Éste es igualmente el caso de todos los que consideran las normas mismas como reglas tecnológicas para el aumento del bienestar humano o del máximo de vida.

un gran peligro en estas expresiones verbales: “deber de creer” y “deber de amar”, y es poner ciertas manifestaciones exteriormente visibles de la exis-

Precisamente Kant tiene *toda la razón en este punto*, a saber: que las normas son *esencialmente* distintas de todas las *posibles* reglas *tecnológicas*.

13. Véase Parte primera, Sección III.

14. Cf. especialmente *La Religión dentro de los límites de la mera razón*.

15. Los escritores eclesiásticos católicos gustan de hablar también de una “*ley del amor*”, por ejemplo, bajo las circunstancias siguientes: que Cristo ha traído, como sustitución de la vieja “ley”, una nueva: la “ley del amor”, superior a la vieja ley mosaica, la cual queda incluida, sin embargo, en esta ley del amor. Si es que con estas expresiones quiere indicarse tan sólo que el amor no es un acto arbitrario ni un estado sentimental (en el sentido de Kant) causalmente provocado, sino que existe una *legalidad inmanente a la esencia de este acto*, irreductible a nada ulterior, son plenamente justas. Mas resultan un *contrasentido* esas expresiones si pretenden significar que hay una “norma legal” la cual ordena el amor, y que, erigida por Cristo y colocada junto a las normas existentes, ha sido elevada por él sobre todas las demás normas, de lo que resulta que no hay una ley “del” amor (como genitivo subjetivo), sino una ley de amar (del deber de amar). Lo justo que haya en la polémica protestante contra la “ley del amor” se evalúa por el sentido de la expresión. Y esta polémica no se halla justificada en el primer caso, mas sí en el segundo. Mas, en todo caso, es infinitamente reprochable que una gran parte de esta polémica, en su núcleo central y por ambas partes contrincantes, adolece del defecto de dejar *por completo* al margen el fenómeno del acto de amor. Lutero relega también el amor —vinculado a una norma de amar, es decir, a una “ley de amor” en el segundo sentido— a lo que él llama “las obras según la ley”, y llega por este procedimiento a su teoría de la “*sola fides*”. Sus adversarios le salen nuevamente al paso con aquella idea de una nueva “ley de amar” (en el segundo sentido), de modo que el acto y la ley del amor (en su primer sentido) andan buscando, en vano, cualquier acomodo en la trama conceptual de ambos adversarios.

16. Las relaciones de fundamentación de los actos con su altura de valor son relaciones esenciales. Véase para esto: Primera parte, Sección II, cap. 2º, 3: “Valores superiores e inferiores”.

17. También a este respecto la *polémica* entre católicos y protestantes (luteranos) deja con frecuencia de lado el núcleo del asunto. Los protestantes de la secta luterana se oponen a que Jesús haya dado “una nueva ley” y a que sea *igualmente* —prescindiendo del significado de su muerte como sacrificio y de su misión salvadora— “maestro de costumbres” y “legislador moral”. Y como, al parecer, consideran lo moral en general (como fenómeno independiente frente a lo religioso), de un modo exclusivo, como algo propio de la norma y de la justicia de la ley, rehusan a Jesús —necesariamente— todo primitivo significado puramente moral, independiente de su significado religioso, y lo conciben sola y exclusivamente como el hijo de Dios, cuya sangre expiadora trae la justificación y la reconciliación con Dios a los que en Él confían y creen de manera viva. Ahora bien: en principio, es muy exacto que Jesús no ha “vivido”, ni “descubierto”, ni “erigido” *ninguna* nueva ley moral en el sentido de una “norma”. Y le ha de faltar *por esta razón* un fundamental *significado moral* (esencialmente distinto del religioso, pero vinculado orgánicamente en su persona al significado religioso formando una unidad concreta) para aquel que ponga el valor moral en las normas y la *influencia moral* de persona a persona en la siguiente alternativa: *o* ha de consistir en una influencia práctica moral de la persona (es decir, en su querer y obrar), *o* en las normas que esa persona da. Mas la influencia moral efectiva de persona a persona, *infinitamente superior* a todas esas influencias prácticas, consiste en que el puro e inmediato descubrimiento del valor de la persona y del simple ser de la persona misma invita a su “*seguimiento*”. Existe tan sólo *una* materia del deber-ser ideal (mas *ningún* deber-ser normativo) que la venida de Jesús trajo a plena luz: esa materia es *Él mismo*. Por consiguiente, son modos diversos de descaminamiento respecto a Él, lo mismo cualquier tipo de “imitación” de sus acciones que toda posible “obediencia” de sus nuevas e hipot-

tencia de los actos espirituales, que pueden ser acciones simbólicas, por ejemplo, las acciones del culto, o determinadas obras, en vez de los actos espirituales que llevan originariamente estos nombres. El que no entiende las palabras “deber de fe” en el sentido traslaticio que antes hemos indicado, va a caer forzosamente en el engaño de tomar una *expresión externa* del acto de fe, como, por ejemplo, el acto de la confesión de la fe, si no ya ir a misa o cualquier otro acto de culto, por esa misma “fe”. Pues a estas cosas sí se puede “obligar” de hecho. En el caso de tomar en este *falso* sentido los conceptos apuntados, acaece, de hecho, aquel error que los escritores protestantes han censurado con tanta frecuencia en la Moral de la Iglesia católica: el peligro de la mera santidad de las obras. Y aún existe otro peligro en este caso. Existe, sin duda, el hecho del “querer creer” y del “querer amar”, hechos que no sólo no tienen nada que ver con la fe y el amor mismos, mas cuya existencia, incluso, denota siempre la *ausencia* de la fe y del amor. Pues bien, si se habla, en aquel falso sentido, del deber de fe y del deber de amor, se da pie con ello al engaño de equiparar ese simple querer creer y querer amar con la fe y el amor *mismos*, y así estimarlos como igualmente valiosos.

Ya Kant observó *con exactitud* que el acto de fe y el amor “no pueden ser mandados”. En cambio, es totalmente *errónea*, y tan sólo puede explicarse por los falsos supuestos que hay en la base de toda su Ética, la *pretensión* kantiana de que el acto de amor no tiene ningún valor moral, por la *sencilla razón* de que no puede ser mandado.

En la *Crítica de la Razón Práctica* —Primera parte, primer libro, tercer capítulo— da Kant al principio “ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo” una interpretación que le quita de hecho todo rastro de sentido. Dice primeramente: “Exígese, pues, en esta ley —como mandamiento— el respeto de una ley *que ordena el amor*, y no se admite ninguna elección”. Por esta interpretación queda *subordinado* a la “ley” el mismo acto de amor que eleva al hombre hacia Jesús *por cima* de toda concreta ley imperativa y de su esfera de validez (pues, al comportarse el hombre conforme a la ley tal como se dice en el Evangelio, *eo ipso* realiza tam-

téticas normas, como también la negación de su significado moral, original y operante a la vez. Véase, sobre la esencia del “seguimiento” o imitación moral, Sección VI, cap. 2º, 3, sobre “Autonomía y heteronomía”, y además 4, ad VI a.

18. Compárense, a este respecto, las positivas manifestaciones del autor acerca del amor en el libro *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass* (1913), págs. 52 a 76; y

bién todos los valores que “la ley” exige, mas al mismo tiempo realiza un valor *muy superior a todas las leyes* y a lo que éstas pueden mandar o prohibir). Aparece Jesús como el que sólo ha establecido un nuevo contenido dentro de la misma “legislación de Dios”, legislación que ya se halla contenida en el Decálogo, en vez de haber comprendido que en aquel principio del amor se toma como punto de partida, por de pronto, una *nueva relación básica* entre el hombre y la divinidad, cuyo sentido deja muy por debajo de sí toda “orden” y “obediencia”, a saber: la relación de la filiación divina. En resumen, piensa Kant que el acto de amor se funda en un acto de “*respeto*” a la ley, cuyo simple *contenido* es el “amor”; de modo que el acto de respeto aparece como más fundamental y, por consiguiente, *más valioso* que el acto de amor<sup>16</sup>.

Pero, en realidad, no necesita ser interpretado aquel principio como “norma” “que ordena”, antes bien, es absurdo, como Kant mismo dice después, querer “ordenar” y “mandar” el amor. El principio expresa que aquel que se conduce amando al prójimo como a sí mismo realiza el más alto valor moral, y que una conducta de esa índole es algo idealmente debido. Mas, en tanto el principio se dirige a la voluntad subjetiva, no se ha de pensar como una norma que ordena, sino como una invitación a *seguirlo*<sup>17</sup>.

Prosigue Kant en su interpretación de la siguiente manera: “Pero es imposible el amor a Dios como inclinación (amor patológico), pues Dios no es un objeto de los sentidos.” Muéstrase aquí, en primer lugar, la conse-

también el libro *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*.

19. *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 70 y ss.

20. Véase acerca de la distinción fenomenológica entre *amor* y *respeto* mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 48. Sobre la veneración, véase mi trabajo acerca del sentimiento de vergüenza (Niemeier, 1913). El “respeto”, a diferencia del amor, en cuyo movimiento llega a percibirse inmediatamente la altura de un valor con su cualidad, supone la percepción sentimental de un valor dado y después una *apreciación* de su objeto, cosa que no hace manifestamente el amor. Fundamentar el amor en el respeto de una ley “que ordena el amor” —respeto además de la pura “ley”, con independencia de la persona que establece la ley— es el colmo del absurdo a que ha llegado el racionalismo de la Ética. Incluso una norma legal puede exigir y lograr “respeto” tan sólo gracias al valor sobre el que se fundamenta su deber-ser ideal, si es que no exige el respeto el valor personal del que dicta la norma. Mas respetar una ley porque es una “ley”, es algo que en rigor no ha movido nunca ni puede mover tampoco a un ser dotado de sentimiento. De lo contrario, toda ley natural, por ejemplo, la ley de Ohm, habría de exigir también respeto. El que afirma respetar una ley solamente porque es tal ley y porque tiene la forma imperativa, hállase situado, en realidad, más *lejos* de lo que se imagina del objeto de su respeto. Su análisis es defectuoso. Y quien diga que aquí se trata de una ley del bien (o la ley de los valores morales), no querrá derivar la idea del bien de una ley y una norma, para *luego* exigir el respeto de esa ley. Se da el



cuencia del doble error del concepto que Kant tiene del amor, según el cual ha de ser el amor primeramente un derivado de los “sentimientos sensibles”, y, en segundo lugar, un simple “estado”, por consiguiente, cualquier tipo de agrado sensible en un objeto. En otro lugar hemos refutado una y otra afirmación<sup>18</sup>. Si se entiende con la palabra “inclinación” un movimiento inmediato de tendencia hacia un valor (sin que haya una norma u orden precedente), mas no al tiempo el “*instinto sensible*” que entiende Kant con esa palabra, entonces es muy “posible” el “amor a Dios”, es decir, el acto *espiritual* así llamado, aunque Dios no sea un objeto de los sentidos. Incluso hemos de afirmar que, por el contrario, es totalmente absurdo un amor hacia un *simple* “objeto de los sentidos”<sup>19</sup>. Si bien en el idioma se habla también de “amar una flor”, no obstante miéntase con ello un comportamiento completamente distinto de cuando se habla de amar a una persona. Prescindimos aquí de que Kant sólo tiene a la vista el fenómeno del amar a Dios, mas no aquel otro fenómeno cristiano más alto: el “amar en Dios” (*amare in Deo*), en el cual el hombre se hace superior a toda ley, incluso a las leyes de Dios, en cuanto se piensa a Dios como “legislador”, porque se sabe dueño inmediato de la identidad esencial del principio espiritual de la vida (en los diversos actos reales simultáneos), en el cual pueden encontrar su única y posible justificación (mas también necesaria) todos los “mandatos”, aun los posibles.

Si aquel principio fuera en primer lugar, como Kant piensa, un “mandato de Dios”, solamente se podría seguir ese mandato por miedo o esperanza (de castigo o recompensa), que no suponen *amor* a o *veneración* al señor supremo, actos muy superiores en valor al “respeto”<sup>20</sup>.

Si el principio del amor hubiera de considerarse, en general, como un mandato, como una norma legal establecida por Jesús, como la “ley del amor” de que hablan muchos teólogos, deberíamos entonces dar la razón a Lutero, quien excluye el amor de la relación básica y fundamental del hombre con Dios y lo cuenta entre las “obras que no confieren santidad”, haciendo decisiva únicamente para esa relación básica a la fe. Pues también en su crítica de la Teología y la Moral tradicionales hay el mismo error que hallábamos en Kant —si bien estaba ligado en éste a consecuencias *moralistas*

respeto ante la forma imperativa como tal solamente cuando, junto con la apreciación, está *dado a la percepción sentimental* el valor cuya realización se ordena. Si se da simplemente la apreciación —sin que

en extremo, y en Lutero a consecuencias sumamente *antimoralistas*<sup>21</sup>—, a saber: no suponer a Cristo como mero “legislador”, sino incluso negarle como “prototipo moral” y reconocerle, en definitiva, nada más que su significado religioso de “salvador”.

Prosigue Kant en su interpretación: “Para con los hombres, desde luego, es éste (es decir, el amor) muy posible, pero no puede *mandarse*; pues no está en el poder humano amar a alguien simplemente en virtud de una orden; por consiguiente, es tan sólo el *amor práctico* lo que se halla comprendido en aquel resumen de todas las leyes; amar a Dios significa en este sentido cumplir *con gusto* sus leyes, y amar al prójimo quiere decir hacer *con gusto* su deber para con él.”

Es cierto en estas explicaciones lo que ya hemos hecho notar, a saber: que el amor no puede ser mandado. Ahora, el que parte del supuesto de la Ética imperativista y se imagina fuera de toda duda que “sólo puede tener valor moral lo que puede mandarse”, es decir, pretende explicar lo bueno

se cumpla en lo percibido sentimental— acompañada de una intención vacía de valor, existe únicamente el “acatamiento”. Y si falta también esta intención (vacía) de valor, nos hallaríamos tan sólo ante un posible contagio servil de la tendencia por la pura forma imperativa como tal, lo que, de seguro, tendría muy poco que ver con el “respeto”.

21. Y puesto que estas conclusiones son lo más importante, se me hace enteramente incomprensible que aún alguien se atreva a hablar de “Lutero y Kant” en el sentido de una comunidad moral de espíritu.

22. Respecto al afecto y al amor, véase *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 41.

23. Véase para esto mi libro *Ressentiment und moralisches Werturteil*.

24. Aún más extrañamente absurdo resulta lo que dice en otro lugar: “Cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como a ti mismo, no quiere decirse: debes inmediata y primeramente amar y, merced a este amor, (luego) obrar bien, sino: haz bien a tu prójimo, y este beneficio producirá en ti el amor al hombre.” ¡Por consiguiente, el hacer bien debe producir amor! ¡El beneficio hecho por vanidad o con motivo de retener un servidor útil, por ejemplo, debe producir amor! No podrá mostrar Kant el modo como se ha transformado la paja en oro. Es lo mismo que si se dice: “inclina diligentemente tu rodilla y ya eres piadoso”.

25. Acerca del fondo de resentimiento que hay en estos engaños morales, véase mi trabajo *Ressentiment und moralisches Werturteil*.

26. Débese únicamente a cierta pobreza de los conceptos kantianos, según la cual toda inclinación queda subordinada al “instinto sensible”, creer que la llamada “alma bella”, con un penoso sabor a romanticismo inactivo (a la *belle âme* no le va este perfume), obra por “instinto sensible”, simplemente a causa de que no obra “por deber”.

27. Véase *Ressentiment und moralisches Werturteil*, donde he mostrado el fondo de resentimiento de la teoría del coste.

28. Recuérdese lo dicho en la Primera parte acerca de este punto.

29. Dejamos aquí de lado si la teoría económica del coste tiene también su origen en el resentimiento.

como aquello que puede ser mandado por una ley, éste, naturalmente, ha de concluir que el amor no tiene tampoco valor moral. Simultáneamente, no le queda al sentido de aquel principio en esta interpretación más que una alternativa: *o bien* —como hemos afirmado *nosotros*— no es interpretado como un mandamiento, *o bien* resulta absurdo por sí mismo. Kant, en vez de concluir que “es absurdo”, como lo exige la Lógica en el supuesto admitido por él de que es un “mandato que ordena el amor”, intenta *trastocar arbitrariamente* la palabra “amor”, hasta el punto de introducir en su interpretación del principio evangélico el moralismo más vacío. Si el amor no puede ser mandado —piensa Kant—, puede, no obstante, ser mandado el “amor práctico”. Pero ocurre que no hay, en sentido estricto, un “amor práctico” como especie del género amor. Y en el caso de que lo hubiera, no dejaría por eso de ser un contrasentido afirmar del amor práctico una cosa que debe negarse del amor en general. No hay “amor práctico” alguno, si se hubiera de entender por tal una cualidad especial del amor; no existe más que un amor que lleva a modos prácticos de conducta. Y tampoco éste puede ser mandado, tal como no puede serlo el amor en general. En cambio, algo distinto del amor puede llevarnos a modos prácticos de conducta muy parecidos a éste; tal, por ejemplo, la “benevolencia” o “afecto”, y lo mismo

30. Vid. Primera parte, Sección III, págs. 202 ss.

31. Por lo tanto, la impotencia no es una tendencia de poder algo a la que le falta el éxito. Es una cualidad del poder mismo, no un poder fallido.

32. Un hecho muy distinto es la *avaricia*, que Lipps aduce como ejemplo de la alegría del poder: el avaricioso amontona tesoros sobre tesoros para acrecer su conciencia de poder comprar, gozar y poseer hasta el máximo, y renuncia por ello para sí al placer del goce y la posesión efectiva. Mas precisamente en este ejemplo falta, por entero, el auténtico poder y el placer de poder. La avaricia consiste en la actitud que halla placer en el dinero *como* puro medio para cualquier otra cosa que puede aportar placer o ser “agradable”. El avaricioso es en su actitud un hedonista completo, sólo que al revés: para él el placer de lo agradable (o de los bienes ligados con ese valor) se ha desplazado al simple medio de conseguirlo. No vive la satisfacción *en* el poder (de comprar, de poseer, etc.), sino en la conciencia de la pura presencia de las condiciones objetivas para comprar, poseer, etc., en la conciencia intelectual de una disposición presente de poder comprar. La avaricia se origina en la conjunción del ansia de placer y la impotencia de conseguir el placer y los medios que para ello sirven.

33. Los que conocen esta doctrina no necesitan se les diga que la facultad no significa aquí, ni tampoco en general en la filosofía de Aristóteles, disposición o “condición real de”, sino potencia real.

34. Mas la virtud y todas sus cualidades son hechos inmediatos de vivencia; por consiguiente, no pueden nunca reducirse a hábitos, como puede ocurrir a las habilidades.

35. Dejamos aquí de lado la relación de estos problemas al problema de la libertad.

1. Véase acerca de este punto *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 9.

2. Véase a este respecto mi *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 45.

el “hacer el bien” o “beneficencia”. El último de estos dos sí puede ser mandado<sup>22</sup>. Pero ambos son radicalmente distintos del acto del amor. Pueden existir sin que sean consecuencias del amor; tenemos “afecto”, por ejemplo, hacia ciertos hombres que nos sirven o nos son útiles, pero podemos ser “benefactores” también por vanidad o ambición. Mas, en el sentir del principio evangélico, benevolencia y beneficencia tienen únicamente *valor* moral en tanto que va incluido en ellas el *amor*. Por otra parte, el amor no tiene por qué llevar al afecto y al favor. Pues guiado por el amor puede uno también enojarse y causar dolor, si es que esas penas y daños inferidos son considerados como el camino de la verdadera *salvación* de la persona<sup>23</sup>. El amor como tal no apunta esencialmente al *bienestar* del prójimo, sino al *valor* más alto de su persona; y tan sólo en cuanto es exigido por ese valor de su persona resulta apuntado por el amor el “bienestar”. Por consiguiente, carece de toda justificación la pretensión kantiana de sustituir en el principio evangélico el amor por la benevolencia o la beneficencia, ocultando todo esto en el equívoco del “amor práctico”. Aparte de que no son sinónimos el “amor a Dios” y “cumplir con gusto sus leyes”, ni tampoco el “amor a los hombres” con el “cumplir gustosamente sus deberes para con ellos”. Como el deber es esencialmente independiente de toda inclinación o aversión existentes, así también el “obrar con gusto” es un fenómeno secundario, totalmente indiferente para el cumplimiento del deber, y, además, cuando existe, sólo puede descansar en *el amor* a las personas que, o bien dan los mandatos, o respecto a las cuales se tienen los respectivos “deberes” —deberes que son precisamente en este caso sólo *un deber-ser ideal*, mas no son dados simplemente como tales “deberes”—. Cumplimos con agrado los “deberes” para con los hombres que amamos, y aquel que ama a Dios cumple también gustosamente el llamado “mandamiento divino”. Pero en ese mismo momento dejan de ser tales “mandamientos”. Y es totalmente imposible equiparar este amor mismo con su mera posible consecuencia de “cumplir con gusto sus deberes”<sup>24</sup>.

Prosigue Kant en su interpretación atropellada de las palabras evangélicas

3. Para Kant, la compasión, la misericordia, etc. no son unidades de la vivencia emocional susceptibles de mostrarse fenoménicamente, mas tan sólo disposiciones o “facultades naturales” para provocar las acciones e impulsos instintivos, y por este motivo no pueden tener valor moral ninguno.

4. Cf. Primera parte, Sección II, cap. 1º, 4, págs. 120 ss.

5. Aristóteles distingue ya esto acertadamente en la introducción a la *Ética nicomáquea*.

cas hasta llegar a una *total* desintegración del principio entero; dice: “Pero el mandato que hace de esto una regla no puede mandar que se *tenga* esa disposición de ánimo en las acciones conformes al deber, sino tan sólo que se *tienda* a ella. Pues el mandato de que se deba hacer algo por gusto es en sí mismo contradictorio, porque si sabemos ya por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, y si, además de esto, tuviéramos la conciencia de hacerlo con gusto, será completamente innecesario un mandato sobre ello...”, etc. Es enteramente exacto lo que dice aquí Kant de sus propias explicaciones anteriores, en sí contradictorias, acerca de un “hacer con gusto los mandatos”, que, a su vez, se ha de “mandar”. Pero en lugar de sacar la conclusión de que, precisamente por eso, el amor a Dios y al prójimo *no* se ha de equiparar con un “hacer gustosamente los mandatos”, intenta, más bien, corregir su yerro anterior con otro nuevo, poniendo en vez del “amar” y del “hacer con gusto los mandatos” un mero *tender* hacia el amor o un *querer-amar*. Así resulta alcanzado, a su vez, el único depositario del bien moral que Kant reconoce como “primario”, es decir, la voluntad. Representémonos de *una* ojeada la transformación casi increíble que Kant ha operado en aquellas vigorosas palabras. De “ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo”, ha resultado ahora el principio: “tíende a hacer con gusto los mandatos de Dios y a cumplir los deberes para con el prójimo”.

Ya es hora de profundizar en una dirección algo distinta los errores básicos de la Ética imperativista: “Sólo tiene valor moral lo que puede mandarse o prohibirse”. O también: “Todo lo que no está mandado o prohibido no tiene valor moral ninguno, porque el hombre lo hace (y omite) espontáneamente o porque se trata de actos que, por su misma naturaleza, no pueden ser mandados ni prohibidos, tal como el acto de fe y el acto de amor”. Estas proposiciones sólo pueden ser comprendidas como nacidas de la actitud pragmatista que sólo admite valores morales en la medida en que *engranan* en el mundo moral y pueden *variar merced a órdenes*. Por consiguiente, no es sólo el pragmatismo el que ha ido a caer en ese prejuicio; también Kant lo comparte. E incluso los doctores eclesiásticos caen en ese error fundamental con extraordinaria frecuencia<sup>25</sup>.

6. En este sentido se ha de entender aquello de Nietzsche: “¡Cada uno es el más extraño a sí mismo!”

Lejos de que los conceptos “bueno” y “malo” dependan, en ningún sentido, de normas y obligaciones precedentes, se ha de examinar, por el contrario, hasta qué punto el contenido de *cada* imperativo y de *cada* norma volitiva *debe ser*, a su vez, *en sentido ideal* y hasta qué punto es *valioso y justificado* su establecimiento.

Por lo que hace al primero de aquellos prejuicios, a saber: que únicamente tiene valor moral lo que no sólo es conforme al deber, sino además, como exige Kant, “*por deber*”, es decir, resulta de la obediencia al mandato del deber, nos hallamos ante lo que con frecuencia ha sido llamado, como ya es sabido, el “*rigorismo*” de la doctrina kantiana. A propósito de esto se ha discutido si existe tal rigorismo y hasta dónde está justificado. Según lo que va dicho, el viejo problema de qué relación guarda la conducta del “*alma bella*”, que quiere y obra lo que idealmente debe ser, no “por deber”, sino “por inclinación”, con la conducta “por deber” a la que Kant reconoce únicamente valor moral, ha de resolverse, naturalmente, en el sentido de que la llamada “*alma bella*” se conduce no sólo de modo igualmente valioso, sino aun *valiosamente superior*<sup>26</sup>. Por lo demás, hemos de conceder que Kant, al menos dentro de su fundamentación lógica, no ha caído en el error que le ha reprochado Schiller en el tan conocido dístico, a saber: haber creído que es una nota esencial de la acción virtuosa el acaecer *contra* la inclinación. Según los principios fundamentales de Kant, puede ocurrir no sólo que coincidan el contenido de la inclinación y el contenido del deber (lo que es evidente), sino aún que la conducta correspondiente a una inclinación sea dada como resultando, al mismo tiempo, “por deber”. Si es que su exposición se aproxima al pensamiento de que una acción moralmente buena debe ocurrir también *en contra* de la inclinación, débese esto más bien a su textura anímica y al *pathos* de su exposición que al sentido efectivo de sus principios. Y aquella peculiar certeza cognoscitiva del hombre respecto a su acción “por deber”, que se acostumbra a destacar sólo

7. Con peculiar claridad resalta el fenómeno en la actitud de veneración para con el universo. La veneración no es un sentimiento que se presenta sencillamente respecto a una serie dada de valores sin que nada varíe en el objeto. Por el contrario, presta a cada bien una dimensión de *hondura* de su valiosidad, al hacer “presentir” valores siempre más ricos y elevados con cada paso de la penetración sentimental en las cualidades de valor. La veneración da una conciencia peculiar de plenitud valiosa objetiva y de “inagotabilidad” del objeto dado como venerado.

8. Véase Primera parte, Sección I, cap. 1º, págs. 60 ss. y 85.

cuando la acción acaece a la vez *en contra* de la inclinación, no se debe equiparar a una efectiva necesidad esencial que radicaría en lo moralmente bueno de acaecer siempre en contra de la inclinación. Indudablemente hay naturalezas escrupulosas que hacen preferentemente algo en contra de su inclinación y no a favor de ésta, para estar ciertas de que su acción es por deber, incluso cuando hubieran obrado también por deber haciendo lo que correspondía a su inclinación. Desde esta escrupulosidad, que no es en sí, de ningún modo, un mérito moral (pues la *conciencia* de ser bueno no es un valor moral), se llega fácilmente a un fenómeno que tiene ya un derecho mucho menor al significado moral. Me refiero a una especie de crueldad hacia uno mismo y contra sus inclinaciones, que, gracias a un peculiar engaño estimativo, es considerada y gozada habitualmente como algo particularmente “bueno” y “noble”. No creemos que Kant se haya librado enteramente de esta inclinación, ni tampoco que haya dejado de influir hasta cierto punto, al menos en el *pathos* de su exposición, en sus concepciones morales. Mas sea esto como sea, quedará plenamente justificado el reproche que han tenido siempre a la vista en contra de Kant los panegiristas del “alma bella”. Pues, aun cuando se considere posible en general la coexistencia de un obrar por deber y por inclinación, tal como acaece en los casos en que alguien cumple su deber “voluntaria y gustosamente” o “alegremente”, como suele decirse, sin embargo, de acuerdo con Kant, la conducta del “alma bella” no puede ser, frente a la del hombre que obra por deber, *más* que de *igual* valor. Pero, según el verdadero punto de partida de la Ética de los valores, ese obrar no sólo es igualmente valioso, sino aun *superiormente* valioso. Kant, *en principio*, no puede admitir esto de grado, porque para él la palabra “bueno” recibe su *sentido* merced al concepto del deber-ser ideal únicamente, cuando no —como es el caso en muchos pasajes de su obra— merced al concepto de lo obligatorio o “por deber”. De aquí que para él resulte una *contradictio in adjecto* hacer el bien por “pura inclinación”.

Con ello viene a parar Kant en el error que hemos descubierto en otro lugar<sup>27</sup>, a saber: hacer depender el valor moral de una acción de los *costes* y *sacrificios* que tiene para el que obra. En el ejemplo del engaño por resentimiento

9. Una fenomenología de la “tentación”, igual que la “exigencia de expiación” que brota, por ejemplo, de la “sangre derramada”, lo aclararía mejor. Algo que está dado como malo puede, simultánea-

miento, aducido como recta instrucción moral en la Metodología de la *Crítica de la Razón Práctica*, dice Kant exactamente: “y, sin embargo, la virtud sólo es aquí valiosa porque cuesta mucho, y no porque traiga en sí algo”. He indicado en otro lugar que es una especie peculiar de engaño estimativo fundado sobre el resentimiento tener algo por valioso porque exige más fuerza, trabajo, esfuerzo, etc. para su realización. Cae en esta forma de confusión de los valores el que piensa, por ejemplo, que un artículo escrito por él es singularmente valioso porque le ha costado un gran esfuerzo; el que cree amar a un hombre porque le ha sacrificado muchas cosas o porque “ha gastado mucho en él”; el que estima valiosa y verdadera una creencia porque han muerto por ella muchos mártires. No cabe, pues, duda alguna de que los valores —cualesquiera que sean— nunca pueden fundarse en el coste y en el sacrificio; antes por el contrario, es evidente que el sacrificio y el coste, es decir, el abandono de valores, sobre todo de valores propios, es a su vez valioso únicamente en la medida en que se logran o realizan con ello valores evidentemente superiores, o, en el caso de una altura igual, una mayor suma de valores. El sacrificio o el coste empleados no podrán *nunca* “fundamentar” ni “justificar” que los valores son “superiores”. Una teoría moral que niegue, expresamente o en sus consecuencias, esta tesis fundamental se basa en un resentimiento negativista, en una falsa manía de sacrificio, cuando no en un amor patológico del dolor y en la crueldad para consigo mismo. El modo como Kant refiere el ejemplo de Ana Bolena y Enrique VIII de Inglaterra, cómo hace ir aumentando, con la elevación gradual de las amenazas y penas que recaen sobre aquel “hombre honrado”, la “aprobación” hasta la “admiración”, el “asombro” y la “veneración”, etc., no puede verse libre de tal motivación psicológica. Pues no ofrece duda que este hombre no habría sido menos bueno y honrado sin aquella acumulación creciente de pruebas de su honradez, e igualmente, sin todo aquello que le ha costado la conservación de su honradez. Lo que únicamente cabría decir es que, en ese caso, no se habría *manifestado* a los demás (ni acaso ante sí mismo) en el mismo grado cuán pura y honrada era su voluntad. Confunde manifiestamente Kant esta patentización de los valores con los

mente, “tentar” y ejercer la atracción que en sí lleva incluida, aunque no esté dado ningún impulso para ello y aunque la voluntad se resista a la influencia vivida.

10. En esos modos de estar dado se cumple la significación de las palabras de valor, como bueno, agradable, etc., al modo como se cumplen, según Cornelius, las significaciones lógicas de las palabras



valores mismos. Si las cosas fueran de otro modo, si el valor moral de la conducta *consistiera* en sufrir tales pruebas, sacrificios, etc., la moralidad desaparecería, como ya hace observar Guyau, a medida que el estado social fuera ordenándose y las costumbres dulcificándose; porque, a medida que así ocurriera, se daría cada vez menos la ocasión de poder deparar tales pruebas a los hombres. ¡Incluso debería exigirse que hubiera siempre algunos hombres lo suficientemente miserables e infames para atormentar a los otros hasta que la “virtud” de éstos se hubiera manifestado íntegramente! Pero habría de *valer* únicamente como moral la secreta vanidad y el amor a la fama, caso de confundir la patentización de la buena disposición de ánimo—incluso ante uno mismo— con esta misma disposición de ánimo.

Si el coste y el sacrificio no fundamentan el valor de aquello sobre lo que recaen, sin embargo la teoría del coste encierra, naturalmente, algo de exacto, que, por desgracia, reside en un sitio muy distinto de aquel en que ha sido casi siempre buscado. Cuando nos hacemos preguntas de este tipo: “¿qué cosa es más valiosa para nosotros entre varias otras?”, o “entre varios hombres, ¿a cuál queremos más?”, solemos hacer el *experimento mental* que consiste en plantearnos otras preguntas del tenor siguiente: ¿qué cosa sacrificarías tú a las otras?, ¿a cuál de estos dos hombres sacarías primero del agua, caso de que ambos hubieran caído en ella? Partimos aquí del supuesto del principio evidente de que se debe sacrificar el valor inferior al valor superior, que se quiere este sacrificio con entero conocimiento de la altura de valores, y además que probamos en la conciencia del “poder sacrificar algo”, conciencia que en todo caso sobreviene, cuál de los valores es superior para nosotros. Mas este modo de proceder no significa nunca que los valores se hayan de *fabricar* o *determinar* en su *rango* gracias a esa conciencia de que podemos sacrificar el uno en favor del otro. Antes bien, se trata sencillamente de una *aclaración* que nosotros efectuamos respecto a nuestras propias *posturas de valoración*, supuestas ya como dadas. Ciertamente, aquel que comete el error de proponerse como valor supremo—véase Kant y la Stoa— el “quedar bien ante sí mismo” o el “poder estimarse”, en lugar del inmediato *ser bueno*<sup>28</sup>, vendría también a caer en el *otro* error de considerar como constitutivos del valor los medios que ayudan al conocimiento

en las excitaciones de las disposiciones de semejanza con anteriores percepciones; en lugar de que la “significación” lógica misma deba constituir precisamente la “esfera de la semejanza” de los objetos.

riguroso y a la certeza sobre el propio valor moral. Pero esto indica que son *ambos* los errores que debemos evitar.

Pero no me parece que se haya agotado aún con lo dicho la importancia del coste y el sacrificio para nuestro juicio de valor acerca de un hombre. Lo único que sabemos con certeza es que nada tienen que ver el valor moral ni siquiera el deber-ser ideal con el empleo de las energías que cuesta la realización de ese valor. Por el contrario, estando *dados* ya como *determinados* en su contenido, nos encontramos con que la *personalidad* moralmente superior es aquella que menor esfuerzo hace y a quien menos le cuesta la realización de los contenidos del valor y del deber-ser; el que encuentra la menor resistencia frente al bien, ése es el mejor. La cosa es distinta, sin embargo, cuando ya existe un *imperativo* y una norma obligatoria que obedecer y una coacción autoritaria, y la orden se presenta a una *pluralidad* de personas. En este caso, primeramente, el valor que fundamenta la norma es independiente de ella y de su obediencia; en segundo lugar, el valor de la obediencia a aquel imperativo es siempre el mismo, por muy diversas que puedan ser en magnitud las resistencias que han de superar los obedientes a la orden. Pero las *acciones* en que se realiza el valor de la obediencia son distintas en valor, de tal modo que es más valiosa aquella acción en que debió vencerse una resistencia mayor. La valoración aparece, pues, aquí en estricta paradoja: la persona es tanto más valiosa cuanto *menos* le cuesta la “prestación de la obediencia” a la ley. El valor de la “obediencia” es en todo caso *el mismo*. Pero, en cambio, la “acción” es tanto más valiosa cuanto *más* ha “costado”. Esta especial paradoja de nuestra apreciación valorativa en la *prestación* de obediencia puede hacerse comprensible a causa de que el “coste” sólo entra en consideración para la apreciación del valor *en el caso* de que se supongan *personas de igual poder moral* o de igual “virtuosidad”. Se comprende que la acción por la cual se presta la “obediencia” ha de ser tanto más valiosa cuanto mayores son las resistencias que han de vencerse, sola y exclusivamente gracias a la *forma* imperativa en que es dado lo idealmente debido; porque, como ya hemos indicado, todo imperativo, por su misma esencia, supone algo negativamente valioso, hasta tal punto que un imperativo no tiene “sentido” alguno si existiese una inclinación para la acción por él exigida, y todo imperativo justificado supone una tendencia contraria, no al mandato, mas sí respecto a su contenido de deber-ser ideal. Pero falta necesariamente la observación y la referencia

al *coste* y al *sacrificio* siempre que prescindamos de la *relación* de posibles prestaciones de obediencia a imperativos ya existentes y supuestos como legales, intentando determinar los valores mismos mediante la referencia a los valores morales de la persona misma y sin la ayuda de imperativos.

Hay “*auténticos*” sacrificios sólo allí donde, incluso en la intención, se hacen en pro de un valor *dado como superior*, es decir, un valor que era ya superior y estaba *dado* como tal con independencia de la voluntad de sacrificio. Además son tales sacrificios sólo cuando el bien sacrificado estaba dado con el bien de un valor *positivo*. En mi trabajo sobre el resentimiento he mostrado, a propósito de esto, que precisamente este último momento distingue también el “*ascetismo*” moral *auténtico* del pseudoascetismo del resentimiento, el cual está caracterizado por la *desvaloración*, simultánea o anterior, de aquello a lo que renunciamos y que es considerado como “*nada*”. Para el cristiano, por ejemplo, representa un acto moralmente valioso la *libre* renuncia a la propiedad, el honor, la voluntad propia, en favor de bienes todavía superiores, solamente a causa de que los primeros son bienes positivos.

Por eso el cardenal Newman llama ascetismo auténtico al “*admirar lo terreno a la vez que renunciamos a ello*”. En oposición a esto, el hombre del resentimiento no admira lo terreno a lo cual renuncia, sino que lo desvalora; dice: “*todo esto no es nada*”, “*esto no tiene ningún valor*”, “*estas cosas son naderías*”. Mientras que la pobreza, por ejemplo, es un mal y la propiedad un bien, y para el ascetismo auténtico es un bien superior tan sólo el acto voluntario de renuncia a la propiedad ya supuesta como algo positivamente valioso y sentida como tal, el ascetismo del resentimiento, por el contrario, declara la pobreza misma como un bien y la propiedad como un mal<sup>29</sup>. Y no es un bien superior lo que motiva la renuncia, a su favor, de la propiedad, sino que la impotencia de apoderarnos de ella es *representada*, de modo falso, como un acto positivo de renuncia a ella. Vemos también aquí con claridad nueva las consecuencias de la falsa teoría del coste a que antes nos referimos.

### c) Poder y deber-ser

11. Vid. Primera parte, págs. 60 ss.

Ya hemos indicado anteriormente que hay una última modalidad irreductible de la tendencia, que habíamos designado con el nombre de “poder”<sup>30</sup>. Este *poder*, como acto de vivencia en el que nos pueden ser dados los contenidos de la apetición de modo originario en un “yo puedo algo”, se distingue enteramente de la mera conciencia *del* poder. En él nos es dado *inmediatamente* cualquier *contenido* como sometido al poderío de nuestra voluntad. Se ha intentado con frecuencia reducir este “poder” a la conjunción de una *representación* de algo que hacer o producir, más el recuerdo de que ya hemos realizado otra vez ese contenido, más la esperanza de que, si se diera el caso, habríamos de realizar lo mismo de nuevo. Esta opinión supone que, para saber si “puedo” hacer algo, debo recordar alguna de las acciones ya realizadas o reproducir los impulsos anteriores semejantes, y así el “poder” no significa otra cosa que la esperanza de que *haré* nuevamente, dado el caso, lo que ya hice una vez. Esta disolución intelectualista del “poder” descansa, no obstante, sobre un completo error. Esperamos, dado el caso, hacer algo *a causa de que* tenemos la conciencia *inmediata* de “poder ese algo”. Mas el poder no *consiste* en la combinación precedente. Según esto, es evidente que el “poder” mismo como fenómeno se *distingue* de la pura *existencia de disposiciones* y “facultades” de hacer o producir algo. Hay, desde luego, disposiciones para la nueva aparición de una determinada conciencia de poder ya tenida por un individuo con anterioridad; mas esta idea *supone* el poder como una especie de la misma vivencia, y esto no es otra cosa que una disposición.

La peculiaridad e independencia del “poder” se destaca con especial relieve en la clase particular de satisfacción, alegría y placer que tenemos en el simple “poder” una cosa. Este placer no tiene nada que ver con otra clase de placer que esperamos, en su caso, de la realización de aquello que estamos ciertos de poder. Ni es tampoco un placer en hacer lo que podemos, sino un placer en el *poder* de ese hacer. Manifiéstase esto con toda claridad en los casos en que *no* realizamos una cosa, un goce, por ejemplo, ni siquiera aspiramos a realizarlo, precisamente *porque* somos conscientes de *poder* realizarlo en cualquier tiempo. De modo inverso, la conciencia del “*no-poder*” o de la “impotencia” (que es una vivencia enteramente positiva)<sup>31</sup> no consiste, de ningún modo, simplemente en que sepamos que nos ha de faltar en el futuro el placer que brota de la realización de lo podido o de su hacer. La tendencia a la riqueza y al poderío económico, por ejemplo, no

podría comprenderse nunca si hubiera de reducirse al mero recuerdo y a la esperanza de las alegrías y goces que puede proporcionar la riqueza, o a las alegrías del trabajo y de la adquisición y a sus reproducciones. Antes bien, es indudable que el móvil capital es el logro de la conciencia de poder y autoridad económicos —el poder dominar, regir, formar y ordenar el mercado— que el comerciante o el gran industrial vive a la vista de sus posesiones<sup>32</sup>. La satisfacción de “poder” es una satisfacción más honda y más noble que la alegría por la múltiple realización de lo podido. La conciencia de poder no es tampoco una “copia” o “reproducción” de hechos de conciencia que estuvieron unidos ya con un hacer y obrar anterior. Pues vivimos a menudo el hecho de conciencia “puedo esto y lo de más allá” frente a contenidos que nunca hemos realizado todavía, ante situaciones enteramente *nuevas* y ante tareas nuevas y muy peculiares que la vida nos plantea. Por el contrario, la realización efectiva o la excitación de la disposición real para tal realización dependen muchas veces, en cuanto que radican en nosotros mismos y en nuestras fuerzas reales, de *que* esa conciencia de “poder” exista en medida acusada. Los educadores han hecho resaltar acertadamente que se ha de tender a aumentar en los alumnos la conciencia del poder y someterla, por así decir, a un cultivo independiente. A veces duermen en el hombre muchas fuerzas que no llegan nunca a su realización porque aquél no posee la exacta *conciencia del poder*, la conciencia del poderío de su voluntad. La conducta que la Psicología asociacionista traza para el “poder”, y que corresponde a la descripción antes mentada, debería ser calificada de *patológica*; pues es una conducta en la cual habríamos de permanecer en dudas de poder algo hasta tanto que no recordáramos una acción anterior parecida. Pero es aún más acusadamente patológico el plantearse la pregunta: “¿puedo?” ante cualquier “quiero esto y lo de más allá”. El que necesita la reproducción de acciones anteriores para la formación de una conciencia de poder, padece un titubeo enfermizo, el cual puede adoptar todas las formas posibles —según el dominio (hablar, etc.) al que se refiera la pérdida de la vivencia inmediata del poder—. Por tanto, nada tiene que ver, especialmente, el “poder”, en el sentido de poder obrar, con el recuerdo y

12. Para Félix Krüger, el valor supremo es el “valorar mismo”.

13. Puesto que el placer mismo *no* es *un* valor y es inmoral tender hacia él.

14. Véase *Ressentiment und moralisches Werturteil*, pág. 348.

la reproducción de los complejos de sensaciones orgánicas y motoras, las cuales acompañaron, a su tiempo, al movimiento de mis miembros en una acción. Así, la pérdida de la conciencia de poder (poder-querer, poder-hacer) no debe derivarse de la pérdida de ese recuerdo y esa reproducción.

Revélase también la independencia del poder en que, al ser visto por los otros hombres como “fuerza”, ejerce un influjo muy diverso al de la simple *espera de la ejecución* de las acciones respectivas para las cuales constituye una fuerza, y también diverso, en su caso, de la simple espera de cualesquiera actividades de la violencia. “Fuerza” y “violencia” distínguense de este modo, muy acusadamente, en oposición al embrollado uso corriente del idioma. En un respecto cualquiera tiene el máximo de “fuerza” aquel que necesita el *minimum* de violencia para ejecutar su voluntad frente a los demás. El influjo de la mirada de un domador sobre el león, el cual le aventaja, con mucho, en violencia, consiste seguramente en el fenómeno de la fuerza de voluntad que reside en su mirada. Cualquier especie de autoridad (Estado, Iglesia, etc.) no puede concebirse sin fuerza; mas poseerá tanta más fuerza cuanto menor sea la violencia que requiere para hacer ejecutar sus órdenes.

Por lo que hace ahora al problema de cómo se comporta el poder respecto al deber-ser y respecto al deber-ser real —puesto que sólo podemos tratar aquí del deber-ser en el sentido de la “obligación”—, se han manifestado en la historia de la filosofía muy diversas opiniones.

Con frecuencia se ha intentado reducir el “deber-ser” a la *conciencia de un poder*, y de un “poder superior”, tal como se manifiesta en el tipo medio de las acciones efectivas de un ser. Así, por ejemplo, Guyau, en un capítulo de su interesante libro *Una Moral sin obligación ni sanción*, ha intentado demostrar que toda conciencia de “obligación” es únicamente la conciencia de poder realizar acciones *más* valiosas que las que intentan las apeticiones y propósitos presentes. Según esta opinión, tendríamos la peculiar conciencia de “obligación” hacia algo cuando somos conscientes de un poder y una fuerza que no ha entrado todavía en el juego presente de nuestros motivos. Deberíamos, por lo menos, haber percibido en los demás ese *poder*, para sabernos obligados nosotros mismos a los contenidos en cuestión.

15. Werner Sombart, en su libro *Lujo y capitalismo* (edición española de la “Revista de Occidente”), presenta muchas cosas instructivas en apoyo de nuestra tesis. Véase especialmente el capítulo sobre el

Pero, en el fondo, la opinión de la mayor parte de los antiguos reduce también a esa representación. Cuando Aristóteles define el bien en general como aquello para un ser para lo cual ese ser tiene una “facultad” peculiar y privativa de él; cuando deduce luego de ese principio que el bien del hombre lo constituye la actividad racional, ya que en él la “facultad” peculiar es, a diferencia de los animales y las plantas, esa actividad de la razón (del “*anima rationalis*”), hay en el fondo de todo ese metódico proceder el supuesto de que todo deber-ser ha de reducirse a un poder<sup>33</sup>. En la época moderna ha sido defendida esa opinión aún con más rigor y unilateralidad por Spinoza. En efecto, Spinoza reduce todo lo malo y ruin a una falta de fuerza y libertad, y según él vale el principio de que cada uno debe lo que puede. Incluso en su doctrina sobre la divinidad reduce la suma bondad a la omnipotencia, justificando el mal y el dolor en el mundo precisamente porque un mundo que no los contuviera no contendría *todo lo posible* que únicamente un ser *todopoderoso* puede crear. Su famoso lema: “la felicidad no es un premio a la virtud, sino la virtud misma”, indica la medida en que conoció como tal aquella alegría del poder. Pues en aquella felicidad va mentada indudablemente la alegría que se enlaza a la superior conciencia de la fuerza y la libertad. De ese supuesto deriva también Spinoza para la *Pedagogía* el importante principio de que la educación auténtica no debe suprimir los defectos nunca ni ha de proceder tampoco en forma de prohibiciones, con el “no debes hacer esto ni lo otro”, sino de modo que el alumno preste atención a las *nuevas* fuerzas que en él se hallan y cuya activación hará desaparecer por sí sola los defectos. *La forma básica* de la orden pedagógica no ha de ser, por consiguiente, el “no debes”, sino el “puedes hacer esto y lo otro”. Según esta opinión, en el procedimiento a seguir frente a

origen de la gran ciudad.

16. No menciono aquí ya la teoría de la introyección sentimental de los valores, porque la he rechazado a fondo en otro lugar. Véase *Wesen und Formen der Sympathie*, Apéndice y pág. 5; y también *Über Selbsttäuschungen*, pág. 127.

17. Véase para esto el capítulo siguiente.

18. Para el estudio de San Agustín remito a la *Historia de los dogmas* de A. von Harnack y a *Die Ethik des hl. Augustinus* de J. Mausbach.

19. Distinguimos de este modo: 1º, el sentir (percibir sentimental) de los sentimientos, en el sentido de estados, y sus modos: sufrir, gozar. Hago notar que el percibir sentimental del sentimiento, prescindiendo del cambio de sus modos en un estado sentimental idéntico, puede aproximarse al punto cero. Las conmociones muy fuertes de terror (en un terremoto, por ejemplo) producen corrientemente una falta de sentir casi completa. (Jaspers ofrece a este respecto muy buenas descripciones en su *In-*

un borracho, tiene poco valor el pretender deshabituarse de su vicio mediante admoniciones y discursos; en cambio, lo conseguiremos desarrollando en él nuevos intereses y fuerzas dormidas que le encaminen hacia objetivos vitales positivos en cuya persecución el vicio desaparece, y, por así decir, queda tapado. En nuestros días ha puesto W. James este principio básico de Spinoza como fundamento de su teoría sobre “la educación de la voluntad”.

Nos encontramos con la misma opinión, si bien ahora expresada en el lenguaje religioso y teológico, nada menos que en Lutero. Toda su lucha contra la doctrina católica de la justificación se basa en el supuesto de que el hombre ha de querer y obrar *el bien* de que por sus disposiciones es capaz, cuando posee la conciencia de la *fuera* y del *poder* para el bien mediante la conciencia de un Dios benigno, es decir, mediante la conciencia de estar justificado ante Dios “por la sola fe”. De aquí que Lutero aclare expresamente, contra los que consideran esa justificación enteramente o en parte como la consecuencia de la obediencia a los mandatos divinos o a “la ley”: *a debere ad posse non valet consequentia*. Mas no sólo se halla expresada, de modo negativo, su convicción en esa frase, sino que toda su doctrina acerca de las relaciones de la fe con las buenas obras, e incluso con la moralidad en general, va construída realmente sobre este principio: *a posse ad debere valet consequentia*. Para él, todo auténtico “deber-ser” moral es una consecuencia de la conciencia de nuevas fuerzas y nuevo poder que se origina por la remisión de los pecados a consecuencia de la fe en los sufrimientos representativos de Jesús y en la fuerza expiadora de su sangre.

La opinión de Kant se presenta en extrema oposición a las anteriormente desarrolladas. Hállase expuesta de modo claro y preciso en el famoso lema: “puedes, puesto que debes”. El sentido de este principio es, según el § 6 de la *Crítica de la Razón Práctica*, que nuestro conocimiento de lo práctico incondicionado no arranca de la vivencia de la libertad, sino de la conciencia de la ley práctica. Es decir, nuestro “*poder*” debe venirnos a la conciencia y al conocimiento en la medida en que mantenemos ante nuestra vista nuestro *deber*. No necesitamos nunca plantearnos primero la pregunta de qué es lo que está en nuestro poder, a fin de determinar lo que debemos y lo que no debemos dentro de los límites de lo que hemos hallado por el conocimiento; sino que, por el contrario, debemos percibir primero “la voz de la razón práctica” que nos obliga de modo categórico a un hacer,



y luego llegaremos, como un postulado, a la *suposición* de que somos capaces también de lo que debemos hacer. Pero Kant no pensó, sin duda, que una sencilla conclusión teórica nos lleva de esta conciencia del deber a la conciencia del poder. También habríase adherido al principio de Lutero arriba citado si, bajo el *non valet consequentia*, hubiere de entenderse una simple conclusión lógica. Pues la libertad que Kant ha mostrado, o al menos cree haber mostrado, como sólo “teóricamente posible” en la *Crítica de la Razón Pura*, en la tercera antinomia, a base de la distinción del hombre como cosa en sí (*homo noumenon*) y como ser fenoménico (*homo phenomenon*), es, en su sentido *positivo* de “poder” algo, tan sólo la consecuencia de un “postulado” construido sobre el hallazgo del imperativo categórico. Mas ni entendida en este sentido tiene razón la proposición kantiana. Es, ciertamente, una máxima *pedagógica* justificada el que se ha de desarrollar la conciencia del poder de modo que, sin permitir al alumno mirar a su poder, se le participen los mandatos y se le diga: “tienes que poder hacer lo que debes, y no has de preguntarte: ¿puedo?, etc.”. Pero es completamente independiente de esto el *conocimiento evidente* de que es absurdo establecer un mandato o una prohibición para un ser en cuyo dominio de poder no reside lo mandado y prohibido. ¿Por qué no exigimos de los animales la obediencia a las leyes morales, sino porque sabemos que no las pueden realizar? Tan seguro es que los valores mismos y los principios de deber-ser ideal no dependen de un poder o no poder, como que existen conexiones de esencia, de índole peculiar, entre los mandatos y prohibiciones y el poder.

Ahora habremos de reconocer que la vivencia del deber-ser *ideal* y del *poder*, igualmente originarios e independientes el uno del otro, se fundan sobre intuiciones últimas, y que, por consiguiente, es imposible en ningún caso el reducir el uno al otro, *sea del modo que sea*.

La conciencia del “deber”, que supone en todo caso esa vivencia, no se deja reducir a un darse cuenta de un *poder* superior, al modo como tampoco el poder admite ser explicado como una simple consecuencia de una conciencia del deber inmediatamente dada, supuesta como postulado. Es

*roducción a la Psicopatología.*) En estos casos la sensibilidad queda intacta por todos sus lados. Y no hay motivo alguno para no aceptar como *existentes* en tales casos los estados de sentimiento. Lo que ocurre aquí es sólo un caso muy aumentado de ciertos fenómenos en los que la *magnitud* de un sentimiento y

erróneo lo que dice Kant en otro lugar: “no puede arrancar —nuestro conocimiento de lo práctico incondicionado— de la libertad, porque ni podemos tener conciencia *inmediata* de ella, al ser negativo su concepto primero, ni la podemos deducir de la experiencia... *Por tanto*, es la ley moral, de la que tenemos conciencia inmediata, la que se nos ofrece en primer lugar y nos lleva precisamente al concepto de la libertad, al sernos presentada por la razón como algo que no está dominado por ningún condicionamiento sensible, y es incluso un principio de determinación enteramente independiente de lo sensible”. Pues no es exacto que tengamos una conciencia menos inmediata de la libertad de poder que de la vivencia del deber-ser. Y por esto es un concepto *pleno de sentido* el de la *virtud*, es decir, la conciencia inmediata de poder algo vivido como idealmente debido. Mas la “virtud” sería simplemente una disposición para hacer el deber y no constituiría, en general, una categoría ética independiente<sup>34</sup>, si no hubiera ambas vivencias inmediatas, si —como cree Kant— no fuera un hecho inmediato de vivencia el poder, sino únicamente la vivencia del deber-ser, y la anterior se redujese sólo a un “postulado”. Si, por otra parte, no hubiera una vivencia inmediata del deber-ser, mas éste fuera únicamente la reproducción de una vivencia del poder —en cuanto que subsiste aún su *contenido* como proyecto de tendencia en una situación vital, mas no es ya vivido un *poder* inmediato de ese contenido—, se unirían inseparablemente la virtud y la mera *capacidad*. Mas la virtud no es la capacidad para cualquier cosa, sino para querer y hacer algo que ha sido vivido y dado como idealmente debido.

Siendo la *vivencia del deber-ser ideal* de un contenido y la *vivencia del ser podido* de un contenido hechos esenciales *igualmente originarios e intuitivos*, resulta aplicable a toda “norma” y a todo “deber”, es decir, a todo *contenido* que se presenta a la persona con un carácter imperativo, un suponer una posible vivencia de poder para el contenido incluido en la fórmula imperativa<sup>35</sup>.



la plena saturación de él nos hace momentáneamente “insensibles” para el mismo y nos coloca en un estado de “indiferencia” embotada y atónita respecto a ese mismo sentimiento. Sólo más tarde, con el

reflujo del sentimiento o con la desaparición paulatina de nuestra total saturación del mismo, tórnase

SECCIÓN QUINTA

La Ética material de los valores y el eudemonismo

## La relatividad de los valores y las variaciones de la Moral

**H**abíamos presentado en la Introducción como una de las teorías más fundamentales de Kant su tesis de que toda Ética material tiene que ser también una Ética *eudemonista*, es decir, una Ética que considera como valor supremo (o “bien supremo”) el placer mismo, que reduce, de algún modo, los hechos e ideas de los valores bueno y malo al placer y el desplacer. Tan sólo una Ética formal que, como racional, evita al tiempo toda suerte de referencia a la vida emocional, puede, por tanto, —según Kant— evitar los errores a que conducen todas las formas imaginables del eudemonismo —errores también para nuestra opinión, que ya hemos ido revelando reiteradamente—. En anteriores apartados de este trabajo ha sido ya rechazada repetidamente esta tesis de Kant como no conforme con los hechos. Tiene sus raíces más hondas en las ideas insuficientes que Kant se había formado acerca de la esencia de la vida emocional y de los valores, y sus mutuas relaciones. No tendría sentido someter a una crítica esas ideas una por una, principalmente a causa de que no quedarían con ella sin tocar las teorías más importantes y más sutiles que han formulado los investigadores modernos acerca de este problema y que, no obstante, no por ello son menos contrarias a los hechos. Así, he de procurar examinar los hechos mismos hasta donde sea necesario para nuestras explicaciones.

Kant no ha hecho un estudio especial acerca del placer y del valor. Mas resalta claro de su exposición que él cree sinónimos el hecho de tener valor una cosa y nuestra atribución de tal valor a la cosa en la forma de una apreciación, y que esto acaece cuando la cosa motiva en nosotros un estado de *placer* mediante su efecto sobre nuestra organización psicofísica. Frente a esto hemos indicado con todo detalle en la sección precedente que el valor y su modo de estar dado no descansa en un acto de apreciación. Siempre que tendemos a algo —y queremos algo—, si no acomodamos el querer a la ley moral, queremos *eo ipso*, según Kant, el placer. Estima Kant esta te-

sis como ley natural, y sólo así puede afirmar que no tiene sentido alguno el decir que se “debe” apetecer el placer, pues todo el mundo lo hace espontáneamente. Esta ley natural de que el hombre tiende al placer, y nada más que al placer, significa en Kant —según yo creo— dos cosas: primero, la *ley objetiva* de que la tendencia se ejecuta de modo tal que trata siempre de pasar, de un estado de menor placer, a otro estado de mayor placer (o del mayor desplacer al menor desplacer); en segundo lugar, significa también una *ley de la intención* de la tendencia; es decir, expresa también el hecho de que esa tendencia tiene como objeto de su intención el placer. Se trata, pues, de una ley al mismo tiempo relativa y absoluta: una ley natural objetiva y una ley de la intención de todo “tender a”. Por otra parte, Kant no hace una distinción objetiva, de significación relevante para su Ética, ni tampoco una distinción de valor, entre la tendencia al placer propio y al placer ajeno. No obstante, resulta tanto más evidente que él estima poder reducir la tendencia al placer ajeno (mediante los sentimientos de la simpatía), de un modo genérico, a la tendencia hacia el placer propio en el placer ajeno; esta tesis es también una consecuencia rigurosa de la suposición kantiana de que todo placer o desplacer, como sentimientos —prescindiendo de su “en qué”—, tanto *cualitativamente* como por lo que hace a su *profundidad*, no son distintos, y que su forma genética fundamental, es decir, aquello a que van a parar el placer y el desplacer como derivados, es el placer y el desplacer *sensibles*. Como ya he mostrado en otro lugar<sup>1</sup>, es propio de la esencia del placer sensible (a distinción de la esfera de los sentimientos vitales, de los sentimientos anímicos puros y de los sentimientos espirituales) *el* no poder ser resentido, pre-sentido y con-sentido (*nachfühlbar, vorfühlbar, mitfühlbar*) —inmediatamente, a causa de su determinación extensiva y local en el cuerpo—, sino que únicamente puede ser dado a la percepción afectiva como sentimiento actual y “propio”. Hay tan sólo un saber (conforme al juicio) del dolor y el placer sensible ajeno, una reproducción eventual de situaciones anteriores propias de una clase parecida, que se agrega a aquel saber, y además un “despertar renovado” y un “resonar” del sentimiento respectivo, consecutivos a los dos momentos precedentes, pero en ningún caso se “sienten” inmediatamente los sentimientos sensibles ajenos. No hay una “simpatía sensible”, sino a lo sumo

el sentimiento objeto de un adecuado sentir. La asombrada indiferencia “se diluye” y sentimos el senti-



un contagio por los sentimientos sensibles. Mas, como Kant tiene por sentimientos *sensibles* todos los que son de importancia para la Ética —con la única excepción del sentimiento de respeto, al que llama “sentimiento espiritual producido por la ley moral”—, queda eliminado, por esta sola razón, todo el cúmulo de sentimientos simpáticos, entre los que, por lo demás, cuenta al amor y al odio<sup>2</sup>, como principios de determinación moralmente importantes del querer y el obrar, y también como depositarios de los valores morales<sup>3</sup>. Si para Kant el eudemonismo de Aristóteles y el hedonismo de Aristipo no sólo son teóricamente falsos —lo que también admitimos nosotros—, sino incluso actitudes vitales de igual valor, débese únicamente a la suposición de que todos los sentimientos, salvo el sentimiento de “respeto”, tienen un origen sensible. Y por esta misma razón no hace una distinción esencial de cualidad ni tampoco de profundidad entre placer sensible, alegría, ventura y dicha. En resumen: Kant supone que el hombre, independientemente de la ley moral, formal y racional, es un completo egoísta y hedonista del placer sensible; y esto sin distinción, en cualquiera de sus deseos. Naturalmente, por este procedimiento, cualquier tipo de *Ética* que fundamente sus explicaciones recurriendo a la vivencia emocional ha de ser para él, en virtud de ese supuesto, *hedonismo*. Ni siquiera puede ser cuestión, para Kant, la posibilidad de una esfera del *a priori* en esa *Ética*<sup>4</sup>.

Ahora bien: todos estos supuestos de Kant son enteramente infundados, como lo demostrará lo que sigue; y además, considerados históricamente, son aceptaciones sin crítica que Kant ha tomado despreocupadamente de la Psicología sensualista y de la Ética, parte inglesa, parte francesa. Se trata, en suma, de una literatura filosófica que ha de comprenderse a la luz de la estructura vital del tipo humano del siglo XVIII en el Occidente europeo; pero que, en todo caso, no tiene el más mínimo fundamento en los hechos.

miento. En este sentido “se alivia” la percepción sentimental de un sentimiento y desaparece el estado de opresión; ya hice observar en otra ocasión el hecho de que la simpatía auténtica con el dolor de otro nos *libra* de un modo parecido del contagio por el dolor. 2º Distinguimos, en segundo lugar, la percepción sentimental de caracteres anímicos emocionales de objetos (la tranquilidad de un río, la serenidad del cielo, la tristeza de un paisaje), en los cuales hay, desde luego, notas cualitativas emocionales que pueden estar dadas también como cualidades sentimentales, pero, sin embargo, nunca son vividas

## 1. El valor y el placer

Al rechazar el error que mantenía la posibilidad de reducción del ser del valor a un deber-ser, a una norma, un imperativo o a una especie de apreciación, viene a caerse con facilidad, debido a la peculiar pobreza de las disyuntivas en nuestra problemática filosófica, en la tesis de que el ser *valioso* de algo representa un tipo cualquiera de “relación” que el objeto tiene con las vivencias de *placer* o *desplacer*.

Debe considerarse como la forma más primitiva de esta teoría aquella según la cual el ser valioso un objeto, una acción, etc. constituye tan sólo una expresión inadecuada del hecho de que el objeto produce placer gracias a su actuación sobre el hombre y su yo. Según esta teoría, ese tipo de “relación” sería una relación causal empírica, y no habría, evidentemente, una teoría apriorista de los valores; mas, puesto que juzgamos a menudo como positiva o negativamente valiosas las acciones, las cosas, etc. que no provocan momentáneamente placer o dolor, bastará con decir en este caso que las cosas llevan consigo, al menos, una capacidad, una disposición o fuerza para provocar tales vivencias. Ya he indicado en la Primera parte, Sección primera, que esta “teoría” (por mucho que se la complique), surgida sin un análisis fenomenológico, no es viable. A lo ya dicho añado aquí lo siguiente:

1º El valor no es ninguna “relación” añadida a otras relaciones, tales como “igual”, “parecido”, “distinto”. Los valores pueden constituir el fundamento de una relación, pero no *son* relaciones, como no lo son tampoco “rojo” y “azul”. Por este motivo precisamente, las vivencias de valor, es decir, el acto de vivir un valor, no son tampoco vivencias de relaciones. Ya en el lenguaje corriente distinguimos con rigor si una cosa tiene valor *en sí* o si lo tiene *sólo* para *nosotros*, por ejemplo, el valor propio de una joya y su valor para mí (valor de afección)<sup>5</sup>. Es propio de la esencia de todo “cambio” que las dos cosas cambiadas tengan objetivamente un mismo valor determinado y que esté “dada” a los intercambiantes esa independencia de valor; mas también que, *al mismo tiempo*, les esté dado el que “la cosa S *para* el individuo A” tiene un valor mayor o superior que “la cosa S para el individuo B”, y “la cosa S<sup>1</sup>” tiene un valor menor “para el individuo A” (que la posee) del que tiene “la cosa S<sup>1</sup> para el individuo B”. Esto quiere decir que la relación misma de la cosa valiosa en sí respecto al individuo A o B, ex-

presada aquí con la partícula “para”, es a su vez el nuevo depositario de un valor que se presenta en el depositario del valor objetivo. De este modo, un valor no sólo puede ser el fundamento de una relación, sino también agregarse a la relación misma. Es cierto que con frecuencia *tomamos* por el valor de la cosa misma el simple valor de hallarse referida esa cosa al sentir de su valor o simplemente al posible uso que podemos hacer de ella. Ésta es una de las fuentes más habituales de nuestras ilusiones en el valor. Mas, tan pronto como llega a sernos dado ese hecho, evidénciásenos la ilusión como tal “ilusión”. “Esta cosa es buena” —decimos entonces—, mas yo no siento “el menor placer respecto a ella”, o también en otro caso distinto: “no tengo gusto en ella”. La medida en que podemos aprehender una especie de valores, la riqueza y la pobreza de nuestra capacidad de sentimiento para los valores constituyen objeto de una conciencia, y eventualmente de una conciencia del valor de nuestra organización y nuestra naturaleza particular. A menudo se nos alcanzan valores —el valor de una obra de arte, por ejemplo— gracias a que re-sentimos el sentimiento de los respectivos valores por otra persona y de ese modo nos percatamos con frecuencia de que nuestra capacidad de sentimiento para esa clase de valores es muy limitada.

2º Si se quieren, pues, subsumir los valores, en general, bajo alguna categoría, deberá llamárseles *cualidades*, mas no relaciones. Pertenece, ciertamente, a la esencia de estas cualidades el llegar a ser dadas primitiva y únicamente en un “*percibir sentimental de algo*”. Mas esto no quiere decir, desde luego, que consistan en una relación a estados de sentimiento actuales o “posibles”. Así como la cualidad “azul” no es una sensación visual, ni una relación a un estado de sensación, ni la incógnita de un acto visual determinado, así tampoco la cualidad de valor es un estado sentimental, ni la relación a tal estado, ni la X desconocida de una percepción sentimental. Los variables estados de sentimiento que provocan en nosotros las cosas, sea a modo de vivencias, es decir, de modo tal que sentimos su actividad, sea objetiva y causalmente tan sólo (tal la angustia que se basa en una respiración difícil sin habernos apercebido de ello), dejan al margen, en principio, nuestras actitudes valorativas y su materia cualitativa. Claro está que pueden impedirnos, en general, comportarnos como captadores del valor, tal, por ejemplo, como en el caso de la hipocondría y en todos aquellos fenó-

como “sentimientos”, es decir, como referidas al yo. 3º Por fin, la percepción sentimental de los *valores*

menos que se suelen llamar “*egotismo*”, es decir, en toda clase de actitud instintiva sobre los propios estados sentimentales. Mas incluso cuando de hecho parece sernos dado nuestro contorno simplemente como una *fente de excitaciones* de nuestros variables estados sentimentales —tal en los casos de ceguera para el valor objetivo—, los elementos del ambiente están, no obstante, revestidos todavía fenoménicamente por el valor. Ahora bien: lo que entonces nos aparece engañosamente en las cosas no son los valores de los objetos, sino las cualidades de valor de nuestros estados sentimentales. Continúan siéndonos dados los *puestos* de los valores de los objetos y del ser valioso objetivo en general; mas en esos puestos aparécense nos tan sólo las cualidades valiosas de nuestros estados sentimentales, que nos ocultan más o menos completamente las cualidades valiosas de las cosas respectivas. Creemos entonces que “la comida es mala” porque nos hace mal; vemos hoy una cosa “problemática” de color de rosa porque nos produjo una alegría. El “*egoísmo*” culpable distínguese con toda claridad de este caso. El egoísta atiende en realidad a las cosas y a los valores de las cosas, no a su yo ni a sus estados de sentimiento. Y, sin embargo, no vive en la plenitud del valor de las cosas, hombres y acciones (ni tampoco en los valores de su yo y de sus vivencias mismas, en tanto que se halla orientado sentimentalmente hacia él mismo), sino únicamente en el valor que la *relación* vivida de los valores de las cosas o de los valores propios tiene para él. El punto de vista para la selección con arreglo a la cual su percepción sentimental elige los posibles valores —sin la interferencia de un juicio o una intención—, el valor que reside en aquella relación y según el cual comprende, capta y siente los valores de las cosas (egoísmo del goce), o en virtud del cual “necesita” y “usa” los valores de esas cosas (egoísmo práctico en su forma vulgar), no es el valor de su bondad moral o de cualquier capacidad suya (del egoísta), sino el valor de que él es el depositario de los valores. No es el “egoísta” típico aquel que vive plenamente el valor de las cosas a fin de gozarlas, de poseerlas o usarlas luego, sino aquel otro para quien resulta imposible ese pleno vivir a causa de la concentración de su vivencia (no de lo vivido) en el yo, e incluso el entero vivir los valores de sí mismo y también la vivencia esta en una especial medida<sup>6</sup>. El principio de que es propio de la esencia de los valores el estar dados en un “percibir sentimental de algo” no quiere decir tampoco que los valores existen únicamente *en la medida* en que son sentidos o pueden ser sentidos. El hecho fenomenológico pre-

cisamente es que, en la percepción sentimental de un valor, está dado este mismo valor con *distinción* de su sentirlo —lo cual vale para todo caso posible de una función del percibir sentimental—, y, por consiguiente, la desaparición del percibir sentimental no suprime el ser del valor. Al modo como en todo momento tenemos la conciencia de saber muchas cosas sin tenerlas actualmente presentes, y de que hay muchas cosas que es posible saber, teniendo nosotros simultáneamente la conciencia de que no las sabemos, del mismo modo también sentimos muchos valores como tales valores conocidos por nosotros y pertenecientes a nuestro mundo de valores, pero muchos otros infinitamente más numerosos que existen sin haberlos sentido o sin posibilidad de sentirlos<sup>7</sup>.

3º Ya anteriormente<sup>8</sup> hemos demostrado lo absurdo de las afirmaciones que sostienen que el hombre tiende “primeramente” al *placer* (en el sentido intencional del apetecer algo) y que los valores son fuerzas y capacidades existentes en las cosas para producir placer o desplacer. El hombre tiende “ante todo” hacia los *bienes*, mas no al placer que hay en los bienes. La posibilidad de que sea dado el valor de efecto de los bienes es consecuencia de la posibilidad de que sean dados los bienes *mismos*, y queda limitada, evidentemente, a los bienes dados. Mas cuando, gracias a una postura artificiosa como la recomendada por Aristipo al sabio, se hace objetivo de la tendencia el placer, acaece también entonces lo siguiente: que el placer se presenta a la tendencia “*como un bien*”. Así como las cosas de nuestro contorno nunca nos son dadas como estímulos de la percepción sensible (algo así como “una conclusión causal inconsciente”), del mismo modo los bienes tampoco nos son dados como causas de lo que en ellos sentimos. Y así como la percepción misma nunca es un grupo de estados de sensación (y sus derivados), tampoco la percepción sentimental de los bienes es un grupo de estados de placer. Por consiguiente, la serie de estados de placer y des-

como agradable, bello, bueno; sólo que *aquí* ésta cobra, junto con su naturaleza intencional, una función cognoscitiva también, que no posee en los dos primeros casos.

20. Por este motivo, todo “percibir sentimental de” es, en principio, “comprensible”; en cambio, los puros estados de sentimiento son simplemente comprobables y explicables causalmente.

21. Estas conexiones de sentido de los estados de valor y las reacciones de respuesta emocionales entran como *supuestos* en toda comprensión empírica (también en la comprensión histórica y social): lo mismo en la comprensión de otros hombres que en la de nuestras propias vivencias empíricas. Son, pues, simultáneamente *leyes para la comprensión* de la vida empírica ajena, que, con las “leyes de la Gramática universal de la expresión” (cf. mi *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 7), hacen posible el

placer que puede vivir un ser va estrechamente ligada, en un principio, a su *esfera sentimental* y a las unidades posibles de los bienes dados en esa esfera y *unidos* a ella gracias a sus cualidades *de valor*. Esta afirmación se aplica a los estados de placer y desplacer que son objetos de una intención, como igualmente a los que se sufren pasivamente tan sólo. Si llamamos ahora cosa de valor —o cosa valiosa— al valor radicante en una cosa (y nos es indiferente que se trate de un bien o de un mal), habremos de conceder validez a la tesis de que todos los estados posibles de placer y desplacer hállanse situados en los límites de la capacidad de sentimiento para esas cualidades de valor, que se presentan como propiedades y a la vez como representantes de esas cosas valiosas. Aduzcamos de nuevo un ejemplo ya anteriormente indicado. El fundamento para el concepto de *valor nutritivo* de una sustancia es un dato fenomenológico que se nos presenta en las cosas como el *correlato* del *apetito* y del asco, como “invitador” y “atractivo” o como “asqueroso” y “repugnante”. Sobre este fundamento se apoya todo el estudio objetivo químico-fisiológico y la evaluación del llamado “valor alimenticio” de las sustancias y sus constitutivos (es decir, la cantidad óptima de sus fuerzas reconstituyentes para el organismo). Querer *sustituir* la función del “apetito”, que diferencia los valores, por aquel estudio, no sería ridículo tan sólo; sería también imposible, porque no puede siquiera plantearse el *problema* de ese estudio, razonablemente, sin suponer y hacer referencia a esta diferenciación de valores por el sentimiento. El apetito y el asco no constituyen, de ningún modo, impulsos instintivos, por mucho que se los quiera fundar en sus dictados; son *funciones del percibir sentimental* (vital) *dirigidas hacia el valor*. Por tanto, son completamente distintos del tener hambre, aquel impulso sin dirección, acompañado de abrasadoras sensaciones orgánicas y acentuado por dolores penetrantes; impulso que ni puede efectuar una diferenciación en los valores, ni tiene un contrario (la “saciedad” es tan sólo el estado de satisfacción de este ímpetu); lo mismo que se diferencian también del impulso instintivo del comer y su opuesto, la náusea, que son *consecuencias* del apetito y el asco. No es necesario decir que la variación y los grados del apetito y el asco son independientes de los del hambre. Puede uno sentir asco por un manjar, teniendo mucha hambre, e igualmente puede uno sentir todos los grados del apetito, teniendo poca o ningún hambre. El impulso de comer y la repugnancia ante lo asqueroso suceden normalmente al apetito y al asco. Pero pueden

muy bien apartarse de esta fundamentación; en este caso hablamos de perversiones. El apetito y el asco nunca están pervertidos, pues, según muestra la experiencia, incluso al presentarse, por ejemplo, un instinto de comer algo repulsivo, esto no deja por ello de dar su dictamen. Lo “repulsivo” continúa siéndolo también para el pervertido. El apetito y el asco pueden — como todo “percibir sentimental de algo”— “engañar”, mas no pueden “pervertir”. Porque son funciones del conocimiento, no de la tendencia y el apetecer. Ahora bien: es claro que *el valor* de los manjares, dado merced al apetito y al asco, no tiene que ver nada con los sentimientos sensibles que provocan los alimentos, movidos acompasadamente, sobre la lengua y el paladar; ni tampoco con el buen o mal gusto de lo dulce, amargo, ácido y salado que aquellos contienen, ni tampoco con el goce de esas cualidades sentimentales (las que, a su vez, pueden estar dadas más bien como objetos o, en mayor grado, como estados). Normalmente y *ceteris paribus*, es aplicable a los sabores agradables o desagradables cualitativamente diversos y ligados a las cualidades del gusto y sus combinaciones lo siguiente: 1º, aparecen únicamente y en la medida en que el apetito y el asco han dado ya sus dictámenes *pre*-percibidos sentimentalmente (frente a aquellos estados de sentimiento); 2º, sus cualidades presentes en cada caso lo son, justamente, en los límites en que *esas* cualidades existen para la organización del ser respectivo y su contorno correspondiente, cualidades que pueden poseer la significación de representar tales cosas nutritivas contenidas en la esfera común del apetito y el asco. El apetito y el asco deciden, pues, *de antemano* a qué estado de sentimiento sensible se llega y a cuál no. Y son *ellos* también los que condicionan inmediatamente el “tender a”, mas no esos estados sentimentales, ni tampoco aquello que tiene la disposición o la fuerza de producirlos o provocarlos. Por consiguiente, el estar dado de los valores y la diferenciación de los valores en los objetos, en principio *antecede* a la experiencia de los estados sentimentales que producen esos objetos, y *fundamenta*, a la vez, esos estados y su curso.

Esta conexión entre el valor, la percepción sentimental del valor y el estado sentimental, es aplicable a todos los estratos de los dominios materiales emocionales anejos, del más bajo al más elevado. En principio, los estados sentimentales están dados siempre: 1º, como *efectuados*; 2º, como efectuados por cosas, acciones, etc. que se *presentan* como depositarios de valores —por mucho que luego pueda desviarse esa efectuación vivida de

lo real objetivo—, tal, por ejemplo, cuando “atribuimos” un estado sentimental a algo, es decir, lo vivimos como producido por ese algo, que, de hecho, no es su causa. Existe también aquí una diferencia importante. Ni los valores, ni tampoco los bienes, son objetiva y realmente operantes de ningún modo. Mas los valores *como* valores y los bienes *como* bienes —por consiguiente, no las simples cosas— son *vividos* como operantes o como motivos. “*Atraen*” y “*repugnan*”; mas esto no quiere decir, como fácilmente pudiera interpretarse, que los apeteceemos o los recusamos pero sólo de un modo instintivo o de manera que el “impulso” esté dirigido centrípetamente. Hay una diferencia clara y rigurosa entre un “tengo sed”, “tengo hambre”, “apetezco”, y la atracción o repulsión vividas como procedentes de las cosas-bienes *mismas*, no como aquellos hechos que son vividos, pero sin embargo, como tendencias centrípetas del yo, como vinculados al cuerpo y pertenecientes en un sentido amplio a mí (si bien no como procedentes del yo anímico). También las *leyes de motivación*, que se fundamentan sobre lo anterior, existentes entre los valores y bienes y la fuerza de *la atracción* y *la repulsión*, son independientes de los estados sentimentales, si bien *los* condicionan. La naturaleza de un bien no *consiste* en esa atracción, que, por otra parte, ejerce también la cosa desprovista de valor. La belleza de un paisaje o de un tipo humano, y el embeleso de mi mirada en esa belleza, son vivencias claramente distintas, de las cuales la primera es base de la segunda. La belleza no “es” un influjo vivido que el paisaje (desprovisto de valor) ejerce, sino que es su *belleza* lo que actúa, y esa su acción se transforma en el cambio de un estado sentimental<sup>9</sup>.

Hemos de nombrar aún un segundo intento de reducir el fenómeno del valor a una relación al sentimiento de placer y desplacer (otros análogamente piensan convertirlo en la relación a una diversidad de apeticiones o disposiciones para tal placer o desplacer). Mas este intento, por lo menos, no ha caído en *el* error de hacer de esas “relaciones” una relación causal. Esta misma doctrina ha sido desarrollada con vistas a la teoría emocional del valor e igualmente aplicada a la teoría de la apetición del valor. Como, en principio, hemos rechazado ya esta última forma, trataremos ahora de la primera. Esta teoría, que ha sido desarrollada sobre todo por H. Cornelius y, antes que él, por F. Krüger de un modo más agudo, es una reedición de la interpretación positivista del objeto y del modo como nos son dados los objetos. Afirma, pues, esa teoría: Desde luego, los valores no son senti-



mientos ni disposiciones de las cosas en virtud de las cuales éstas hubieran de tener la fuerza de despertar sentimientos. Poseen los valores —continúa— una constancia (y esto ha sido destacado con rigor y acierto por Krüger) que falta en las vivencias del placer; también puede hallarse en oposición con el signo del valor atribuido a la cosas por la llamada “valoración” el sentimiento actual (o la apetición actual) que provoca una cosa capaz de ser vivida. Podemos experimentar desplacer en los bienes y hallar contento en los males. Mas si atendemos a aquello en que se cumple un juicio de valor, quiere decirse, a aquello que corresponde a la “valoración” —que juega aquí un papel análogo al de la percepción—, no hallaremos *ningún* “qué” material dado en la cosa misma. Del mismo modo que no lo hallamos en el caso del “objeto”, tampoco lo hallamos aquí. La *ordenación del curso* de ciertas vivencias de placer (o apeticiones) que se presentan en circunstancias normales constituye sencillamente la esencia del valor, de modo análogo a como el “objeto” es tan sólo la ordenación de los contenidos sensibles que se presentan en las diversas percepciones posibles del mismo individuo y de individuos distintos bajo circunstancias normales. Mientras que las vivencias de placer, por su misma naturaleza, son únicamente *actuales* y, a la vez, *individuales*, los valores, como la ordenación constante de estas vivencias, son *permanentemente duraderos* y a la vez *interindividuales* en el flujo de las vivencias actuales de placer. El estar dado de los valores consiste en que un objeto no sólo provoca estados sentimentales y apeticiones actualmente, sino que también excita las disposiciones de las impresiones sentimentales y apetitivas que provocó anteriormente en nosotros el mismo objeto, y nos hace esperar que, a medida que la experiencia progresa en el conocimiento del objeto, experimentaremos vivencias de placer (o apeticiones) parecidas. Así, pues, la conexión de las sutiles impacencias de la espera, existentes en todo caso, que se basan en la excitación de dichas disposiciones, constituye la esencia del *estar dado* de los valores<sup>10</sup>.

Creo también que hay serias razones en contra de este ensayo más honrado y serio de reducir la vivencia del valor a la vivencia del placer:

1º Según esta teoría, únicamente una *multiplicidad* de vivencias de

comprender.

22. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*.

23. Véase mi trabajo *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* para el concepto del *a priori* absoluto y relativo.

placer en la misma cosa podría producir la diferencia entre placer y valor. Mas nos encontramos, de hecho, ya con *diferentes* hechos de “agrado” y “placer en ese agrado”, incluso en el caso en que un objeto hasta ahora desconocido totalmente nos despierta placer. Esta diferencia nos es ya dada con toda claridad cuando sentimos el puro valor como cualidad, pero *sin* habernos sido dado el lugar, la cosa —del contorno, por ejemplo— a la cual, como todo, se adhiere ese agrado. Mas ha de ser muy difícil decir *qué* disposiciones sentimentales deben ser excitadas en cada caso cuando el valor no nos está dado como la propiedad de un objeto o de un bien. ¡Y, sin embargo, han de ser las disposiciones de las vivencias sentimentales de la misma cosa las que deben constituir con su excitación la conciencia de los valores!

2º La analogía entre valor y cosa no responde a los hechos, porque sólo puede establecerse una analogía entre la “cosa” y el “bien”, es decir, la cosa valiosa, que ya hemos distinguido antes rigurosamente del valor de la cosa y la cualidad valiosa. Esta teoría —aunque por otra parte fuera exacta— sólo podría indicar de qué modo las cualidades de valor se tornan *propiedades* de las cosas, mas no por qué las vivencias de placer son el punto de partida para los modos del ser dado de los valores, en general<sup>11</sup>. Además, no me parece que sea necesario suponer una unidad objetiva para que el valor haya de guardar una estricta *analogía* con el objeto. Esto ocurre cuando las disposiciones que han de ser excitadas son definidas como las disposiciones para los sentimientos que “*el mismo objeto*” excitó ya antes. De hecho, el bien o la unidad objetiva de los fenómenos de valor *no* depende tampoco del objeto, ni está fundado sobre él. Mas, si no debe suponerse la unidad objetiva —por consiguiente, según esta teoría, tan sólo una “ordenación constante en el curso de los contenidos sensibles”—, puede uno preguntarse: ¿Las disposiciones de *qué* vivencias de placer vividas ya otra vez, o (respectivamente) la excitación de *cuáles* de estas disposiciones ha de traer a su estar dado al valor, que hipotéticamente está *ya dado y definido*? Hay una multitud enorme de tales vivencias sentimentales y de sus disposicio-

24. Me limito a indicar aquí únicamente el estado del problema, ya que Dietrich v. Hildebrand analiza con detalle la evolución histórica de la doctrina del sentimiento y el valor en su trabajo *Die Idee der sittlichen Handlung* (*Jahrb. f. Philosophie u. phänomenol. Forschung*, Bd III).

25. Véanse en la obra citada de Hildebrand las citas de los escritos del Kant juvenil, en las que aparecen rastros de la suposición de un sentir intencional.

nes, mas yo creo que una excitación cualquiera, dirigida de un modo cualquiera, de tal tropa vivencial no nos podrá ofrecer jamás las cualidades definidas y *bien delimitadas* de los valores, cualidades que, sin embargo, las sentimos de hecho y hasta las sentimos *en su diversidad*, si prescindimos de su función representativa para los distintos bienes y clases de éstos, y hacemos que se nos den en su puro “qué”.

3º Parece ser, por de pronto, una gran ventaja de esta teoría poder hacer comprensible el hecho de que atribuimos un valor positivo a ciertas cosas que, ni apetecemos en la actualidad, ni tampoco miramos bajo una reacción actual de placer. No obstante, entraña grandes dificultades para esta concepción el hecho indudable de que puedan *oponerse* directamente al contenido de nuestra conciencia simultánea del valor las vivencias actuales de sentimiento, el hecho de que podamos decir: “esta obra de arte, desde luego, es muy valiosa, mas no me causa ningún agrado contemplarla; no me gusta”; “no cabe duda de que ese hombre es muy trabajador y virtuoso, pero no le puedo aguantar”, etc. Pues estas expresiones tienen un sentido muy *distinto* a estas otras: “el objeto es, desde luego, valioso, mas *ahora* (es decir, en mi estado actual) no puedo hallar en él ningún placer; no estoy *ahora* en situación de alegrarme de ello”, etc. En el último caso puede decirse que los sentimientos reproducidos “predominan” sobre el sentimiento actual; pero no es éste el caso cuando *no* son comprobables tales vivencias positivas y cuando expresamos respecto a la cosa una relación sentimental *duradera* que contradice nuestra conciencia de valor. Estos casos se dan, no hay duda. Y son la fuente de nuevos sentimientos. Por ejemplo, nos contrista que nos deje fríos la belleza, que nos pueda conmovir tan poco, o que una clase especial de lo ruin posea para nosotros un atractivo duradero. Justamente porque hay relaciones sintéticas de exigencia entre los hechos de valor y las reacciones del sentimiento (el hecho A de valor, por ejemplo, “que un amigo llega”, “exige” un “alegrarse”; otro, B, “exige la tristeza”), cuya no realización constituye una fuente de estados sentimentales negativos, podemos ver que no hay, en modo alguno, un enlace necesario entre el curso *efectivo* de nuestras vivencias sentimentales y nuestra conciencia de los valores. Contradice también a esta teoría el hecho de que a veces tenemos plena evidencia no sólo de no apetecer actualmente algo o de no ale-

grarnos de ello, sino ni aun “poder” alegrarnos de algo que, sin embargo, se debe sentir como un valor positivo.

4º Es aún más decisivo el hecho de que corresponde también un valor a nuestras vivencias *mismas* de placer y desplacer. No sólo se da un contento en lo vulgar, un desplacer ante lo noble, sino que también hay un contento vulgar, una tristeza noble, etc. Nuestras vivencias sentimentales mismas poseen ya a su vez valores de una especie determinada. Mas, según la teoría que combatimos, sería imposible que hubiera no sólo vivencias de valores, sino incluso *valores de la vivencia*. La conciencia del valor frente a un objeto o frente a un hombre habría de esfumarse en la medida en que nos presentamos en detalle las vivencias anteriores de sentimiento y las que esperan en el futuro (vivencias que deben constituir simplemente con su “excitación de las disposiciones” aquella conciencia de valor); es decir, como recuerdo y espera *expresos*. Si se emplean éstas en la constitución de la conciencia del valor, no pueden entonces estar dadas en la conciencia, especializadas y provistas de sus valores, sin anular la conciencia del valor. Añádase a esto que continúan *distintamente diferenciadas* en su estar dadas y, por lo tanto, *no* se mezclan —cosa que habría de suponerse conforme a esta teoría— la conciencia del valor de una cosa y la peculiar conciencia valorativa *del* valor que esa cosa tiene “para nosotros”, a causa de que la esperamos en diversos grados de la tensión de espera (bien sea porque está cercana o lejana, o porque es importante “para nosotros”).

5º Si por un momento suponemos que esta teoría es exacta, ¿qué *consecuencia para la Ética* habríamos de sacar de ella? Resulta del mayor interés comparar esta concepción con el hedonismo clásico de Aristipo. Aristipo no reduce, de ningún modo, el valor al placer. Por el contrario, para él el placer es el valor supremo, el *summum bonum*. Según nuestra teoría (que por eso merece el exacto calificativo de “ascética”), acaece al revés: el placer nunca, ni en parte alguna, es un valor<sup>12</sup>. Y, con todo, debe hacer comprensibles y fundamentar los valores. En esa teoría el valor positivo *es* simplemente un símbolo de posibles vivencias placenteras, una letra de cambio, un giro contra las mismas, que, sin “saldarse” en modo alguno mediante el placer, en el fondo se transmuta en una pura nada. ¡Y, sin embargo, la Ética debe mandar preferir esa “letra”, ese “giro” contra el placer, al placer *mismo*! Confieso que esto me parece una paradoja. Si el placer mismo no es un valor positivo, ¿cómo ha de ser posible que la referencia al placer sea un va-

lor positivo? ¿Puede corresponder un valor positivo al simple mecanismo de aplazar el placer para “más tarde”, e incluso *tornarse* un valor positivo ese aplazamiento, si lo que se aplaza no tiene ningún valor positivo? Comprendo todavía que —*siendo* el placer un valor positivo— se le deba aplazar con el fin de obtener el mayor placer posible. Mas lo que no comprendo es que el aplazamiento de una cosa —ocurra de modo automático o deliberado— represente un valor cuando la cosa que se aplaza no lo tiene. Si esta doctrina expresara un automatismo de la naturaleza humana, podría entonces parecer razonable únicamente la siguiente postura del filósofo. A saber, éste debería decir: “Un automatismo que llevas en tu interior tiene la tendencia a presentarte como valor y aun como valor de tu aspiración, a lo largo del curso de tu evolución espiritual, el simple *aplazamiento* del placer para ‘más tarde’; se trata de un símbolo, de una letra forzosamente en descubierto<sup>13</sup>, que lo presenta ante tus ojos como algo efectivo. ¡Despierta de tu ilusión! ¡Lucha contra ese automatismo engañoso que te miente a cada paso en la actualidad y te lanza a la nada continuamente!” Así hubiera hablado Aristipo, de seguro. Y creo que habría tenido razón. Ciertamente: esta teoría expresa con toda claridad la tendencia de un tipo vital *moderno*, cuya naturaleza he caracterizado ya en otra parte<sup>14</sup>. Es la tendencia de la ciega aspiración al *trabajo*, que se apoya en sus últimas raíces, al mismo tiempo, sobre una valoración terreno-hedonista de las cosas y sobre una represión ascética del placer, tendencia que constituye indudablemente una de las ruedas impulsoras de la complicada civilización moderna. Pero ni la Ética ni la Psicología tienen razón *alguna* para justificar ese tipo en una teoría ética. Como genealogía de las Morales, tiene la Ética más bien la misión de reducir a causas *históricas* concretamente determinadas ese tipo y su origen, e indicar también —cosa que yo estimo posible— que ese tipo se ha originado en un estrato humano que, perplejo y hondamente resentido contra una creciente civilización de lujo, a la que iban agregándose más y más valores, siempre de orden superior, en el curso de su desarrollo, y viéndose excluido de ella por razón de su naturaleza, comparte y recibe sus modos de valoración, no obstante (por contagio), y cuyas necesidades podía satisfacer al principio con su capacidad de trabajo, “avanza” hasta un desprecio pseudo-ascético del goce en el placer, a cuyo aumento servía originariamente su

(I Teil, *Das Schamgefühl*). Véase también mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

trabajo<sup>15</sup>. No podemos entrar aquí más a fondo en estos problemas<sup>16</sup>.

Establézcase, pues, la “relación” que se quiera entre el placer y el objeto, no será nunca posible derivar de tal relación el hecho *de que hay valores*. Contra ese intento se afirman los hechos de los valores como *fenómenos originarios* que no son susceptibles de una explicación ulterior. Y por ello es radicalmente falsa la tesis de Kant según la cual una Ética material de los valores sería “eudemonismo”. Antes por el contrario, debe afirmarse que *sólo la Ética material* está en situación de ofrecer una razón *decisiva* en contra del eudemonismo en cualquiera de sus matices. Esta razón es que los estados sentimentales, de cualquier clase que sean, ni son valores, ni condicionan valores, sino, a lo sumo, pueden ser *depositarios* de los valores. Incluso el hedonista práctico, que busca efectivamente su placer en las cosas y en los bienes, en los hombres y en las acciones propias y extrañas — distinguiéndose así rigurosamente del “egoísta” en el sentido antes precisado—, incluso ese hedonista no puede apetecer el placer más que *como* depositario de un valor y, más exactamente todavía, como el objeto de su goce. Puede cometer un error ético, y lo comete en realidad, según creemos. Mas este su error no consiste en que atribuye al placer un valor positivo, sino en que da a este valor un rango falso en la jerarquía de los valores. Particularmente, no echa de ver que todos los valores de los estados están subordinados *eo ipso* a los valores de la persona, del acto y de la virtud, y que su existencia y no existencia, su cualidad y la hondura varían, en última instancia, dependientemente de éstos. La felicidad de un hombre es un valor tan positivamente valioso como la *persona* que es feliz. El hedonista práctico no advierte —y esto es lo trágico de su postura— que hay un solo y *único* medio seguro de *eludir el encuentro* con el valor positivo incluído en los estados placenteros, y aun de *no* realizar este valor: ese medio es el *intentar* y apetecer los estados mismos de placer<sup>17</sup>. No solamente se engaña acerca de los valores *superiores* sacrificados por él al placer; engáñase también acerca de los valores *positivos* que descansan en el placer *mismo*.

Y ahora se nos hace ya más apremiante la pregunta: ¿Cómo llegan a sernos dados los valores como fenómenos primarios? De esto vamos a hablar ya.

27. He intentado probar detenidamente esta tesis en la última sección de mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

## 2. La percepción sentimental y el sentimiento

La filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y es este prejuicio una escisión de “razón” y “sensibilidad”, enteramente inadecuada a la estructura del espíritu. Esta división exige, en cierto modo, asignar todo lo que no es razón —orden, ley, etc.— a la sensibilidad. Según esto, *toda* nuestra *vida emocional* —y, para la mayoría de los filósofos modernos, nuestra vida apetitiva incluso— ha de atribuirse a la “sensibilidad”, incluso el amor y el odio. Al mismo tiempo, conforme a esa división, *todo* lo que es alógico en el espíritu: intuir, sentir, tender, amar, odiar, depende de la “*organización psicofísica*” del hombre; su formación es función de la variación real de la organización, dentro de la evolución de la vida y de la historia, y depende de la peculiaridad del contorno y sus efectos. En razón de este prejuicio, no es aquí siquiera problema si en el plano de lo alógico de nuestra vida espiritual puede haber, en el complejo de actos y funciones, una diversidad de jerarquía esencial y primaria —y, por consiguiente, menos una jerarquía con esa “primitividad” equiparable a la de los actos mediante los que aprehendemos los objetos ligados por la Lógica pura—; igualmente tampoco es cuestión si podrían darse *un intuir puro, un percibir sentimental puro, un puro amar y odiar, un puro querer y tender*, que, en conjunto, son *tan* independientes de la organización psicofísica de nuestra especie como el pensar puro, y que, a la vez, participan de unas leyes originarias, imposibles de reducir a las reglas de la vida empírica del alma. Naturalmente, no se pregunta tampoco si hay conexiones y oposiciones aprióricas entre los objetos y cualidades hacia los que se dirigen aquellos actos alógicos, ni leyes aprióricas correspondientes para estos mismos actos.

De aquí se ha seguido para la *Ética* la consecuencia siguiente: que, a lo largo de su historia, se constituyó bien como *Ética* absoluta y apriórica y, por esto, racional, o bien como una *Ética* relativa, empírica y emocional.

28. Véase para esto el bello trabajo de Marty “La cuestión de la evolución histórica del sentido del color”.

29. Cf. mi trabajo acerca de las autoilusiones, págs. 140 ss.

30. La variada belleza derramada en la Naturaleza viva subhumana, por ejemplo, los valores estéticos que hay en el vestido de los animales de toda especie (dibujos, plumas, corazas, escamas) y en sus cantos, parecen, desde luego, estar puestos *al servicio* de la reproducción y del atractivo sexual, a la vez

Apenas si ha sido planteado el problema de si no debiera y podría darse una Ética absoluta apriórica y emocional.

Muy pocos pensadores se han alzado contra este prejuicio. Y estos pocos no han llegado a la formación de una teoría propia. Incluyo entre éstos a San Agustín<sup>18</sup> y a Blas Pascal. A través de los escritos de Pascal hallamos como hilo conductor una idea que él expresa con los términos “*ordre du cœur*”, unas veces, y “*logique du cœur*”, otras. Dice Pascal: “*le cœur a ses raisons*”. Entiende por estas razones una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, tan absoluta como la de la Lógica pura, pero irreductible a las leyes del intelecto. Y habla en términos elevados de los hombres que intuitivamente han sido partícipes de ese orden y le dieron expresión en su vida y en sus doctrinas. Dice que estos hombres han sido tan escasos como los genios del conocimiento científico, y opina que el rango de aquellos es tan elevado sobre estos genios como el rango de éstos sobre el hombre medio. Jesucristo es para él la persona que en mayor grado y con más integridad ha vivido y captado ese “*ordre du cœur*”.

Por modo extraño estas expresiones de Pascal han sido mal comprendidas en muchos de sus expositores. Se ha creído que quería decir: “el corazón tiene también algo que decir cuando el entendimiento ha hablado”. Esta es una actitud conocida que hallamos también entre los filósofos; tal cuando se dice, por ejemplo, que “la filosofía tiene la misión de ofrecer una concepción del mundo igualmente satisfactoria al entendimiento y al ánimo”. Es decir, que se comprende la palabra “razones” (*raisons*) con una especie de significación irónica. Pascal —piensan esos expositores— no quiere decir que el corazón *tenga* “razones”, ni que haya para éste algo *verdaderamente equivalente* a las razones en rango y significación, ni, desde luego, que tenga sus *propias* razones, “*ses*” *raisons*, que el corazón no toma del entendimiento; sino sólo que no deben buscarse siempre “razones” y los “equivalentes” de éstas: también ha de permitirse hablar, a veces, “al corazón” —quiere decirse al sentimiento ciego—. Pero esto es exactamente lo *contrario* de lo que Pascal piensa. El acento de su proposición carga sobre *ses* “*raisons*” y “*ses*” *raisons*. El sentido verdadero de su proposición no consiste en una condescendencia de la rigurosidad del pensamiento para con las llamadas “necesidades del corazón y el ánimo”, ni en una “completa-

que son *signos* de los valores biológicos de esos ejemplares así dotados. No obstante, es un completo ab-



ción” suplementaria de la llamada “concepción del mundo” por la admisión de otras cosas sugeridas por sentimientos y “postulados” —aunque éstos sean “postulados de la razón”— respecto a situaciones para las cuales no tiene respuesta el entendimiento, sino que el sentido es más bien el siguiente: hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón”; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico. El orden y las leyes de esta experiencia hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la Lógica y la Matemática; es decir, que hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores, las posturas valorativas y los actos de preferencia estructurados sobre aquellos, etc., en virtud de las cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes.

A esta idea de Pascal nos adherimos.

Distinguimos primeramente el “*sentir —percibir sentimental— intencional de algo*” de toda clase de simples *estados sentimentales*. Esta distinción, por sí misma, no se relaciona todavía con la significación que tienen los sentimientos intencionales para los valores; es decir, hasta qué punto esos sentimientos son órganos para la aprehensión de los valores. Por de pronto *hay* un percibir sentimental intencional *primario*. Esto se muestra muy bien cuando se dan simultáneamente el sentimiento y la percepción sentimental y el sentimiento es aquello a lo que se dirige el percibir sentimental. Me refiero a un estado sentimental indudablemente sensible, un dolor sensible, o un estado placentero sensible; por ejemplo, el estado correspondiente a lo agradable de un manjar, de un olor, de un suave roce, etc. Con este hecho, a saber, el estado de sentimiento, no se ha determinado, de ningún modo, la especie y el modo del sentir de ese percibir sentimental. Al contrario, existen variaciones en ese hecho cuando “yo sufro el dolor”, lo “aguanto”, lo “consiento” y hasta lo “disfruto”, si llega el caso. Con toda seguridad, no es el *estado de dolor* lo que aquí varía (o puede variar también gradualmente) en la cualidad funcional del *sentir*, pero tampoco la atención general en sus grados de “notar”, “considerar”, “atender”, “observar” o “comprender”.

surdo derivar esos valores *mismos* —y no su selección, su conservación, su herencia y su fijación— de la necesidad sexual. Y aun cuando *podiera* pensarse que los depositarios de esos valores se originan por

Un dolor observado es casi lo contrario de un dolor sufrido. Todos esos grados y especies de la atención y la comprensión pueden también variar libremente dentro de cada una de las cualidades de la percepción sentimental, hasta donde sea posible, sin hacer desaparecer el sentimiento. Según esto, los umbrales para las variaciones en el estar dado del dolor sentimentalmente perceptible son muy distintos de los umbrales y la relación de gradación del estado doloroso respecto al estímulo. Así, nada tiene que ver la capacidad de goce y sufrimiento con la sensibilidad para el placer y el dolor sensibles. Un individuo puede sufrir más o menos que otro individuo en el mismo grado de un dolor.

Son, pues, los estados sentimentales radicalmente distintos del sentir (o percibir sentimental): aquellos pertenecen a los contenidos y fenómenos, y éste a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos. Aclárase esto también con facilidad por las diferencias que manifiestamente hay en este punto.

La naturaleza de *todos* los sentimientos específicamente sensibles es el ser estados. Gracias a esto pueden estar “enlazados” con objetos por simples contenidos de la sensación, de la representación o de la percepción, o bien “carecer” más o menos “de objeto”. Este enlace, cuando tiene lugar, es siempre de naturaleza *mediata*. Los sentimientos se enlazan con el objeto gracias siempre a los actos del referirse, posteriores al estar dado del sentimiento. Tal, por ejemplo, cuando yo me pregunto: ¿por qué me hallo hoy de tal o cual humor?; ¿qué es lo que me ha *producido* tal tristeza o alegría? En este caso, el objeto causal y el estado pueden llegar a la percepción o al recuerdo por actos muy diversos. Y sólo posteriormente los introduzco en una relación, merced al “pensar”. Pero, en este caso, el sentimiento, *de suyo*, no se halla referido a algo objetivo, tal como, por ejemplo, cuando “siento la belleza de las nevadas montañas a la luz del crepúsculo”. O, de otro modo: un sentimiento se halla unido a un objeto por una asociación, percepción o representación de éste. Hay, desde luego, estados de sentimiento que no se hallan referidos, primeramente, a ningún objeto; y por ello he de buscar las causas que los han provocado. Mas en ninguno de estos casos refiérese, *de suyo*, el sentimiento al objeto. Este sentimiento no “recibe” nada, ni se “mueve hacia” nada, ni en él “se me acerca” nada. Ningún “mentar” ni “estar dirigido a” le es en modo alguno inmanente. En fin, un sentimiento que ha venido acompañando con frecuencia a situaciones y objetos exteriores,

o a vivencias de cambio en mi cuerpo, puede convertirse posteriormente en “*signo*” de esos cambios. Así, por ejemplo, cuando se me anuncia el comienzo de una enfermedad por ciertos dolores que ya sufrí anteriormente y que están unidos a tal enfermedad en su comienzo. También aquí la relación de símbolo está facilitada por la experiencia y el pensar.

Muy distinto de estos modos de enlace es el del *sentir intencional* con *lo* que en él es sentido. Este enlace está presente en todo sentir valores<sup>19</sup>. Hay en él un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia *valores*. No es este sentir un estado pasivo, ni un estado que pueda admitir enlaces asociativos o ser referido a ellos, ni pueda ser tampoco “*signo*”, sino que es un movimiento con un objetivo concreto, si bien no es una *actividad* de origen central (ni tampoco un movimiento temporalmente espaciado). Se trata más bien de un movimiento puntiforme, que, procediendo del yo, se dirige al objeto, o un movimiento que viene dirigido al yo, en el cual algo me *está* dado y llega a su “aparición”. El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la “representación” y el “objeto”, es decir, una relación intencional. La percepción sentimental no está aquí *unida exteriormente* a un objeto de manera inmediata o por intermedio de una representación (que se enlaza con el sentimiento fortuita y mecánicamente, o a través de una pura relación del pensamiento), sino que el sentimiento se dirige, *primariamente*, a una clase *propia* de objetos: a saber, los “*valores*”. Es, pues, un acacimiento pleno de sentido y, por ello, capaz de “cumplimiento” y “no cumplimiento”<sup>20</sup>. Tomemos, en cambio, una pasión. “Elévase en mí” la pasión de la cólera y luego “transcurre dentro de mí”. En este caso, el enlace de la cólera con aquello “sobre lo que” yo estoy colérico no es, con toda seguridad, primaria ni intencional. La representación, el pensamiento o, mejor aún, los objetos dados en la representación y el pensamiento, “percibidos”, “representados”, “pensados” por mí en primer lugar, “excitan mi cólera”, y sólo después de esto —si bien en los casos normales con toda rapidez— refiero mi cólera a esos objetos siempre, a través de la representación. En esa cólera no “capto” ciertamente nada. Antes bien, han de ser “captados” ciertos *males* en un *percibir sentimental* para que ellos exciten la cólera. Algo muy distinto y más importante ya es cuando “yo me alegro de algo, o me entristezco por algo”. O también si me “hallo entusiasmado”, alegre o desesperado por algo. Las palabras “de” y “por” indican ya, incluso idiomáticamente, que los objetos

“de” que estoy contento, alegre, etcétera, no son captados primariamente en ese alegrarse y entristecerse, sino que, por el contrario, anteriormente se hallaban *ante* mí, no sólo percibidos, mas también dotados de predicados de valor dados *juntamente* en el percibir sentimental. Las cualidades de valor radicantes en los respectivos estados de valor *exigen* de suyo ciertas cualidades en las “reacciones de respuesta” emocionales semejantes; así como, por otra parte, éstas “logran su objetivo”, en cierto sentido, en aquéllas. Se trata de conexiones de comprensión y sentido, conexiones de índole peculiar que no son puramente causales y empíricas y que además son independientes de la causalidad anímica de los individuos<sup>31</sup>. Si las exigencias de los valores parecen no haberse cumplido, sufrimos por ello; es decir, que estamos tristes, por ejemplo, porque no hemos podido alegrarnos por un suceso tal como se merecía su valor que habíamos percibido; o a causa de que no pudimos entristecernos como lo “exige”, verbigracia, la muerte de una persona amada. Estos peculiares “modos de conducta” (no queremos llamarlos actos, ni tampoco funciones) tienen de común con el sentir intencional la “dirección”. Pero *no* son intencionales en sentido estricto, si comprendemos bajo esta denominación sólo las vivencias que pueden *mentar* un objeto y en cuya realización puede *manifestarse* algo objetivo. Esto acontece tan sólo en las vivencias emocionales que constituyen precisamente la percepción sentimental de valores en sentido estricto. Aquí no sentimos “por algo”, sino que sentimos inmediatamente *algo*, una determinada cua-

sucesivas y pequeñas adiciones, no sería ése el caso de sus *valores*. A esto se agrega que la objetividad de esos valores se manifiesta en la *coincidencia* maravillosa sobre lo que los hombres hallamos “bello” y lo que a las mujeres encanta (a pesar de la organización tan *acusadamente* diversa). Cf. para esto las profundas y bellas explicaciones de Oliver Lodge en su libro *Vida y materia* (Berlín, 1908).

31. Cf. lo que se dice luego acerca del tipo del hombre “ambicioso”, es decir, aquel cuya conciencia del propio valor *se construye* merced a una comparación entre él y los demás, y que no cree ser “nada” en tanto que no es “más” que otro.

32. Cf. las exactas palabras de Carlos Stumpf en su discurso *Vom ethischen Skeptizismus* (1908).

33. Cf. las oportunas explicaciones de Max Steiner en su libro *Die Lehre Darwins in ihrer letzten Konsequenzen*, Berlín, 1908, págs. 142 ss.

34. Véase el juicio atinado de Paul Hensel en *Hauptproblemen der Ethik*, 2ª ed., Leipzig, 1913, (tercera conferencia).

35. Cf. Parte I, págs. 175-176.

36. Cf. *Ressentiment und moralisches Werturteil*, pág. 351.

37. Alfred Fouillée, *L'évolution des idées-forces*. J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

38. Véase mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

lidad de valor. En este caso, quiere decirse, *en* la realización del percibir sentimental, no tenemos conciencia, objetivamente, del sentir; “enfrentásenos” simplemente una cualidad de valor desde fuera o desde dentro. Precisamos de un nuevo acto de reflexión a fin de que se nos torne objetivo el “percibir sentimental de” y a fin de que, posteriormente, podamos mirar, reflexionando, *lo* que “sentimos” en el valor ya dado objetivamente.

A este sentir receptor de valores lo llamamos la clase de las *funciones intencionales del sentir*. Mas no puede decirse de estas funciones que hayan de entrar en contacto con la esfera de los objetos únicamente gracias a la mediación de los llamados “actos objetivadores”, como la representación, el juicio, etc. Tan *sólo* el estado de sentimiento es el que necesita tal mediación, mas *no* el auténtico sentir intencional. En el curso del percibir sentimental “ábrese” el mundo de los objetos, mas sólo por el lado de los *valores*. Precisamente la frecuente falta de objetos de imagen en el sentir intencional muestra que el percibir sentimental es por su parte y de suyo un “acto objetivador” que no necesita ninguna representación como mediadora. Un estudio, que no vendría a cuento en este lugar, de la estructura de la percepción y de la concepción del mundo naturales, de las leyes generales del desarrollo de las unidades significativas en el lenguaje infantil, de la variedad de articulación significativa en los grandes grupos lingüísticos y del proceso de los cambios de significación en las palabras y su articulación sintáctica en las lenguas positivas, habría de enseñarnos que las *percepciones sentimentales* y los *valores* juegan el papel *fundamental* y *conductor* en la concepción del mundo que se expresa en cada caso a través del idioma. Claro está que, en principio, se ha de pasar por alto esos hechos e incluso la tarea misma de exponerlos, cuando se asigna exclusivamente a la Psicología, como cosa propia, la total esfera del sentimiento: entonces no hay por qué mirar a lo que *del mundo y del contenido valioso del mundo* se nos manifiesta *en el sentir y en el preferir, en el amar y odiar*; sino única-

39. Cf. *Ressentiment und moralisches Werturteil*, pág. 359.

40. Vid. para esto mi trabajo *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*.

41. Tomo este símil del libro de Oliver Lodge *Vida y materia*, Berlín, 1908.

42. Cf. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Sección I, pág. 12 (ed. Vorländer).

43. Véase *Ressentiment und moralisches Werturteil*, pág. 362.

44. “Si los negros y los caucásianos fueran caracoles —dice Quenstedt—, los biólogos ya los habrían tomado por dos especies distintas”.

45. Lo que llamamos aquí “formas de la inteligencia” no son los actos que corresponden a las pro-

mente a lo que hallamos en nosotros en nuestra percepción interior, es decir, en la conducta “representativa”, *cuando* sentimos, preferimos, amamos y odiamos, *cuando* gozamos de una obra de arte o *cuando* rogamos a Dios.

Hemos de distinguir de las funciones emocionales las vivencias que se estructuran sobre el funcionamiento de aquellas como un estrato *más alto* de la vida emocional: nos referimos al “preferir” y “postergar”, en los cuales captamos el rango jerárquico de los valores, su ser más altos y más bajos. El “preferir” y “postergar” no es una actividad conativa, tal como el “elegir”, que siempre va fundado sobre un acto del preferir; ni tampoco es una conducta puramente sentimental, sino una clase peculiar de vivencias emocionales de actos. Resalta esto ya en el hecho de que sólo podemos “elegir”, en un sentido estricto, entre acciones, pero en cambio “preferimos” un bien a otro, un buen tiempo a un tiempo malo, un manjar a otro, etc. Tiene lugar también el “preferir”, de modo inmediato, en el material valioso sentimentalmente percibido, independientemente de sus depositarios efectivos, y ni supone contenidos imaginativos de objetivo, ni tampoco contenidos de fin, como el elegir. *Fórmanse* más bien los objetos de la tendencia bajo el condicionamiento del preferir; pero esos contenidos de objetivo no son contenidos de fin, porque éstos suponen ya, como antes vimos, una reflexión sobre los contenidos de objetivo precedentes, y son peculiares tan sólo del querer, dentro de la tendencia. El preferir pertenece, pues, todavía a la esfera del *conocimiento del valor*, no a la esfera de la tendencia. Esta clase, es decir, las vivencias del preferir, son, a su vez, intencionales en sentido estricto, tienen una “dirección” y prestan sentido; pero nosotros las comprendemos como “*actos emocionales*”, juntamente con la clase del amar y odiar, en oposición a las funciones emocionales de la percepción sentimental.

El *amar* y el *odiar*, por último, forman el estrato superior de nuestra vida emocional intencional. Aquí nos hallamos lo más lejos posible de todo estado. Ya el mismo idioma expresa esto —distinguiendo esos actos de las reac-

posiciones de la Lógica pura, sino las direcciones del pensamiento, *contingentes* frente a aquéllas, que conducen a una Mecánica del universo; cf. sobre esto *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*.

46. Véase *L'évolution créatrice*, Introducción.

47. Prescindimos, por consiguiente: 1º, de confundir el cambio de los valores con el cambio de los bienes apreciados y de las acciones que llevan esos valores. 2º De la conclusión falsa que deduce del cambio de las normas una variación de los valores. 3º De la errónea consecuencia que va de la deficiente

ciones de respuesta— al decir: amo y odio *algo*; mas no: amo y odio “por” algo o “en” algo. Mas, si oímos decir con frecuencia que el amor y el odio han de contarse, juntamente con la cólera, la ira y el enojo, entre los “afectos” o entre los “sentimientos de estado”, esto no tiene más explicación que la extraordinaria incultura de nuestra época y la falta completa de estudios fenomenológicos acerca de estos asuntos. Pudiera pensarse que el amor y el odio son también un modo de preferir y postergar. Pero no es así. En el preferir hay siempre una *pluralidad* de valores sentidos. Mas no así en el amor y el odio. En éstos puede estar dado *un* valor tan sólo. En otro lugar<sup>22</sup> he tratado más a fondo de cómo han de caracterizarse el amor y el odio mismos, de cómo se conducen respecto al percibir sentimental y el preferir, por una parte, y respecto a la tendencia y sus modos, por otra. Baste aquí con rechazar la pretensión de que el amor y el odio son una especie de “reacciones de respuesta” a la superioridad o inferioridad de los valores sentidos dada en el preferir. Hemos de caracterizar al amor y al odio como actos “*espontáneos*”, en contraposición a las reacciones (la venganza, por ejemplo). Nuestro espíritu hace en el amor y el odio algo más que “replicar” a valores ya sentidos y, eventualmente, preferidos. El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una *ampliación* o una *restricción* la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser (a cuya constitución va vinculada también la función del preferir), (y esto, claro está, con independencia del mundo de *bienes* existentes —las cosas valiosas reales—, que no están supuestos por la diversidad, plenitud y diferenciación de los valores). Cuando yo hablo de la “ampliación” y “restricción” del reino de los valores dados a un ser, no aludo lo más mínimo a una producción o fabricación, o a una destrucción de los valores mediante el amor y el odio. Los valores no pueden ser creados ni aniquilados. Los valores existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado. Pero estimo que no es esencial para el acto del amor el que se dirija hacia ese valor “a modo de réplica”, *después* de haberlo percibido sentimentalmente o *después* de haberlo preferido; por el contrario, ese acto juega más bien el papel de auténtico *descubridor* en nuestra aprehensión del valor —y solamente él representa ese papel—; y, por así decir, representa un *movimiento* en cuyo *proceso* irradian y se iluminan para el ser respectivo *nuevos* y *más altos* valores que hasta entonces desconocía totalmente. Por consiguiente, *no sigue* al percibir sentimental del valor y al preferir, sino que les precede en la marcha como un guía o *explorador*, por cuanto que le

corresponde una misión “*creadora*”, no respecto a los valores en sí existentes ya, claro está, pero sí respecto al círculo y conjunto de los valores que puede sentir y preferir, en cada caso, un ser. Según esto, *toda* especie de Ética habría de perfeccionarse en el descubrimiento de las leyes del amor y el odio, que sobrepasan a las leyes del preferir y a las que existen entre cualidades de los valores correspondientes por lo que toca a su grado de absolutividad<sup>23</sup>, aprioridad y primordialidad.

Pero volvamos al sentir intencional. Permítasenos aquí unas observaciones históricas. En la historia de la filosofía hay dos grandes períodos por lo que hace a nuestro problema, en los cuales se han expuesto, a nuestro parecer, doctrinas erróneas<sup>24</sup>, pero erróneas en un sentido muy distinto. Un período alcanza hasta el comienzo del siglo XIX. Hasta esta época hallamos universalmente extendida la doctrina de los sentimientos intencionales. Spinoza, Descartes, Leibniz, la comparten con modificaciones diversas. Ninguno de estos pensadores ni los que han sido influídos por ellos equipararon la vida íntegra emocional, en su modo de ser dada, al dolor de estómago —permítasenos la expresión—. Si se hace esto, no se hallan, naturalmente, valores de ninguna clase. Nunca hubiera progresado, naturalmente, la Astronomía si se hubieran tenido por “complejos de estados sensoriales” el sol, la luna y las estrellas tal como se nos aparecen en el firmamento; como fenómenos, por consiguiente, que en principio son dados del *mismo* modo que la acidez del estómago, sólo que son de otro modo “interdependientes” entre sí mismos. Sólo una época en la que el desvarío de los corazones —el *désordre du cœur*— alcanzó un nivel tan alto como en nuestro tiempo pudo suponer que la vida emocional íntegra era un proceso causal de estados emotivos que se desarrollan sin sentido ni objetivo alguno en nuestro interior, y recusar a la vida emocional entera todo “sentido” y todo “contenido” intencional. Sin embargo, el error de aquellos grandes pensadores fue suponer que el percibir sentimental en general, e igualmente el amar, odiar, etc., no era algo último y originario en el espíritu, y que los valores no eran fenómenos últimos irreductibles. Pensaban, como Leibniz, por ejemplo, que el sentir intencional es también un pensar y concebir, sólo que “confuso” y “oscuro”; el objeto de este pensar oscuro y confuso consistía para ellos en relaciones evidentes racionales. Para Leibniz,

validez general a una deficiente objetividad e intuitividad. 4º Del desconocimiento del hecho de que,



el amor maternal, por ejemplo, es el concepto confuso de que es bueno amar al hijo. Lo “bueno” y lo “malo” eran reducidos por estos pensadores a *grados de la perfección del ser*. Estos mismos pensadores concibieron de modo análogo los grupos de cualidades intuitivas: los colores, los sonidos, etc. Estas cualidades son para los filósofos de aquella época —según un concepto metafísico— efectos de las cosas sobre la llamada “alma”, la cual se representa, gracias a “facultades” enteramente inaprehensibles (verdaderas cualidades “ocultas”), aquellos contenidos en procesos determinados, y luego los proyecta (“falsamente”) hacia el exterior. Esta doctrina, que ha hecho resaltar Locke particularmente, es tan sólo una construcción metafísica ulterior. Epistemológicamente, esas cualidades son para estos pensadores un saber “confuso” y “oscuro” de aquellos procesos. Por consiguiente, no sólo hay una relación causal, sino también una relación cognoscitiva entre cualidad y proceso. A esta doctrina corresponde en el otro dominio capital de la problemática filosófica, a saber, la *cuestión de los valores*, el intento de reducir los valores a puros “grados del ser”, por medio del concepto de “perfección”. El mundo “mejor” es, para Spinoza, aquel en el cual existe un máximo de ser: Dios —dice, por ejemplo— necesariamente ha permitido que de sí mismo procediera también el mal y el dolor, *porque sin ellos el mundo sería un mundo menos “perfecto”, menos “completo”, un mundo que no habría contenido “todo lo posible”*. Leibniz, que en este punto se opone a Spinoza, no reduce la perfección a la idea del *valor* aceptada como fundamental, sino que indirectamente la resuelve también, a su vez, en el concepto de *ser*. Por lo tanto, son para “Dios” necesidades del ser las que para nosotros son necesidades sentimentales del valor (de modo análogo a como para Él son *vérités de raison* las que para nosotros son *vérités de fait*). Claro está que Dios no ha hecho manifestarse en la existencia “todo lo posible” —como había afirmado Spinoza—, mas ha *elegido* para esta esfera lo que, además de ser “posibilidad en sí”, es también “componible” con las otras cosas posibles. Pues para Leibniz es una condición del ser no sólo la posibilidad, sino también la composibilidad. Mas cuando Leibniz dice que Dios ha creado de entre los mundos posibles el mundo “mejor” (es decir, el más perfecto), según un *“principe du meilleur”*, aclara luego por su parte: el mundo *más perfecto* de entre los mundos posibles es

en la apreciación exclusivamente moral del “querer” y el “obrar” —a diferencia del ser—, del deber y la norma —a diferencia de la virtud—, se incluye ya un elemento que es verdaderamente material y va-

aquel en el que “*es composable un máximo de cosas*”. Después de muchos rodeos, se ha llegado de nuevo a reducir el valor al ser.

Esta doctrina corresponde *exactamente* a aquella otra sobre el sentimiento según la cual éste no es más que un conocimiento confuso, en el sentido de conocimiento racional.

A principios del siglo XIX, después de Tetens y Kant<sup>25</sup>, se iba reconociendo poco a poco la *irreductibilidad* de la vida emocional. Pero al conservarse, no obstante, la postura intelectualista del siglo XVIII, se degradó *toda* vida emocional a la condición de simples *estados*.

Si comparamos estas dos interpretaciones con nuestras explicaciones anteriores, hallaremos que ambas contienen algo exacto y algo erróneo. La primera contiene la idea exacta de que hay un “percibir sentimental de” *intencional*; de que, junto al sentimiento como estado, hay también funciones y actos emocionales en los cuales algo llega a estar dado, y que están sometidos a leyes independientes de sentido y comprensión. Pero es errónea —de un modo análogo a como en la interpretación de la sensación de las cualidades de sonidos y colores— la idea de la reductibilidad del sentir a la “razón”, y la hipótesis de que no hay más que una diferencia de grado entre uno y otra. En la segunda interpretación, era exacta la aceptación de la *irreductibilidad* del ser y la vida emocional a la “razón”, pero es errónea la negación, implicada en esa aceptación, de los sentimientos intencionales y el abandono de toda la vida emocional a una Psicología descriptiva que procede conforme a un tipo de explicación causal. No necesita decirse que la concesión, que algunos psicólogos hacen, de que los sentimientos tienen un carácter *finalista* para la actividad vital y su encauzamiento (tal, por ejemplo, las diversas especies de dolores, el sentimiento de cansancio, el sentimiento de apetito, el miedo, etc.), y que funcionan como *signos* de ciertos estados actuales y por venir, estados que se han de procurar o se han de evitar, nada tiene que ver con su naturaleza *intencional* y con su función cognoscitiva. En una simple señal no está “dado” nada. Así, habrían de ser estudiados de nuevo en nuestra tesis fundamental los modos del sentimiento vital especialmente<sup>26</sup>. Indiquemos que, con arreglo a ella, sólo son

riable.

48. Lo dicho ha sido pensado simplemente como una imagen, pues de otro modo deberían haberse comparado con las estrellas los bienes y no los valores.

estados puramente emocionales, en sentido estricto, los sentimientos sensibles; pero que los sentimientos vitales, así como los puros sentimientos anímicos y espirituales, también *pueden* mostrar siempre un carácter intencional, que los sentimientos puramente espirituales muestran necesariamente por su esencia. La posibilidad de que un estado de sentimiento funcione como “signo de algo” (por ejemplo, en los dolores) es debida, según nuestra tesis, en todo caso, a un sentir auténticamente intencional, pero no des cansa, por tanto, en un enlace simplemente asociativo que sería tan sólo objetivo con arreglo a su fin. Y como el carácter intencional claramente manifiesto lo poseen tan sólo los sentimientos espirituales, anímicos y vitales, el error apuntado ha de desconocer íntegramente la esencia de esos sentimientos y los ha de considerar mayormente en total analogía con los sentimientos sensibles, cuyo carácter de estados es indudable. También se ha ignorado por completo que en la delicada trama de los sentimientos espirituales del propio valor y en sus numerosos modos puede manifestárenos el valor de nuestra persona. Y por lo mismo se desconoce toda la esfera de las *ilusiones del valor y el sentimiento*, que, según esta falsa teoría, se resuelven en simples fenómenos de decadencia o en perversiones, o bien podrán confundirse con el error.

### 3. Sentido del principio de la “relatividad” (y de la “subjetividad”) de los valores

Después de nuestros análisis precedentes, los valores se han evidenciado como fenómenos radicales e irreductibles de la intuición sentimental. No obstante, nos sale ahora al paso el principio de la *subjetividad y relatividad* de todos los valores, en particular de los morales, como una convicción tenaz de la filosofía de casi todo el mundo moderno. Por ello, debemos ocuparnos de ese principio, de su sentido y de su hipotética fundamentación, así como de las causas psicológicas e históricas de su origen.

¿Qué quiere decirse al hablar de la subjetividad de los valores? Esta tesis puede significar que *es propia* de todos los valores, esencial y necesariamente, una especie de “conciencia de algo” por la cual nos son dados, a saber: la “percepción sentimental”. En este sentido esa tesis es exacta. Habíamos partido de la tesis fundamental y superior de la Fenomenología: “Entre el

ser del objeto y el ser de la vivencia intencional existe una conexión”. Una conexión de esencia, naturalmente, que podemos aprehender en un caso cualquiera de tal vivencia. Esta afirmación no dice —como Kant pretende— que las leyes de los objetos deban “regirse” por las leyes de los actos que los aprehenden, ni que las leyes de la aprehensión de los objetos sean también leyes de los objetos aprehendidos. En este caso la conexión sería unilateral. Por esto mismo excluimos también el ontologismo absoluto, es decir, la doctrina que afirma que pueden darse objetos que, por su misma esencia, no son aprehensibles por ninguna conciencia. Toda afirmación de la existencia de una especie de objetos exige igualmente, en virtud de aquella conexión de esencias, la afirmación de una clase de experiencia en la que sea dada esa especie de objetos. Bajo estos supuestos, afirmamos: los valores, con arreglo a su esencia, pueden manifestarse en una conciencia sentimentalmente perceptiva.

Pero con eso no se ha dicho, claro es, que los valores sean a modo de “fenómenos de conciencia”, ni que se manifiesten exclusivamente en la intuición interna. Este segundo concepto de “conciencia” supone, con arreglo a nuestras anteriores explicaciones, el primero. Mucho menos hemos querido indicar que los valores pertenezcan a la “autointuición”, bien sea la propia intuición interna o la externa. Por consiguiente, todos los valores ajenos que uno puede captar (sean físicos o psíquicos) deben ser percibidos, por de pronto, en el ser extraño mismo. Continuamente aprehendemos valores en el trato externo y en la historia; valores que *no* están dados en nosotros mismos, ni nunca lo estuvieron. Es una forma básica del engaño histórico el que una época introduzca, por ejemplo, los valores propios en el conjunto de valores de otra época más antigua. Los valores, por ejemplo, de una actuación psíquica ajena los comprendemos sin que los hayamos aprehendido en la observación de nuestro propio ser anímico. Y podemos hacer esto a causa de que comprendemos la psique ajena, en general, no merced a una deducción ni a una proyección sentimental, sino porque la percibimos en los fenómenos de expresión<sup>27</sup>.

Hemos rechazado ya también *la* afirmación de que el ser de los valores

49. Cf. Stumpf, *Vom ethischen Skeptizismus*. Por otra parte, se ha de comprobar esto particularmente en cada caso. Es completamente erróneo un principio como el de Buckle, por ejemplo (vid. *Historia de la civilización inglesa*), según el cual todas las variaciones históricas son tales únicamente por el progreso intelectual logrado, mas en lo moral todo continúa como en la Antigüedad. Le corresponde exac-

supone un “sujeto” o un “yo”, sea un yo empírico o un llamado “yo trascendental” o una “conciencia en general”, etc. El yo, en *cualquiera* de los sentidos posibles de esta palabra, es siempre *objeto* de un vivir intencional y, por consiguiente, objeto de una “conciencia de” en el primer sentido. El yo está dado *solamente* en la intuición interna, y representa, exclusivamente, cierta *forma* de la diversidad que aparece en la dirección de la intuición interna. Por tanto, es completamente indiferente a la esencia de los valores, en general, si un yo “tiene” valores o los “experimenta”. El “yo” —incluso en su sentido formal, o sea, la yoidad— es objeto de la conciencia del valor, no su punto esencial y necesario de partida. Igualmente se desmoronan con esto todas las teorías que reducen los valores a un “deber trascendental”, a una “necesidad” interior percibida sentimentalmente, e igualmente reducen el valor moral a los dictámenes de la “conciencia moral”. Así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o la Naturaleza entera no suponen un “yo”, tampoco lo supone el ser de los valores. También en *ese* sentido hemos de rechazar la doctrina de la subjetividad de los valores.

Aún más rigurosamente, claro está, ha de rechazarse toda doctrina que quiera limitar los valores, según su esencia, a los *hombres* y su organización, sea sólo a su organización “psíquica” (antropologismo y psicologismo), sea a la psicofísica (antropologismo); es decir, que pretenda hacer el ser de los valores *relativo al hombre o su organización*. Resulta esto absurdo, puesto que los animales, sin duda alguna, sienten también los valores (los valores de lo agradable y desagradable, de lo útil y lo perjudicial, etc.). Los valores *existen* incluso en toda la Naturaleza —aparte de su aprehensión—. Mas en este punto no debemos tomar como base de partida *la ciencia* de la Naturaleza, que trata de *prescindir*, deliberadamente, de los valores —guiada por la selección operada en los elementos fenoménicos de la intuición externa y fundamentada, a su vez, sin embargo en el *valor* del posible dominio de la Naturaleza—. Los valores estéticos de la Naturaleza, por ejemplo, no son un caso límite de la obra de arte (como creía Hegel), como si la belleza de una puesta de sol fuese un “cuadro” que aún no fue pintado, pero que, no obstante, se concibe *como* “obra de arte”. Acaso se objetará que, en todo caso, hay también en la Naturaleza muchos hechos *indiferentes* al valor. Y en este caso el valor manifiéstase precisamente como relativo a lo útil para el hombre. Pero el problema es el siguiente: ¿Consiste esto en que esas cosas indiferentes al valor para nosotros no tienen ningún valor en general, o

consiste en que no podemos *percibir* esos valores? Pensemos en las diferencias asombrosas que los individuos, razas, pueblos y edades poseen respecto a las cualidades de los valores, e igualmente consideremos la extraordinaria capacidad de cultura que se le presenta al hombre en este respecto. Los habitantes malayos de Sumatra, por ejemplo, tienen sólo dos palabras para agradable y desagradable, placentero y doloroso. Mas, de la falta de palabras, no podemos concluir sin más la falta de la conciencia de valor, como tampoco podemos hacerlo en el caso de los nombres de los colores<sup>28</sup>. Pero podremos suponer que estos hombres sienten menos cualidades de valor por virtud de su conducta en otros sentidos.

¿Dónde hallaríamos, además, un criterio para la diferenciación de valores que fueran “relativos” a nosotros en su *ser* mismo y aquellos que lo fueran solamente en su *perceptibilidad*, en tanto que solamente se ha establecido un ser de los valores? La capacidad evolutiva del sentimiento del valor es ilimitada, lo mismo para el hombre histórico que para el individuo concreto; e incluso el hombre como especie es un miembro, en sí mismo cambiante, de la evolución de la vida universal. Al desarrollar su sentir, *penetra* y *avanza* en la riqueza de los valores ya existentes.

La causa de la pobreza del mundo de valores existentes para la gran masa de los hombres de nuestra cultura y de nuestro tiempo no es, de ningún modo, una subjetividad de los valores, general a los hombres, sino otras causas que determinan, en parte, la concepción ingenua del mundo del hombre en general, y en parte, la concepción corriente del hombre de nuestra civilización<sup>29</sup>.

Primeramente el hombre ingenuo suele hacerse clara conciencia de los valores para él perceptibles, en la medida en que son *signos* para su *conducta*, guiada por sus necesidades e instintos corporales. Lo que limita, pues, la *clara conciencia* de los valores —mas no el ser de éstos— es esa “función de símbolo” posible de los valores perceptibles para la cambiante manera de satisfacer sus necesidades e intereses<sup>30</sup>. Cuanto menos activamente tomemos posesión de nuestra persona espiritual, tanto más nos son dados los valores como signos de las cosas-bienes que son importantes para nuestras necesidades corporales. Cuanto más vivimos en “nuestro vientre” —como dice el Apóstol—, tanto *más pobre* en valor se nos torna el mundo y tanto más nos son dados en él los valores limitados exclusivamente a su posible

tamente la afirmación de Darwin de que los sentimientos simpáticos son consecuencias de los instintos sociales y del desarrollo intelectual. Véase para esto *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 33.

función de signos de los bienes “importantes” vital y sensiblemente. Y *en esto*, no en los valores mismos, estriba el elemento subjetivo en el ser dado el valor. En segundo lugar, para el hombre que vive en *sociedad*, los valores acostumbran a sobrepasar el umbral de su atención instintiva sólo cuando son tan limitados y raros sus *depositarios* que su descubrimiento exige cierto trabajo y esfuerzo (y esto guarda, a su vez, cierta relación con la medida de divisibilidad de aquéllos), y cuando, además, no sólo se “poseen” los bienes correspondientes a los valores, sino que unos los poseen, en “comparación”, *más* que otros<sup>31</sup>. Así, por ejemplo, no se considera el progreso absoluto del *standard of life* de una clase social determinada a través de la historia como aumento de su acervo de bienes, sino que sólo se atiende en cada caso a la diferencia del *standard* de esta clase para con las demás. Lo que se manifiesta claramente como valor en la atención no es lo que *se tiene*, sino lo que *no* se tiene, en relación a los demás (siendo igual la opción jurídica y política de los bienes respectivos). Y lo mismo puede decirse de la conciencia del valor en los descubrimientos y bienes de la civilización, que sólo se reciben “con agradecimiento” y resaltan como valores perceptibles cuando hay una transición de lo viejo a lo nuevo; pero, de no ser así, se usan sin ningún agradecimiento, casi como el aire y el libre espacio. El elemento *subjetivo*, continuo empobrecedor de la percepción de los bienes y valores efectivos —lo humano “demasiado humano” en nuestra conducta— reside precisamente en que nos son dados de ese modo “en primer lugar” *diferencias de valor* como *valores*, e incluso simples *diferencias de símbolo* para las diferencias de valores nos son dadas también *como* valores (piénsese en la estima exagerada de nombres, enseñas de clases sociales, etc.). Mas no por ello son “subjetivos” los valores mismos. Pero justamente porque esta conducta respecto a los valores responde, en grado *muy acusado*, a la estructura predominante que la vivencia del valor tiene en el hombre del *sistema capitalista de concurrencia* —análogamente a como la concepción mecanicista del ser corresponde a la estructura predominante de la vivencia del ser—, quienes estaban presos en los lazos de esa conducta y no fueron capaces de objetivarla *simplemente* como *una* estructura histórica de la vivencia de los valores, posible entre otras varias, dedujeron de ella una Metafísica de los valores y, en consecuencia, declararon “subjetivos” los valores *en general*. Pero esa estructura vivencial de los valores, en realidad, no representa una “ley natural” del espíritu, ni siquiera del espíritu huma-

no, sino el *pecado* acumulado del hombre histórico. Los principios con arreglo a los cuales los valores sociales y económicos se separan de la serie de valores vitales (que, en cuanto tales, son ya relativos en su existencia a los valores espirituales y santos) se han convertido, según eso, en condiciones, no sólo de nuestra conciencia del valor y *de esta* conciencia en general, sino aun de los *mismos valores*.

Mas ¿quién no ve, si es capaz de levantar su espíritu de las tinieblas en que la perspectiva de los intereses del “tiempo” lo sumen, que hay una dirección enteramente *distinta* en el modo como los valores pueden llegar a ser dados al hombre? Dirección en la que, liberándonos poco a poco del valor simbólico que tienen ciertas cosas valiosas para nuestras acciones, e igualmente de otros bienes ya existentes y de los símbolos de valor respecto a bienes y a partes de éstos, nos volvemos al *mismo contenido* interior de ellos y orientamos nuestra conducta y nuestra producción de bienes —de modo inverso a la conducta antes aludida— hacia el *dominio de los valores* tan *puramente* sentidos (en vez de articular y limitar nuestra aprehensión de los valores dentro *de las* direcciones ya existentes). Dirección, además, en la que los bienes —al conquistar poco a poco el principio de la *solidaridad* la supremacía sobre el de la envidia y la concurrencia— se habrían de estimar como tanto más superiores cuanto menos susceptibles fueran de “posesión” (cuanto más esencialmente indivisibles son); y aun, entre los bienes susceptibles de posesión, se estimarían como superiores todos aquellos que son *vitalmente* los más valiosos, por muy grande que pudiera ser la cantidad en que existan, tal como, por ejemplo, el aire, el agua, y, en cierto sentido, la tierra; y se estimarían tanto más cuanto mayores cantidades de ellos existieran, porque a la percepción del goce en estos valores de los bienes, o de su alegría, puede añadirse, en la misma medida, la percepción del valor del goce o de la alegría compartidos con los demás. Dirección, en tercer lugar, en la que estaría dado *por sí mismo* todo valor de una persona que sobrepasara mi propio valor y, en general, estarían dados en primer lugar los *valores mismos* y su crecimiento (o su mengua), mas no sus meras diferencias. Dirección, por último, que habría de desplegarse con progresiva seriedad, pre-

50. Y por esto también se acortan las épocas de lactancia en las que la mujer es considerada intangible.

51. El lector hallará un gran número de ejemplos de tales confusiones en el trabajo del autor *Das*



cisión y fineza —puesto que toda percepción del valor, así como su cultura, iría guiada y precedida por la intuición básica de que *hay infinito* número de valores que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir—; y a ese progreso acompaña la conciencia —cada vez más profunda— de que sólo la *superación* de aquella estructura vivencial, manifestada en el hombre ingenuo y en su configuración más unilateral en nuestro tiempo, podría encontrar el *camino* hacia los valores objetivos existentes, romper los muros de la prisión que nos los ocultan y hacer surgir, de nuevo, ante los ojos de nuestro espíritu la luz del día —por así decir—, “la faz del día”, como tan justamente dice Fechner.

A cada paso *ábresele* a la persona, visiblemente, el mundo de los valores, cuanto más valiosa sea por sí misma y se comporte con mayor adaptación al valor. El alma piadosa da continua y quedamente las gracias por el espacio y la luz y el aire y el favor de la existencia de sus brazos, de sus miembros, de su aliento. Todo lo que para otro es “indiferente al valor” está para ella poblado de valores y desvalores. El dicho franciscano: “*Omnia habemus nil possidentes*” expresa esta *dirección* en que la percepción del valor se ha liberado de aquellas barreras subjetivas.

#### 4. La relatividad de los valores respecto al hombre

Por consiguiente, hemos de rechazar aquí expresamente cualquier tipo de la llamada “Ética humana”. También la ha rechazado Kant, con toda ra-

*Schamgefühl.*

52. Los elementos indicados se aducen únicamente como ejemplos y no pretenden formar un sistema completo.

53. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 99.

54. Al *ethos* corresponde en la esfera intelectual la “concepción del mundo” (=estructura del intuir el mundo) que cada uno de los pueblos y todos ellos tienen, “sépanlo” o no reflexivamente. En la esfera *religiosa* le corresponde la estructura de la misma fe viva y de los contenidos de ésta, que es distinta de la concepción dogmática y teológica (es decir, normativa, definitoria y judicial) del contenido dado en la fe, a la vez que constituye su fundamento.

55. No es —como Hegel creía— la apreciación ética en general, sino la directa apreciación moral con arreglo al *ethos* y a la Moral de la época, lo que hace tan desafortunadas las exposiciones históricas; por ejemplo, la de Schlosser.

56. Así, la muerte de Sócrates será siempre un asesinato de la justicia, por muy “legalmente” que el pueblo griego declarase y fallase el juicio y el castigo.

zón, al mostrar como válida la ley moral para las “personas racionales en general”, y para los hombres sólo en la medida en que son depositarios de la razón. La “*humanidad*” es también, como género real, *un* objeto solamente entre otros objetos donde aprehendemos valores y cuyos valores juzgamos. *No* es, por lo tanto, en ninguna forma, el “sujeto necesario” de esa aprehensión de valores, de tal modo que lo bueno y lo malo fuera aquello que estuviera contenido en la “conciencia del género” humano como dirección del sentir. Ni tampoco puede llamarse la humanidad el “principio” de las estimaciones morales, en el sentido de que lo bueno y lo malo es lo que fomenta o impide la “tendencia de evolución” radicante en aquélla, considerada como género. La moderna teoría de la evolución, que nos presenta la especie humana como resultado de un proceso evolutivo de la vida sobre la tierra y coloca al hombre (con la totalidad de sus disposiciones psicofísicas), como resultado forzoso de la evolución, afectado por todas las contingencias del contorno terráqueo dentro del marco de la Naturaleza entera, ha hecho *imposible* para siempre la idea de que en el “hombre”, como tal “hombre”, actúen peculiares agentes naturales físicos o psíquicos. Esta idea no halla su fundamento en la filosofía práctica de Kant, mas sí en la teórica; así, por ejemplo, cuando considera válidas sólo para el “hombre” las formas de la intuición del espacio y del tiempo. La humanidad, lo mismo que toda raza, pueblo e individuo, es en su constitución psicofísica un resultado, en principio variable, del desarrollo universal de la vida. Siendo así, ¿cómo podría encerrar dentro de sí una “fuente” o un “principio” de estimación moral? La humanidad sólo tiene valor moral positivo en la medida en que consta de hombres *buenos*; pero no es “bueno” el hombre que se deja mover por la “conciencia de la especie humana”, esto es, obedece al instinto gregario. Caso de que esa conciencia fuera fuente de los valores morales, la “humanidad” podría empeorar todo lo que se quiera sin *poder* notarlo siquiera, debido a la *variación conjunta* de su misma conciencia de la especie. Lo mismo que una regla de medir que creciera o disminuyera proporcionalmente con el objeto medido arrojaría, no obstante, siempre la misma suma de unidades de medida, así, en este caso, la regla de la “conciencia de la especie” se adaptaría en cada caso a lo que habría de medir, de modo que en cualquier degradación real de la “humanidad” el resultado de la estimación sería siempre el mismo.

La *esencia* peculiar de los valores morales la hallamos merced a la *percep-*

*ción sentimental*, pero ésta se encuentra *en el* hombre, al igual que las leyes todas de los actos de sentir valores, del preferir, del amar y el odiar, etc. Ahora bien, en principio, hallamos esa esencia “en el” hombre no de otra suerte a como podemos, en definitiva, hallar también “en el” hombre las leyes y proposiciones aritméticas, mecánicas, físicas y químicas, como también las proposiciones que tienen una validez general para toda vida. Del mismo modo hallamos también la idea y la esencia de la “persona” en el hombre (primera-mente, claro es, en hombres de cierta índole). El hombre en cuanto hombre es en todos estos casos, por así decir, el lugar y la ocasión para la aparición de valores perceptibles, de actos y leyes de actos, que, sin embargo, son enteramente *independientes* de la organización particular de la *especie* y de la existencia de esa especie. La ley de la caída de los cuerpos puede ser mostrada también “en el” hombre cuando un hombre cae en el espacio.

Es, por tanto, completamente indiferente para la evidencia y la validez objetiva de nuestra aprehensión de los valores, y para los actos, por ejemplo, que pueden definirse como pertenecientes a la *intuición* moral, el que los posean *todos* los miembros de la especie o el que haya, por ejemplo, razas y pueblos que no tengan —como afirman algunos etnólogos— *ninguna* intuición específica de esa índole<sup>32</sup>. También es indiferente, en principio, a *qué* nivel del desarrollo histórico de la vida de la humanidad han aparecido tales actos. Lo importante es que, *siempre y cuando esos actos existen*, obedecen, ellos y sus objetos, a una legalidad tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes de la Geometría de los colores y los sonidos. Claro que hasta ahora nuestro conocimiento acerca del modo como verosímilmente se ha originado la “humanidad” (en el sentido natural) hizo verosímil que las cualidades morales, lo mismo que los actos, no correspondieran a *ninguna* disposición “general humana”. Todo lo que sabemos acerca de ese origen no dice —en mi opinión— que la especie humana forme la unidad de una comunidad de sangre, en *el* sentido de que todas las razas procedan, en último término, de uno y el mismo tipo animal. Es probable, por el contrario, que las diversas razas tengan su origen en distintas subespecies de animales, que son los antepasados comunes de la especie humana y de los primates. Mas, si fuera cierta la hipótesis “polifilética” de la descendencia del hombre, en este caso lo que responde *realiter* al concepto “*el hombre*” no sería, en general, un género unitario (que presupondría, como tal, un parentesco de sangre), sino un concepto gene-

ral que, en cuanto se piensa en su correlato real, en seguida se escinde en una *multitud* de unidades raciales. Por consiguiente, no sólo puede ocurrir, sino que es probable, que únicamente dentro de ciertas razas se manifiestan de hecho ciertas *clases de actos* y sus correspondientes *especies de valores*, que *no* se encuentran en el resto de la humanidad. Tampoco diría esto *nada* en contra de la objetividad de esos fenómenos ni en contra de la esencial forzosidad de sus conexiones. Si esto es verdad para los valores mismos y los actos en que son aprehendidos, tanto más cierto será, naturalmente, para el conjunto de *normas* que guían la acción. Pues toda “norma” supone la capacidad de realizar lo que en ella va ordenado. Ni aun Kant pretende, a pesar de haber negado ese principio en el conocido “puedes, puesto que debes”, que se haya de extender también la “validez universal” de la ley moral hasta los animales. Mas no es tampoco forzoso que, aun cuando diversas razas fueran capaces de aprehender e intuir los mismos valores y sus conexiones, hubieran de existir en ellas, de modo uniforme, también las potencias para la realización de los contenidos del deber ideal. Precisamente la *Ética* objetiva *material de los valores* no excluye una diversidad de normas para las distintas razas.

Por esta razón, es también muy posible que sean aprehendidas de nuevo determinadas cualidades morales de valor en la historia y que éstas surjan primeramente para *un individuo único*. La aprehensión evidente de una de estas cualidades, así como el hecho de que encierra un valor superior a los valores hasta entonces conocidos, no tiene que ver absolutamente nada con la generalidad o la medida en que se extiende esa facultad aprehensora. Ni tampoco tiene que ver nada con la llamada “*validez general*” de las normas.

Hemos de distinguir rigurosamente tres cosas. Primera: la *posesión general*, de hecho, *de las disposiciones* para *aprehender* determinados valores. Segunda: lo que vale generalmente como moral en un círculo determinado de hombres, es decir, lo “*vigente*” *en general* como moral, indiferentemente de que todos los que pertenecen a ese círculo tengan o no la capacidad de aprehender los valores generalmente vigentes. Y, finalmente, aquellos valores que se reconocen como *generalmente “válidos”*, indiferentemente de que sean o no efectivamente “vigentes en general”. En este sentido, radica en la naturaleza de lo “generalmente válido” tener su origen en algo idealmente debido, a diferencia de los otros dos modos de lo general; en cambio, lo vi-

gente incluye tan sólo una opinión acerca de lo idealmente debido, predominante de hecho en el *juicio* general respectivo. Mas también lo “universalmente válido” contiene la referencia a disposiciones y facultades universalmente extendidas para *poder aprehender* lo debido. No es que creamos que deba haber —a fin de que una norma sea universalmente válida— aptitudes para la *realización* de lo debido en un círculo de hombres “en” el cual o para cuyos miembros es universalmente válido el reconocimiento de ciertos valores. Debemos estar de acuerdo con Kant si tan sólo niega *eso*; no obstante, han de existir aptitudes para la conciencia del poder aprehender los contenidos del deber-ser. En este sentido, en el “poder” del ser en cuestión debe estar el captar lo debido como tal. Y en este sentido también es absurdo decir, por ejemplo, que el valor de la humildad o el perdón tiene “validez universal” para los animales también. Y puede muy bien ocurrir que, en este sentido, los valores y contenidos del deber-ser accesibles a ciertos hombres no tengan la exigencia de “validez universal” para toda la humanidad. Pues la validez universal —en sentido estricto— exige, desde luego, la evidencia de que es verdad la proposición a que se refiere; mas esto no basta para hacer una proposición “universalmente válida” sin referencia a su poder-ser intuída.

El concepto de lo universalmente válido en la Moral aparece en Kant con una doble aplicación. Primeramente, la ley moral es universalmente válida como *ley* de todo ser racional. En segundo lugar, la validez universal de una máxima se manifiesta en el *contenido* de la ley moral, en cuanto que debe ser “bueno” el querer que, generalizado en una máxima, puede ser “universalmente válido”, es decir, puede ser adecuado para convertirse en principio de una legislación universal. Mas no puedo estar de acuerdo con Kant en ninguna de las aplicaciones de ese concepto. Pues, si bien es cierto que la ley moral es “universalmente válida para todos los seres racionales”, Kant supone inopinadamente que todos los “hombres” *son* “seres racionales”, y de aquí la conclusión ulterior de que la ley moral es también válida para todos los hombres. Aparece esto destacado con singular relieve cuando dice (con el *pathos* del siglo XVIII) que “se ha de respetar a la humanidad en cada hombre”, o bien que el “hombre” no puede nunca ser

57. Cf. mi trabajo *Das Phänomen des Tragischen* (1914), y las observaciones al concepto de “culpa inocente”. En el hecho arriba indicado está la eterna fuente de la culpabilidad “trágica”.

simple medio, sino que ha de ser, simultáneamente, fin (aserción que únicamente puede, a su vez, pretender ser válida para la persona racional). Así, aunque Kant evita prudentemente circunscribir la esfera de validez de la ley moral exclusivamente a los hombres, actúa en él la idea “humanística” —si bien más en la forma de su *pathos* que en sus argumentos—, idea que no corresponde, en modo *alguno*, a nuestros conocimientos etnológicos e históricos, ni tampoco a los conocimientos positivos acerca de la evolución del hombre<sup>33</sup>. Pero es aún menos admisible (como ha de mostrarlo más precisamente lo que sigue) el segundo empleo del concepto de validez universal. Pues es muy posible que *sólo* un individuo tenga evidencia plena de un contenido de deber relativo a *él mismo* y válido *solamente* para ese único “caso”, teniendo a la vez plena conciencia de que ese contenido *no* es apto para hacer de él principio de una *legislación universal*, bien sea en relación a todos los “casos” y situaciones parecidas o respecto a todos los hombres, sino que es solamente un deber para ese individuo único, en ese *único* caso, y *sólo* para él mismo evidente. Por esto, la intuición de la naturaleza objetiva de lo debido no es “subjetiva”, sino que continúa siendo, en principio, objetiva. Más tarde habremos de rechazar por erróneo en todos sus aspectos el ensayo de Kant para hacer de la posibilidad de generalización de una máxima un *criterio* para la *justificación* moral de su contenido e incluso de su “ser buena”.

De aquí que hayamos de ver con satisfacción el hecho de que, ya en el actual planteamiento del problema de la Ética filosófica, esté más o menos *excluida* la dirección que pretende hacer relativo al hombre el concepto del valor, y particularmente el concepto del valor moral, es decir, la llamada “Ética humana”. Felizmente, la situación actual del problema está más bien bajo la siguiente alternativa: *O bien* los valores y las leyes morales pueden reducirse a valores que son, en cuanto a su aprehensibilidad, *relativos a la vida*, del mismo modo que en sentido objetivo representan configuraciones de *valores vitales*, y las normas que les corresponden se reducen a leyes generales de la vida —por ejemplo, la ley de la adaptación y la herencia de lo útil—, leyes, por lo tanto, que no son válidas para el hombre *en cuanto* hombre, sino en su peculiaridad de ser *vivo* (estando condicionadas, naturalmente, en su *aplicación* por la particularidad de la organización del hombre y su contorno); *o bien* se manifiesta *dentro* de la humanidad —siendo indiferente el lugar que esta manifestación ocupe en su naturaleza y en su

evolución— una *esencialidad enteramente nueva* de valores y actos por los cuales comienza el hombre a tomar parte en un reino que se ha de llamar “sobrehumano” y “divino” en su sentido positivo, y que contiene dentro de sí cualidades y conexiones *independientes* y *superiores* a todos los valores y conexiones dados *dentro del* dominio de lo vital en general. Son de la primera opinión H. Spencer, Fouillée, Guyau, Nietzsche y algunos moralistas racistas. En este caso habríamos de considerar los valores y las leyes éticas como *simples casos especiales de valores y leyes vitales*, a saber: de aquellos que han sido entresacados de la serie de los restantes valores vitales en virtud de la organización específicamente humana. Quiere decirse que, en la situación actual del problema ético, se ha logrado, por lo menos, claridad en lo siguiente: los valores morales son *menos* o *más* que algo simplemente “humano”. No pueden ser, en todo caso, algo específicamente humano. Y en esto se ha de ver, acaso, el cambio *mayor* que se ha operado en las ideas éticas desde la época del humanismo. En aquella época no había una teoría de la evolución de la vida que incluyera en sí la humana, ni un exacto conocimiento de las fuertes *desigualdades* de las razas humanas, ni una Etnografía o ciencia histórica fundadas en el conocimiento de esas diferencias. El “hombre” era algo fijo y estable, e involuntariamente fue idealizado el concepto de hombre, en cierto modo, y a este concepto ideal se le atribuyó como correlato un género real, cosa que hoy nos parece posible solamente gracias a aquel conocimiento deficiente de los hechos. Y así se llegó a aquel *pathos* de lo “humano en general”, de la “humanidad”, de lo “verdaderamente humano”, etc., a lo que hoy se ha empezado a oponer, cada vez más, de Nietzsche para acá, lo puramente humano y lo “demasiado humano”.

## 5. La relatividad de los valores respecto a la vida

Más en serio se habría de tomar la tesis de la subjetividad de los valores si se la interpreta en *el* sentido de que todo lo que es valioso, en general (por consiguiente, los valores morales también), lo es por relación a la *vida*, y que no habría, en general, valores para un espíritu puro, es decir, un espíritu que no actuara dentro de una organización vital. O bien que el ser de los valores va ligado *necesariamente* a la esfera específica del sentir y el apetecer *vitales*. Kant comparte esta tesis por lo que hace a todos los valores

*materiales*. Pues para él lo bueno y lo malo no son *valores*, sino designaciones verbales que se refieren simplemente a la legalidad o ilegalidad del querer. Mas también esta tesis es radicalmente errónea. Si los valores fueran relativos a la vida, quedaría con ello excluído, por de pronto, el poder atribuir a la vida *misma* un valor. La vida en sí sería un hecho indiferente al valor. Mas no puede siquiera plantearse este problema. La vida, no solamente en el sentido de la de este y aquel viviente (en tanto que tal viviente encarna en sí más o menos vida), sino también como *esencialidad*, es siempre un objeto de la actitud *valorativa*. Pues es una proposición evidente (ya expresada por Malebranche) que lo vivo tiene, en iguales circunstancias, un valor superior a lo muerto y, por lo tanto —independientemente de la proyección sentimental que el hombre realiza—, exige de nosotros una conducta *distinta* que lo muerto. Esto se aplica a todos los objetos en que se manifiesta el fenómeno de la vida, incluso a los animales y plantas más ínfimos. Es curioso que H. Spencer, por ejemplo, intente reducir el valor de la vida misma a la magnitud de la capacidad para la conservación que tienen cualesquiera sistemas. ¡Entonces sería más valioso un átomo químico cualquiera que un ser vivo!<sup>34</sup> En realidad, el valor de la vida es una cualidad de valor última e incontestable, así como la vida misma representa un fenómeno originario e inderivable.

Es claro también que, si la vida fuera (como se concibe de ordinario) la raíz de nuestro espíritu, de nuestro intuir, amar, odiar, aprehender valores, y de sus formas y leyes, esta “vida” habría de constituir o bien algo enteramente distinto de aquella otra vida que nos sale al paso en la concepción natural del mundo y en la Biología científica y filosófica —y, por consiguiente, habría de ser un equívoco designar ambas con un mismo nombre—, o bien sería una incógnita totalmente indeterminable y trascendente, pues precisamente la “vida” que nos está “dada” en nuestra experiencia ha pasado ya a través de las leyes y formas de *aquel* espíritu que, en este caso, se supone debe hacerse comprensible *por* la vida. Así como una razón y una percepción cuyos contenidos y leyes fueran en este sentido relativos a la vida —por ejemplo, resultado de instintos y necesidades— jamás podrían *conocer* la vida misma *como objeto*, del mismo modo el percibir senti-

58. Lo que promete interesantes resultados a una investigación profunda es, en primer término, el modo como los grandes troncos lingüísticos forman las *unidades de valor*, el aspecto que adopta el mun-



mental y el preferir, el amar y el odiar que fueran relativos a la vida no podrían *valorar* la vida misma. Y un espíritu de esa naturaleza no podría preferir la vida a la muerte, ni sacrificarla por algo superior. Por consiguiente, no será en ningún caso válida la proposición: los valores y el ser valioso, en general, son relativos a la vida. Bien comprendamos con la denominación “valor vital” una modalidad peculiar de valores objetivamente caracterizada, o bien funcionen los valores como depositarios de hechos y fenómenos vitales, siempre tendremos que los valores en general (y también su ser valioso) existen *sin* estar condicionados en primer lugar por cualquiera clase de reacciones de los seres que viven de hecho. Pero muy bien puede ocurrir que un grupo de esos valores existentes “pertenezcan” a la vida de un modo peculiar (en el sentido de una conexión esencial), y esto puede efectuarse de dos modos: primeramente, que cosas en las que se cumple la esencia de lo vivo sean las depositarias *forzosas* de ellos; y, en segundo lugar, que esos valores lleguen a ser dados en la forma específica del *sentimiento vital* o, respectivamente, del percibir afectivo vital.

Ya hicimos resaltar anteriormente que existe una *clase* de valores de tal naturaleza, irreductible y ligada esencialmente a la esencia de la vida misma<sup>35</sup>. Es de la mayor importancia para la Ética ver estos valores en su auténtica peculiaridad y no confundirlos con lo “útil” ni con los valores “espirituales”. En particular, es imposible reducir los valores vitales a lo *útil*<sup>36</sup>.

Dos investigadores franceses, los filósofos Guyau y Fouillée, tienen el señalado mérito de haber visto estos hechos con exactitud y haber reconocido su importancia para la Ética<sup>37</sup>. Toda la Ética de los siglos XVII y XVIII, incluso la de Kant y la de Spencer, estuvo sometida a una concepción errónea de la vida, que desarrolló especialmente como consecuencia de la filosofía cartesiana. Lo esencial de esta concepción de la vida, como también de la Psicología que le corresponde, consiste en que los conceptos y los principios fundamentales de la Mecánica —aquí especialmente los *principios de conservación*— son transferidos a los fenómenos vitales. Con arreglo a esto, se intentaba, por ejemplo, reducir la simpatía, en último término —y como quiera que se presente—, al egoísmo, y los fenómenos de crecimiento, desarrollo y evolución, a meros epifenómenos de procesos de conservación propios de las más pequeñas unidades vitales, las cuales, gracias únicamente a su asociación en unidades orgánicas cualesquiera, originan la idea de “crecimiento”, “desarrollo” y “evolución”. No podemos detenernos a indi-

car aquí la amplitud con que estas ideas se han introducido en las concepciones modernas más fundamentales, por ejemplo, en la teoría celular y en la teoría de la evolución. En todo caso, los errores morales se muestran a una mirada ahondadora como errores completamente *especiales*, nacidos de una concepción falsa de la vida. A los investigadores antes citados les corresponde el mérito de haber roto con estos errores, al menos por lo que hace a la *Ética*. Han visto con entera exactitud que existe todo un *sistema de valores* y normas morales correspondientes a esos valores, los cuales proceden y se deducen ya de la esencia y la naturaleza de la *misma vida*, y no necesitan de una referencia a valores *más altos* que los vitales, como, por ejemplo, a los valores espirituales y a los actos que les son inherentes, y menos a la divinidad. Partiendo de la relación de la unidad de la vida, del sentimiento vital y de la tendencia —inmanente a toda suerte de vida— con impulsos y sentimientos sensibles, se desemboca ya de hecho en una jerarquía y una conciencia del deber, de la obligación y de ciertas normas, para cuya deducción y constitución no se precisa de ninguna referencia a los actos específicamente *espirituales*, ni a su legalidad y *su* forma de existencia, la *personalidad*. Son aquellos los valores, ya destacados por nosotros con anterioridad, de lo noble y lo vulgar, el poder y el bienestar, etc. Sólo que los citados investigadores van a caer en un error tan pronto como consideran los valores de la vida como los *sumos* y tan pronto como creen haber mostrado la falsedad de toda *Ética* que admite valores fuera de los vitales. Quedaron, desde luego, por cima de Nietzsche, que comparte con ellos el principio vitalista de la *Ética*, gracias a la profunda intuición de que el amor, la simpatía, la tendencia al renunciamento, la tendencia al sacrificio, son tan esencialmente propios de toda vida como lo pueden ser la tendencia al crecimiento, al desarrollo y al poderío. Nietzsche había superado ya, en el fondo, el error de que la vida es, en primer lugar, “conservación de la existencia”; mas no el otro error, a saber: que, en definitiva, la vida es conservación *de sí mismo* o, según su concepción, *autocrecimiento*. En *este* punto reunió todos los errores de una Biología y Psicología falsas y unilaterales, especialmente en *la* formulación que había recibido a través del principio darwinista de la “*lucha por la existencia*”. Si los biólogos y moralistas anteriores (como ya he indicado en otro lugar<sup>38</sup>) no habían abandonado la estimación positiva del valor de la *simpatía* y el amor, no obstante haberlos reducido a un mecanismo de autoilusiones y engaños (por ejemplo, Spencer y Dar-

win), Nietzsche sacó la *consecuencia, muy justificada* —desde el punto de vista de su supuesto fundamental erróneo y con ellos compartido— de que todos los sentimientos de simpatía, como toda Moral de la simpatía y el amor construída sobre ellos, y lo mismo la estimación de su valor todavía vigente, son una consecuencia de la vida decadente. En realidad, la concepción exacta de la vida como tendencia hacia el “poderío” no excluye que la participación y la simpatía en los procesos vitales ajenos pertenezcan, también, a la tendencia *original* de la vida. De esta vinculación brota, en cambio, la idea de una *tendencia coordinada* de los seres vivos hacia el poderío y de un apoyo mutuo para el logro del poder, y, conjuntamente, como consecuencia, la mayor eficacia de aquella tendencia hacia el poderío.

Pero volvamos al problema del “*egoísmo*”. Los hechos más sencillos de la experiencia vital muestran ya que el “egoísmo” no es una tendencia vital originaria, de la que se hubiera llegado, por evolución, a los sentimientos de simpatía, únicamente por *intermedio* de la idea y el sentimiento de la creciente solidaridad de intereses, de modo que aquellos sentimientos de simpatía se insertarían genéticamente tan sólo en el egoísmo primitivo. No; los hechos de la experiencia indican, por el contrario, que el egoísmo se basa en una *decadencia*, en una *desviación* de los *sentimientos de simpatía* naturales y propios *originariamente* de toda vida.

De todos son conocidas las múltiples transformaciones que ha sufrido la doctrina que pretende derivar los sentimientos de simpatía de una tendencia originaria a la propia conservación de todo ser. Habiendo partido de una concepción ingenua, según la cual todo nuestro hacer y valorar debe apoyarse en el cálculo del propio provecho, intentóse luego más tarde presentar esa “evolución” de los sentimientos simpáticos como nacida del egoísmo, de un modo cada vez más indirecto y con la intervención cada vez menor de la reflexión consciente. John Mill, que atribuye a todo hombre, ya al nacer, la simple tendencia a la conservación de su existencia, intentó mostrar cómo el deseo de aminorar el dolor ajeno cuando no va unido al dolor propio brota de la asociación por semejanza que existe entre los estados ajenos de dolor y su imitación expresiva y las molestias propias vividas;

do de los valores a través de las significaciones verbales en el idioma, la articulación que recibe ese mundo merced a la sintaxis. El autor espera desarrollar muy pronto una indicación más precisa de los mé-

al faltar los eslabones primeros de la cadena asociativa (es decir, los dolores y molestias propios), ha de formarse una aspiración a mitigar el dolor ajeno incluso cuando éste no va unido en la experiencia con el dolor propio. Spencer fue aún más lejos. Estimó innatas en el individuo las disposiciones para el co-sentimiento; pero situó en la historia de los antepasados del hombre en cuestión aquel proceso automático según el cual debe formarse la simpatía en opinión de Mill también. En todos estos intentos continúa *intacto*, como es natural, el falso principio original. Spencer, además, ha invertido la historia humana, al incluir el estado de “sociedad” y, en concreto, el rasgo del egoísmo individual predominante que caracteriza a las sociedades modernas, dentro de las formas primitivas de las “comunidades”, caracterizadas esencialmente por lo que en otro lugar he llamado el “principio de la solidaridad”<sup>59</sup>. Pero así como la experiencia de la vida muestra que al fenómeno del “egoísmo” conducen solamente ciertas experiencias, por ejemplo, la *desilusión* de una confianza primera o la enfermedad que encauza toda la atención hacia el organismo propio y otras causas análogas, juntamente con la elaboración *conceptual* específica de ciertas experiencias vitales, del mismo modo puede decirse de las épocas históricas que las sociedades han enfermado o caído en la senilidad a medida que el egoísmo se convirtió en el principio rector de su vida. A propósito de esto, subrayo que todo lo dicho coincide *rigurosamente* con las ideas biológicas objetivamente comprobadas. En el ser vivo, la tendencia hacia la conservación de la *especie* es de suyo tanto más fuerte y predominante frente a la conservación individual cuando condiciones de adaptación muy *especiales* no prescriben a las direcciones del obrar conservar y acrecer con una elevada procreación una cierta *plenitud de la vida total* en mayor medida por una vida individual más larga que por una vida más corta. Lo mismo la edad de las especies que la relación entre la duración vital y la tendencia a la reproducción se presentan como fenómenos de adaptación. Por lo tanto, la conservación de la especie no representa la suma de las conservaciones de la existencia logradas por los individuos, sino que tiene por base, en principio, una *tendencia primaria* en el ser viviente anterior a la conservación individual. El

todos de esas investigaciones, acompañada de ejemplos, en un trabajo acerca de las bases del conocimiento histórico.

59. No uso las palabras “concepción del mundo” en el sentido en que se suelen emplear en la actualidad, es decir, significando una conclusión del proceso científico, esencialmente infinito, anticipa-

instinto de reproducción o de procreación *precede* al instinto de conservación y, sólo en la medida en que el instinto de procreación halla determinados obstáculos, fórmasse un instinto de conservación individual más fuerte. E incluso objetivamente el depositario orgánico de las energías de la procreación no aparece como una parte del individuo (por ejemplo, la célula germinal no aparece como *una* célula entre las otras que constituyen el organismo), sino que el individuo orgánico aparece como “parte” de aquel depositario de las energías procreadoras, en tanto que ya está predeterminado en él. Este principio, que ha recibido una tan sólo de sus posibles formulaciones en la doctrina de la continuidad del plasma germinativo debida a Weismann, pero que no coincide con ésta, continúa subsistiendo, piénsese como se quiera sobre la heredabilidad de las propiedades que el individuo *ha adquirido* en su vida. Porque esta *capacidad* de adquisición es una facultad limitada a ciertas especies de animales.

Mas lo que puede decirse de la relación entre el instinto de la propia conservación y el instinto de renunciamiento, el egoísmo y la simpatía, la conservación individual y la conservación de la especie —dentro de una especie determinada—, vale también cuando consideramos las especies en su relación mutua, e incluso las unidades superiores de los seres vivientes, los grandes reinos orgánicos, en sus mutuas relaciones. Únicamente cierta formulación, a saber: la falsa concepción de la vida como “tendencia a la propia conservación” de los organismos individuales, es lo que reproduce también la doctrina que deriva todo progreso orgánico de la llamada “*lucha por la existencia*”. Si se examina el desarrollo histórico de esta doctrina, es en ella muy característico que se apoya en la transferencia de conceptos tomados de las relaciones entre los hombres civilizados al mundo vivo extrahumano; y, cuando se aplica a los hombres, en la transferencia a las formas de la humanidad antigua de conceptos sacados de la moderna civilización industrial del Occidente europeo. Ante la visión impresionante de las luchas de los trabajadores y del hombre en general por el salario y el alimento y de la consiguiente pobreza de las masas, enlazadas al industrialismo inglés, nació en la cabeza de un predicador ortodoxo, que ya se veía forzado a considerar, en virtud de su Dogmática calvinista, la Naturaleza como una cosa “pobre” e “indigente” y como una mesa demasiado escasa para el poder de los instintos vitales, nació, digo, la idea de una lucha de competencia forzosa entre los hombres por su alimento y las conocidas teorías a ella estrecha-

mente ligadas que expresa la llamada ley maltusiana de la población. Darwin transfirió esta ley a toda la Naturaleza orgánica. Ya la misma génesis de la idea justifica la sospecha de si no se ha efectuado con esa teoría de la lucha por la existencia como precisa condición de progreso en la vida una simple *proyección* de circunstancias específicamente históricas y humanas sobre la gran totalidad de la Naturaleza orgánica. Darwin, considerando la lucha, que él, como lucha de los hombres, veía a su alrededor, también en el mundo de los animales y las plantas, no se ha planteado nunca de modo riguroso y consciente el problema de las *relaciones de medida* que existen, dentro de la totalidad de la Naturaleza orgánica, entre las tendencias a la *solidaridad* y el apoyo mutuos, al renunciamiento y al sacrificio, y el *principio de lucha* fundado en el egoísmo de la conservación de la existencia. Mas no es preciso decir, como ocurre con frecuencia, que en la Naturaleza rigen estas *dos cosas*: la lucha y el apoyo, la competencia y la solidaridad; y esto con una mezcolanza tal que excluye cualquier precisión acerca de cuál de ellas sea la más fuerte, la predominante y característica. En cambio, puede muy bien plantearse el problema de cuál de ambas tendencias sea *fundamental* para la otra. Puede, *a priori*, haber en este caso una doble posibilidad. Podría ocurrir que el principio de lucha prevaleciera en la medida en que son más fundamentales y profundos los criterios con arreglo a los cuales podemos efectuar una división y sistematización de los seres vivientes, y que el principio de apoyo mutuo fuera ganando sitio y predominio en la medida en que esos criterios de tal sistematización son más secundarios y derivados. Podría ocurrir que esto fuera también al revés. En otro lugar nos hemos de plantear el problema de cuál de estas dos posibilidades se ha realizado; con todo, podemos antes decidir la cuestión de en qué caso de ambas posibilidades puede hablarse de un “predominio” de un principio sobre el otro. Esta cuestión me parece puede contestarse diciendo que el principio de lucha representa el cuadro del aspecto fundamental de la Naturaleza orgánica cuando la lucha se intensifica con la hondura y la importancia de los criterios de aquella clasificación, y el contrapuesto principio de la ayuda y la solidaridad aparece realizado en el caso en que los criterios de nuestra sistematización se presentan más bien como derivados. Ahora bien: si nos acercamos con estos supuestos, que me parecen irrefutables, al pro-

da por el último resultado conceptual de una ciencia, con lo cual se da origen a todo eso que hoy se lla-

blema de los hechos, creo que el aspecto básico de la Naturaleza orgánica admite otros rasgos distintos de los que le ha prestado Darwin en su retrato. Cuanto *más profundamente* penetran los criterios de la clasificación, tanta mayor importancia cobra el principio de la solidaridad sobre el de la lucha, de modo que puede decirse que el aspecto fundamental de la vida es el siguiente: *interiormente, solidaridad y unidad; exteriormente, lucha y escisión*. Si se parte de la diferencia más tajante entre los seres vivos que conocemos, quiere decirse, la existencia animal y vegetal, la lucha queda *subordinada* por completo al principio de la solidaridad. Las diversas formas de nutrición de ambos reinos excluyen una lucha o al menos la hacen muy secundaria; pero la forma de nutrición de las plantas condiciona, desde luego, la de los animales. Prosiguiendo ahora en esta dirección, echaremos de ver que el principio de la lucha cobra importancia únicamente en la medida en que los seres y unidades en cuestión que intervienen en la lucha (sean éstas formas de adaptación y variedades de una especie, especies entre sí, individuos pertenecientes a una variedad y forma determinada de adaptación) están encerrados ya en la *unidad superior* de un criterio clasificador más profundo, los cuales, en relación a una unidad de igual orden o a varias de éstas, guardan una relación *predominante* de solidaridad y apoyo mutuos.

En refuerzo de esto hay aún una segunda consideración. Ya hice notar anteriormente que Spencer comete, claramente, el error de poner por base como objeto de adaptación para *todas las especies el medio del hombre* y las formas intelectuales que *le* corresponden, y que, por consiguiente, toda su doctrina de la evolución es *un gran antropologismo*. En lugar de ver que en un *mismo modo de estar dado el mundo* (como correlato de la razón pura y del puro estar dado de la intuición) las especies se recortan para sí, en virtud de su organización, *diversos* medios del gran medio total del mundo (reducido a fenómenos), y que incluso la “Naturaleza” de nuestra Física mecánica y nuestra Química queda *dentro* de las fronteras de la constitución *estructural del medio humano* (por mucho que exceda del *contenido* de la concepción ingenua), procedió como si *toda* suerte de vida tuviera la misión de *adaptarse* a ese medio humano<sup>40</sup>. La consecuencia fue que creyó deber reducir también las diferencias de organización de los vivientes a la

ma monismo, energética, pansiquismo, etc. En este sentido ha rechazado Husserl con razón toda lla-

agregación y acumulación de notas de adaptación de los órganos de los seres vivientes originadas por diferenciación. Darwin *coincide* con Spencer en este error radical, si prescindimos de sus grandes diferencias en el problema de *cómo* acaece esa adaptación, qué papel juega en ella la selección de las variaciones mejor adaptadas en cada caso y qué propiedades funcionalmente adquiridas determinan la herencia. Ahora bien: es claro que una condición fundamental para que pueda ocurrir la *lucha de competencia* reside en que sólo podrá ocurrir cuando les esté dado a los ejemplares vivos participantes de la lucha una estructura *común* del medio, o en la medida en que esa estructura del medio muestre *elementos comunes*. En la medida en que no ocurre esto, falta el campo común para la lucha. Y como ya he afirmado antes que la tendencia primaria de la vida no es la de adaptarse a un medio dado, sino la de *trascender* a todo medio y ampliarlo y conquistar uno nuevo, síguese que el principio de la *lucha* puede entrar en acción tan sólo cuando se *estanca* la tendencia originaria y en su lugar prevalece la simple tendencia de adaptación a un medio dado. En este caso, la consecuencia obligada es la lucha por los bienes de ese medio; mas en tanto no se trata de ese caso, los ejemplares vivos, en la misma proporción en que se desarrollan y amplían su medio, harán superflua la lucha o la limitarán y podrán vivir en el gran todo del universo tranquilos, juntos unos con otros ante la mesa bien provista.

Añádase a esto una segunda consideración, que va dirigida, por una parte, contra el principio de la relatividad a la vida de los valores morales, mas al mismo tiempo plantea el problema de si el “hombre” *recibe* de ese principio *el valor* que hasta la Ética biológica le concede. Mientras entendamos por “vida” el mundo de los organismos *terráqueos* exclusivamente, es indudable que las leyes naturales imponen un término a la vida. Como los individuos y las especies han sucumbido a la muerte, del mismo modo sucede con la vida *terráquea*, bien sea esto debido al aumento de temperatura que se sigue de la creciente aproximación de la Tierra al Sol, bien sea debido a la ley que domina toda la Naturaleza y según la cual toda energía tiende a transformarse en calor, y las diferencias de energía tienden a reducirse. La vida, por su naturaleza misma (como han indicado Bergson y Auerbach), parece luchar contra esa tendencia; pero, en definitiva —al menos la vida *terráquea*—, ha de mostrarse impotente frente a ella. Desde una perspectiva macroscópica, la vida *terráquea* durará escasamente un segundo en



la historia del universo, y todas esas obras y productos resultantes de ella, *exclusivamente*, quedan incluidos en ese segundo. Si los organismos terráqueos no fueran simples depositarios en los que llega a su manifestación *la vida* por leyes propias, de modo análogo a como se manifiesta el magnetismo, universalmente extendido, en los cuerpos de carga positiva y negativa<sup>41</sup>, y *consistiera* simplemente en las propiedades y actividades de esos organismos, sería un deseo extraño pretender abandonar —como es inexcusable, si se han de seguir las normas éticas— tanta felicidad vital y sensual a favor de la prolongación ridículamente mínima de aquel segundo en la historia del universo (única duración de la “vida” en ese sentido), prolongación que puede ser lograda mediante las llamadas “acciones morales” (quiere decirse: acciones que “impulsan la vida”) y la recusación de las acciones inmorales. La idea de una decadencia de la vida en general incluiría también en este caso la *eliminación* de todos los valores morales —idea que contradice, evidentemente, toda conciencia del *sentido* de los valores morales—.

Además, la medida de la *independencia* en el existir que las formas vivas poseen respecto a las demás, merece indudablemente una valoración positiva. Cuanto más dependientes son esas formas vivas, más expuestas y perecederas han de ser y tanto más pronto ha de cumplirse en ellas, dentro del orden mortal de la vida terráquea, aquel destino, que es, en definitiva, destino de toda la vida terrena. Ahora bien: nuestra Naturaleza orgánico-terrena se halla constituida de tal modo que la independencia mayor (dentro de los grandes reinos de la vida) corresponde a las plantas; los animales no pueden alimentarse, como es sabido, sin que las plantas verdes les fabriquen el alimento orgánico con los materiales inorgánicos. Dentro de los animales, es el hombre, como animal carnívoro, más dependiente de los animales que cualquier otro animal. Añádase a esto el principio general que dice: cuanto *más diferenciado* se halle un ser y cuanto más vinculadas aparezcan sus condiciones de vida y de reproducción a condiciones *más específicas*, estas condiciones se presentan también con tanta *menor probabilidad* en la totalidad de la Naturaleza y su desarrollo. Si aplicamos lo dicho al hombre, aparécesenos éste como un ser que carece, de modo típico, del valor vital de una existencia biológicamente independiente y capaz de durar.

De lo que llevamos dicho resulta también que el principio: “el hombre representa el ser más valioso de la Naturaleza” —si es que ha de tener un

sentido *objetivo* y no es debido únicamente a una simple egolatría antropomorfa— *no* puede justificarse desde el punto de vista de los valores biológicos. Incluso no pueden sustraer al hombre de ese veredicto biológico *exclusivamente* sus dos facultades capitales para la formación de una civilización, gracias a las cuales puede ser designado como el animal que fue capaz de idear signos móviles para la inteligencia y de construir instrumentos artificiales, ni tampoco su obra misma: la civilización, con el “progreso” que le es inmanente. Es sabido que Heriberto Spencer y Federico Nietzsche, partiendo del supuesto de que los valores biológicos son los “valores supremos”, llegaron a consecuencias muy *diferentes* respecto a la apreciación del *valor de la civilización*. Mientras que H. Spencer creyó poder justificar la civilización con ese supuesto y mostrar a la vez que con su “progreso” era capaz aquella de curar todas las heridas sufridas, Nietzsche, en cambio, siguió el camino de negar el valor de la civilización y glorificar lo que ha llamado la “bestia rubia”. Si Spencer llegó a su resultado, ha sido sólo a consecuencia de sus errores *de principio* acerca de la naturaleza de la vida. La solución de Nietzsche debía tener, en principio, más razón en *este* problema —pero sólo en éste—. Pero *ambos* yerran en el *supuesto* común de tomar la vida como el valor supremo. De hecho, el hombre y su civilización, si es que ambos han de medirse por los valores *biológicos*, constituyen una suerte de paso en falso en la marcha seguida por la vida en su evolución sobre la Tierra. Si no se conocen valores *más altos* que los biológicos, habrá de ser llamado el hombre, a pesar de su civilización, el “animal que ha enfermado”, y, consecuentemente, aun su pensamiento aparece sólo como una forma de su enfermedad. Con ello no hago otra cosa que repetir lo ya dicho por Kant: “Si el fin propio impuesto por la Naturaleza a un ser dotado de razón y voluntad fuera su conservación, su bienestar, en una palabra, su felicidad, entonces la Naturaleza habría provisto muy mal a su constitución al señalar la *razón* de la criatura para ejecutora de ese designio suyo. Pues todas las acciones que aquél hubiera de realizar con ese propósito y todas las reglas de su conducta le serían señaladas con más exactitud por el *instinto*, y por su mediación podría lograr aquel fin con mayor seguridad que con la razón”<sup>42</sup>. Si ahora se considera el medio de que se sirve la Naturaleza —a base de nuestros actuales conocimientos de la evolución vital— para producir organismos superiores, apenas se hallará un puesto para la elección voluntaria, la razón, etc. Como quiera que se piense causada la

evolución vital —sea simplemente por la omnipotencia de la selección natural, o sea además con ayuda de una tendencia, inmanente a la vida, hacia organizaciones cada vez más altas y por la acción acumulativa de la herencia de las cualidades adquiridas funcionalmente—, nunca tendrá la “razón” un papel que desarrollar en último término. Pues ni aun lo que se llama “función” en el sentido fisiológico tiene que ver nada con factores espirituales. Por consiguiente, en la “razón” humana no hemos de ver algo peculiarmente valioso en el sentido biológico, sino el medio *más desprovisto de valor* entre los demás medios conocidos y ya operantes en el reino vegetal para obtener vástagos superiores. Si de hecho la Naturaleza pudiera lograr una “conservación de la estirpe humana” gracias únicamente al perfeccionamiento de esos instrumentos que tan *mal* trabajan —como la razón y la conciencia—, comparados con el instinto y el automatismo, esto querría decir que habrían desaparecido todos los medios normalmente valiosos y útiles para la conservación y la propagación de la vida, debido a una *inferioridad biológica* de ese tipo. Además, la inteligencia consciente, por mucho que ayude a la conservación del hombre con el sucedáneo de la adaptación *artificial*, ejerce un efecto directamente *perjudicial* sobre todos los instintos y automatismos psicofísicos fomentadores de la vida, que se manifiestan, lo mismo en el hombre que en el resto de las especies animales, superiores y mejor dotadas para ese fin (por ejemplo, los insectos). Se ha de tener, pues, exactamente como una ley la afirmación de que las actividades vitales automáticas (incluso las psíquicas) enferman y se hallan *obstaculizadas* en la medida en que se ejecutan conscientemente y van acompañadas de atención y elección conscientes.

Pero aquella valoración del hombre muéstrase totalmente absurda, si es que ha de ser algo más que la expresión de una egolatría y corresponder a la realidad, cuando la simple capacidad de conservación de un sistema vivo en la existencia se convierte en criterio de su valor, tal como acaece, por ejemplo, en Spencer. Pues entonces aparece el hombre —según la regla de la economía— con su sistema nervioso altamente diferenciado, frente a los otros seres equipados más sencillamente, como, frente al muchacho montañés, el alpinista que trepa por la montaña —escalada por aquél con un sencillo bastón— gracias únicamente a complicados y numerosos aparatos

mada “filosofía de la concepción del mundo”. (Vid. *Philosophie als strenge Wissenschaft*.) Las uso en el

(ganchos, cuerdas, gafas para la nieve, etc.). Mas, si en este caso el primero es “mejor” escalador, debería también el hombre —aplicando esta medida— ser considerado como ser inferior, si es que no se realizan *valores superiores* lo mismo con una constitución más diferenciada que sin esa diferenciación. Por consiguiente, también los valores *superiores* a la “conservación de la existencia”. Para demostrar, sin embargo, que esos valores son también “superiores” en el hombre, se deben *abandonar* los que están humanamente condicionados, incluso los valores vitales en general.

Acaso se le ocurra decir a alguno: aun considerando solamente los valores verdaderamente vitales, el hombre es el ser “más elevado”, porque es el *más poderoso*, el de mayor y más amplio margen de acción y el que tiene un medio más extenso. Pero la cuestión es justamente saber *por qué medio* se procura el hombre este poder. Y en este caso no ofrece ninguna duda que *no* es su organización *vital*, sino que son sus herramientas *artificiales*, o su capacidad para fabricar esas herramientas, las que le prestan ese creciente poder. Ahora bien: el perfeccionamiento vital y la altura del desarrollo de esa capacidad de civilización hállanse indudablemente en la siguiente relación: 1º, vale la pena fabricar una herramienta sólo en el caso de que *falte* la potencia vital de evolución para formar un órgano (que habría de realizar el mismo valor); 2º, la civilización y la capacidad de crearla, que es, a su vez, simplemente, una potencia vital junto a otras, se cultiva en la medida en que *se estanca* un ulterior desarrollo *puramente* vital y, por tanto, también en la medida en que el tipo de la especie en cuestión muestra un carácter ya “fijado”. Por consiguiente, si la llamada “inteligencia” equivale a esa capacidad de producir herramientas artificiales, será una ventaja únicamente cuando esté *supuesta* ya una organización vital *defectuosa* o una organización que *necesite* tales sucedáneos artificiales (al estar ya orgánicamente *fijada*). Y, por tanto, es en principio un punto de vista inexacto, que lleva en sus consecuencias al derrocamiento del orden de los valores (como ya he mostrado en otro lugar<sup>43</sup>) considerar la herramienta como una ampliación del órgano. Desde luego, el desarrollo de la inteligencia, a diferencia, por ejemplo, del instinto, puede considerarse como un resultado vital de la evolución; quiero decir, el desarrollo de la *capacidad* de producir herramientas. Pero las herramientas mismas y las acciones que sirven a su pro-

ducción no pueden ser consideradas como una ampliación del poderío *vital*. Incluso el perfeccionamiento de la inteligencia es, más bien, la consecuencia de una vida *estacionada*, consecuencia, por tanto, de un déficit vital. El hombre se ha convertido en el “animal inteligente” por la misma razón por la que, *dentro* de la humanidad, los *débiles* vitalmente son de modo preferente los poseedores de la “prudencia”, del “cálculo”, de la “astucia”, de la “previsión” y de la racionalización artificiosa de la existencia, y por la misma razón por la que, en el reino de los animales superiores, la astucia se convierte, de diversos modos, en sustitutivo de las escasas fuerzas para la propia defensa. Por consiguiente, lo que condujo al desarrollo de la aptitud humana para la civilización fue la *impotencia* del hombre, en el sentido *vital*, su particularísima necesidad de ayuda, el estancamiento del proceso diferenciador de los órganos periféricos, y, ante todo, la *fijación* de su *capacidad* vital de evolución, el hecho de que sea el hombre —como dice Weismann— “la especie animal de mayor fijeza”. En vez de *proseguir* y desarrollarse *orgánicamente* en un “*medio más rico*”, por ejemplo, mediante el perfeccionamiento de nuevas funciones sensoriales y de la sensibilidad para nuevas cualidades, tal como hace la vida entera que ha conducido hasta él, se limitó a ampliar artificialmente su margen de acción sobre *cosas* dotadas de las mismas cualidades y dentro de un *medio estable*; es decir, “*se adaptó a su medio*”, sin “*ampliarlo*” (en el sentido en que tal medio fue *ampliado* por una especie al convertirse en otra especie de organización superior). Podríamos decir gráficamente: el hombre se ha encaprichado con su medio. Incluso puede decirse que el perfeccionamiento y la “adaptación” logradas por la civilización han tenido primeramente por consecuencia un *retroceso* de las facultades vitales. Así va disminuyendo constantemente el sentido del olfato, y así también la memoria, con la letra escrita e impresa; así, la civilización es la causa de *más* necesidades sensibles que de medios para satisfacerlas, y produce *más* enfermedades de las que puede curar con el progreso de la medicina y la higiene; conviértese igualmente la civilización en causa del decaecimiento en la propagación de la humanidad, debido a la menor fecundidad que es consecuencia de aquélla, y esto, en principio, en mayor medida de la que puede compensarlo por la posible prolongación del plazo de la muerte gracias a la ciencia y a la higiene. Considerada como un todo, la civilización fija, frente a los fuertes, a los débiles, y los *mantiene* capaces de reproducirse; pues, bajo el dominio *de aquélla*, los “débiles”

no sucumben por la muerte, como en la Naturaleza, sino únicamente por *envilecimiento* o haber “perdido la forma”. Mas el envilecimiento no tiene ningún valor de estímulo vital, valor que únicamente lo poseería el quedar *excluidos* de la reproducción. Como esto no tiene lugar, la civilización *no* hará *más* que multiplicar el número de los débiles, y los valores *de éstos lograrán* progresivamente *la supremacía*.

Si por lo dicho resulta *biológicamente* injustificado el principio: “el hombre es el ser de valor más elevado”, despréndese de ello claramente que ese principio logrará tan sólo un sentido objetivo con la fundamentación de *otros* valores como “más altos” que los *valores biológicos*. Y aquí llegamos ya al objetivo de nuestro estudio: si valoramos de ese modo al “hombre”, ya *suponemos*, de hecho, valores que son independientes de los vitales, a saber: los *valores de lo santo* y los *valores espirituales*. Quiere decirse que el “hombre” es “el más alto de los seres” en tanto y sólo en tanto que es *depositario* de actos *independientes* de su organización biológica y en tanto que *ve y realiza* los valores que corresponden a esos actos. Por consiguiente, el hombre es el ser valiosamente superior a todos tan sólo en el supuesto de que hay valores independientes de los biológicos y superiores a ellos: los valores de lo santo y los valores espirituales. Lo nuevo que en él o en un determinado punto de su desarrollo irrumpe consiste justamente en un *rebozo de actividad espiritual* —medido biológicamente—, de tal modo que es como si se hubiera abierto una escisión en él y en su historia, en la que se manifiesta un orden de actos y contenidos (valores) superior a *toda* vida, y simultáneamente una nueva *forma de unidad* en ese orden, que hemos de considerar como la forma “*personal*” (a diferencia del yo, organismo, etc.), y cuyo lazo de unión es el *amor* y la pura *justicia* fundamentada sobre el amor. La idea de esa forma unitaria, como última depositaria del valor “santo”, empero, es la *idea de Dios* y el reino de los miembros personales y su ordenamiento que a él pertenecen, es decir, el “reino de Dios”. Y con esto llegamos a un resultado maravilloso. El “hombre”, visto como el ser terreno “valiosamente más elevado” y como ser moral, es aprehensible e intuible fenomenológicamente en tan sólo el supuesto y “*a la luz*” de la idea de Dios. De tal modo que podemos decir francamente: el hombre *es*, visto con rigor, el movimiento, la *tendencia*, el *tránsito* a lo *divino*. Es el ser corpóreo que apun-

racterizado un modo de selección y articulación que dominan de hecho en un círculo cultural comple-

ta a Dios y que constituye el punto de irrupción del reino de Dios, en cuyos actos únicamente se constituye el ser y el valor del mundo. ¡Cuán absurdo es, por tanto, considerar la idea de Dios como “*antropomorfismo*”, cuando el *valor* único de esa “humanidad” se apoya, por el contrario, para sus más nobles ejemplares, en un *teomorfismo*! Así, la intención del hombre por cima de sí y de toda vida es, justamente, lo que constituye su propio ser. Éste es precisamente el concepto auténtico del ser del “hombre”: una cosa que *se trasciende a sí misma, trasciende de su vida y de toda vida*. Su núcleo esencial —prescindiendo de toda particular organización— es aquel movimiento, aquel acto espiritual del trascenderse. Pero esto lo desconocen la Ética “humana” y la Ética “biológica” en igual medida.

Nuevamente en este caso la Biología histórico-evolutiva es la que atestigua la *unidad* de la verdad, al justificar el resultado de la filosofía. Todas las investigaciones concretas acerca del origen del hombre en el sentido biológico, lo mismo la comparación racial, morfológica y fisiológica, enlazada a la comparación de las razas con los primates, que la Paleontología, fluctúan aún al presente entre la hipótesis polifilética —es decir, la tesis de que el hombre *no* representa una *unidad* de sangre *cerrada*— y la doctrina monofilética. Con ello queda planteado el problema de la unidad definitoria “hombre” como especie biológica<sup>44</sup>. Y tanto menos puede partirse en la *Ética*, por consiguiente, de una disposición moral unitaria del “hombre” —tomando el concepto en un sentido naturalista—. En todo caso, no hay límites esenciales *rigurosos* entre el hombre y el animal, si consideramos el problema biológicamente. Todo el problema del *sentido* de la teoría evolucionista para la filosofía queda decidido por la *consecuencia* que de ella quiera sacarse. El naturalismo concluye: por tanto el hombre es sólo un animal superior, e incluso su espíritu y su visión moral son un producto evolutivo del desarrollo animal. El error de esta interpretación reside en que admite y *supone* un concepto biológico unitario, “hombre”, *en lugar* de ver como el resultado *capital* de aquella teoría la *indefinibilidad biológica del hombre*. Nosotros, en cambio, concluimos: puesto que *no* hay un concepto biológico del ser del hombre, la única *frontera respecto a la esencia y respecto al valor* entre los seres terráqueos que manifiestan la vida en sí mismos *no* está entre el hombre y el animal, que sistemática y genéticamente representan más bien una transición continua, sino entre *la persona y el organismo*, entre el *ser espiritual* y el *ser vivo*.

Con ello queda circunscrito claramente por lo menos el problema “del puesto del hombre en el cosmos”, problema que ningún tipo de Ética puede soslayar y que plantearon con tanta profundidad San Agustín, Malebranche y Pascal. En contraposición a los falsos intentos de una cierta especie de filosofía, que atribuye al hombre como *género natural* “disposiciones” específicas para el idioma, la moralidad, la razón y hasta una sustancia psíquica inmortal, *nosotros negamos expresamente incluso el sentido de esos intentos*. Pero afirmamos que, dentro de la continua evolución del animal hacia el hombre, se manifiestan aquí y allí (no, pues, “en todo lugar”) *actos* de una cierta *esencia* con sus *leyes*, *valores* de cierta *esencia* y sus *conexiones*, que, por de pronto, mostramos en su contenido esencial, para indicar luego que pertenecen a un *orden*, *en principio*, *superbiológico*, y que son suficientemente numerosos para hacernos presentir por ellos la *existencia* de un mundo de valores y personas, centelleante aquí y allí, en el contorno humano, sin ser, no obstante, de procedencia biológica.

Si miramos el motivo del error que ha llevado a la opinión de que el “hombre” era, incluso biológicamente, el ser de mayor valor, se nos manifiesta —en Spencer con toda claridad— lo siguiente: en lugar de colocar a la base de toda especie y orden de seres vivientes el medio que corresponde a su estructura orgánica, y juzgar las “relaciones de adaptación” de los miembros de una especie refiriéndose sólo al medio que corresponde a su estructura orgánica, cometió Spencer el error de basar *todas* las especies en el medio humano y juzgar sus relaciones de adaptación por referencia a ese medio humano. De este modo llegó a reducir también las diferencias de organización a diferencias de adaptación al medio *del hombre*. Esto precisamente constituye el error capital de su teoría del conocimiento también. Al reducir las categorías de la inteligencia y los elementos aprióricos de la moralidad a “*adaptaciones*” que consiguieron los antepasados, mas que han de ser ya en adelante innatas al individuo merced a la herencia, supuso como “Naturaleza” respecto a la que debía realizarse aquella adaptación nada menos que la Naturaleza ya determinada en su estructura por aquellas categorías de la inteligencia. Es decir, si aquello *a lo que* se hace la adaptación no ha de ser la X desconocida y trascendente que afirma el agnosticismo spenceriano —y entonces nunca podrá comprobarse, desde

to, o en una persona, modo en el que se acogen las quiddidades puras de las cosas físicas, psíquicas e ide-



luego, ninguna “adaptación”—, sino la Naturaleza que nos ofrece la concepción ingenua del mundo y la ciencia, en este caso *esa* Naturaleza, penetrada ya por todas esas categorías, y *resultado*, por consiguiente, ya de la adaptación, no puede simultáneamente haber sido *objeto* de una adaptación. No nos quedan, pues, más que dos caminos: o nos libramos, con Kant, de toda ulterior derivación biológica de las formas de la inteligencia<sup>45</sup>, considerándolas algo absolutamente *último*, un fundamento “meta-cósmico” del universo —tal como atinadamente dice O. Liebmann—, o se las ha de considerar derivables biológicamente, pero determinantes, únicamente, del medio de la especie *humana*, al que se *contraponen* una multitud de *otros* medios y análogos sistemas de categorías. La opinión de Spencer, en cambio, se apoya en una orientación mental que debe llamarse “antropomorfismo”. Refiere de antemano todos los organismos vivos al hombre y a su medio, y subrepticamente pone a este medio como base de los restantes modos de organización. Esto quiere decir que se conduce aquí exactamente como en su relativismo ético respecto a la historia de las valoraciones humanas. Como ya hice destacar en otro lugar, refiere todos los valores a los valores del hombre europeo-occidental del *presente* y suele considerar las valoraciones históricas como simples diferencias técnicas en los modos de realización de *esos* valores, siendo así que, de hecho, lo que hay son diferencias en *las valoraciones* y hasta en *las Morales*. Igualmente, en este caso, pone subrepticamente al “*hombre*” por objetivo de toda la evolución de la vida e introduce en el curso de esta evolución todos *los* valores y formas de variación que de hecho han conducido únicamente a la formación de la *civilización humana*. En lugar de haberse dicho que una inteligencia, originada en la vida de una especie determinada, es decir, la especie humana, no podría nunca hacer comprensible la vida misma —tal como ocurre con la parte respecto al todo—, sino que, por el contrario, le ha de ser trascendente de modo forzoso la vida a esa inteligencia; en vez de hacer esto, ofrece un *cuadro* de la vida y su evolución que muestra tan sólo cómo podría empezar a hacer organismos una herramienta, *caso de que* tuviera la misión de fabricarlos, al igual que una máquina. A este error se ha referido también Henri Bergson de modo penetrante<sup>46</sup>.

Cuando he enunciado la proposición de que el hombre es portador de una tendencia que trasciende todo posible valor vital y cuya dirección apunta a lo “divino”, o, dicho brevemente, que es el buscador de Dios, no

enuncié ninguna predicación cuyo sujeto hubiere de ser una unidad del hombre ya existente y definible, sea de naturaleza biológica o psicológica. Lo que yo niego expresamente es esa tal unidad; en su esencia es, más bien, el hombre la viva incógnita de ese buscar, que podemos pensar *variable*, conforme a todas sus posibles organizaciones psicofísicas, de modo que la organización del hombre fáctico terráqueo representa sólo una posibilidad realizada de entre todas aquellas otras para las que deja un margen infinito la incógnita citada. Si un papagayo delatara esa tendencia, sería para nosotros más “inteligente” que el miembro de un pueblo primitivo, posible de hallar en todo caso, al que faltase aquel trascender por sobre el valor de la vida. A pesar de su organización tan divergente, merecería con más razón el calificativo de “hombre” que el miembro de un pueblo natural *desprovisto* de aquella tendencia; y podríamos hallar, en principio, una transición *continua* desde él hasta el animal, en todo caso, pues sería una *arbitrariedad* de nuestra inteligencia el cortar esa transición o ponerle límites.

Claro está que lo que suponemos, al querer encontrar el *ser* del hombre, no es la idea de Dios, en el sentido de una realidad determinada existente positivamente, sino más bien la pura *cualidad* de lo divino o la *cualidad* de lo santo, que se nos ofrece en una plenitud infinita. No necesita ser supuesto, a su vez, en ningún sentido, lo que ocupa el puesto de esa esencia (en los tiempos históricos del hombre terráqueo y en las cambiantes representaciones de la fe de las religiones positivas). Esta idea misma no es una especie de abstracción empírica de las diversas cosas divinas imaginadas y que fueron objeto de una veneración y un culto en las varias religiones positivas, sino que es la última (y la primera) *cualidad de valor* en la jerarquía de los valores, que *guía* e inspira también originariamente la formación de todas las concretas representaciones, ideas y conceptos de “Dios”. Estas representaciones y conceptos, cuando los examinamos histórica y psicológicamente, contienen, desde luego, una multitud de elementos indudablemente “antropomórficos”, que se hallan en una conexión característica con el fortuito contenido vital respectivo de los pueblos. El Dios de Mahoma tiene, como es natural, algo del carácter de un jeque nómada del desierto, fanático y sensual; y el Dios de Aristóteles tiene, ciertamente, algo del sabio contemplativo griego que se basta a sí mismo y se halla contento de su propia sabiduría; y seguramente las características individuales concretas de la idea cristiana de Dios, si atendemos a la religiosidad intuitiva de los pue-

blos y no a los simples dogmas, tienen algo de la peculiaridad del carácter de esos pueblos, cambiante a lo largo del tiempo de acuerdo con el respectivo nivel histórico de su desarrollo. El Dios cristiano de los jóvenes pueblos germanos tiene de hecho algo del semblante de ojos azules y de los zarcos sentimientos de un duque germano, al que únicamente obliga la fidelidad y no el contrato; idea vigorosamente distinta de la representación religiosa regimental de Dios, propia de los pueblos románicos. Consideraciones de esta índole pueden ampliarse a placer, y la misión de la historia y la Psicología de la religión es mostrar en detalle cuáles son los diversos factores que han determinado estas representaciones objetivas y concretas de lo divino, y cuáles de sus elementos han llevado a cabo esto de modo característico; tal, por ejemplo, el carácter del pueblo, las formas de cultura, las definiciones de los sacerdotes, el nivel de la ciencia y de la filosofía, etc. Prescindiendo de esto, dentro de la experiencia específicamente *religiosa* llamada “revelación” colectiva o “gracia” individual, aquella idea de lo divino se llena de un contenido concreto e intuitivo, en primer lugar, merced a la experiencia de la personalidad del santo, como prototipo; contenido que, por una parte, no es derivable filosóficamente, pero que, por otra parte, cobra la objetividad plena correspondiente a ese tipo autónomo de experiencia. La teoría del conocimiento religioso habrá de descubrir cómo el todo unitario de lo intuído y vivido en la “revelación” es informado y comunicado originariamente por el idioma, cómo secundariamente se condensa en dogmas fijos por la tradición y las organizaciones eclesiásticas, y cómo la interpretación de éstos por la ciencia teológica cambiante se convierte en definición rigurosa y en sistema del contenido dogmático. *Aquí* lo que nos importa, sobre todo, es que, en completa *independencia* de estas fuentes del conocimiento religioso positivo, y en mayor independencia todavía de los matices que agregan las características peculiares de los pueblos y sus contenidos vitales históricos a las representaciones religiosas positivas, hay una *idea apriórica de valor* de “lo divino”, que no supone una experiencia histórica ni inductiva, ni tiene de *ningún* modo por fundamento la existencia de un mundo ni de un yo.

Con lo dicho acogemos el núcleo de verdad que encierra desde San

ales (siendo indiferente que se sepa o no esto de un modo reflexivo). En este sentido, cada nivel histórico de la “ciencia” hállase ya *condicionado* siempre por la “concepción del mundo” y el *ethos*, tanto en

Agustín una dirección del pensamiento filosófico-religioso llamada “ontologismo”. Esta dirección ha considerado no sólo la cualidad de lo divino, sino también la existencia del mismo Dios, en el sentido de una “sustancia” determinada, como algo que está dado inmediata e intuitivamente y para cuya aprehensión no se necesita ninguna hipótesis sobre la existencia de un mundo ni sobre su constitución, ni tampoco una concatenación causal de éste a su última causa, ni menos una hipótesis acerca de la naturaleza de esa causa (tal como la prueba “teleológica”). Lo que responde a la verdad en esta doctrina es que hay en todas las ideas del objeto religioso un último elemento de naturaleza inmediata e intuitiva. Pero hemos de recusar por completo la opinión, unida en su mayor parte a todas las formas precedentes del ontologismo, de que podemos aprehender de ese modo también la existencia en el sentido de algo sustancialmente real (Dios). Aquí es necesaria solamente la experiencia positiva, especialmente religiosa, de una revelación en general. Si se desconoce esto, el ontologismo se convierte forzosamente en una mística nebulosa que debe creer preciso el derrocar todas las representaciones positivas de la religión, al medirlas por la vacía idea de un ser infinito. En segundo lugar, nos separa del ontologismo tal como se ha presentado en la historia, que éste consideró la idea de un ser infinito como el elemento último e intuitivamente dado en todas las representaciones positivas de la religión, e intentó sacar, de diversos modos, de esta idea predicados de valor también, todos ellos insuficientes, en especial mediante el oscuro concepto de “un ser omniperfecto”. Lo cierto frente a esto es que ese elemento último e intuitivo tiene el carácter de una cualidad de valor última e irreductible, la más alta, evidentemente, en la jerarquía de los valores, que consiste precisamente en el valor de lo infinitamente santo. Por consiguiente, el momento de valor no constituye un predicado de la idea ya dada de Dios, sino su *fondo nuclear*, en torno al cual cristalizan luego, secundariamente tan sólo, todas las interpretaciones conceptuales y las representaciones plásticas de lo real. Las *cualidades de valor* de lo divino, característicamente matizadas y que únicamente están dadas en el percibir sentimental y en la intención del amor a Dios, son las que guían el desarrollo de los *conceptos* y las *ideas* de Dios. En definitiva, todo Dios es pensado e imaginado como corresponde a su esencia de valor dada primariamente. A esto se reduce la profunda paradoja del dicho pascaliano: “No te buscaría si no te hubiera

encontrado ya”. Este “encontrado” se refiere precisamente a la posesión de la esencia valiosa de Dios en los ojos espirituales del corazón y del amor, en el centelleo de esas cualidades *al* realizar estos actos emocionales; y aquel “buscar” se refiere a la determinación conceptual y al modo de representación que acaecen con arreglo al elemento divino ya “encontrado”. Con ello se ha cumplido en relación a lo divino una ley de fundamentación de los actos, que no tiene sólo una validez separada para lo divino, sino que corresponde a nuestra tesis ya anteriormente indicada y que dice: *los valores de las cosas nos son dados con anterioridad e independencia de sus representaciones imaginativas (o conceptuales)*. Por esto, respecto a la sustancia y el núcleo aquel de la idea de Dios, puede haber un *acuerdo* entre individuos y grupos que marchan muy separados en sus interpretaciones conceptuales de aquella idea. Estas últimas fluctúan y cambian según el estado de cultura, y es evidente que el Dios de una aldeana es muy distinto del Dios de un teólogo erudito. No obstante, la última verdad *religiosa* es en ambos casos la misma. Es mayor el número de los hombres que intuyen a Dios, de un modo común a todos, en el amor, que el número de los que le piensan de un modo también común. El que no reconozca este aserto destruye por ello mismo lo único que puede y debe fundamentar la más honda unión y acuerdo entre los hombres: aquello que *realiza y constituye*, dentro de las forzosas e inevitables diferencias del nivel intelectual, la *unidad* de la humanidad (en el sentido moral). Lo hace objeto de las disputas y querellas intelectuales y, a consecuencia de esto, lo convierte también en el objeto de combate para las más duras luchas de religión, como ejemplo de las cuales figuran en la historia las largas guerras de religión.

Espero que las observaciones aducidas aquí para una Fenomenología de la idea de Dios no vayan a ser confundidas con aquella concepción romántica y subjetivista del sentimiento religioso, tal como fue intentada, por ejemplo, en Alemania por Schleiermacher. La idea objetiva religiosa no puede fundarse sobre un sentimiento, es decir, sobre un estado subjetivo; ni cabe tampoco coincidir lo más mínimo con una tesis como la de Schleiermacher, a saber: que los dogmas religiosos son “descripciones de los

sus métodos como en su objetivo, sin que pueda *jamás* la ciencia por su parte variar la “concepción del mundo”. Cf. para esto la conferencia del autor *Muerte y supervivencia* (Revista de Occidente, 1934) y el trabajo *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*.

60. Véase como ejemplo concreto acerca de esto mi trabajo *Ressentiment und moralisches Werturteil*.

sentimientos piadosos”. La piedad significa una conducta subjetiva frente a lo divino, pensado y representado como algo positivo, y esta conducta puede ser en los distintos individuos igual o muy diversa en todas las posibles ideas objetivas de dioses o de Dios. Seguramente han existido fetichistas piadosos e impíos. Zeus pudo ser venerado piadosa e impiamente. Y no puede reducirse a un acrecimiento o a una variación de la piedad el que se haya rogado después de Zeus al Dios cristiano.

## 6. La relatividad histórica de las valoraciones éticas y sus dimensiones

Siempre fue un argumento fundamental de la Ética formal y de su *a priori* formal que únicamente sobre su supuesto parecía poder comprenderse la variabilidad histórica y la diversidad de las valoraciones morales en los pueblos y en las razas, sin que fuera forzoso, sin embargo, sacar de esa variabilidad una conclusión escéptica. E, inversamente, parecía que toda Ética material debería llevar forzosamente al escepticismo moral, puesto que todas las valoraciones materiales se habrían mostrado históricamente relativas. Si lo bueno y lo malo no consisten en un peculiar contenido de la valoración y la voluntad, sino en la pura legalidad del querer, cualquier contenido de esa índole podrá ser bueno y malo; y el hecho de que la historia lo muestre así precisamente corresponde a lo que nos era dado esperar partiendo de aquel supuesto.

Prescindiendo de los errores<sup>47</sup> ya anteriormente señalados en esos supuestos y en sus consecuencias, hay todavía en el fondo de estas doctrinas suposiciones falsas, que únicamente pueden aclararse íntegramente por una comprensión de las *dimensiones de la relatividad de las valoraciones* —lección que tendría la enorme importancia de ofrecernos el aparato apriórico de conceptos para nuestra comprensión histórica de todas las valoraciones morales humanas, con lo cual el reino de esas valoraciones y de sus contenidos, que aparece al pronto como una paleta con los colores desordenados, podría cobrar el carácter de un orden pleno de sentido—. Claro está que quien considere los valores como reflejos de estados de sentimiento y

61. Si hubiera de emplear una analogía, podría decir: Del mismo modo que tampoco hace a la Ge-

de sensación que siguen un curso causal, tampoco *buscará* en el dominio del pasado un orden de esa índole dotado de sentido; sino que intentará encontrar a lo sumo —si no es un escéptico que se satisface con la comprobación de la variación— una dirección en el proceso de la evolución de aquellas valoraciones. Nunca se hubiera diferenciado el cielo y su historia de la historia de su conocimiento, ni se hubiera impulsado la Astronomía, si se hubieran tomado por simples complejos de sensaciones las representaciones de las estrellas. Pero me parece que la “época histórica”, muy joven todavía, y que, por lo pronto, se limita a almacenar montañas de hechos, no era competente para juzgar este problema decisivo, por lo menos no antes de que se hiciera, de la mano de una gran riqueza de conceptos fenomenológicos, el ensayo de juzgar acerca de las dimensiones posibles de la relatividad de las valoraciones y acerca del grado de sentido y armonía que puede haber en las apreciaciones históricas y sus sistemas (del “gusto” y “estilo”, de la “conciencia” y de las “Morales”, etcétera). Quizá con el tiempo “aquella paleta con los colores desordenados” logre —vista a conveniente distancia y con exacta comprensión— poco a poco la conexión de sentido de un cuadro grandioso (o de un fragmento del mismo), sobre el que la humanidad, por muy diversamente articulada que esté, vaya apoderándose, de modo parejo, de un imperio de valores objetivos e independientes de ella misma y de sus configuraciones, e igualmente de la jerarquía objetiva de esos valores, por el amor, la percepción sentimental y la conducta; y, a la vez, logre que penetren en su existencia, tal como nos enseña, por ejemplo, la historia del conocimiento del firmamento<sup>48</sup>.

En primer lugar es necesario para el estudio de los hechos históricos morales separar con toda limpieza los respectivos estratos del conocimiento intelectual sobre las conexiones causales externas e íntimas entre las cosas, de las valoraciones en general y de las morales en particular, como también de todo aquello que pertenece a la técnica del obrar. Si en algún pueblo insular del Asia el fumar es considerado tan malo que sólo puede compararse con el regicidio y por ello es castigado con pena de muerte, no implica este hecho, de ningún modo, una desviación respecto a nuestras valoraciones. No es ya el mismo caso si, por ejemplo, se estima el fumar como veneno mortal. La valoración del bienestar vital del pueblo es la misma que en nosotros. Una gran cantidad de diferencias de apreciación que el relativismo ético suele aducir en su favor quedan despachadas al descubrir la supersti-

ción o los errores e ilusiones intelectuales de cualquier tipo que las motiven<sup>49</sup>. De modo análogo, todo lo que varía históricamente en las instituciones importantes y en los tipos de conducta se ha de examinar con cuidado, para ver si se funda en la variación de las valoraciones morales o de otras valoraciones, o simplemente en una variación del mundo de los bienes. En la práctica, un menosprecio —relativo— de bienes económicos puede ser debido a un menor desarrollo del sentimiento de los valores de ese tipo, a una particular exhuberancia de la Naturaleza, a un embargo sentimental por valores que son dados como superiores (por ejemplo, por valores religiosos, como en el caso de la “pobreza voluntaria”). Sólo en este último caso nos hallamos ante un motivo de significado moral. El tránsito a la monogamia fáctica puede motivarlo la inferioridad numérica de la población femenina con relación a la población masculina, o la creciente pobreza, o cosas en apariencia tan lejanas como la introducción de la alimentación de los niños por la leche de vaca<sup>50</sup>. En este caso no le corresponde un significado moral a la variación y no se ha superado, por tanto, la poligamia moral. Deben, pues, separarse con todo rigor en cada caso las variaciones de las formas, parcial o enteramente artificiales, de expresión de las valoraciones morales, de aquellas otras variaciones del mismo sentir moral; como, por ejemplo, las variaciones del sentimiento de pudor de las del decoro<sup>51</sup>. A su vez, otras variaciones que se consideran morales muéstranse al análisis como consecuencia de una solidaridad creciente o decreciente de los intereses existentes entre los grupos humanos; tal, por ejemplo, la prolongación de las épocas de paz en la historia o el aumento de la capacidad de sufrimiento, que nada tiene que ver con el crecimiento del co-sentir en estados de ánimo ajenos, ni con el aumento de la compasión, sino que es simple consecuencia del afeminamiento que aumenta con la civilización. Otras son, a su vez, variaciones del sentimiento estético.

Sólo *reduciendo* los pueblos o los grupos que se comparan a condiciones *idénticas* de cultura intelectual, de técnica de la acción, de nivel cultural en la expresión de sus valoraciones, de sus valoraciones extramORALES, del grado y tipo de su solidaridad de intereses, de su capacidad de sufrimiento, etcétera, se les *puede comparar* en cuanto a sus relaciones con los valores morales<sup>52</sup>. La variación y evolución de las valoraciones morales no es nunca, en principio, consecuencia unívoca de todas esas otras variaciones y, en particular, del nivel de cultura intelectual. Una cultura intelectual superior y



muy diferenciada puede hallarse unida a un gran primitivismo en el sentimiento moral; e, inversamente, el complicadísimo engranaje de los intereses que forman las ruedas impulsoras de la civilización, y la seguridad de la vida, la propiedad y el comercio por aquéllos garantizados, pueden hallarse unidos a una cultura moral muy profunda<sup>53</sup>.

Detrás de todos esos velos y disfraces con los que nos sale al encuentro la esfera de los valores morales a través de la historia, se halla el material en que se manifiestan los problemas de las dimensiones de la relatividad de lo moral.

*Dentro* de ese material hay, por lo pronto, cinco estratos principales que exigen la distinción más rigurosa en toda consideración histórica de los objetos morales. Son los siguientes:

1. Las variaciones de la *percepción sentimental* (por consiguiente, del “conocer”) de los valores mismos, así como de la *estructura* del *preferir* valores y del *amar* y el *odiar*. Permítasenos llamar a estas variaciones, en conjunto, las variaciones del “*ethos*”<sup>54</sup>.

2. Las variaciones que tienen lugar en la esfera del *juicio* y en las reglas de la apreciación de los valores y sus relaciones de jerarquía dadas en aquellas funciones y actos. Éstas son las variaciones de la “*Ética*” (en el más amplio sentido).

3. Las variaciones de los *tipos de instituciones, bienes y acciones*, es decir, los bienes y los conjuntos de acciones que tienen fundamentada su unidad respectiva en estados morales de valor. Por ejemplo, “matrimonio”, “monogamia”, “asesinato”, “robo”, “mentira”, etc. Estos tipos se han de separar rigurosamente de las definiciones respectivas de lo que debe *valer* entonces como “matrimonio” o como “monogamia”, “asesinato” o “robo”; definiciones que tienen su vigencia fundada en la costumbre o el Derecho positivo. Pero, desde luego, aquellos tipos están en el fondo de estas definiciones cambiantes como el fundamento de su definibilidad y representan unidades de *estados de cosas*, pero únicamente son diferenciados, en virtud de ciertos *estados de valor*, como estas o aquellas unidades iguales o distintas. De este modo, el asesinato no es nunca igual a la muerte de un hombre (o tal muerte con previsión y premeditación); mentira nunca es igual a dicho consciente de algo que no es verdad, etc. Pertenece más bien a su esencia el que ha de estar dado ya un estado de valor peculiar, moralmente negativo, que ha de ser averiguado en cada caso, si es que una acción constituida de

aquel modo ha de convertirse en mentira o asesinato. Las variaciones de esta especie las llamamos variaciones de la *Moral* vigente, a las que corresponde, a su vez, una variación de la ciencia moral.

4. De todas las precedentes distínguense muy bien las variaciones de la *moralidad práctica*, que conciernen al valor de la conducta práctica de los hombres, *en virtud*, claro está, de las *normas* que responden a las relaciones de jerarquía entre los valores reconocidas por *aquéllos* y correspondientes a la estructura *de sus* preferencias. El valor de esta conducta práctica es completamente relativo al “*ethos*” vigente y nunca puede medirse por el *ethos* de otra época u otro pueblo. Sólo *después* de habernos adueñado del *ethos* de una época podemos juzgar las acciones y los modos de conducta de un hombre de ese tiempo, para lo cual además es preciso el conocimiento previo de los *tipos* morales de entonces<sup>55</sup>. Mas, por otra parte, podemos muy bien apreciar el ser y el obrar *mismos* históricos (gracias a la comprensión simpática

del *ethos* de la época), sin que nos lo puedan impedir los principios decantados en la *Ética* de aquel tiempo, ni las apreciaciones de los contemporáneos o las instancias que gozan de autoridad dentro de esas apreciaciones<sup>56</sup>. Además, una acción puede ser relativamente “mala” según el *ethos* del tiempo y, no obstante, ser “buena” en absoluto, en el caso de que su autor sobrepuje en *su ethos* al de la época. A la esencia de la relación entre moralidad y *ethos* —y no a la fortuita inmoralidad de los contemporáneos o a su *Ética* defectuosa— se debe que el *genio moral*, que supera en su propio *ethos* al de su época, es decir, que opera un nuevo avance en el reino de los valores existentes con la aprehensión de un nuevo valor superior, sea, no obstante, considerado y juzgado, según el *ethos* existente en su época, como de inferior valía moral —y esto “legítimamente”, *sin error* o ilusión—. Las grandes transiciones de la historia del *ethos* están colmadas, y no por razones que estuvieran abiertas a la censura moral del historiador, de figuras que sucumben necesariamente a esta *tragedia* inmanente en la evolución moral<sup>57</sup>.

5. Finalmente, hemos de distinguir de las variaciones de la moralidad aquellas otras que acaecen en los dominios del *uso* y la *costumbre*, es decir, formas de obrar y expresarse enraizadas, en su validez y ejecución, en la tradición exclusivamente, que por su naturaleza exigen para cualquier desviación de ellas un acto expreso de voluntad. Usos y costumbres pueden *tam-*

*bién* ser moralmente buenos y malos, y se reducen casi siempre en su origen a actos y comportamientos moralmente relevantes. Pueden “traducir” elementos positivamente valiosos y negativamente valiosos. Una acción en contra de las costumbres es prácticamente inmoral si se realiza sin razón, es decir, sin conocer la inferior valía moral de éstas, puesto que en la *selección* de las acciones que ingresan en la tradición coopera el *ethos*, el cual ofrece el criterio para la moralidad práctica. Pero, si existe este conocimiento, ya es moral.

### *ad 1. Variaciones del “ethos”*

A la Ética *relativista* material de los bienes y de los fines parece que se le ha escapado, lo mismo que a la Ética *formal*, el hecho de que hay variaciones del *ethos* mismo que no tienen nada que ver con la adaptación de un *ethos* dado al mundo cambiante de bienes de civilización y cultura (aunque cooperan a condicionar su constitución), ni con la adaptación de ese *ethos* a la entera realidad de la Naturaleza (incluyendo aquí las aptitudes de los pueblos). El *relativismo ético*, que cree comprender en una misma evolución, no sólo las valoraciones morales, mas también los mismos valores y su jerarquía, tiene su origen en que *transfiere* los valores morales, abstraídos de las valoraciones fácticas actuales, a los sujetos morales del pasado histórico, y lo que en realidad es una variación del mismo *ethos* lo toma por una mera y progresiva adaptación del querer y el obrar a lo que responde y satisface a las valoraciones actuales o su supuesta unidad (tal el bienestar general, el desarrollo de la cultura, el máximo de vida, etc.). Pero al relativismo se le oculta la “relatividad” más radical de las valoraciones morales, a saber: las variaciones que hay y ha habido en el contenido de la conciencia inmediata de los valores y en sus reglas de preferencia; y, con esto, que hay y ha habido tam-

ometría más relativa de lo que ya es de suyo la invención de Geometrías con diversos sistemas de axiomas, invención que se distingue rigurosamente de la invención de nuevos principios dentro de cada uno de esos sistemas.

62. Vid. Primera parte, Sección II, págs. 127 ss.

63. No conozco una prueba más grandiosa de tal descubrimiento de todo un reino de los valores relativizador del *ethos* antiguo que el Sermón de la Montaña, el cual se anuncia hasta por su forma como el testimonio de tal exploración y relativización de los valores, más antiguos, “de la ley”: “Pero yo en

bién un *cambio* de los *mismos ideales morales* (no simplemente la variación en la aplicación de esa conciencia de valor a los grupos, acciones e instituciones cambiantes). Todo el cambio queda reducido para ese relativismo a que, por ejemplo, en los distintos tiempos eran útiles y, por consiguiente, merecían una valoración preferente diversos grupos de una sociedad (ora aldeanos y guerreros, ora investigadores y obreros), o diversas cualidades humanas (por ejemplo, el valor, la osadía, la energía, o bien la laboriosidad, el ahorro, la diligencia), o diversos tipos de conducta para realizar, por ejemplo, el valor del bienestar general. Para los relativistas no ofrece duda ninguna que ese valor (o cualquiera otro puesto por esa Ética en el vértice de la escala) ha sido siempre y en todo lugar el más alto de todos; que pueden derivarse de él todas las valoraciones con el auxilio de la realidad vital de cada caso, de las aptitudes, del estado de la técnica y del conocimiento intelectual, y que en la mayor parte de los casos les ha faltado a los hombres del pasado solamente la *clara conciencia teórica* del sentido de sus valoraciones (y, por consiguiente, la *Ética verdadera*).

Toda investigación futura de los variados sistemas de valoraciones morales que han aparecido en la historia deberá librarse radicalmente de este prejuicio. Y habrá de ir a captar las grandes *formas típicas del ethos mismo*, es decir, la estructura de la vivencia de los valores y de las reglas de preferencia que le son inmanentes tanto en el *trasfondo* de la moralidad como en el *trasfondo* de la Ética del mundo de los pueblos (en primer término, claro es, de las grandes unidades raciales), sirviéndose de los conceptos aplicados al material histórico que suministra la doctrina sobre las *dimensiones de la relatividad de las valoraciones*<sup>64</sup>. Habrá de estudiarse a fondo la amplitud en que el *ethos* condiciona también los modos de la concepción del cosmos, la “*concepción del mundo*”<sup>65</sup>, es decir, la estructura de la vivencia cognoscitiva del cosmos, que precede a toda la esfera del juicio —y, en particular, la

verdad os digo...”.

64. Vid. Primera parte, Sección II, cap. 2º, 2-4.

65. El que Herbert Spencer, siguiendo su principio del máximo vital, se convierta en apologista de la moderna democracia, débese, en última motivación, a que intenta reducir los valores vitales a los de lo útil.

66. Obsérvese, por ejemplo, el hecho de que la mayor parte de la nobleza francesa cuyos privilegios y dominio aniquiló la Revolución (véase la prueba de W. Sombart en *Lujo y capitalismo*) no era una nobleza auténtica, sino que la formaban mercachifles ennoblecidos, es decir, arribistas de los mismos grupos sociales que luego les desposeyeron de sus privilegios.

respectiva formación de capas de la relatividad vivida de los objetos—. No se habrán de investigar las *ideas* cambiantes acerca del amor y la justicia, por ejemplo, sino las formas de la *toma de posición moral* y su jerarquía vivida; no lo que en las acciones se tiene por noble o útil o fautor de bienestar, sino las reglas según las cuales estos *valores mismos* son preferidos o pospuestos unos a otros<sup>60</sup>. ¿Quién no echará de ver en un análisis detallado que el *ethos* vivo en la religión y el orden de castas de la India antigua es radicalmente distinto, ya como *ethos* (no como Ética y como adaptación a la realidad histórica mudable de ese pueblo), del *ethos* del pueblo griego o el del mundo cristiano? Y ¿quién no ve que el hecho, por ejemplo, de que los romanos anteriores a Ennio hallaran más recusable la usura que el hurto, o el hecho de que la valoración moral y jurídica de los antiguos alemanes considerase el robo mejor que el hurto, indican ciertas reglas de preferencia radicalmente distintas entre ciertas clases del valor vital (valentía, virilidad) y del valor útil, y no, por tanto, un cambio en la valoración de distintas acciones conforme a una misma regla de preferencia? Hay, ciertamente, un cambio también en la simple adaptación de un *ethos* a la realidad de la vida histórica cambiante, y que se manifiesta, por ejemplo, en las definiciones positivas variables de *lo* que ha de valer como “usura” y *lo* que se ha de llamar robo o hurto. Pero son tan distintas de las variaciones del *ethos* como lo son las teorías éticas, que pueden darse en número indefinido dentro de *un mismo ethos*. El *ethos* mismo vive ya incluso *en* la estructuración de esa realidad vital histórica, y no es, por lo tanto, una adaptación a ella, ya que le sirve de base y ha regido también la forma involuntaria de su construcción. Del mismo modo que en la ciencia histórica del arte se comienza a *distinguir* las formas típicas fundamentales con que se penetra de modo artístico-representativo en el mundo de la intuición, conforme a una estructura determinada de la vivencia del valor estético, diferenciándolas de los objetos que el arte se esfuerza en dominar y que están determinados por la variable capacidad o poder artístico, por el nivel de la técnica artística y por los materia-

67. En su *Ethik der alten Griechen* intenta, por ejemplo, Schmidt exponer la Ética griega en ese primer sentido.

68. A esto se ha referido agudamente H. Steinthal, a propósito de los griegos y romanos, en quienes la reflexión ética acerca de las cosas va creciendo en la misma medida en que se opera la descomposición del *ethos*. Una cosa parecida podría demostrarse acerca del *ethos* cristiano en su relación con la Ética cristiana.

les existentes entonces, como también por el *ethos* y la concepción del mundo de los señores eventuales, distinguiendo igualmente, a su vez, esas formas típicas, de las leyes técnicas y estéticas conscientemente “aplicadas”, del mismo modo hemos de saber distinguir también la variación moral del *ethos*, que es, por así decir, una variación de *primer* orden, de las otras diferencias de adaptación.

Sin embargo, en esta *radicalísima* “relatividad” de las valoraciones morales no hay el menor motivo para admitir un relativismo de los *valores* morales y de su misma jerarquía<sup>69</sup>. Y esto consiste en que el vivir adecuado y pleno del cosmos de los valores y de su jerarquía, y con ello la representación del sentido moral del universo, va unida *esencialmente* a una *cooperación* de diversas formas del *ethos*, que tienen en la historia un desarrollo según leyes propias. La *Ética absoluta*, rectamente comprendida, es precisamente la que *exige* imperiosamente esa diversidad, ese perspectivismo emocional estimativo en los pueblos y épocas, y esa serie en principio interminable de estratos en la cultura del *ethos*. Y justamente porque las valoraciones morales y sus sistemas son mucho más multiformes y ricos en cualidades de lo que la diversidad de las puras aptitudes naturales y de la realidad natural de los pueblos hace esperar, sólo por este motivo tendría que admitirse un dominio objetivo de valores, en el que podría penetrarse únicamente de modo sucesivo merced a la vivencia de los mismos y según determinadas estructuras en la selección de los valores. Por el contrario, el origen del *relativismo ético* hemos de verlo en que toma los valores como simples *símbolos* de valoraciones, predominantes en un círculo cultural, acerca de ciertos bienes y acciones (y a veces sobre las puras teorías de aquéllos), y entonces construye arbitrariamente toda la historia como una simple y creciente adaptación técnica del obrar a los valores de su época, puestos, de hecho, de un modo absoluto; de lo cual resulta la historia un “progreso” hacia ellos. De este modo, el relativismo de los valores se apoya, en general, sobre una absolutivización de valoraciones de cierta época y del

69. Ni tampoco a la moralidad práctica, naturalmente.

70. Vid. W. Wundt, *Ethik*, 4ª ed., vol. III, pág. 59.

71. Mas no para la Ética de Wundt, que ve el principio más alto de la valoración moral en el “fomento de los bienes espirituales de cultura”.

72. No es admisible la disculpa de que aquí se trata exclusivamente del sacrificio de la vida individual por la comunidad de vida, o de la vida débil por la más fuerte vitalmente, de la vulgar por la no-

círculo cultural a que pertenece el investigador en cuestión, es decir, sobre la estrechez y la ceguera del horizonte de los valores morales, que, a su vez, proceden moralmente de la falta de humildad y veneración ante el reino de los valores morales, ante su extensión y plenitud, y del orgullo que, sin reflexión crítica, estima como evidentemente únicas las valoraciones morales de la época *propia* y, por consiguiente, atribuye falsamente a todas las épocas los valores de ésta, o “proyecta sentimentalmente” su vivencia dentro de los hombres del pasado, en lugar de ampliar indirectamente su limitada experiencia del reino objetivo de los valores mediante la comprensión de los tipos del *ethos* de otros pueblos y otras épocas, y quitarse las anteojeras que le pone la estructura vivencial de los valores de su tiempo.

La Ética *formal* absoluta viene a caer en un error de otro tipo. Al no reconocer un *ethos* entre la Ética y la moralidad práctica<sup>62</sup>, tampoco se da cuenta del cambio en ese mismo *ethos* y se contenta con fijar una “nueva fórmula” para un *ethos* (latente) supuestamente uniforme y constante, como si los hombres hubieran sido los mismos en todo lugar y todos los tiempos, “sabiendo igualmente lo que es bueno y lo que es malo”. Al desconocer así la *historicidad* esencial que el *ethos mismo* tiene como forma de vivir los valores y su jerarquía, llega necesariamente a la suposición de que ha de ser posible en cada época una Ética integral, *agotadora* de los valores morales como del espíritu que los aprehende, Ética que luego ha de culminar, claro está, en un llamado principio moral absoluto y, por consiguiente, en una proposición. Todas las demás variaciones del mundo histórico-moral las ha de referir, bien a variaciones de la *moralidad práctica* (con lo que recibe una justificación filosófica aquella impertinencia moralista y ahistórica de alabar y vituperar los estados de cultura ajenos, como fue prurito de la Ilustración alemana), o bien a una variación de la *constitución instintiva* del hombre, que nada puede hacer inteligible y que presta a la “fórmula” una “materia” siempre nueva y cambiante, pero moralmente indiferente. La historia interna del *ethos mismo*, esa historia que es lo más central dentro de toda historia, queda tan oculta a esta doctrina formalista

ble, etc. En primer lugar, no se ajusta a las intenciones que animan realmente a los que se disponen a ese sacrificio, ni es admisible tampoco en el caso de un pueblo entero que se dispone a morir por su libertad y su honor; y *contradice* precisamente al *ethos* de todos los tiempos, que exige, en *primer* término, el sacrificio ése de la vida más fuerte y noble, sacrificio que se hace, claro es, en favor de la vida débil e inferior.

como al relativismo moral.

Mas ¿en qué *dimensiones especiales* se realiza el cambio en el *ethos* mismo? La forma más radical de renovación y desarrollo del *ethos* es el descubrimiento y exploración de valores “más altos” (que los existentes), cosa que tiene lugar en y por el movimiento del *amor*; en primer término, como es natural, dentro de las fronteras de la primera modalidad de valores que hemos citado, y luego progresivamente en las restantes. Es, por consiguiente, en el *genio religioso-moral* donde se abre el reino de los valores. Con una variación así, las reglas de preferencia entre los valores viejos y los nuevos tornan automáticamente otras, y, sin que sea preciso tocar las reglas de preferencia entre los antiguos valores ni su objetividad bilateral, no obstante el mundo de los valores antiguos queda relativizado en su totalidad<sup>63</sup>. El preferir todavía estos últimos es ya ahora ceguera y engaño morales, y es prácticamente “malo” vivir con arreglo a los viejos valores estimándolos como los más altos. Las virtudes del viejo *ethos* han de tornarse entonces “brillantes vicios”. Pero, nótese muy bien: las reglas de preferencia entre los valores viejos *no* son afectadas por ello. Por ejemplo, la represalia o el mismo vengarse continúa siendo “mejor” que preferir la propia utilidad o la común (referida a la represalia) al valor de la represalia y la venganza —incluso cuando éstas hayan de subordinarse, en su valor, al perdón como suprema y, por tanto, *única* conducta moralmente “buena” al sufrir ofensas e injurias—. Al “crecer” el *ethos* no se destruyen las reglas de preferencia del *ethos* antiguo. Solamente se relativiza el *ethos* en conjunto.

Distinta de estas variaciones es la vivencia de una relación de superioridad entre las cualidades de una modalidad de valores ya dados, o entre cualidades de las especies de valores que se muestran en orden de superioridad e inferioridad según su esencial conexión con sus depositarios<sup>64</sup>. También, como ya hemos visto, se forman, al preferir, relaciones sintéticas de superioridad e inferioridad entre los valores. En esta dimensión del cambio sepáranse con más y más rigor, ante todo, los dominios de valores unos de otros; así, por ejemplo, la capacidad, de la virtud; los valores de lo noble y lo ruín, de los de lo bueno y lo malo; los valores de la persona y de la disposición de ánimo, de los de la acción y el resultado.

73. El *ethos* indio, y peculiarmente el budista, que prescribe la bondad “para con todo lo vivo”, y sólo por derivación para con la vida humana, relativiza, claro está, esta diferencia; mas al comprender



Hay, por último, variaciones en la multitud de *diferencias*, en las cuales se perciben las cualidades aisladas de los valores (positivos o negativos), y se distinguen luego también en el idioma. Este módulo de diferenciación del mismo percibir los valores, de las aprobaciones y la graduación de las aprobaciones y desaprobaciones que sobre él se apoyan, y, en definitiva, de las apreciaciones, da a conocer lo que podemos llamar con derecho el *nivel de la cultura moral*.

Mas, prescindiendo de estos tipos de variación en el desarrollo del *ethos*, es decir, de aquellos en que resulta un descubrimiento del reino de los valores objetivos y de la ordenación objetiva de éstos, preséntanse también en la historia todas las formas de *engaños* acerca de los valores y preferencias, como también *falseamientos* fundados en *aquéllos* y *derrocamientos* de escalas y formas anteriores de apreciación ética que habían logrado ya la adecuación a las jerarquías objetivas de los valores. El autor ha descubierto un *specimen* curioso de todos ellos en sus estudios sobre el resentimiento. Sólo un estudio sistemático de estos tipos de engaños emocionales enseñará a ver la historia del *ethos* y permitirá distinguir los *falseamientos de los valores* de las meras ideas falsas acerca de sus depositarios e igualmente de la inmoralidad práctica. Los principios por los que se rigen los juicios de valor de toda una época, en el sentido de una “*Ética*” predominante o vigente, pueden ser debidos a tales engaños y pueden también ser repetidos o imitados por aquellos cuyo *ethos* no sucumbió al engaño. De aquí que merezcan estudiarse con el mayor interés, junto a la genealogía de esos engaños, las formas de su expansión. Siempre hemos de distinguir de un modo preciso la actitud respecto a los valores mismos y la actitud respecto a la realidad histórica existente, los depositarios efectivos de los valores y el mundo de los bienes. Tomemos un ejemplo en la relación de los valores vitales con los valores de utilidad. Las normas que proceden exclusivamente de los valores vitales exigen indudablemente, en principio, una estructura aristocrática de la sociedad<sup>65</sup>, es decir, una estructura en la que la nobleza de la sangre disfruta, juntamente con los valores de herencia caracterológicos ligados a ella, privilegios políticos también. Las normas que se originan en el valor de lo útil, por el contrario, llevan en sí la exigencia de una igualación de las diferencias biológicas valiosas de los grupos. Consideradas puramente en sí, impulsan al menos hacia la democracia política, por muy amplio margen que permitan luego dentro de sí al nacimiento de profundas “oposiciones

de clases” —es decir, unidades de grupos que se fundan en las diferencias de propiedad—. De ambas relaciones de esencia ya citadas —a cuya más honda fundamentación hemos de renunciar aquí— no se sigue que el *ethos* aristocrático-vital *deba* llevar a la justificación de una minoría determinada positiva, histórica y fácticamente dominante, es decir, la “clase dominante” del presente, ni que el *ethos* democrático-utilitarista *deba* conducir a la justificación del actual dominio del pueblo, es decir, al principio de la mayoría y el sufragio. No es imposible que el *ethos* de una minoría dominante (e incluso de una “nobleza” positiva nominal<sup>66</sup>) lleve consigo las características de un *ethos* esencialmente democrático-utilitarista, ni que el *ethos* de las clases dominantes ofrezca los rasgos de un *ethos* aristocrático-vital. Los valores vigentes de una minoría fácticamente dominante pueden muy bien ser en su esencia los valores de “los más”<sup>67</sup>.

## *ad 2. Variaciones de la Ética*

Entendemos por “Ética” de una época (en el sentido más amplio) la formulación verbal y en forma de juicio de los valores dados en las intencio-

el amor y la bondad en general como un camino “para la salvación del corazón” (véanse los sermones de Buda), en *oposición* a la Ética biológica, que ve el valor de la vida como valor positivo e incluso supremo, considera este valor como negativo. Lo que tiene significación moralmente valiosa en la Ética budista no es el “respeto a un valor positivo”, sino el “apartarle de sí”. Véase *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 54 y ss., acerca de los sentimientos y valores que fundamentan la relación moral con la Naturaleza viva y su inderivabilidad de nuestras referencias morales humanas.

74. Véase la errónea interpretación que da a estos hechos H. Spencer en las *Inducciones de la Ética*, tomo X, 1, del Sistema de Filosofía Sintética.

75. Acerca de los diversos modos de estar dada la supervivencia personal, véase mi conferencia *Die Idee des Todes und das Fortleben*, Leipzig, 1914. (“Revista de Occidente” publicó en 1934 *Muerte y supervivencia*, traducido por X. Zubiri, que no es el libro aquí citado, sino uno de los escritos póstumos de M. Scheler.)

76. Vid., a propósito de esto, las explicaciones de Bismarck en los conocidos discursos de la Dieta prusiana, acerca de este punto, esencialísimo éticamente, de la cuestión.

77. Así, la muerte del hereje no sólo se realiza para seguridad de la salud de las almas de la comunidad, sino también en la intención de facilitar la purificación de *su propia* alma.

78. No espero que se me haga la objeción incomprensiva de que, con mis supuestos, la fe en la supervivencia de la persona excluye el asesinato. No se trata de lo que uno “cree” (o incluso cree “vivamente”), sino de lo que se *intenta* en la acción. Por consiguiente, tampoco se trata de cómo se origina esa intención; si es, por ejemplo, con *propósito* de robo, o de venganza, etc., sino de lo que se incluye en la intención misma de la acción. El contenido de ésta es también en tal fe, y de modo eventual, la aniquilación de la persona. Mas si no llega a estar dada la persona, en el caso en que pudiera estarlo, debi-

nes emocionales, de sus relaciones jerárquicas y de los principios de normación y apreciación fundados en esos valores y relaciones, los cuales, en principio, son hallados, mediante un procedimiento de reducción lógica, como principios generales de los que pueden derivarse lógicamente y concluyentemente los contenidos de los actos aislados de normación y apreciación.

Pero dentro del dominio íntegro de la Ética hay que distinguir con rigor: la Ética “de uso y aplicación” de los sujetos morales (y, dentro de ella, a su vez, cabe distinguir la Ética “reconocida” expresamente de la “reconocida” sólo tácitamente, que pueden ser *mu*y distintas una de otra y de las cuales es la primera mucho más rígida y estricta siempre que la última) y los grupos de principios éticos fundamentales que sólo se logran mediante un proceder lógico-metódico, para el cual, a su vez, sirve de materia la “Ética aplicada”; es decir, la Ética de la concepción práctica y natural del mundo que se expresa en el lenguaje corriente (a la que pertenecen, por ejemplo, la sabiduría del refranero de todos los tiempos y las máximas tradicionales, etc.), y la Ética más o menos científica (filosófica, teológica, etc.) que suele “justificar” y “fundamentar” la aplicada sobre principios supremos, de los cuales los sujetos de la Ética aplicada no necesitan ser *conscientes* en absoluto. Mientras que la Ética en el primer sentido suele ser un fenómeno que acompaña constantemente a todo *ethos*, la Ética en el último sentido es un fenómeno que se presenta con relativa rareza. *Su origen va ligado en todas partes al proceso de descomposición de un ethos existente*<sup>68</sup>. Evidentemente, a esta Ética “científica” no sólo no le corresponde el menor valor *fuera* de las evidencias intuitivas del mismo *ethos* (o la posibilidad de una crítica de ese *ethos*), mas tampoco ningún valor de conocimiento que rebase el principio de la formulación lo más económica posible (gracias a la Lógica formal y sus leyes) acerca de los hechos que contiene la Ética aplicada. Se limita a *formular* las opiniones usuales y dominantes acerca de los valores morales, y no los puede someter a una crítica, porque son su base de hechos. Si uno de sus principios, en sus consecuencias lógicas, se pone en contradicción con la Ética aplicada y vigente, no será ésta “falsa”, sino que lo será el principio y habrá éste de modificarse hasta que los hechos se sigan

do al nivel de la cultura moral, no hay ya asesinato, sino homicidio.

79. Nada puede decirse aquí acerca de la justificación moral de la guerra y el duelo —que representa por sí un tema independiente—, como tampoco sobre la legitimación de la pena de muerte. Aquí nos proponemos exclusivamente la aclaración de la idea del asesinato.

de él. No hay, pues, que extrañar que esa Ética “científica”, partiendo de los “principios” más diversos, haya llegado siempre, poco más o menos, a la misma suma de reglas y normas concretas de apreciación moral, a saber: las que estaban precisamente en vigor. Este hecho nos prueba que el contenido de las conclusiones de la Ética vigente se hallaba fijado ya *antes* de la llamada “fundamentación”. *Filosóficamente*, una Ética merece llamarse tal, en sentido estricto, cuando no sólo deduce de principios esa Ética “vigente”, aplicada predominantemente, sino cuando, después de realizar esa ordenación y sistematización puramente lógicas de las reglas aplicadas en la apreciación, mide éstas por el contenido del *ethos*, sometiénolas, primeramente, a una comprobación y crítica por razón de sus “supuestas” evidencias esenciales, y, en segundo lugar, sometiendo esas “supuestas” evidencias del *ethos* mismo de la época a una crítica en comparación con el puro *estar dado* de los valores morales y sus relaciones.

Según esto, pueden *desviarse*, en todos los grados, del contenido del *ethos* las formas de la Ética en uno y otro sentido, y jamás podrá concluirse de la Ética al *ethos* mismo<sup>69</sup>. Pero estas eventuales “desviaciones” éticas (en la Ética aplicada de la “apreciación”) y esos “errores” (en la Ética científica) han de distinguirse con el mayor rigor de los “engaños” emocionales, radicantes *en el ethos* de una época o de un grupo, engaños que llevan al predominio de un *ethos* falso y de los “seudovalores” correspondientes, en los cuales aparece “subvertida” la jerarquía absoluta de los valores. Frente a tales engaños inmanentes al *ethos* y sus correlatos los “seudovalores”, los errores éticos son cosas inofensivas; por otra parte, ni la “verdad” ética suprema —que es simple coincidencia de Ética y *ethos* (a diferencia de su pugna)— podrá jamás garantizar la carencia de tales engaños en el *ethos*.

### *ad 3. Las variaciones de los tipos*

Al no distinguir el relativismo ético las unidades *típicas* de los estados de valor y de las situaciones objetivas correspondientes unificadas por aquellos, de los *complejos de cosas, acciones y hombres* que han de ser considerados por definición como depositarios en cada caso de tales estados de valor, podría parecerle empresa fácil razonar su tesis. Tomemos los siguientes

80. Viendo clara la esencia del asesinato, se reconocerá también que el *suicidio*, a diferencia del mar-

tipos de *acciones*: hurto, adulterio, asesinato. Es evidente que *las mismas* acciones fácticas pueden aparecer como hurto y no como hurto, sino como apropiación legal, en diversas regulaciones positivas de la propiedad, así como en diversas regulaciones del matrimonio (en la poligamia o en la monogamia y en sus numerosas variedades) *idénticas* acciones parecerán ser adulterio o acciones buenas y legales. Pero esto *no* excluye que hurto y adulterio aparezcan siempre como malos a un *ethos* auténtico (aun prescindiendo de su ilegalidad) —si es que se ha de poner de relieve únicamente su *esencia*, que es lo único que da unidad a todas las definiciones posibles—. Respecto al *asesinato* —cuya valoración es también de enorme interés para el problema de la relación entre el valor personal y el valor vital de la vida humana—, he aquí el juicio de W. Wundt: “Sólo violentando los hechos puede el intuicionismo conciliarse con esa variabilidad de la conciencia moral. Pero la sola experiencia de que hubo pueblos y épocas que no juzgaron un crimen el asesinato por motivos que hoy nos parecen recusables, antes bien, lo tuvieron por acción gloriosa, nos sirve de testimonio suficiente”<sup>70</sup>.

Confesamos que, al principio, hemos leído esta afirmación con el mayor asombro y la hemos sentido —bien que de seguro él no la pensó así— como una grave ofensa a la humanidad histórica, con la que todavía nos une un lazo de solidaridad moral. Mas, para saber si ese juicio de Wundt es exacto y si es que no se juzgaban y percibían *acciones* enteramente diversas como asesinato, nos hemos de preguntar en qué consiste la *esencia* del asesinato propiamente y *qué* es lo que constituye el *tipo idéntico* de ese hecho objetivo de valor. Al mismo tiempo, podría servirnos esta consideración (desarrollada aquí de un modo incompleto y sólo a título de indicación) como ejemplo del método que ha de seguirse para inquirir esos tipos.

Antes de comenzarla, expongamos algunos preliminares. Acaso W. Wundt llegó a ese su asombroso juicio por haber basado su aserto en algo parecido a la definición del asesinato que ofrece nuestro Código Penal. No obstante, parécenos esto muy improbable, porque en ese caso hubiera debido considerar como materia de asesinato el hecho de que todos los ale-

tirio y la muerte voluntaria, es un *auténtico* asesinato. La intención de la acción dirigida al aniquilamiento de la persona y el valor personal constituye su *esencia*. Esto es aplicable a la propia persona como a la extraña, pues el valor ajeno no es superior al propio. El verdadero suicidio se da cuando y sólo cuando la intención se propone la no existencia de la persona, debido, ante todo, a la pérdida de

manes se lanzaran en el año 1870 con sus fusiles a las fronteras y mataran hombres con premeditación y reflexión, e igualmente habría de considerar así las funciones del verdugo. Pues aunque el *pathos* sentimental enfermizo, inauténtico y extraviado de ciertos grupos designe en nuestro tiempo la guerra con la palabra “asesinato en masa”, estamos ciertos, no obstante, de que W. Wundt está muy lejos de permitir que esos grupos influyan en sus juicios filosóficos. En la intuición jurídica y moral de los antiguos germanos tenía vigencia una definición del asesinato que, dejando de lado su naturaleza de mera definición, podría decidir a Wundt a afirmar que en Alemania, con anterioridad a una época relativamente reciente, el asesinato era una acción permitida. Llamábase en esa época asesinato, poco más o menos, lo que hoy llamamos asesinato con alevosía; en cambio, el ataque franco (con la esperanza de que los otros hombres atacados y que llevan armas se defiendan) y el homicidio que de él se sigue (con reflexión y premeditación) no era considerado asesinato. Por consiguiente, no podemos acercarnos a la historia para examinar la tesis de Wundt con nuestros conceptos actuales de ese tipo de acción. Ese relativismo sería, a su vez, la consecuencia de aquel *absolutismo de la Ética actual* y del Derecho actual positivo de que ya hemos hablado.

El valor de la vida del hombre no ha sido nunca dado como el valor “supremo” para ningún *ethos*, ya desde los tiempos de los sacrificios humanos a los dioses y a su servicio, hasta llegar a las ideas profundas y espiritualizadas del sacrificio que forman la médula de la religión cristiana, y a la entrega —que aún hoy rige como acción “buena”— de la propia vida por la libertad y el honor de la patria, o por los valores espirituales (del conocimiento, de la fe), bien en un trabajo mortalmente peligroso, o como en el caso de los mártires. Pertenece al *ethos* común de la humanidad que la vida no es el “supremo de los bienes”. Claro está que este hecho es incomprensible para toda clase de Ética biológica<sup>71</sup>. Entonces, para esa Ética, todos los valores “superiores” a la vida de la forma superiormente valiosa en el sentido vital, es decir, a la vida del hombre, tendrían que parecer ilusiones o —como cree Federico Nietzsche— su aceptación, un síntoma de una vida decadente, o incluso “valores de resentimiento” de los que en esa vida llegaron a muy poco, o falsos enamoramientos de valores que —por desconoci-

bienes cuya clase de valor está subordinada al valor de la persona, sean aquellos bienes espirituales o vi-

miento de su relatividad respecto a la vida— aparecieron falsamente como valores absolutos. Pero este principio se estrellará ya en la clara evidencia de que el valor de la vida humana *no* es precisamente el más alto y que se ha de preferir a la existencia de ese valor la de otros (pertenecientes al dominio de valores espirituales y santos, y, dentro de éstos, de los valores propios y ajenos, los individuales y colectivos, los personales y cósmicos)<sup>72</sup>. Por otra parte, no se alcanza a ver, partiendo de esos fundamentos, cómo se distinga el asesinato, no sólo de la muerte de un hombre, sino aun de la muerte de cualquier ser vivo, y no sólo por una diferencia de grado, sino *según la esencia* del valor<sup>73</sup>.

Ya por estas razones no puede considerarse “*asesinato*” cualquier acción merced a la cual es muerto un hombre, ni han de estimarse legitimadoras del asesinato las disposiciones que mandan aquellas acciones. Es cierto que a ese tipo de acción lo fundamenta la siguiente situación objetiva: “*un hombre es muerto por un acto*”. Sin esto, no hay asesinato. Y este hecho implica que está dada la unidad “*hombre*”, si no en la idea y en el vocablo, sí, de un modo general, en la comprensión sentimental, destacándose con claridad de la relación simpática respecto a los animales; por ejemplo, respecto al ganado, o a los animales domésticos del grupo humano respectivo. Ha de intuirse este “*ser-hombre*” para poder hablar de asesinato, incluso de un modo posible. Un grupo, una estirpe que no posea esa idea o no aprehenda el ser-hombre en un hombre efectivo, por ejemplo, en un extranjero que llega, no puede ser culpable de asesinato para con él, al modo como tampoco lo es quien mata a un hombre confundándolo con un animal o un árbol. En la degeneración patológica de esa comprensión no existe asesinato. Por tanto, la primera condición para decidir si era permitido aquí o allá el “*asesinato*” es el previo examen de la extensión de aquella comprensibilidad del ser-hombre en los diversos grupos humanos reales, y la medida en que se da esa idea. Si esa comprensibilidad alcanza sólo a los de la misma estirpe, por ejemplo, el dar muerte *a éstos* será, desde luego, “*asesinato*”, pero no así la muerte de los extranjeros. Mas no *es* tampoco asesinato la muerte de un hombre, sino exclusivamente el haberla supuesto. Debe estar

tales o cosas agradables (posesión, libertad, goce de la vida, etc.). Al contrario, el *martirio* se da cuando la vida y todos los bienes relativos a ella son ofrecidos al bien más alto: la conservación de la *persona espiritual* y los *valores propios* de ésta; los valores, por ejemplo, de la fe y el conocimiento (dados como

dado en la intención el *valor personal* de un ser “hombre”, en general, para que pueda hablarse de asesinato, y además una posible intención del obrar tendente al aniquilamiento *de ese* valor. Tomemos ejemplos.

Acaso piensa Wundt en la institución de los sacrificios humanos a los dioses, es decir, a un ser considerado como absolutamente santo. Pero esta institución ¿fue una legitimación del “asesinato”? De seguro que no. Esta institución se apoya en las supersticiones más variadas; por ejemplo, en que se mostraba con aquellos sacrificios una obra de amor *tanto* a los dioses *como* a los sacrificados, o bien se creía cumplir una justa exigencia de los dioses. En el primer caso, solían ser elegidos para el sacrificio los adolescentes y las muchachas más bellas y nobles, y más queridas. Pero no había una intención de negar el ser de la *persona*, ni tampoco esa intención de “aniquilar” que es de esencia del asesinato; al contrario, había la intención de *afirmar* el ser de la persona implicada en la conjunta intención del amor y el favor. ¿Cómo podría haber, en otro caso, un auténtico *sacrificio*? La intención del aniquilamiento, esencial al asesinato, faltaba también cuando se trataba de cumplir una exigencia jurídica bajo ciertas condiciones (en el caso del extranjero que se acercaba, o del prisionero de guerra), o de “reconciliarse con los dioses”. Mas fue siempre algo vedado y proscrito al *et-hos* de *todos* los tiempos que debiera sacrificarse el ser y la vida de un hombre a *cualesquiera* exigencias de la utilidad o del agrado. Naturalmente que la institución citada pudo ser mal empleada para fines egoístas de los sacerdotes o de los poderosos, por ejemplo, para conquistarse el favor de los dioses<sup>74</sup>, para librarse de un enemigo odiado y apoderarse de su fortuna, de su mujer, etc. Pero entonces, aun bajo el dominio de tal institución, esa acción era también vulgar asesinato y la intención era considerada impía y mala. En esa intención se *cumplía* también la ley de preferencia —si bien bajo hipótesis supersticiosas— siguiente: los valores vitales deben subordinarse a los valores de lo santo y a los espirituales —comprendiendo en éstos también los del orden jurídico—. Además, en este caso, no sólo faltaba

“absolutos”). Precisamente el suicida afirma la esencia de la “vida” como valor supremo (por cima del cual no reconoce otro) y aniquila —hipotéticamente— con su acción su *ser* mismo “como” una constitución defectuosa y real del valor vital que él afirma como valor supremo. En cambio, el mártir entrega *su* vida, que le está dada como bien positivo, por otro bien que le está dado como *esencialmente “más alto”* que la vida en general. Al afirmar *su* vida, niega, sin embargo, “la vida” como valor “supremo”. Y me parece que no hay una diferencia esencial en sí el se “deja” matar o si se mata a sí mismo,



la intención del odio y su correlato esencial: la negación del ser; sino que incluso faltaba en la acción la intención de suprimir el ser. Frecuentemente el morir era tan sólo un “traslado” a otra esfera más alta del ser y del valor: al lugar celeste, y el sacrificio a los dioses era un regalo del *cuerpo*; mas no fue nunca una supresión del ser de la persona, cosa que excluye la idea y la misma esencia del *sacrificio*, que es la *entrega* de un ser positivamente valioso. Un sacrificar que aniquilara al sacrificado sería una *contradictio in adjecto*.

Algo análogo vale para la pena de muerte. Ésta es, ciertamente (desde el punto de vista moral), un asesinato, cuando se ejecuta con la intención de aniquilar al ser, es decir, siempre que la vida del hombre se hace equivalente a su ser y no rige como dada —intuitivamente y sin “demostración”— la supervivencia de la persona<sup>75</sup>. Pues el castigo es la adición de un mal y la sustracción de un bien. Un castigo que aniquile al castigado, no es castigo. Puede ser “*castigo*” únicamente en el supuesto de que la vida del castigado es un bien *para él* como persona, cuya existencia no es suprimida por la privación de ese bien. La aniquilación de un hombre —por el bienestar de la sociedad, por ejemplo— es un asesinato (en el sentido ético)<sup>76</sup>. Solamente falta el carácter de asesinato cuando existe la intención de no suprimir la persona, sino de darle también *su derecho*<sup>77</sup> con la realización del orden jurídico<sup>78</sup>.

¿Por qué el acto de dar muerte en la guerra y en el duelo no es un asesinato? En el caso de matar en la guerra (incluso en una guerra de agresión), falta, en primer término, el estar dadas *personas* en lo que se llama “el enemigo”. El individuo está dado simplemente como miembro de la cosa colectiva “el enemigo” y de un complejo de poder vital; el Estado enemigo puede ser objeto del odio, de la sed de venganza, etc.; mas no así la persona que a él pertenece. Claro es que puede abusarse del estado de guerra para matar a un enemigo personal, por ejemplo, o para robar y enriquecerse con la muerte de personas determinadas. Pero entonces se trata, naturalmente, de asesinato común. Mas siempre que en la guerra llegan a estar dadas personas, no está dada tampoco la intención de negación y aniquilamiento;

siempre que conduzca su mano el verdadero “amor” de sí “mismo”, es decir, el cuidado por la salvación de la propia persona, en oposición, por consiguiente, al odio a sí mismo del suicida. En el último caso hay sólo una “muerte voluntaria”, que es distinta moralmente del suicidio.

81. En esta esfera intentó A. Reinach delimitar lo absoluto de lo relativo, de una manera notable,

antes bien, el principio *caballeresco* no sólo exige que la persona se exponga al mismo grado y a la misma clase de peligro que ella misma provoca, sino que también se *afirma* la *persona* del enemigo en su ser valioso y en su existencia con *tanta más complacencia* cuanto mejor y más hábilmente se bate y se defiende. Siempre hallamos la introducción del duelo ligada con un modo determinado de valoración positiva del enemigo<sup>79</sup>.

El asesinato —decimos— supone el estar dado un hombre como *persona* y como depositario de *valores personales*. La situación objetiva de valor que lo fundamenta está esencialmente ligada a una intención de aniquilar a la persona. Por esto se comprende muy bien —como consecuencia rigurosa— que en todos los tiempos en que se mataban los hombres sin que fueran dados o “valieran” “como persona”, aquella muerte no implicaba un asesinato. Éste es el caso de la vieja costumbre india de quemar a las viudas, institución que se puede comprender tan sólo porque a la mujer se le niega *simultáneamente* la personalidad (el “alma”, de modo parejo a como ocurre entre los fieles de Mahoma). La esposa “tenía el valor de” algo perteneciente a su marido. Ésta es también la razón de que ulteriormente, en la antigua Roma, el *pater familias* podía matar a sus hijos, y el ciudadano romano, a sus esclavos; a los primeros, “como aquel que puede amputarse un miembro”; a los últimos, “como quien prescinde de una cosa” (Mommsen). En ambos casos faltaba el estar dada (y el reconocimiento jurídico) la personalidad en los muertos. El niño es simplemente un miembro del *pater familias*, quien, con la muerte de aquél, no quiere suprimirse a sí mismo como persona, sino que “se hiere a sí mismo”. Incluso el acto volitivo infantil es considerado como acto parcial de la voluntad personal del padre. El esclavo, sin embargo, está dado como una cosa: su persona y su voluntad están “en el amo” (Aristóteles). Todas las instituciones orientadas al mantenimiento de una magnitud determinada de población o de cierta repartición de los varones y la mujeres (muerte a los recién nacidos, abandono de los niños, etc.) van acompañadas por la carencia de un estar dada la personalidad de las víctimas; bien fuera debido a que los recién nacidos no eran considerados en posesión aún de una personalidad, sino que estaban dados (sentimentalmente) como simples cuerpos animados, y aquellas acciones eran sentidas como autovulneraciones obligatorias

en su trabajo *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Niemeyer, Halle, 1922.

de las familias en provecho de la conservación del poder estatal y como obediencia a la voluntad del Estado, o fuera debido a que la unidad del valor personal (y su voluntad autónoma) *no* estaba dada, de un modo general, en los individuos humanos, sino en las unidades de familia, estirpe, *gens*, Estado. En uno y otro caso *falta* el hecho objetivo de valor del asesinato. El aborto es también muerte de un hombre (como viviente), sin que haya tenido nunca vigencia de asesinato —y este hecho no puede explicarlo la Ética “biológica”. Ni tiene ni tuvo esta vigencia, porque el embrión no es dado como personalidad. En la antigua Roma —como es sabido— no era considerado como unidad de vida humana independiente, y, por ello, el aborto, como operado en las *viscera* de la mujer, no tenía pena. En general, no era “muerte” el aborto. En el Imperio comenzó ya a ser considerado el embrión como unidad de vida, y, por consiguiente, el aborto era ya penado; pero —hasta hoy— continúa distinguiéndose del asesinato.

Todo lo dicho va indicado a modo de ejemplo. Pero muestra que existe la *conexión* de una intención determinada de ejecutar una acción, con una situación objetiva *de valor*, rigurosamente determinada, es decir, un *tipo* determinado de “obrar” y “acción” que es malo para todo *ethos* auténtico, y nunca “permitido” y, mucho menos, “laudable”. Frente a estos tipos unitarios, las variables unidades *positivas* de vigencia y las definiciones de bajo qué condiciones se ha de admitir (según el estado de cultura moral, etc.) un asesinato, es decir, un caso real de aquella esencia-tipo, tienen significación de criterios pragmáticos en relación a lo que ha de *valer* como una realización efectiva de la unidad de acción como asesinato de aquel tipo. La Ética no ha de atenerse a esos criterios cambiantes (por ejemplo, a las definiciones de nuestro Código Penal, o a la simple “opinión dominante” sobre lo que “se ha de tener” por asesinato). Dirá lo que *es* el asesinato, en qué consiste su *esencia*. Si la solución de este difícil tema se obtiene de modo adecuado, disminuye hasta desaparecer el material aparentemente probatorio del “relativismo”, por lo que hace a los tipos de acciones buenas y malas. Sólo quien se atenga a los cambiantes ropajes de esos tipos y no separe la médula de la corteza, o piense que las definiciones permiten *aprehender* las esencias, si no es que las *fabrican*, o quien tome el *ropaje* actual, en cada caso, por la *esencia* de la cosa, sólo éste llegará a la tesis del *relativismo* por

ese procedimiento demasiado fácil<sup>80</sup>.

Por otra parte, ese ejemplo quiere mostrar cuán infundada es la suposición de la Ética formal según la cual la proposición: “*el asesinato es malo*” — como todos los juicios de valores morales y materiales— posee sólo un significado fáctico y relativo, ya que presupone al menos —se piensa— el sistema de la organización humana. Lógicamente debe aceptar la Ética formal que el asesinato podría ser bueno si el asesino estimara “la máxima de su acción capaz de poder convertirse en principio de una legislación universal”. Si *ningún* contenido determinado de la intención es malo, entonces *todos* ellos pueden ser buenos. Y alguien que eleve a principio universal el odio que siente por sí mismo y por los hombres, fundamentándolo en una especie de “Metafísica” que considera mejor el no ser de las personas que su ser, ¿por qué razón no deberá realizarlo, en la convicción de que todos deben hacer igual? Podrían mostrarse casos de asesinatos que se aproximan notablemente a esta eventualidad. Y ¿se pensaría seriamente que el asesinato sería en este caso una acción moralmente buena? También es inexacta la siguiente conclusión: puesto que el asesinato implica un dar muerte, y esto sólo puede ser ejecutado en organismos vivos, la proposición arriba citada debe perder su sentido para los “seres racionales”. Puesto que el “*cuero*” no constituye una abstracción empírica entre los organismos terráqueos, sino una *esencialidad* independiente de la existencia de aquellos, y, a la vez, una forma del existir, no sería aquella conclusión exacta tampoco en el caso de que la esencia nuclear del “asesinato” implicara un aniquilamiento del cuerpo. La proposición tendría “vigencia” allí donde hay seres personales dotados de cuerpo. Mas lo que constituye el núcleo ético de la situación objetiva de valor es, en realidad, la intención volitiva de una persona hacia el aniquilamiento del valor personal de otra. El mismo “matar” es, en relación con este núcleo, la forma de realización que aquella intención posee dentro de un ser personal corporal. Y por esto precisamente es aquella proposición absolutamente válida para *todo* posible dominio de personas; incluso de la esencia moral de Dios se sigue que *no* puede querer ese aniquilamiento —si bien su infinito poder hace *posible* el aniquila-

83. Cf. la siguiente Sección VI, cap. 2º, 2, sobre persona e individuo.

84. Véase, acerca de esto, *Ressentiment und moralisches Werturteil* (1912), pág. 342.

85. J. Bentham emite un juicio análogo sobre este principio en su *Deontología*.

86. Los etnólogos confirman que no se hallan en todos los pueblos primitivos las “voces de la con-

miento de una persona—.

Omitimos aquí el estudio de las peculiares dimensiones de la relatividad en la *moralidad*, las *costumbres* y el *uso*, así como análogas investigaciones sobre el *orden jurídico*. Destacamos, no obstante, que la historia del Derecho no puede prescindir de una doctrina sobre las dimensiones de la relatividad de las creaciones del Derecho como su base<sup>81</sup>.

## 7. La llamada subjetividad de conciencia de los valores morales

Anteriormente hicimos ya destacar de modo expreso que el concepto de la “subjetividad” de los valores significa otra cosa que su relatividad de existencia. Mas, por muy detalladamente que nos hubiéramos ocupado en ambos problemas, quedaría manca esa explicación si no explicásemos *otra* forma de la teoría de la subjetividad de los valores morales que toma su punto de partida en el concepto de *conciencia moral*.

Ninguna afirmación aparece hoy como “más evidente” ni goza de consideración más general que la doctrina según la cual todos los juicios morales de valor son “*subjetivos*”, y lo serían ya por la razón de que se apoyan en los testimonios de la “*conciencia moral*”, y el acreditado “*principio de la libertad de conciencia*” no excluye cualquier corrección de los testimonios de la conciencia hecha por otra instancia del conocimiento.

1. Entre las razones que llevaron a la teoría de la subjetividad de los valores morales ocupa el primer lugar el hecho de que es *más difícil* conocer

ciencia”.

87. Es decir, de aquéllos cuyo ser-persona mismo, como bueno, ha logrado la intuición moral.

88. Es de todos conocido que en Kant el postulado de la razón acerca de un bien supremo y de un ordenador moral del mundo se construye sobre esa vinculación del deber-ser.

89. Ésta es, por ejemplo, una de las ideas básicas de Lutero —que no es realmente un eudemonista—; ni tiene tampoco un sentido eudemonista el principio de Spinoza de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma, y fuente, a la vez, de todas las buenas acciones. El eudemonista ve en la virtud exclusivamente una aptitud para producir felicidad.

90. Cuando murió Magdalena, hermanita de Lutero, decía éste: “En mi espíritu estoy alegre, pero en la carne muy triste. Es una cosa maravillosa saber que ella está en la paz y la bienaventuranza y, no obstante, hallarse uno triste”. (*Tischreden: Der Tod*, 2).

91. Sólo en los sentimientos sensibles siguen siendo distintos los sentimientos en virtud de su localización y extensión.

92. Su intensidad no varía independientemente de la creciente extensión; la extensión crece con la

y juzgar valores objetivos que cualesquiera otros contenidos objetivos. “Más difícil” en el sentido de que se han de superar aquí un número mayor de motivos de engaño —y más fuertes— que en el caso de cualquier otro conocimiento teórico. No, pues, porque los valores fueran sólo símbolos de los *intereses* y de su *lucha* —como piensa el nominalismo ético—, sino porque ya la experiencia de esos valores supone una lucha más dura frente a *nuestros* intereses, y es mucho más rara la lucha victoriosa que en el caso de otro conocimiento, y se llega con más facilidad a *confundir* lo que nos sugieren nuestros intereses con el contenido del conocimiento objetivo de los valores. La razón consiste en que nuestro conocimiento de los valores morales está en conjunción más inmediata con nuestra vida *volitiva* que nuestro conocimiento teórico.

Esta circunstancia está condicionada por una serie de motivos del *engaño estimativo* mucho más extendidos que todos los otros motivos de engaño. Es ya un fenómeno notable que el escepticismo ético se halle mucho más extendido que el teórico y lógico. No obstante, las diferencias de la idea teórica del mundo<sup>82</sup> no son menos grandes y acaso han sido aun mayores que entre los sistemas de Moral dominantes en los diversos tiempos. ¿Cuál es, pues, la razón de ese fenómeno? Yo la veo en que nuestra *conciencia* de las diferencias reacciona con mayor fineza en un caso individual respecto a los valores éticos que respecto a las diferencias teóricas de nuestras opiniones y nuestros juicios. Y esto tiene a la vez su fundamento en que generalmente nos inclinamos a *sobreestimar* la comunidad y coincidencia de nuestros juicios éticos de valor, sobreestimación que proviene de que todos nosotros nos inclinamos naturalmente a disculpar y justificar nuestras acciones “porque otro ha obrado así”. Los niños acostumbran ya a justificar así sus hechos. En la cuestión de los valores nos desasosiega el apartamiento de los otros con mayor fuerza que la desviación en las cuestiones teóricas, y este *desasosiego* es el que nos *pone ante los ojos*, allí *más* que aquí, la existencia de diferencias. El escepticismo es, entonces, la consecuencia de la *desilusión* por no hallar frecuentemente la coincidencia esperada y pretendida; desilusión basada en nuestra debilidad de no poder estar solos en los problemas morales del valor, habiendo de mirar angustiosamente en de-

intensidad, mas no esta última con aquella primera. Me parece malogrado el intento de Henri Bergson de reducir su intensidad a extensión (cf. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*).

redor nuestro por ver si algún otro piensa y siente también así. De este modo llegamos fácilmente a la aserción: todos los valores morales son “*subjetivos*”.

Tan grande es esta inclinación al apoyo social, que pudo desviar a Kant ampliamente de la verdad, hasta querer convertir la mera aptitud de generalización de una máxima de la voluntad en criterio de su justeza moral. Ahora bien, es desde luego deseable que se generalice a todos una máxima que ordena en sí misma algo *bueno* (en cuanto que de suyo no está pensada exclusivamente para un individuo o una clase de individuos); ¡pero ni en lo más mínimo puede *hacerla* moralmente buena la mera *aptitud para ser generalizada* de caso a caso y de hombre a hombre! Como se nos mostrará más adelante, hay una evidencia, en la intuición estrictamente objetiva, de que un querer determinado, un obrar, un ser, es bueno *exclusivamente para un* individuo, por ejemplo, para “mi”, sin que pueda ser generalizado; e incluso más: una intuición moral de los *valores morales* puros y *absolutos* de un ser y un comportarse, cuanto más adecuada es (es decir, cuanto “más objetiva”), debe llevar consigo *siempre y necesariamente* ese carácter circunscrito a individuos<sup>83</sup>. Por consiguiente, no sólo puede tener lugar esa exclusión de la capacidad de generalización de una “máxima” sin que resulte afectada la objetividad estricta y el carácter obligatorio de esa intuición, sino que *debe* ser incluso así en la medida en que se trata de una intuición última, evidente, plenamente adecuada y rigurosísima del mismo bien absoluto, y no sólo de reglas válidas para la represión de los impulsos que enturbian y deforman la pura aptitud para aquella intuición. Eviden-

93. Distingúense rigurosamente de los sentimientos *puramente* sensibles las especies de sentimientos de prurito, tan importantes vitalmente, que llevan en sí mismos la tendencia a su potenciación y definitiva desaparición, después de haber logrado un máximo, y cuyos estímulos deben tener siempre el carácter de un movimiento.

94. Véanse también, sobre este punto, los estudios de Kowalewski en *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, publicado por Loewenfeld.

95. El dolor se localiza sobre el miembro amputado, porque el miembro está todavía dado hipotéticamente.

96. Véase la Primera parte, Sección II, cap. 2º, 3, b, pág. 159.

97. Véase mi libro acerca de la “simpatía”, pág. 27.

98. Véase, acerca de la separabilidad de ambas anestésias, H. Lotze, *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, 1852.

99. De modo análogo puede demostrarse, por lo que hace al aspecto objetivo de los fenómenos vitales, que no está justificada en los hechos la teoría que explica la actividad vital íntegra de un organismo como la pura suma y acción recíproca de las actividades aisladas de los órganos, tejidos y células, es

temente, se ha de rechazar como *contradictoria en sí misma* la idea de un testimonio individual y obligatorio de la conciencia cuyo contenido sea: “esto es *tu* bien y *sólo tu* bien, sea lo que sea el bien para los demás”, cuando se cree falsamente que el valor objetivo y evidente del bien puede reducirse a una simple *posibilidad de generalización* de una máxima. Pues *entonces* el conocimiento de lo que “*para mí*” es bueno hacer y querer debería llevar consigo efectivamente y sin más el carácter de una “figuración subjetiva” o de un impulso subjetivo carente de inteligibilidad. Pero, en realidad, es, justamente al contrario, esa tendencia escéptica que necesita el apoyo social, esa *primaria* desconfianza en la *auténtica* objetividad e intuitividad del bien, la que lleva al *nomismo*, según el cual únicamente la idea de una norma posiblemente *válida en general* es lo que debe originar la intuición del bien —y, por consiguiente, también del “bien para mí”—. La validez general y la aptitud para la generalización, latente en toda valoración, debe ahora convertirse en una especie de sustitutivo a la imposibilidad en que se encuentran nuestras apreciaciones para cumplirse en los valores evidentemente objetivos dados intuitivamente. Psicológica e históricamente, este proceder constituye, en realidad, una acusada expresión para la procedencia de los juicios de valor que se han plasmado en nuestro código moral actualmente en vigor; es decir, que proceden de los grupos de los débiles en instintos y sentimientos y de su *désordre du cœur*<sup>84</sup>.

Es, pues, el sentimiento y la conciencia de inferioridad bajo el dominio de los valores objetivos lo que condujo a esa especie de acto de venganza contra los valores en general que culmina en la aserción: “todos” los valores son “únicamente” subjetivos. La profunda y secreta experiencia de la impotencia para realizarlos y lograr algo con su acatamiento, y el subsiguiente sentimiento de depresión, ha sido lo que condujo a aceptar esa hipotética “subjetividad” y a la transformación de su auténtica objetividad en “subjetividad válida en general”.

2. La opinión predominante sobre la *subjetividad de los valores* gusta hoy de enmascararse bajo el *pathos* de un nombre que parece reunir, como una llamada de clarín, todas las tendencias morales de la Edad Moderna: se lla-

decir, la concepción de la vida orgánica como “estado celular”, teoría que *corresponde exactamente* a la explicación sensualista del sentimiento vital ofrecida por la Psicología de la asociación. Aquí nos detenemos, en primer lugar, en el aspecto subjetivo de los procesos en cuestión.



ma “*libertad de conciencia*”. Admitimos también que, bajo ese nombre, se piensa algo grande e importante, digno de mantenerse y conservarse. Mas, antes de “entrar” en ello, “combatirlo”, etc., nos permitimos la pregunta: “¿qué es?”

Augusto Comte, que cuenta el principio de la libertad de conciencia (juntamente con el de la soberanía popular) entre los pilares de la época por él llamada “metafísica”, “negativa” y “crítica”, época que, según su juicio de conjunto, es la más inane e insustancial de todas las épocas que distingue en la historia universal, y que ha de ser sustituida, según su convicción, por la época “positiva”, Augusto Comte se plantea una vez esta pregunta: “¿Cabe, frente a las ciencias que lograron conocimientos rigurosos, la libertad de aceptarlas o rechazarlas? ¿Ocurre esto con la Matemática, con la Física, con la Química, o incluso con la Biología?” Por todas partes siguen los hombres los resultados de las ciencias y prestan su fe y confianza al juicio de los sabios en cuestión. De aquí que la disensión radical en las cosas de la Moral, que se expresa en el principio de la libertad de conciencia, según el cual un cualquiera tiene el derecho de decidir y definir lo que es bueno y malo, puede únicamente ser considerado como la expresión de la interior *anarquía moral* de la época metafísico-crítica. El principio de la libertad de conciencia no sería un principio positivo y creador, sino *negativo* y *disolvente*, que habría de ser sustituido en la “época positiva” por la intuición objetiva y obligatoria de lo que es bueno y malo<sup>85</sup>. Esta observación contiene en mescolanza singular lo verdadero y lo falso. Es atinada, sin duda, la afirmación de que frecuentemente se aplica el principio de la “libertad de conciencia” de un modo que resulta mera expresión de la convicción de que falta en los problemas morales aquella *objetividad de solución* que se concede a los problemas del conocimiento teorético. También Comte ha calado el *désordre du cœur* de su tiempo. Es, no obstante, errónea la analogía que hace del conocimiento moral con las ciencias que él nombra (como nos dice enseguida nuestro mismo sentir); y a la vez Comte, con aquella falsa orientación y empleo del principio, rechaza también el sentido que a éste cabe y por el cual ha merecido el reconocimiento y veneración de todas las “épocas”.

Lo que se haya de entender por “libertad de conciencia” depende de lo que entendamos por “*conciencia*” (*moral*).

Por de pronto, “*conciencia*” (*moral*) no equivale a *intuición moral* ni a

una “capacidad” de tal intuición. Mientras que la intuición evidente de lo que es bueno y malo no puede, esencialmente, engañar (sino que caben únicamente ilusiones acerca de lo que tal intuición presenta), *hay*, desde luego, “engaños de la conciencia moral”. Y no puede ser despachado el hecho del “engaño de la conciencia moral” con la objeción (como hicieron J. G. Fichte y Fries) de que caben únicamente engaños acerca de si es la *conciencia* o algún *otro* sentimiento o impulso el que nos susurra lo que nosotros reputamos (sólo erróneamente) como dictado de la conciencia moral. Si la “conciencia moral” fuera, naturalmente, una última y absoluta *instancia* a la que compete la última apelación en los problemas morales, debería concluirse que no era susceptible de engaño ninguno y quedaría libre de toda crítica hecha por otra vía de conocimiento, por ejemplo, por la inmediata intuición de lo bueno objetivamente y, tanto más, por la intuición que pudiera lograrse por los caminos de las formas de economización del conocimiento moral, a saber: merced a la tradición y la autoridad. Pero *no* le corresponde este papel a la conciencia moral. La “conciencia moral” es también más valiosa o menos valiosa según que sea o no sea lo aconsejado por ella lo *bueno* objetiva y evidentemente. Ella es también, a su vez, un *depositario*, no la fuente última, de valores morales. Hay hombres sin conciencia moral, no sólo en *el* sentido verbal de que no atienden la “voz” de

100. Véanse las finas observaciones de E. Pflüger en su obra *Die teleologische Mechanik der lebendigen Natur*, Bonn, 1877. Cf. también las explicaciones de H. S. Jennings acerca del miedo, en su libro *La conducta de los organismos inferiores*.

101. En cambio, “yo me siento” es la expresión *más adecuada* para el “bienestar” y el “malestar”, lo “cómodo” y lo “incómodo”. Pero nunca podremos decir: “me siento agradable”.

102. Este principio tiene un valor independiente de toda interpretación religioso-metafísica de esos sentimientos (por ejemplo, como gracia o condenación). Efectivamente, muéstrase esta conexión apreciada en toda su justeza incluso en la envoltura religiosa que le dio Lutero, al negar expresamente que la beatitud pueda ser producida, o, según los casos, merecida por las obras, y que la desesperación pueda igualmente ser evitada o desviada por tales obras. Con todo, *esta* opinión es totalmente independiente de sus ulteriores formulaciones religiosas (por ejemplo, cuando se dice que la beatitud está sólo en la fe, etc.).

1. Véase Primera parte, Sección I, cap. 3º, págs. 84 ss.

2. Ésta es la razón por la cual llamamos inmotivada la tendencia en que nos parece que falta esa relación: por ejemplo, un movimiento de cólera o un impulso de furor.

3. Pero no es nunca el hedonismo práctico —como tantos de nuestros predicadores moralistas creen— la *causa* de esta decadencia y de todo lo a ella anejo, como, por ejemplo, el descenso de la fecundidad.

4. Por ende, el grado históricamente cambiante de la apetición de posesión, como origen principal

aquella, o no la siguen en la práctica, etc., o permiten que la claridad de la conciencia sea vencida por los impulsos instintivos, sino también en *el* sentido de que no existe en ellos la “voz” misma de la conciencia, o existe sólo muy débilmente. La diferencia entre la no atención a las “voces” de la conciencia<sup>86</sup> y un engaño de la misma tórnase clara allí donde la corrección que aparece *después* de la acción o la censura que viene de otra parte provocan una *conciencia* (psicológica) de la maldad de la conducta en cuestión, y, no obstante, el claro recuerdo dice “que no se ha pensado nada malo en ella”; e igualmente cuando le es *indicada* de otro modo a uno una conducta de superior valor, y entonces se siente y juzga “como” mala la conducta propia desde esa nueva intuición.

Añádese a esto que la conciencia moral —según el sentido de la palabra— funciona de un modo esencialmente *negativo*. Expone algo como malo, no debido, “opone reparos”, etc. Decir “la conciencia se agita” significa tanto como: se resiste a la conducta propuesta; mas *nunca*: la conciencia moral dice que algo es bueno. Por este motivo, también la “mala conciencia” es un fenómeno decididamente más positivo que la “buena conciencia”, pues esta última es propiamente tan sólo la carencia y la no existencia vivida de la “mala conciencia”, al plantearse la moralidad de un comportamiento determinado. Incluso cuando “se va a pedir consejo a la conciencia” antes de una decisión de la voluntad, “avisa” y “prohíbe” aquella, más que recomienda u ordena. De modo que no tiene una función original que pueda darnos un criterio *positivo*, sino sólo *crítico*, en parte admonitorio y en parte juzgador.

Es como la síntesis de lo que *aporta a la intuición moral la propia actividad individual cognoscitiva* y la experiencia moral —a diferencia del conocimiento de este tipo acumulado y almacenado por transmisión en la autoridad y la tradición—; por consiguiente, es también sólo *una* forma, entre otras, de economizar la intuición moral última. Su *cooperación* con los principios de la autoridad y los contenidos de la tradición, así como una *mutua corrección* de *todas* esas *fuentes de conocimiento* puramente *subjetivas*, garantiza un nivel supremo en el logro de esa intuición (en el caso medio). Pero de *todas* esas *fuentes* de la intuición moral se puede *apelar* ante la *misma* intuición, ante el *estar dado por sí mismo* de lo que es bueno y de lo que no lo es. Pero si la “conciencia moral” se convierte en *sustituto* aparente de la intuición moral, el principio de “la libertad de conciencia” *ha* de con-

vertirse entonces en el principio de la “*anarquía* en todos los problemas morales”. Todo el mundo puede entonces apelar a su “conciencia” y exigir un acatamiento absoluto por parte de todos a lo que él dice.

A este supuesto *papel de última e inapelable instancia* ha llegado la conciencia moral por caminos muy intrincados.

Desde su primera acuñación verbal en el latino *conscientia*, donde aún puede significar dos cosas, “saber juntamente con” y nuestra “conciencia moral”, vemos a ésta recibir un sentido muy diverso, que, sin embargo, posee por entero un significado moral cada vez mayor. Hallo las tres etapas capitales siguientes. En los escolásticos, la conciencia moral se identifica con la razón práctica (el  $\nu\omicron\upsilon\ \xi\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  de Aristóteles), o sea, una potencia que aplica en los casos particulares (los *casus conscientiae*) los principios normativos —mandados por la razón o por la autoridad—. En un segundo significado, la “conciencia moral” no es ya el alguacil lógico de la consecuencia, como aquí aparecía, sino, en parte, el avisador y, en parte, el juez interior (así es en Kant, quien la distingue con rigor de la “razón práctica” por él introducida, es decir, de la “razón misma” como prácticamente normativa). En un tercer significado, se eleva sobre esta función aún y se convierte en un órgano íntimo de conocimiento de lo bueno y lo malo (más racional o más intuitivo-emocional, según los casos). El motivo por el que logró su autoridad actual en el sentido de las dos últimas significaciones fue una *interpretación* religioso-metafísica de los movimientos de la vivencia, que quedaron *ellos mismos* comprendidos en virtud de esa interpretación como un conocimiento unitario, libre de todo engaño y error —o también como un órgano judicial de lo bueno y lo justo—. Esta interpretación consistió en creer que “*la voz de Dios*” se hacía oír en la “conciencia moral”. Y sólo gracias a esta interpretación (Dios no *puede*, naturalmente, engañarse ni errar) *recibió* aquélla el carácter de una instancia última e inapelable, y sólo así se formó el sentido moderno que tiene la palabra. ¡La interpretación no se añadía posteriormente, como si la “conciencia moral” pudiera “hablar” y mantener su naturaleza de instancia última sin ser interpelada así! ¡Cuando justamente esa interpretación es lo que la *convertía* en aquel órgano que se suponía invulnerable e infalible! Más tarde (en la

del contenido sensible, es signo constante del progreso o el descenso vitales de los que apetecen. Toda decadencia vital va acompañada de una tendencia creciente hacia la posesión.

época de la disolución de la conciencia religiosa), no todos los que emplean la palabra pueden realizar conscientemente aquella interpretación en todos los casos, y entonces el *pathos* con que se presenta la explicación: “esto me dice mi conciencia” es una mera resonancia de aquella antigua interpretación tradicionalmente consagrada, resonancia que, con la supresión completa y permanente de la interpretación, tenía que desaparecer tan inexorablemente como la creencia de que existía en nosotros tal voz ecuánime y jamás engañosa. La conciencia moral en este último sentido pertenece, pues, a la violácea luz crepuscular del sol poniente de una creencia religiosa. Y si el principio de la libertad de conciencia se mantiene sin aquella interpretación, como en la Edad Moderna, en la que hasta los ateos apelan a la conciencia moral y la invocan, haciendo exigencias en su nombre, quiere decirse que *tiene* que convertirse, naturalmente, en el “*principio de la anarquía moral*”.

3. Esto pudo ocurrir gracias a otro dislocamiento del concepto de conciencia moral. Hay una intuición moral acerca del valor moral de normas generalmente válidas, y otra acerca del bien “de” un individuo exclusivamente o “de” un grupo, siendo, no obstante, bien en sí; ambas son de igual exactitud y objetividad. Ahora bien: el sentido legítimo de “conciencia moral” es: 1º, que ésta representa sólo una *forma individual para la economización* de la intuición moral; 2º, representa esta intuición sólo en tanto y en los límites precisos en que vaya dirigida al *bien en sí* que es “para mí”. Esa forma individual de economización de la intuición moral puede muy bien referirse a lo que es bueno y justo *con validez general*. Por otra parte, lo bueno “para mí” puede serme enseñado no sólo *por* mí mismo, sino también por otro (el amigo, la autoridad, etc.) que me conoce mejor de lo que yo me conozco. Pero *sólo* se puede hablar de “conciencia moral” —con exactitud— cuando se trata de ese plus de intuición moral necesaria que no se halla contenido en las normas de validez general ni puede hallarse en ellas nunca, y en el que se corona el proceso del conocimiento moral, y cuando al mismo tiempo soy *yo* quien llego por *mí mismo* a esa intuición. Constituye la esencia de la conciencia moral el resultado de mi intuición germinal del bien (extraída de la propia experiencia vital) en cuanto que es “bien para mí”. Tomada en este sentido, la conciencia es *esencialmente* in-

sustituible por cualesquiera “normas”, “leyes morales”, etc. Su tarea se inicia donde cesan aquéllas y el obrar y el querer ya las satisfacen. De aquí que, cuanto mayor es *la pureza* con que habla, deba decir a cada uno en una situación idéntica algo distinto, y erraría seguramente si dijera lo mismo. Para la “conciencia moral” tomada en *este* sentido rige el *principio de la libertad de conciencia* —de modo incondicionado—, el cual afirma: cada uno es libre de prestar oído a su conciencia en cuestiones cuya solución *no* está regulada (ni puede, por su naturaleza, estar regulada) por la *parte objetiva y de validez general* que hay en las proposiciones evidentes de valor y en las normas que se estructuran sobre ellas. El derecho del individuo moral, como tal *individuo*, es el que protege aquel principio contra las falsas pretensiones de simples leyes de costumbres válidas de modo general. Pero, con ello, la conciencia y la libertad de conciencia no disuelven la idea de un *bueno objetivamente* —para cuyo conocimiento representa la “conciencia moral” justamente un órgano, en cuanto que aquello es lo bueno objetivamente “para” un individuo—, ni la idea ni el derecho a una intuición universalmente válida, incluso en relación con los principios de valores y las normas vigentes para todos. Antes bien, estos últimos son accesibles a una intuición rigurosa con independencia de la “conciencia moral” y poseen un *carácter obligatorio* enteramente *independiente* de su *reconocimiento por la conciencia moral* de cualquiera. Por consiguiente, la “libertad de conciencia” no puede nunca emplearse contra un conocimiento *universalmente válido*, obligatorio y estrictamente objetivo, ni frente a principios morales *materiales*. Y, por este motivo, *no* es, de seguro, tampoco un “principio de la anarquía” en las cuestiones morales.

Pero es indudable que el sentido predominante de aquella fórmula no corresponde a lo que acabo de definir, sino, antes bien, a lo que A. Comte pensaba. Este sentido dominante va montado en el supuesto de que no hay para el individuo A y el individuo B *algo bueno en sí que sea diferente*; es decir, en el supuesto de que lo bueno objetivamente *debe ser*, como tal, algo universalmente válido. ¡Algo *se vuelve* “bueno” a causa de que responde a una ley que puede ser universalmente válida! ¡Y “conciencia moral” debe ser algo que, por su misma esencia, puede afirmar o negar “libremente”, acatar o recusar “normas y valores universalmente válidos”! Sólo en este “sen-

tido”, que *parte* justamente de la *explotación* del individuo moral de todos sus derechos y obligaciones individuales, y peculiares únicamente *de él*, que supone, por tanto, la desposesión y la negación de su *dignidad individual*, es como el principio de la libertad de conciencia se convierte en lo que A. Comte dice: “un principio de la anarquía subjetivista en todas las cuestiones morales”; la expresión del *désordre du cœur* elevado a principio. La discusión técnica de estas cuestiones —que tiene sentido únicamente cuando hay algo en ellas objetivamente establecido—, el reconocimiento y la necesidad de una competencia para tal discusión, deben ser imposibles *a priori*, y todo ha de quedar a merced del “gusto” subjetivo. Vertida en fórmulas teóricas, la “conciencia moral” viene a ser una “voz de la razón válida universalmente”, o una voz de los llamados “instintos de la especie” que superan el “egoísmo individual”. Y al ser afirmada la “libertad” también para *esa* “conciencia”, ya queda negada con ello la *idea* de una Ética y de una intuición objetiva de los valores. Acontece precisamente en esa interpretación una inversión del sentido *verdadero* que la libertad de conciencia tiene. Donde se da un *conocimiento objetivo y válido universalmente* y la norma y obligación que de él emanan, se acude a la explicación de un capricho subjetivo al apelar a la “conciencia moral”, cuando debería ser cuestión únicamente de conocimiento e investigación que responda a los hechos. En cambio, allí donde ha de hablar la “conciencia moral” como vehículo de una intuición individualmente valedera, mas no por ello menos objetiva, y donde también rige el principio de su libertad, entonces se acude a la vinculación del individuo por la llamada razón universal de la especie, es decir, enunciado con más precisión: la voz de la imaginación de los más, desarrollada por el contagio mutuo, *con lo cual* resulta lesionada la conciencia y la libertad de conciencia.

4. Si Augusto Comte acierta por completo con su exigencia de un conocimiento e investigación universalmente obligatorios en sus resultados acerca de lo que es bueno y malo, no obstante, la analogía por él aducida con la Matemática y la Física incluye un aspecto que no está justificado, por la *peculiaridad* de este dominio de conocimiento. También Comte *desconoce* que todo conocimiento ético ha de apoyarse sobre la “*experiencia de valores*”, *la cual tiene lugar en el percibir sentimental y en el preferir* —al igual

6. Cf. el capítulo primero del trabajo *El Resentimiento en la Moral*.

que todo pensamiento teórico ha de apoyarse en la experiencia de los sentidos—. En lugar de una Ética con esta base pone Comte —como todos los positivistas— una tecnología del obrar encaminado al bienestar general, suponiendo a su vez que este valor es el fundamental. Ahora bien: el hecho de que el conocimiento ético se realice con arreglo a leyes rigurosas del “*percibir sentimental*” no hace —como ya he mostrado— “subjetiva” a la Ética. Pero ese hecho fundamenta una diferencia entre la Ética y cualquier otra “ciencia”, que no justifica la analogía de Comte. Si en las cuestiones éticas no nos abandonamos a las soluciones que los investigadores y maestros de la Moral ofrecen, de un modo parejo a como lo hacemos en la Astronomía respecto a las soluciones de los astrónomos, se debe a que toda “Ética” supone ya la intuición moral como una evidencia *en* el percibir sentimental, en el preferir, amar y odiar. Y este hecho lo desconoce el positivismo al querer fundamentar la Ética sobre la Biología y la Historia o la Sociología. La capacitación subjetiva para esa intuición —prescindiendo de la llamada “dotación” o talento para ella— va ligada a condiciones que no admiten comparación con las que requiere la capacitación para el conocimiento científico y teórico. Debido al hecho de que, a las fuentes de engaño que existen para todo conocimiento, se agregan aquí *todas* aquellas que radican en los intereses de los individuos y los grupos, la capacidad subjetiva para la intuición moral *supone* algo que, por otra parte, sólo puede ser el *fruto* de la intuición moral, a saber: todo un sistema de medios para cegar aquellas fuentes de engaño, con el fin de hacer así posible la intuición moral; quiere esto decir que nos hallamos ante la *antinomía* de que Aristóteles se daba cuenta ya con tanta claridad: Es necesaria la intuición moral para llevar una buena vida (para obrar y querer bien). Es necesaria una buena vida para extirpar las fuentes de engaño en la intuición moral, para eliminar los sofismas de nuestros intereses que impiden esta intuición, y también la tendencia siempre dispuesta a adaptar nuestros juicios de valor a nuestro querer y obrar efectivos (e igualmente a nuestras debilidades, flaquezas, faltas, etc.). La solución teórica de esta antinomia estriba en que todo *ser y vivir*, querer y obrar buenos suponen esencialmente *la existencia de la intuición moral* misma (mas no una “Ética”), pero la *capacitación* subjetiva para esa misma intuición supone a su vez ya el buen *ser y vivir*. No hallamos a este

7. Nadie vio esto con más hondura que Lutero, cuyas exposiciones histórico-relativas y dudosas des-



respecto la menor analogía en el conocimiento teórico, el cual nada tiene que ver con esas fuentes de engaño.

Dentro ya de la serie de valores morales, brota de esta relación previa entre la intuición moral y la vida moral el valor moral propio de una institución por la cual se prescribe y aconseja el contenido de la intuición moral —existente en cada caso— de los mejores moralmente<sup>87</sup>, en primer lugar, mediante el simple consejo y el mandato como norma para todos (incluso para los depositarios de la autoridad como individuos); es decir, el *valor moral de la autoridad* como tal —independientemente de la cuestión acerca de la autoridad en que se presenta de hecho aquel valor y acerca de lo que diferencia la autoridad auténtica e inauténtica o el poder inmoral—. No necesito decir que, con estas afirmaciones, queda caracterizada en toda su absurdidad la llamada Ética de autoridad, que pretende fundar la esencia misma de lo “bueno” y lo “malo” sobre normas y mandatos de una autoridad (Hobbes, los escotistas, Kirchmann, etc.). Justamente es esta teoría la que niega el valor moral propio de la autoridad, al pretender sustituir la intuición moral por los mandatos de aquélla. Si lo bueno y lo malo fuera lo que de ese modo define la autoridad, no podría corresponder a ésta ningún valor moral intuitivo. Pues la obediencia y el mandato pueden ser igualmente “ciegos”. Mas el valor moral propio de la autoridad como tal constituye un principio moral *evidente*. Mientras que en los problemas del conocimiento teórico no hay ninguna “autoridad”, y a sus pretensiones de hecho puede contraponerse con razón el principio de la “libertad de investigación”, dentro de toda la esfera de los problemas morales es justamente la existencia de una autoridad la condición imprescriptible para que las valoraciones morales, en sí intuibles, y las exigencias fundadas sobre ellas, puedan también alcanzar la intuición efectiva, puesto que son realizadas *primeramente* en la práctica sin la intuición, por puro mandato. Pero incluso en la pura obediencia a la autoridad va implicada a su vez la suposición de que es intuitivo el valor moral de la autoridad que manda, o dicho con más precisión: la naturaleza auténticamente autoritaria de la institución que comunica el mandato a los obedientes. Esto distingue a la autoridad de todo mero poder o violencia, pues una persona puede tener autori-

de el punto de vista del dogma (la teoría de la *sola fides*, etc.), en las cuales se oculta esa opinión, no pueden deslucir *esa* intuición. Continuamente hace resaltar que no sólo “debe ser buena y piadosa la

dad para aquél que, a su vez, tiene la intuición de que aquella otra persona posee una intuición más profunda y rica que la suya. En esta intuición se apoya la “*confianza*” en la autoridad, en cuya existencia va fundada esencialmente, y con cuya desaparición se torna en poder y violencia extramorales.

Las fronteras de toda autoridad radican en una esfera en la que domina la *conciencia moral* como fuente *particularísima* de la intuición. Toda autoridad tiene que ver exclusivamente con lo bueno evidentemente y *válido de modo general*, mas nunca con lo bueno evidentemente de *validez individual*. Toda penetración de sus mandatos en la esfera de los valores que exceda de los universalmente válidos hace inmorales aquellos mandatos.

## 8. Los estratos de la vida emocional

En los supuestos de Kant acerca de la esencia de la vida emocional no sólo es evidente que toda Ética material de los valores debe ser al mismo tiempo eudemonismo, sino que también ha de ser hedonismo, es decir, que (en toda valoración material) la relación de las cosas y acciones al placer sensible constituye el sentido de la apreciación. Pero hemos visto ya que ninguna relación con los estados sentimentales —de la clase que sean, sensibles o no— puede constituir, ni menos crear, valores y en especial valores morales. Esto no excluye que los estados y las intenciones sentimentales de los sujetos morales, y el valor moral de las personas, sus actos, su querer y obrar, estén en relaciones esenciales, con cuyo conocimiento tendría el viejo problema “*moralidad y felicidad*” una solución muy distinta de la que Kant y otros pensadores más antiguos le dieron.

No es posible desarrollar en este lugar la Fenomenología de la vida emocional tan ampliamente que pudiera acercarse a una solución toda la multitud de los problemas de exclusiva importancia ética. Mas sí han de ser mencionadas algunas leyes fundamentales que creemos haber hallado, en cuanto que son de importancia para el problema ético.

Dos graves cuestiones le quedan aún a toda Ética que rechace el principio de que el hombre tiende a la realización de estados sentimentales sin poseer una conciencia del valor de lo apetecido, e igualmente el principio

de que el hombre *debe* aspirar a la felicidad (que rechaza conforme a la ley de preferencia antes aducida, según la cual todos los valores de estados van subordinados a los valores personales de actos, funciones y acciones); la primera de tales cuestiones se refiere a la conexión de los estados de sentimiento y sus clases fundamentales con el valor moral de la persona, su obrar y querer; es decir, la cuestión de si no va ligado al ser y al comportarse morales *necesaria* y *esencialmente* la existencia de sentimientos determinados: a la conducta positivamente valiosa, sentimientos positivos y positivamente valiosos, a la negativamente valiosa, sentimientos negativos también y negativamente valiosos, a la conducta de más alto valor, sentimientos de otro estrato y otra clase que a la de más bajo valor, etc.; o si tal vez esta ligazón es *fortuita* y meramente *empírica*; o si, finalmente —como creyeron Kant y los estoicos—, existe solamente una vinculación entre el *deber-ser* y los “*merecimientos*” que el sabio posee para ser feliz<sup>88</sup>. La segunda cuestión es qué papel esencial juegan los estados de sentimiento y sus tipos, *no* como *objetivos* de la tendencia y de la voluntad de realizar valores, mas sí como *fuentes* vivibles de tal tendencia y, en primer lugar, de la tendencia hacia los valores de una jerarquía determinada en cada caso. Esta última cuestión va unida con demasiada frecuencia al problema del llamado *eudemonismo*. Y, no obstante, el principio —acatado por tantos grandes hombres— de que solamente el hombre feliz puede también querer y obrar moralmente bien<sup>89</sup>, no tiene que ver lo más mínimo con el eudemonismo, es decir, con la doctrina de que la felicidad es un objetivo de la tendencia y *el* objetivo más digno de ser apetecido. Podría muy bien ocurrir que la felicidad sea el fenómeno necesariamente concomitante de todo ser buena la persona, y además la “fuente” esencialmente necesaria de toda buena conducta, pero que no necesite ser en ningún caso —o al menos no *a causa de esas razones*— también el fin y el objetivo de la tendencia, el querer y el obrar.

Ya he indicado más arriba que existe una *gradación* en la vida emocional por nosotros conocida, la cual no reside en la fortuita existencia de estos y aquellos movimientos sentimentales. Por de pronto, no puede haber ninguna duda de que los hechos designados por un idioma de finos matices, tales como beatitud, felicidad, suerte (la palabra “suerte” se usa corrientemente en sentido objetivo, como en “tener suerte”), serenidad, contento, comodidad, placer sensible, agrado, no son siempre las mismas clases

de hechos sentimentales que se distinguen únicamente en intensidad o vayan unidos a distintas sensaciones y correlatos objetivos diversos. Antes bien, se designan con esas palabras (como con sus contrarios “desesperación”, “infelicidad”, “desgracia”, “tristeza”, “dolor”, “desagradable”, “descontento”, etc.) *variedades* rigurosamente delimitadas de los respectivos sentimientos positivos y negativos. No se puede ser “dichoso” con acontecimientos del mismo estado de valor que pertenecen a uno “desagradable”, etc.; las diferencias de estos sentimientos parecen exigir también diversos estados de valor. No basta, para reconocer la naturaleza de esa diversidad, admitir de un modo general diversas cualidades de sentimientos que se distinguen del carácter placentero o doloroso, como han hecho, por ejemplo, Lotze y Lipps, con plena razón a nuestro juicio. Ciertamente que la melancolía es cualitativamente distinta de la tristeza; pero entre la tristeza (o la melancolía) y una impresión desagradable en la piel hay aún una diferencia muy otra que la de una cualidad en ese sentido. Me parece que indica una clase peculiar de disparidad el hecho de que los tipos de sentimientos antes mencionados puedan *coexistir* en uno y el mismo acto y momento de conciencia, lo que acaece con la mayor claridad cuando poseen caracteres diversos, es decir, positivos y negativos. Esto es enteramente claro, por de pronto, en los extremos. Un hombre puede ser dichoso y sufrir a la vez un dolor corporal; incluso ese sufrir el dolor puede ser un sufrimiento dichoso —tal, por ejemplo, en los auténticos mártires de sus convicciones religiosas—; por otra parte, se puede sentir un placer sensible cuando se está “desesperado hasta el fondo del alma”, y hasta gozarlo centrado en el yo. Mas también se puede estar “sereno” y “tranquilo” en medio de una grave desgracia vivida; por ejemplo, en presencia de una gran pérdida de fortuna, si bien es imposible en ese caso estar “contento”. Y se puede también, estando descontento, beber un vaso de buen vino y paladear su aroma. En estos casos y en otros parecidos no es que cambien en rápida sucesión los estados de sentimiento —como es el caso cuando se contemplan diversos lados valiosos de un acontecimiento—, sino que están dados todos a la vez. Mas no por eso se *mezclan* en la unidad de un estado total de sentimiento, ni tampoco se distinguen simplemente por la diversidad de sus correlatos objetivos; antes bien, éstos desaparecen frecuentemente de la conciencia sin que con ellos desaparezcan los estados de sentimiento esencialmente diferentes.

Pero también estados sentimentales están dados y son vividos de modos diversos. Representémonos una alegre risa, en la vivencia y en la expresión, dentro de una grave pena. En esa alegría nos salimos, de un modo sentimentalmente perceptible, desde la hondura de nuestro yo central a un estrato periférico de nuestra existencia anímica; mantengámonos en éste durante un tiempo largo o corto: siempre quedará la “profunda pena” residiendo en el yo profundo, y dará su cuño característico a todo nuestro estado en el cambio de los estados sentimentales de aquel estrato periférico<sup>90</sup>. También los fenómenos de expresión participan en esta diferencia. Un rostro melancólico sigue siéndolo en la risa, y otro sereno lo es también en el llanto. La ausencia en un solo sentimiento de la mezcla que hay entre sentimientos de tan diversos *estratos de profundidad* puede servir además de signo de que no sólo son de diversa cualidad, sino también de diversa *profundidad*. No es posible estar simultáneamente triste y melancólico, porque siempre habrá de resultar *un* sentimiento<sup>91</sup>.

Ahora bien: tanto las funciones del sentimiento y los actos emocionales como los estados de sentimiento participan de tal profundidad. Aquéllas irrumpen en el vivir desde una fuente más profunda del yo, y el cumplimiento de la intención en ellas contenida produce al mismo tiempo — siempre que se trata de valores— una *satisfacción* más honda. Estos últimos se adhieren, por una parte, a un estrato más profundo del yo y *llenen* a la vez al yo-centro de una manera más rica; consecuencia de esto es que esos estados de sentimiento se extiendan sobre una parte más o menos grande de los restantes contenidos de la conciencia, iluminándolos y coloreándolos.

Para mí esta nota fenoménica de la “*profundidad*” del sentimiento va esencialmente unida a cuatro *grados* muy característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o “sentimientos de la sensación” (según Carlos Stumpf); 2º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad).

*Todos los “sentimientos”,* en general, tienen una referencia vivida al yo (o a la persona) que les *distingue* de otros contenidos y funciones (sentir sensaciones, representar, etc.); referencia en principio distinta de aquella que también puede acompañar a un representar, querer y pensar. Y no sólo per-

tenece a los estados esa referencia, sino también a las funciones. Cuando yo siento “algo”, un valor, por ejemplo, éste, a través de la función, se une a mí, que lo percibo sentimentalmente, con mayor intimidad que cuando me represento algo. La diferencia de esta referencia al yo propia de todo lo emocional respecto al “me represento” estriba ante todo en que aquí el carácter de subjetividad de la vivencia no aumenta ni disminuye con la actividad puesta en ello, al modo en que ocurre en la esfera de lo intelectual. En cambio, toda clase de actividad creciente que anuda los contenidos intelectuales o los proyectos de la voluntad cada vez más vigorosamente al yo (tanto la actividad contenida en la tendencia como en la atención y en sus variedades) tiende, inversamente, en la medida en que se realiza, a *disgregar* el sentimiento, cada vez con mayor fuerza, del yo, y con ello a disolver cada vez más su carácter sentimental. Los contenidos intelectuales deben ser “sostenidos” por el yo para que no sean desligados de él. Los sentimientos están *de suyo* en el yo; sólo pueden ser *alejados* —activamente—, es decir, que retornan, siguiendo su tendencia íntima, automáticamente y siempre de nuevo al yo. Por esto precisamente los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son únicamente de un modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción).

Pero esa referencia *general* de los sentimientos al yo se caracteriza de modo esencialmente diverso y fundamental en las cuatro clases de sentimientos antes citadas.

Hallamos caracterizado el *sentimiento sensible* por las notas siguientes:

1º A diferencia de todos los otros sentimientos, está dado como *localizado* y *extendido* en determinados lugares del cuerpo. Está, pues, articulado con arreglo a las *unidades orgánicas* del cuerpo más o menos claramente conscientes (si bien no sólo en virtud de lo percibido exteriormente). Puede cambiar ampliamente de lugar —sin participar del “movimiento” en un sentido riguroso— e igualmente “extenderse” más o menos perceptiblemente y hacer resonar, por simpatía, las partes del cuerpo más diversas y lejanas<sup>92</sup>. Esto me parece que se ve patentemente en todas las clases de dolor y agrado sensible, por ejemplo, en la comida, bebida, sensaciones táctiles, voluptuosidad, etc.

2º El sentimiento sensible no se puede desvincular en la atención de los contenidos sensoriales correspondientes; nunca puede caber una duda so-

bre qué grupo de tales contenidos le pertenecen; jamás está sin un objeto; pero jamás los tiene “frente a sí”, ni posee tampoco una “intención” hacia ellos. Todo esto se expresa con el principio siguiente: está dado, esencial y necesariamente, como *estado*, mas nunca como función o acto. De aquí que les falte a los sentimientos puramente sensibles incluso la forma más primitiva de la intencionalidad, a saber: “tener placer en algo”<sup>93</sup>. Pueden, sí, por ejemplo, tornarse objetos del gozar o el sufrir, tanto como entrar en el goce y el sufrimiento de estados de valor en una correferencia particular. Pero nada contienen en sí mismos de estas funciones. No obstante, ni el más sencillo sentimiento sensible va unido a una sola sensación, sino que representa siempre, en relación con los contenidos de la sensación, una nueva *cualidad* fundada sobre una serie y una ordenación de contenidos sensoriales; no es, por consiguiente, una propiedad o un “tono” de la sensación misma que se le adhiera como cualidad e intensidad. Sus umbrales y relaciones de crecimiento, pues, no coinciden con los de la sensación en modo alguno<sup>94</sup>.

3º El sentimiento sensible carece de toda referencia a la persona y se refiere únicamente al *yo* sólo de un modo *doblemente indirecto*. No lo hallamos adherido inmediatamente al *yo* como lo está un sentimiento puramente anímico, por ejemplo, la tristeza y la melancolía, el pesar y la dicha, ni tampoco llenando inmediatamente el *yo corporal* y adherido a él, tal como lo están los auténticos sentimientos corporales; este mismo *yo corporal* se halla referido al *yo anímico* por medio del hecho fenoménico de referencia “mi cuerpo”, comprendido todo lo que le pertenece como sentimiento. El sentimiento sensible, empero, no está inmediatamente referido tampoco al cuerpo, es decir, de modo que *yo* lo halle acompañando siempre como una coloración emocional a la conciencia de mi cuerpo; antes bien, está fundado sobre el dato de una *parte* limitada del cuerpo, precisamente como estado de esa parte, y sólo así, a través de esa doble relación vivencial, se halla él también indirectamente referido al *yo*. Lo siento allí “donde” vivo la unidad orgánica cuyo estado es él<sup>95</sup>.

4º El sentimiento sensible es por su esencia una situación exclusivamente *actual*. Es decir, no hay para él un verdadero recuerdo ni una espera auténtica del sentimiento; o —como preferimos decir, para ser más riguro-

persona” de antemano, a fin de que puedan en ella originarse actos buenos, sino que también debe ser

sos— *no hay un “resentir”, un “postsentir”, un “presentir” o un “con-sentir” de un sentimiento sensible. Su forma exclusiva de ser es la de su tiempo y su lugar en el cuerpo. Podemos, sí, hacer que se manifieste en nosotros un sentimiento sensible parecido (en un grado de aminoración), sirviéndonos del recuerdo y la reproducción de los objetos que fueron sus estímulos; pero entonces se trata de un nuevo sentimiento sensible, incluso dado como tal; prescindiendo de esto, son accesibles únicamente a la renovada vivencia el recuerdo y la espera, los efectos y las causas de aquel sentimiento, mas no él mismo. En cambio, nos parece errónea la afirmación de que no hay en toda la esfera emocional en general ninguna exacta analogía con las representaciones, recuerdos y esperas. Pues yo puedo traer ante mi alma, sentimentalmente, un sentimiento anímico jamás vivido, y sentir por entero (imaginativamente) algo nunca sentido de hecho —sin que lo que de este modo me está dado haya de tornarse por ello mi estado actual de sentimiento (tal, por ejemplo, ocurre en la comprensión de una novela)—; y puedo comprender también sentimentalmente algo que nunca he sentido (por ejemplo, el pecador que comprende a los buenos, y el bueno, a los pecadores), y —en el caso de haber vivido anteriormente un sentimiento— puedo re-sentirlo, “vivirlo de nuevo” sentimentalmente como *el mismo* y pre-sentir su repetición; y, lo que es particularmente importante para la Ética, con-sentirlo “juntamente con” algún otro. *A todo esto quedan entera y esencialmente sustraídos los sentimientos sensibles.* Pueden constituir estímulos del contagio sentimental, pero nunca fundamentos del con-sentir<sup>96</sup>; pueden volver a presentarse debilitados como sentimientos parecidos, mas nunca ser representados o recordados (sentimentalmente). Por esta razón precisamente ha de estar dado forzosamente *el objeto que los estimula* como “presente”. Podemos, claro es, tener un placer sensible en un objeto ausente, por ejemplo, un hombre; mas sólo en cuanto que nos lo representamos o imaginamos *como presente*, no como acaece, por ejemplo, en la alegría del amor, donde el hombre está representado como ausente y, sin embargo, su existencia produce alegría. Todos los auténticos sentimientos vitales son también susceptibles de ser re-sentidos, pre-sentidos y con-sentidos, como ya he mostrado en otro lugar<sup>97</sup>.*

5º El sentimiento sensible, por su esencia, es *puntiforme, carece de duración y de continuidad de sentido.* Por lo que hace a la puntiformidad, me remito a lo dicho ya en la Primera parte. Le falta continuidad de sentido, por-



que no existen conexiones de cumplimiento entre los sentimientos sensibles, ni oposiciones u homogeneidades de esencia que los regulen. Un sentimiento como el arrepentimiento, por ejemplo (cualquiera que sea el lugar del tiempo en que se inserte), puede eliminar un sentimiento negativo del valor de sí mismo producido por una mala acción. Aquí nos hallamos ante una manifiesta conexión de sentido. El temor y la espera (dos funciones vitales del sentimiento) hallan su cumplimiento en sentimientos particulares, o no lo hallan y desaparecen justamente con esos “cumplimientos”. Pero un sentimiento puramente sensible no “exige” nada y “cumple”, cuando más, una tendencia hacia él; pero nunca cualquier otra función *emocional*. No “indica” un antes ni un atrás, no puede tener una consecuencia emocional en la vivencia, ni es en sí mismo una “consecuencia vivida” de otras vivencias emocionales.

6º El sentimiento *sensible* es, de todos los sentimientos, el *menos* perturbado por la aplicación de la *atención* a él. Ésta parece que no le hace desaparecer como a los otros sentimientos, sino que, con el aumento de la claridad de sus bases sensoriales, siempre dadas juntamente con él, tanto aumentan como destácanse en la conciencia. En cambio, *todos* los sentimientos *vitales* resultan por lo menos estorbados en su curso normal cuando se les aplica la atención, y sólo funcionan normal y convenientemente fuera de la zona de claridad de la atención. Todos los sentimientos *vitales* que ayudan a encauzar *inteligentemente* nuestras *actividades vitales*, desarróllanse únicamente en una cierta penumbra, cuya fuerza abrigadora y fecunda queda destruída precisamente por la atención. Los sentimientos *puramente anímicos*, sin embargo, tienen la tendencia a deshacerse bajo los rayos de la atención —en diversa escala, según las distintas clases de ésta—. De aquí que un dolor sea *más fácil* de soportar si desviamos nuestra atención de él, por ejemplo, distrayéndonos o entregándonos a una ocupación interesante. E, incluso, al pronto puede ocurrir que ni siquiera sea “notado” y mucho menos observado, por ejemplo, en la guerra, en medio de una lucha, etc. En cambio, la *impresión* de una pena del alma *crece* si desviamos artificiosamente la atención de su objeto; e *inversamente* la dirección enérgica de la atención sobre el mismo, con el análisis espiritual y la objetiva-

*feliz* para querer y hacer el bien. ¡Con cuánta más hondura vio en esta cuestión que Kant!

8. El que apetece un contento vinculado a un querer bueno, y por esa razón quiere “lo bueno”, no

ción a aquella unidos, son los que actúan en este caso de fuerzas “*liberadoras*”.

7º Es de la mayor importancia para el problema ético el hecho de que el tener o no tener sentimientos está *tanto más* sometido al *querer* y al *no querer* (e igualmente a su efectividad práctica) *cuanto más* se aproximan aquéllos al nivel de los estados *sensibles* de sentimiento. Los *sentimientos vitales* son ya mucho menos variables al arbitrio práctico, y aún menos los sentimientos anímicos, no siendo variables ya de ningún modo los sentimientos personales espirituales. Todo placer sensible puede ser provocado por la aplicación de un estímulo adecuado —caso de que no haya una anestesia sentimental o sensorial de las sensaciones correspondientes<sup>98</sup>; cualquier dolor puede, en principio, narcotizarse—. En cambio, *no* pueden provocarse ni quererse de igual modo los sentimientos del bienestar y malestar, de frescura y fatiga, de salud y enfermedad, de la vida ascendente y la vida decadente, etc., pues dependen de toda la manera de vivir y, en una escala más amplia, de la complejión individual y racial. Puede variárselos únicamente en límites muy reducidos por medidas prácticas. Mas los sentimientos *puramente anímicos* —cuanto más puros son y cuanto menos se mezclan con estados vitales— adhiérense tan íntimamente a la constelación *total* respectiva de los contenidos de conciencia del individuo, que aún se les puede someter mucho *menos* a un encauzamiento voluntario que a los sentimientos vitales. Según su grado de profundidad dentro de su estrato, tienen su peculiar persistencia o duración y también su ritmo particular de fluencia, pudiendo muy bien ser estorbados en su modo de ser dados interiormente por represión voluntaria o una eliminación que los desplace; pero no pueden ser cambiados de ningún modo. Están completamente sustraídos al dominio de la voluntad los sentimientos que brotan *espontáneamente* de la hondura de nuestra persona misma y que, por consiguiente, son en grado mínimo “sentimientos reactivos”, a saber: *la beatitud y la desesperación de la persona misma*. Sólo los sentimientos *reactivos* se someten a la provocación voluntaria, y en la misma medida en que son reactivos. Pero aquéllos se ofrecen —si se me permite la expresión— como pura “gracia”,

*tiene* un buen querer; y precisamente por esto le es recusado *necesariamente* el contento que va ligado esencialmente al *querer bueno mismo*.

9. Precisamente por esto, el principio de *despertar* las necesidades ha de ocupar un puesto rector del trabajo, no sólo en el trabajo colonial de la civilización en los pueblos primitivos (cf. Werner von Sie-

y cuanto más importantes son como *fuerza* de toda conducta y de todo querer, tanto más imposible es hacerlos *objeto de una intención*, o bien proponerse como “fin” que existan o no.

Únicamente en virtud de este hecho, podemos comprender que todo eudemonismo práctico —es decir, toda conducta moral en la que los *objetivos* de la tendencia y los fines de la voluntad son los sentimientos de placer (sean de uno mismo o de otros)— debe suponer *forzosamente* la tendencia a dirigir toda la actividad voluntaria, contenida en tal conducta, hacia el aumento puro y simple del *placer sensible*, y esto quiere decir que es una conducta *hedonista*. La razón no es que no haya ningún otro placer que el sensible, ni tampoco que *todo* placer sea un resultado genético-evolutivo del “placer sensible”, sino *sencillamente* que las *causas* del *placer sensible* son las únicas susceptibles de un inmediato *encauzamiento práctico*; tal es el caso dentro de la actividad ético-social, por ejemplo, de las relaciones de posesión, en primer término. De modo inverso, el efecto pragmatista de los reformadores sociales fue lo que, a su vez, llevó frecuentemente en la historia de la Ética, bien a una total desconsideración de los sentimientos no sensibles de felicidad, bien a verlos como depositarios deficientes de valor a realizar (tal es el caso de Bentham), o bien a admitir que todo placer es únicamente un fenómeno de la evolución genética del placer sensible (como H. Spencer). J. Bentham ha fundado expresamente, en su *Deontología*, el intento de medir la eventual magnitud de la “suma de placer” por la magnitud de la posesión, no sólo por el principio de que la posesión, aun prescindiendo de su función como fuente independiente de placer, es siempre una fuente *concomitante* de placer para el alumbramiento *de todas las otras fuentes de placer*; mas también de que es la *única* fuente de placer que permite un *encauzamiento práctico*. Pero ni Bentham ni ninguno de sus continuadores utilitaristas han logrado nunca la evidencia, de tanta importancia para la Ética, de que el *valor* y la importancia moral de los sentimientos de felicidad considerados como *fuentes* del querer moral se hallan en relación exactamente *inversa* con *la posibilidad de alcanzarlos por el querer y el obrar*. No llegaron a ver que, de suyo, únicamente son las alegrías *de más bajo valor* las que son influenciadas prácticamente por cualquier “reforma” posible de los sistemas sociales y jurídicos y por la acción político-social en general, ni tampoco que las alegrías (y penas) se hurtan *necesariamente* al posible influjo, de un modo cada vez más acentuado, a medida que

avanzan en los *estratos profundos*. El conocimiento de este hecho veo que es el que —consciente o inconscientemente— ha guiado a todos aquellos moralistas que —desde Sócrates a Tolstoi— han exigido, frente a aquellas aspiraciones utilitarias, el *recogimiento de la persona en sí misma*, es decir, un regreso hacia los estratos más profundos de su ser y vivir, poniendo la “salud” moral, no en cualquier variación de simples “sistemas”, sino únicamente en el renacimiento y la regeneración interior de la persona.

Echemos ahora una mirada al estrato del *sentimiento vital*.

El sentimiento vital, con sus modos, aparece como un estrato peculiar de la vida emocional, *irreductible* al estrato de los sentimientos sensibles, por la sencilla razón de que en todas sus notas diverge de los rasgos que caracterizan a los sentimientos sensibles.

Ante un análisis fenomenológico de los estratos de la vida emocional y de la vida conativa, se derrumban las hipótesis de que el sentimiento vital (y sus modalidades) pueden reducirse a placer y desplacer como fenómenos sensibles, que tal sentimiento representa únicamente una “mezcla” de éstos, y que todos los impulsos más elementales de apetición están determinados por ese placer y desplacer sensibles<sup>99</sup>.

Ya hemos enumerado antes diversos rasgos característicos fenoménicos del sentimiento vital. Mientras que los sentimientos sensibles son localizados y extensos, el sentimiento vital, aun participando, claro es, del carácter extensivo total del cuerpo, no posee, sin embargo, una extensión espacial ni un lugar “en” el cuerpo. El bienestar o el malestar, el sentimiento de salud o enfermedad, el agotamiento o la frescura, no admiten una determinación precisa por su órgano y localización, como cuando preguntamos: “¿Dónde te duele? ¿Dónde experimentas placer? ¿Hasta dónde se extiende ese dolor? ¿Es penetrante o punzante?” Y, sin embargo, aquellos sentimientos son manifiestos *sentimientos del cuerpo*, a diferencia de los anímicos y espirituales, tales como tristeza y melancolía, beatitud y desesperación. “Yo” no puedo “estar” cómodo o incómodo del mismo modo que “yo estoy triste”, desesperado o tranquilo; sino que únicamente “yo” puedo “sentir-me”

mens, *Lebenserinnerungen*), sino también dentro de la economía de la civilización superior. Toda la moderna industria de la electricidad debe, por ejemplo, a este principio su existencia.

10. De todos es conocido que A. Schopenhauer ha sacado sus consecuencias pesimistas de esa teoría que él ha tomado de Locke, y de ella ha derivado la significación puramente negativa del placer.

11. Se comete un error análogo cuando se quiere explicar la variación de los estilos artísticos por un

así. Este “me” representa, indudablemente, el *yo corporal*, la conciencia *unitaria* de nuestro cuerpo, de cuyo todo emergen, sólo secundariamente, como de un fondo que les sirve de base, los sentimientos orgánicos y las sensaciones orgánicas diferenciadas. Carece de todo fundamento la opinión que sostiene que la extensión y el emplazamiento de los sentimientos sensibles es tan sólo “aparente”, que, de hecho, estos sentimientos son tan inextensos y sin localización como los anímicos y espirituales, y que se hallan unidos con las imágenes de los órganos particulares gracias únicamente a una “asociación de experiencia” que los “proyecta” en estos órganos. Mas en el mismo placer y dolor sensible hallamos emplazamiento y extensión, sin necesidad de conocer, en absoluto, los órganos respectivos (por la percepción exterior y las imágenes memorativas de tales órganos). Ni es motivo suficiente para invalidar lo dicho el hecho de las ilusiones que se presentan, por ejemplo, en las sensaciones dolorosas del que acaba de sufrir una amputación, el cual cree sentir el dolor en el brazo amputado; ni tampoco los dolores histéricos de situación variable, sin una base periférica. Las ilusiones de esta índole suponen la existencia del caso normal. En el primer caso, la imagen del recuerdo puede vencer a la sensación dolorosa que tiene lugar efectivamente en el muñón, mientras que en el segundo caso nos hallamos ante ilusiones del sentimiento, no distintas en principio, por su esencia y mecanismo, de las ilusiones de la representación. Pero ningún médico podrá hacer un diagnóstico sin servirse de los síntomas subjetivos de las enfermedades y sin *presuponer*, con ello, la autenticidad de esas manifestaciones; por lo menos hasta tanto que nuevas manifestaciones le den motivo para dudar de lo dicho por el paciente. Además de que hay un gran trecho desde las manifestaciones mismas del dolor hasta su indicación en palabras; puede presentarse un dolor sin ser notado ni observado, puede serlo de un modo fugaz, sin ser luego recordado (como un hecho del que a su tiempo hemos juzgado), o bien no estar subsumido o estarlo exacta o falsamente bajo un concepto.

En segundo lugar, el sentimiento vital y sus modos constituyen un hecho *unitario* que no tiene la forma de diversidad del “estar separados entre sí” propio de los sentimientos sensibles. Tendríamos un motivo para consi-

cambio del “gusto”, en tanto que el “gusto” se hace comprensible únicamente en virtud de la clase del arte producido y por la adaptación del sentimiento de los que lo gozan y acogen a los valores estéticos

derar esa “unitariedad” como el resultado de una mezcla, *si* ya nos constara que el sentimiento vital puede reducirse a sentimientos sensibles. Mas esto no es posible, pues, cuando se presenta un sentimiento vital de una clase determinada, preséntase *también*, incluso a la conciencia, la diversidad de los sentimientos sensibles, sin que la atención hacia éstos pueda hacer variar, en absoluto, el sentimiento vital. Si el sentimiento vital fuera mezcla de sentimientos sensibles (en el sentido en que lo toma Wundt, por ejemplo), estos últimos deberían entonces *fundirse* en aquél y no podrían, por consiguiente, coexistir *junto a él*. En tercer lugar, el sentimiento vital puede tener una dirección *positiva*, *sin* que los sentimientos sensibles predominantes indiquen la misma característica positiva. Podemos sentirnos “agotados” y “desdichados” sin notar en nosotros el menor dolor, e incluso al tiempo que experimentamos un fuerte placer sensible; y podemos sentirnos “frescos” y “vigorosos” aun padeciendo un dolor fuerte; y, durante las enfermedades largas y dolorosas que se deben, por ejemplo, únicamente a heridas, podemos tener en nuestro sentimiento vital la conciencia de un ascenso de nuestra vida. Manifiéstase con esto de nuevo la peculiaridad e independencia del sentimiento vital y sus modos.

Mientras que los sentimientos sensibles aparecen más o menos como *estados muertos*, el sentimiento vital posee siempre un carácter *funcional e intencional*. Con un estudio objetivo y basándonos en una relación a *éste*, podríamos explicar los sentimientos sensibles como “*signos*” de ciertos estados y procesos que acaecen en los órganos y tejidos. Y cabe también que los interpretemos *como* puros “*signos*” por razón de una asociación de experiencia —sin el apoyo de un acto relacionante del pensar—. Con todo ello, no pierden ese su carácter de estados muertos. En cambio, en el sentimiento vital sentimos nuestra *vida misma*, es decir, nos es dado *en* ese sentimiento algo, el “ascenso” o la “decadencia” de la vida, su enfermedad o salud, su “peligro” y su “porvenir”. Esto puede aplicarse lo mismo al sentimiento vi-

que en *él* residen.

12. En una forma esencialmente distinta ha intentado recientemente A. Adler, en sus publicaciones acerca de la “inferioridad orgánica” y el “carácter nervioso”, demostrar la fuerza creadora del desplacer debido a una insuficiencia sentida (respecto a la propia constitución orgánica o a una disposición anímica), especialmente cuando nos damos cuenta de aquélla como de un “defecto” en la comparación con otros individuos e incita los “celos” y la “ambición”. Cree Adler que ese sentimiento de desplacer provoca una tendencia a la “sobrecompensación” y produce, por ejemplo, una disposición y postura peculiares para el ejercicio en órganos y aptitudes, y que mediante esa actitud, expresada en el “ahora con

tal dirigido hacia nuestra propia vida, que al sentimiento vital cuya función es convertirse hacia el mundo exterior y hacia los otros vivientes, mediante el re-sentir y el con-sentir y la simpatía vital. Mientras que los sentimientos sensibles no rebasan en ningún sentido la puntiformidad de su existencia, nos es dado, por el contrario, en el sentimiento vital también un *contenido valioso particular de nuestro contorno*; por ejemplo, la frescura del bosque, el vigor del impulso en los árboles que crecen, etc. Es de singular importancia el hecho de que el sentimiento vital participa ya en la función del *con-sentir* y el *re-sentir*, que *no* es exclusiva de los sentimientos espirituales. Según esto, el sentimiento vital puede fundamentar, de suyo, la conciencia de *comunidad*, lo que es totalmente imposible al sentimiento sensible. Todo lo que pertenece a la esfera de la “pasión”, por ejemplo, el amor apasionado, es enteramente distinto de los sentimientos sensibles, aunque no pertenece a la esfera de los sentimientos espirituales. Hay en la esfera del sentimiento vital auténticos recuerdos de sentimientos, mientras que para los sentimientos sensibles existen únicamente sentimientos de recuerdo. Cabe recordar un dolor ya sufrido —si es que no quiero conformarme con el recuerdo del juicio que me atestigua que ya lo sufrí—; cabe, digo, recordarlo únicamente merced al hecho de que un dolor actual y leve se une con la representación de los estímulos respectivos. Como ya hemos dicho, los sentimientos sensibles son *esencialmente* actuales. Por lo tanto, no poseen aún la *continuidad* de existencia ni el *desarrollo continuo* y sucesivo que es propio de los sentimientos de la esfera *vital*. Así como puedo con-sentir simultánea y realmente el agotamiento de un pájaro, mas nunca sus estados sensibles de sentimiento, enteramente desconocidos para mí, así también puedo re-sentir posteriormente un sentimiento vital mío propio, o re-sentir cómo se hallaba constituido en aquel entonces el estado de mi organismo unitariamente vivo.

Este carácter intencional, que ya es propio del sentimiento vital, cobra una singular importancia todavía por el hecho de que el sentimiento vital es capaz de *indicar* la “*significación valiosa*” vital de procesos y acaecimientos dentro y fuera de mi cuerpo —su “sentido” vital, por así decir—, cosa que le es totalmente imposible a la esfera íntegra de la representación, y

mayor motivo”, se logran frecuentemente rendimientos especialmente valiosos. En especial han de tener este origen las *creaciones ideales* de lo que un hombre desea ser o poder ser, lo que “se figura” como

mucho más a la esfera del concepto. Es decir, el sentimiento vital puede hacer aparecer las ventajas y los inconvenientes —no en virtud de una asociación de experiencia, sino inmediatamente— cuyo sentido intelectual anejo aún no he comprendido *en absoluto*. Así, pues, los sentimientos vitales, en su totalidad, prescindiendo de su contenido inmediato de sentimiento, constituyen también un *auténtico sistema de signos* del estado variable del proceso vital; su valor consiste exclusivamente en que esos signos aparecen, *respecto al tiempo, antes* del daño o el favor que experimenta el proceso vital, sea por los procesos del cuerpo, sea por los procesos del contorno. Pues únicamente gracias a esta propiedad puede el sentimiento vital determinar acciones que alejan aquellos “inconvenientes” y aseguran aquellas posibles “ventajas”. Así ocurre que nos sea dado en el sentimiento vital el *valor* de fenómenos que aún no han sido dados *en sí mismos*, de modo que podemos promover o estorbar su aparición. Con arreglo a esto, es un desconocimiento empírico de los sentimientos vitales tomarlos *primariamente* sólo como *fenómenos concomitantes* de procesos ventajosos o perjudiciales que se desarrollan en el organismo, y sólo secundariamente como puros signos de tales procesos, que se calculan intelectualmente o se esperan de algún modo. Ésta es, por el contrario, *la* propiedad que corresponde a los sentimientos *sensibles*. Éstos, por su naturaleza, son consecuencia de la excitación del organismo, mientras que el sentimiento vital *anticipa* el *valor* de los estímulos posibles a estos mismos y a su aparición. Claro es que los sentimientos sensibles, por ejemplo, las diversas clases de dolores, pueden igualmente, aunque en verdad sólo por virtud de una asociación empírica, convertirse en *signos* de procesos fautores u obstaculizadores de la vida que tienen lugar en el organismo. Pero en este caso se trata siempre únicamente “del gato escaldado que del agua fría huye”. En cambio, es muy distinto cuando estudiamos los fenómenos más sencillos de angustia, miedo, asco, vergüenza, apetito, aversión, simpatía y repugnancia vitales respecto a hombres o animales, sentimiento de vértigo<sup>100</sup> y otros semejantes. Todo el sentido y la importancia toda de estos sentimientos consiste precisamente en que indican el valor de lo *por venir*, no el valor de lo presente, y en que son, en cierto sentido, sentimientos de lejanía lo mismo en el

ideal de sí mismo, debido a un contraste con las aptitudes sentidas en los diferentes casos como defectuosas. No vamos a entrar aquí a señalar la importancia de esta forma de proceso para la explicación



tiempo que en el espacio, por oposición a los sentimientos de contacto en el tiempo y el espacio que representan los sentimientos sensibles.

*Los sentimientos puramente anímicos* destácanse con el máximo rigor, a su vez, del estrato de los sentimientos vitales. El sentimiento anímico no se torna un estado o una función del yo únicamente porque yo haya de pasar a través del estar dado el cuerpo y capte a éste como “mío”, es decir, perteneciente al yo (anímico); sino que es, *de suyo*, una cualidad del yo. Un profundo sentimiento de tristeza no participa, en modo alguno, de la extensión que siempre ofrece, aunque vagamente, el encontrarse bien o mal. Ciertamente que aun dentro de este estrato el sentimiento puede tener la más variada lejanía o proximidad al yo. En las expresiones idiomáticas: “yo me siento triste”, “yo siento una tristeza”, “yo estoy triste” —la primera expresión hállese ya en la frontera de las posibilidades que ofrece el idioma<sup>101</sup>—, va caracterizada la proximidad *creciente* al yo. Mas la diferencia de la clase de vivencia sentimental, que puede alcanzar a un sentimiento de la *misma* cualidad y estrato, nada tiene que ver con la *diferencia de estrato* a la que van unidas determinadas esferas de cualidades. La coloración cambiante que experimentan los sentimientos puramente anímicos por virtud de los diferentes sentimientos corporales y vitales no elimina tampoco su peculiaridad. Como las especies de sentimientos, diferentes por sus estratos, los sentimientos anímicos siguen sus propias leyes en el cambio, y reputamos un “capricho” más o menos enfermizo el caso en que aquella coloración se hace excesivamente intensa, o cuando tienen lugar entre los miembros de diversos *estratos* ilusiones que llegan hasta a confundirlos unos con otros. Sería tan incomprensible como un hombre que sufre una seria perturbación de sus funciones intelectuales, aquel otro cuyos sentimientos anímicos no fueran “motivados” (en el sentido de las conexiones de comprensión indicadas anteriormente) y cuya continuidad sentimental sufriera una constante rotura con los cambiantes estados corporales emocionales.

Lo que en mi opinión distingue a *los sentimientos espirituales* de los puramente anímicos es, primeramente, el hecho de que no puedan aquéllos *ser nunca estados*. En la *beatitud* y *desesperación* auténticas, lo mismo que en la serenidad (*serenitas animi*) y en la “paz del alma”, aparece como borrado

psicológica de las manifestaciones morbosas del alma. En todo caso, sería un error grosero querer hacer de este proceso una explicación de la creación volitiva e ideal y ver en él la forma *normal* en que se re-

todo estado del yo. Estos sentimientos parecen brotar, por así decir, del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra *todo* lo dado en esos actos, lo mismo en el mundo interior que en el exterior. “Penetran y empapan” todos los contenidos peculiares de la vivencia. Resalta su particularidad también en que son sentimientos *absolutos* y no relativos a estados de valor extrapersonales ni a la fuerza motivadora de éstos. No podemos estar desesperados “por algo” y ser “felices por algo” en el mismo sentido en que podemos estar alegres o tristes, ser afortunados o desafortunados por algo. Si usamos este giro en el lenguaje, lo sentimos, sin más, como una exageración. Con toda razón puede decirse: cuando el algo “en que” o “por lo que” estamos o somos felices y desesperados puede indicarse y está dado, en ese caso *no* somos aún felices ni estamos desesperados. Puede muy bien ocurrir que una serie de otras vivencias en una concatenación motivada nos prive de esos sentimientos, o también dejarlos emerger al término de la serie vivencial; pero una vez que *se presentan*, aquellos sentimientos se desarticulan de modo especial de esa cadena de motivaciones y *llenen*, por así decir, desde el núcleo de la persona, el todo de nuestra existencia y de nuestro “mundo”. Por ende, podemos únicamente “*ser*” felices y “*estar*” desesperados, mas no “sentir” felicidad y desesperación, en sentido estricto, y mucho menos sentir-“nos” de ese modo. Mas es de esencia de esos sentimientos que, o bien *no son vividos en absoluto*, o bien toman posesión de *todo* nuestro ser. Así como en la desesperación va implícito, en el núcleo de nuestra existencia personal y de nuestro mundo, un “¡no!” emocional —sin que por ello la “persona” sea únicamente objeto de reflexión—, así también en la “beatitud” —el estrato más hondo del sentimiento de felicidad— va incluso un emocional “¡sí!”. Es el valor moral del ser personal mismo, cuyos correlatos parecen formar aquellos sentimientos. Por ello son también los sentimientos religiosos y metafísicos de sí mismo *κατ’ἑξοχίην*. Pueden darse únicamente cuando no estamos dados a nosotros mismos como referidos a un dominio especial del ser (sociedad, amigos, profesión, Estado, etc.), ni tampoco como en relación de valor o de existencia con un acto que puede ser realizado por nosotros (del conocimiento o de la voluntad), sino, por el contrario, de un modo absoluto, como “nosotros mismísimos”. La beatitud, en sentido riguroso, está dada únicamente cuando *ningún* contenido especial objetivo o valioso, exterior o íntimo a nosotros, es el *motivo* sentimentalmente perceptible de

aquel cumplimiento de la beatitud, y también cuando su ser y su duración fenoménica no está condicionada o es susceptible de variación por *ningún* acto de nuestro querer, ni por ninguna acción o manera de vida. Pues son precisamente *el ser y el valor propio de la persona* misma quienes constituyen el “fundamento” de la beatitud y la desesperación. La desesperación, a su vez, sólo tiene lugar cuando —por así decir— aparecen *descartados* todos los caminos posibles para huir del sentimiento negativo, y no es pensable ningún acto ni acción posible, ni tampoco ningún comportamiento, que caigan en el campo de nuestro poder personal y que, por su parte, pudieran variar el sentimiento. En esta *falta de condicionamiento* de los estados de valor extrapersonales y sus actos destaca el hecho de que esos sentimientos radican exclusivamente en la esencia valiosa de la persona *misma* y en su ser y valía, superiores a todos sus actos. Por ende, esos sentimientos son los únicos que pueden ser representados como no producidos por nuestra conducta, ni tampoco *merecidos*. Una y otra cosa se hallan en contradicción con la *esencia* de esos sentimientos<sup>102</sup>.

alizan las producciones de la cultura humana. Es indudablemente una *conciencia* específica y *positiva de poder*, acompañada por la alegría en ese poder como *tal*, la que ofrece al hombre normal una medida (ideal) para sus elaboraciones fácticas dentro de una esfera, y la que no le deja satisfacerse con una producción, lanzándole así por sobre ella. Lo que se presenta de este modo en la línea de las propias fuerzas continúa siendo “ideal”, no obstante, y puede acompañarnos toda la vida como “inasequible”. No puede, naturalmente, negarse que, frente a esto, hay también una creación ideal específica merced al *contraste* con lo que uno sabe que puede (así, por ejemplo, Goethe quiso ser, ante todo, naturalista; Mi-







guel Ángel, poeta y *homo religiosus*), ni que las valoraciones de ciertos dominios, por una parte, y el sentimiento del poder referente a ellas, por otra, pueden correr en marcada divergencia. No obstante, esa divergencia *no* conduce a una creación ideal todavía, que correspondiera a aquellas valoraciones y no al



poder. Únicamente puede originarse el impulso a la sobrecompensación y hacia el ejercicio especial de las aptitudes respectivas, cuando la conciencia del poder, que es “auténtica” conciencia del poder en un



dominio de contenidos, o que representa el poder todavía indiferenciado de la persona misma, es transferida a un dominio en el que resulta *inauténtica*, y así precisamente, merced a ella, descúbrese una deficiencia del poder primariamente sentido. La creación ideal sigue, pues, la dirección del “pretendido” poder. Pero de este modo no llegan nunca a realizarse producciones *positivamente valiosas y originales*, sino, a lo más, flojas imitaciones de lo que crean aquellos con quienes “concorre” (consciente o inconscientemente) el interesado. Hay un tipo humano específico que construye la conciencia del propio valor, de la que carece como ingenuo sentimiento del valor propio, únicamente *en* la comparación de

## El problema del eudemonismo

## 1. Las conexiones entre el estado sentimental y el valor moral

Como ya he indicado<sup>1</sup>, en cualquier tendencia hacia algo va incluida la *percepción sentimental* de algún valor, que fundamenta el componente de imagen o significación de la tendencia. Esta peculiar relación es lo que corrientemente se llama *motivación* práctica. Toda motivación es una causalidad inmediatamente vivida, y, en primer lugar, con un sentido acusado de “causalidad tractora”<sup>2</sup>. Distinto es aquel *estado de sentimiento de donde* irrumpe —por así decir— la tendencia y el querer, y que encierra dentro de sí, a diferencia de la motivación, el fenómeno de la “impulsión” física (la *vis a tergo*). El estado que tal función ejecuta puede llamarse también *fuerza* o *resorte* de la tendencia. Así como el “objetivo” de la tendencia está condicionado por la percepción sentimental del valor dentro del contenido conativo de la vivencia, así también el *tender* hacia un objetivo lo está por su fuente sentimental. A estos dos componentes emocionales de toda tendencia se agrega finalmente el sentimiento que *acompaña* a la ejecución de la misma tendencia y querer, y que se halla en una conexión particular con su valor. Así, por ejemplo, todo querer fundado en el amor es siempre, como tal querer, placentero en su ejecución, y todo querer fundado en el odio, displacentero; independientemente de que aquél lleve a la vez hacia un estado displacentero, si no está saciado con el amor recíproco, y este último lleve a un estado placentero, cuando el odio ha sido saciado. Hay que distinguir, pues, estos *sentimientos morales funcionales*, lo mismo del *sentir un valor* (sentimiento de motivación) que de la *fuerza* de la tendencia y del *efecto* emocional de ésta.

Ahora bien, entre las *fuentes* y las direcciones de valor de la tendencia re-

su valor con el valor de los otros; es decir, que cuando “se sabe más valioso que algún otro” es cuando únicamente aparece a sí mismo como “valioso” en general (o, si se sabe menos valioso, aparece ante sí como negativamente valioso en general); quiere decirse: no compara los valores que le son *dados* ya en

alízanse peculiares conexiones de esencia, que, a su vez, fundamentan ciertas leyes para el curso del querer y el obrar. Destacamos aquí dos de ellas, sin pretender agotar el tema.

a) *La ley de la tendencia hacia los sucedáneos en la determinatividad negativa de la determinatividad emocional “más profunda” del yo*

En el infortunio central de los hombres tiene su fuente todo eudemonismo práctico, que —como ya hemos visto— ha de ser *forzosamente* hedonismo, pues los sentimientos sensibles (los más superficiales de todos) son los más fáciles de producir en la práctica. Es decir, siempre que el hombre se halla *insatisfecho* en un estrato *más central* y profundo de su ser, su tendencia colócase en la *postura* de sustituir ese estado disgustante por una orientación hacia el *placer*, y en verdad hacia el estrato más periférico en cada caso, es decir, el estrato de los sentimientos más fácilmente provocables. La intención conativa al placer es ya en sí misma un *signo* de interior *infortunio* (desesperación) o —según los casos— de una infelicidad o miseria íntimas, de una tristeza o descontento interiores, o de un sentimiento vital que indica la dirección de la “decadencia de la vida”. Así, el que en su centro se halla desesperado, “*busca*” la *felicidad* en las relaciones humanas, renovadas de continuo; y el agotado vitalmente ansía la frecuentación de sentimientos aislados de placer sensible (piénsese en el ansia creciente de goce sensible que acompaña a tantas enfermedades, por ejemplo, a las enfermedades pulmonares). Incluso para una época entera, el signo más seguro de su decadencia vital es siempre el creciente hedonismo práctico<sup>3</sup>. Y hasta puede afirmarse que el hecho de aconsejar los medios que provocan el placer sensible y evitan el dolor sensible también (los narcóticos, por ejemplo) suele ser cada vez más pronunciado cuanto más va convirtiéndose la falta de alegría y la determinatividad negativa del sentimiento vital, en general, en *postura* íntima y *básica* de una sociedad. *A esto se agrega* que, cuanto más central es la alegría, tanto menos necesita para su provocación de combinaciones *especiales* ex-

sí mismo y en cualquier otro (tal como hace el que “se elige un héroe” al que quiere semejarse), sino que su valor y el valor del prójimo llegan a *serle dados* únicamente *en* la comparación. La variedad activa de este tipo es el “ambicioso”, que no halla el objetivo de su tendencia en ningún contenido objeti-

ternas de estímulos, las cuales son más raras en la medida de su complicación, y cuya producción va unida, por ejemplo, a determinadas relaciones de posesión<sup>4</sup>. Cuanto más profundo y central es un sentimiento de placer, tanto más *independiente*, de suyo, es de los *casos* posibles *de cambio* en el curso externo de la vida y tanto más inquebrantablemente va ligado a la persona misma. La beatitud y la desesperación llenan el centro de la persona sin resultar influenciados por la suerte o el infortunio objetivo ni por sus correlatos sentimentales; el sentimiento de desgracia y el de miseria *tampoco* fluctúan, a su vez, cuando varían las simples alegrías y penas que la vida trae consigo. Aquéllos circunscriben este cambio. Pero toda determinatividad negativa del estrato sentimental más profundo puede hacer crecer inmediatamente el afán de la tendencia en dirección a un balance positivo de placer en el estrato, respectivamente, más periférico. Por este motivo, el hombre “dichoso” puede sufrir alegremente la miseria y el infortunio, sin que por esto sufra un embotamiento para el dolor y el placer del estrato periférico.

Ningún *ethos* acogió más profundamente el sentido de lo que va dicho que el *ethos* cristiano. La gran innovación de la doctrina cristiana de la vida fue que no consideró como buena la apatía, es decir, el embotamiento para el sentimiento sensible, tal como lo habían hecho la *Stoa* y los antiguos escépticos, sino que, por el contrario, marcó un camino por el que se podía sufrir el dolor y el infortunio sin dejar por ello de ser *dichoso*. La Ética antigua conocía únicamente el método del *embotamiento* o el de la *transformación deliberada* de la pena en el *juicio* de la “razón” (el dicho estoico: “el dolor no es un mal”), lo que equivale a una suerte de *ilusionismo* y de autosugestión frente a los dolores y las penas de la vida. La doctrina budista, por otra parte, conoció tan sólo el método de la *objetivación* del dolor, merced al conocimiento de su causa (hipotética) en la esencia de las cosas mismas, y la resignación a él, por cuanto fue interpretado como consecuencia *necesaria* y parte de un dolor cósmico fundado en la esencia de las cosas. La doctrina cristiana del dolor rechazó —con razón— todos estos métodos. Rechazó los métodos ascético-negativos del embotamiento y del “ascetis-

vo ni valor positivos, sino únicamente en ser más y producir más que los otros, mediante lo cual trata de nivelar la diferencia respectiva de valor que él siente (su inferioridad). La forma pasiva del mismo tipo lleva a una especie del tipo resentido, es decir, a la nivelación de la diferencia sentida de valor, de-

mo” (en *ese* sentido negativo de la palabra), y llamó de nuevo sencilla y ve-razmente “mal” al dolor, y, a todo placer, un “bien”. Para ella, el momento esencial de lo que llamó la “salud del alma” no fue la mera eliminación del dolor merced a la extirpación del apetecer y de la *realidad* (hipotética) del universo constituída en aquel dolor (cuyo “*pendant*” respecto al *contenido* entero del mundo es el núcleo de la idea del nirvana), sino la *beatitud positiva* que radica en el centro del ser de la persona. La liberación del dolor y del mal no *constituye* para la Ética cristiana —como en el budismo— la beatitud, sino únicamente la *consecuencia* de la beatitud; y esa liberación no consiste en una ausencia del dolor y la pena, sino en el arte de sufrirlos de la “manera justa”, es decir, de un modo dichoso (“tomar su cruz dichosamente sobre sí”).

De esta ley resulta, por lo menos, la posibilidad de una solución a la pregunta de qué puesto les puede o no les puede haber de hecho a los dolores y penas en el “orden del camino de la salud”. No es, de seguro, el que les señaló una manía de sufrimiento equivocada y rayana en lo morboso (y que con demasiada frecuencia se reviste también con atavíos de palabras cristianas). *Cualquier sufrimiento* (de la clase que sea) es un *mal*, y ninguno puede ser condición para la felicidad. Toda concepción del mismo como medio moral de perfeccionamiento o como instrumento de una llamada educación divina es muy problemática, pues nunca puede demostrarse por qué se necesita precisamente el *sufrimiento* (un mal) para el logro de esos objetivos. La concepción biológica del dolor como señal de aviso muestra también un finalismo, que consiste en el enlace de perjuicio y dolor según su clase y magnitud; mas de esa idea teleológica no puede pretender deducir nunca la necesidad de que exista el dolor en general, ni demostrar por qué la evolución de la vida no se sirve de ningún otro signo de aviso. Ahora bien, esa determinatividad negativa sentimental del estrato periférico emocional tiene, desde luego, el valor de ser fuente de un acto en el que somos *conscientes* de otro estrato más profundo de nuestra existencia y retornamos —por así decir— hacia él, e incluso a menudo lo *descubrimos* como más profundo únicamente en esa vivencia del retorno. Mas *lo* que hallamos entonces en la vivencia de ese estrato más profundo de nuestro ser, por ejemplo, la beatitud o la desesperación, no se halla de ningún modo condicionado o determinado *por* el dolor y el sufrimiento del estrato periférico. Ningún hombre *llega a ser feliz gracias* al dolor; con éste sólo realizará

el “recogimiento” que le permite describir y observar estratos más profundos de su ser. Esa función que tiene el sufrimiento de conducirnos a estratos más profundos de nuestro ser se manifiesta más claramente cuando le acompaña una fuerza de “*purificación*”. La purificación no es “perfección” moral, ni tampoco “educación”. “Purificación” expresa únicamente un progresivo desprendimiento y caída de lo que dentro de nosotros (en nuestra valoración y observación espiritual) no pertenece a nuestro ser personal, y, con ello, la creciente *clarificación* del núcleo de nuestra existencia para nuestra conciencia.

*b) Toda dirección de la voluntad orientada a la realización de valores positivos y, comparativamente, superiores nunca procede originariamente de estados sentimentales negativos, sino que tiene su fuente en estados positivos*

No sólo la Ética histórica, sino también las teorías históricas de los valores, están empapadas de una concepción según la cual las diversas vivencias sentimentales negativas que se llaman “pena”, “necesidad”, “indigencia”, “sentimiento de insuficiencia”, etc. serían condiciones necesarias para que la voluntad se dirigiera a la realización de valores positivos y, comparativamente, superiores<sup>5</sup>. Por muy diverso que parezca ser el contenido de estas teorías, por cuanto se refieren a valores morales y a valores de otra especie —por ejemplo, el origen de la civilización y de los inventos—, no obstante, todas ellas tienen las mismas raíces erróneas. A todos los estados sentimentales negativos los hacen *creadores* o *fuentes* de la realización de los valores positivos. Pero todas esas teorías en conjunto tienen su origen —cosa que no puedo demostrar aquí con detalle<sup>6</sup>— en el resentimiento, en la envidia y en las ilusiones valorativas a ellos ligadas, y finalmente en el “orgullo del sufrimiento”, tan estrechamente unido como consecuencia a aquel resentimiento y envidia.

Por lo que hace a los valores morales, los más altos de todos son los de la persona misma. Mas la persona buena es la única que necesariamente es también la persona feliz, y la persona mala, la que es necesariamente una

gradando los valores de los otros —y en definitiva por la perversión de la valoración respecto a los valores ajenos—. El tipo visto por Adler me parece que pertenece a la primera forma.



persona desesperada. Todos los valores de los actos, particularmente los del querer, y todos los *sentimientos* que acompañan a los actos, son, en último término, dependientes de ese íntimo valor de la persona y de su emocionalidad más central. Por ende, el sentimiento más céntrico que acompaña al valor de la persona es la “fuente” del querer y de su disposición moral de ánimo. Únicamente la persona *feliz* puede tener una *buena* voluntad, y únicamente la persona *desesperada* tiene que ser también *mala* en el querer y en el obrar. Tan radicalmente erróneo —y hasta absurdo— como es toda especie de eudemonismo práctico, así de errónea debe también parecernos la doctrina de Kant según la cual son entera y mutuamente independientes en su ser la felicidad y el valor moral, que estarían ligados tan sólo por un postulado necesario de la razón, en el sentido de un deber-ser<sup>7</sup>. Toda dirección buena de la voluntad tiene su nacimiento en una *superabundancia* de sentimientos positivos del estrato *más profundo* entre todos, y toda conducta “mejor” tiene igualmente su fuente en la superabundancia de los sentimientos positivos de un estrato relativamente más profundo. Haber pasado por alto esta sencilla y gran verdad, ha sido posible únicamente —según creo— porque se pretendió convertir la *realizabilidad*, merced a o en un acto voluntario, en condición esencial de todo ser moral valioso en general; cuando se vio —exactamente— que la beatitud y la desesperación son sentimientos imposibles de producir en modo alguno por nuestro *querer* (puesto que precisamente penetran el ser de la persona volente misma), se tuvo que llegar a la opinión de que los valores morales *en general* no deberían de tener conexión alguna esencial con aquella emocionalidad de la persona. A esto se añade que casi siempre se pasaba por alto ese último estrato profundo de las emociones —cuando no la diversidad de las *dimensiones de profundidad* en general—, y de este modo se podía hipotéticamente apelar a la experiencia vital e histórica, que deja ver unidos con frecuencia los valores mo-

13. El fundamento último de todas las *ilusiones en el valor* son las perversiones de la tendencia que se presentan siempre que es rechazado el bien y es apetecido el mal. La ilusión en el valor no es, en modo alguno, la causa de la perversión; más bien es la perversión la causa de la ilusión en el valor, que consiste en *reputar* por bueno lo que, no obstante, está dado como *malo*, aunque lo sea de un modo “transparente”. Véase para esto mi libro *El Resentimiento en la Moral*, capítulo primero.

14. Recuérdese lo que dijimos en la Primera parte, II, cap. 2º, 3, acerca de los tipos de preferencia y los tipos de postergación de los depositarios de los actos (tanto “buenos” como “malos”).

rales más altos de una persona con su infortunio y miseria, y los vicios y faltas morales más graves con la suerte y el éxito. Pero es evidente que lo que aquí se llama “suerte” e “infortunio”, es decir, acaecimientos que, por lo general, provocan sentimientos negativos, y además de un estrato periférico, no permiten *ninguna* conclusión sobre la felicidad y la desesperación de una persona —en nuestro sentido—. Justamente es de *esencia* de éstas ser independientes de tales cambios de suerte e infortunio. Tampoco es cuestión aquí de cualesquiera consecuencias afortunadas ni éxitos del querer y el obrar, sino de la *raíz y fuente emocional* de éstos. Felicidad y desesperación son sentimientos que penetran el ser de la persona misma —el cual está más allá de su querer—, y, por lo tanto, *todo lo que aquélla ejecuta en actos* resulta igualmente codeterminado y penetrado.

Esta misma clase de conexión —enteramente independiente de la experiencia histórica externa— existe entre los valores de los actos y los sentimientos que *acompañan* la ejecución de los actos. Todo querer dado como bueno va acompañado de un sentimiento de felicidad central, y todo querer malo, de un sentimiento de pena igualmente central, siendo totalmente indiferente la clase de *estado* sentimental que parezca *seguirse*, para el que obra, de aquel querer y obrar. La tesis de los antieudemonistas, a saber: que no existe en general tal conexión entitativa, pudo ser provocada únicamente gracias a la construcción exactamente inversa de esos sentimientos, como “*autorrecompensa*” y “autocastigo” del querer bueno y malo, y a la dirección cercana al eudemonismo en la *interpretación* de esa conexión.

Mas por dos razones no se puede hablar aquí de castigo y recompensa. Primeramente, porque *los bienes de la recompensa y los males del castigo* no pueden alcanzar nunca la situación central y el nivel profundo de los sentimientos de felicidad que representan las alegrías mismas *del* buen querer y las penas *del* mal querer; y, en segundo lugar, a causa de que toda intención de la voluntad hacia esos sentimientos basta por sí sola para hacerlos ya imposibles<sup>8</sup>. *Tan poco* es permitido a un querer bueno —si ha de ser “bueno”— proponerse como *objetivo* un sentimiento de felicidad, *como es absolutamente cierto* que ese querer lleva tal sentimiento —a su espalda—.

Mas la fuente primigenia en la realización de todos los *otros* valores positivos tampoco consiste nunca en una llamada “penuria” o “sentimiento de insuficiencia”, ni en una “necesidad” que “hace salir a los lobos del bosque”, o que sea “la madre de los inventos”, etcétera, sino en una *superabundancia*

de estados sentimentales *positivos* y que va acompañada por sentimientos positivos de actos o funciones.

Consideremos lo que es propiamente una llamada “necesidad”. A diferencia de un simple movimiento impulsivo, por ejemplo, de hambre, la necesidad es un sentimiento de desagrado por la no existencia de un bien de especie concretamente determinada, o el sentimiento de la “carencia”, dolorosa y fijamente delimitada en su cualidad, de tal bien; sobre esa vivencia peculiar del “carecer” se monta la tendencia hacia tal bien. Ciertamente que no necesita ser pensado o representado el “qué” positivo del bien que falta (o la clase de los bienes). Pero es muy corrientemente el “apremio” de la necesidad el que ha de formar primeramente en la fantasía constructiva la idea y la representación de un bien de aquella índole, bien que él mismo o su elaboración podría satisfacer la “necesidad”. Ahora bien: el *valor positivo* y específico que constituye la unidad de los bienes *de los que se tiene necesidad* debe estar ya *previamente dado en el sentir* para que pueda llegarse a aquella vivencia de carencia. No ocurre, pues, como cree la teoría de la necesidad del valor y la valoración (como la exponen, por ejemplo, diversos escritores de Economía política), que lo valioso es únicamente aquello (=X) que satisface una “necesidad”. El ser valioso de algo no es el que elimine una carencia (es decir, el correlato objetivo de la vivencia de carencia), o pueda colmar —por así decir— un vacío de valor o taponar un hueco. Antes bien, el sentimiento de carencia supone que el valor positivo de los bienes “que faltan” está dado primeramente en la percepción sentimental, en cuanto que no se trate de un mero ímpetu enteramente *desprovisto de dirección*, que no merece en modo alguno llamarse “necesidad”. Una segunda característica del estado de necesidad es que el movimiento instintivo (pues toda necesidad “descansa” sobre un movimiento instintivo) *se reitera periódicamente*, porque no es una necesidad aquello que apetece por *una sola vez* en la vida. Por fin, aquel movimiento instintivo, o, mejor, el “anhelar” basado sobre él, debe haber sido calmado de alguna forma, y, a la vez, ese apaciguamiento debe haber ocurrido de un modo habitual para que pueda hablarse de una “necesidad”. *Todas las necesidades han llegado a ser ta-*

15. La primera teoría es la de una “causalidad moral” en la que la acción buena aparece también como causa de la felicidad. Esta idea sirve de base a todas las teorías acerca de un llamado orden natural y moral del mundo. Así, por ejemplo, el cuarto mandamiento del Decálogo: “Honra a tu padre y a

les histórica y psicológicamente, a diferencia de los “instintos” naturalmente dados, su urgencia y la intensidad de sus movimientos. No existen “necesidades innatas”. Por esto precisamente no son nunca las necesidades algo originario por lo que pudieran *explicarse* los inventos, por ejemplo, o cualesquiera producciones de ciertas *clases* de bienes, sino que, por el contrario, son *esas* necesidades las que precisan generalmente de una “explicación”. Todos los días estamos viendo con nuestros ojos cómo ciertas cosas que primeramente sirven tan sólo de lujo, es decir, para el goce de lo agradable en ellas incluido, *se tornan*, como cosas y como cosas de esa especie, en “necesidad”, y luego ya no sólo experimentamos su existencia como placentera, sino que también sentimos su no existencia como dolorosa y como “en falta”. Y la historia nos enseña que ese proceso se ha realizado también respecto a los bienes que hoy se cuentan entre las llamadas necesidades evidentes de la masa, tal como la sal, la pimienta, el café, etcétera. Es muy claro que la producción *primera* de estos bienes no puede ser “explicada” por la fuerza instintiva de una necesidad, pues el hecho de que se hayan podido convertir en “necesidades” supone esa misma producción y *sus* orígenes sentimentales, así como la transición del consumo de los productos en cuestión a una forma habitual<sup>9</sup>. Por otra parte, la indigencia apremiante en una dirección determinada puede no provocar la “necesidad de algo”. Por ejemplo, existe una serie enorme de tribus negras que habitan junto a lagos ricos en peces y que todos los años sufren, en una época determinada, hambre general; a pesar de ello, no llegan a sentir una “necesidad” de peces ni a inventar el modo de capturarlos con redes o anzuelos. Las necesidades presuponen, además del sentimiento del valor positivo de una especie de cosas, la convicción también de la *existencia* de esa especie de cosas o la convicción de que hay modo de producirlas. *Cuando* todos esos factores están dados, pueden muy bien las necesidades impulsar la actividad de producción de esos bienes o de otros bienes parecidos, si se ha modificado la *dirección* de la necesidad, mas *nunca* llevar al primitivo “*invento*” de esa clase de producción o al “*descubrimiento*” de los bienes que poseen ese valor positivo. Las actividades de ese inventar y descubrir (prescindiendo de la actividad de la libre fantasía caprichosa y lógicamente combinatoria, y del “probar” subsiguiente) resultan siempre, consideradas según su fundamento emocional, de la *superabundancia placentera de fuerza y poder* residentes en el correspondiente estrato *más profundo* del hombre; del desplacer del es-

trato periférico de la vida emocional, que contiene únicamente un vago urgir, sin llegar a constituir una “necesidad de”, no resulta *nunca* una dirección determinada de valor positivo para esa superabundancia, sino, a lo más, la *exclusión* de ciertas direcciones valiosas, posibles en otro caso.

Desde John Locke, quien redujo por primera vez<sup>10</sup> el origen de la tendencia a una necesidad, el papel que erróneamente se hace jugar a las “necesidades” en el origen de la civilización y en su progreso estriba en que se olvidó preguntar qué es una “necesidad”, dejando sin explicación las necesidades y su cambio, y no advirtiendo que se *presuponen* siempre<sup>11</sup> la valoración de los bienes y la fuente de su producción, dos cosas que se pretenden explicar mediante la “necesidad”. Así se *construye* toda la vida productiva de la voluntad y sus bases emocionales (muy toscamente) desde el punto de vista del “consumidor”, es decir, como si el productor de los bienes viviera en el curso de su producción *lo mismo* precisamente que vive el consumidor en esos bienes cuando tiene deseos de tal bien —a saber, una “necesidad” de él—. Por consiguiente, se coloca simultáneamente en el lugar de origen de la producción de aquellos bienes, de un modo equivocado, una “necesidad” que de hecho se ha originado en un *tiempo posterior* (sea por el contagio o la competencia mutua de los miembros de una sociedad, sea por la inmediata adaptación de la tendencia a una clase de satisfacción determinada que supone ya en su existencia bienes); y así se imaginan “necesidades” que nunca se han dado, pues eran más bien *efectos* tan sólo de aquella producción para la que se les hace ser causas. Esta teoría de la necesidad no sólo falla por completo en la comprensión de todos los valores morales (“hacer de la necesidad virtud” vale justamente como signo de la *carencia* de auténtica virtud) y de todos los valores espirituales y bienes de cultura —lo que debería ser evidente—, sino también en la comprensión de los valores y los bienes de la civilización. Hay aquí, desde luego, una diferencia. La diferencia esencial en la producción de ambas clases de bienes estriba ex-

tu madre, *con lo que* vivirás largo tiempo”, no se ha de entender tal como ha sido interpretado con mucha frecuencia, es decir, en sentido eudemonista (*a fin de que* vivas por muchos años), sino en el sentido de una *recompensa natural*. Acerca de la concepción que afirma que se ha de preferir el merecer la felicidad o el ser digno de la felicidad a la felicidad misma, véanse mis explicaciones sobre la “humildad” en mi trabajo *Zur Rehabilitierung der Tugend*.

16. Hay que destacar, no obstante, que únicamente la reparación y no la recompensa es quien tiene un carácter positivo y originario. La palabra “reparación” (represalia) —sin epítetos— significa siempre, por lo tanto, reparación de un daño, no de un beneficio.

clusivamente en que los de la primera —bienes de cultura— existen debido a una superabundancia libre del espíritu *no* influenciada, en general, por los instintos; mas los de la segunda —bienes de civilización— están condicionados al mismo tiempo en su constitución por efecto retroactivo del proyecto, libremente ideado, sobre los instintos, su estructura y sus movimientos. Pero ni los instintos ni los movimientos instintivos son “necesidades de algo”, pues estas últimas suponen ya más bien en sí mismas la producción de las clases de bienes.

Hemos de renunciar aquí a ocuparnos de la importancia de este conocimiento para los problemas concretos de la formación de la civilización<sup>12</sup>.

## 2. La relación en que está la conexión entre felicidad y valor moral con la idea de sanción y reparación

Todos los que han pensado con seriedad sobre esta cuestión hállanse conformes en que existe cierta conexión entre la felicidad y el valor moral positivo de la persona, entre la buena conducta y los sentimientos positivos que la acompañan, conexión que sobrepasa la asociación o no asociación empírica y puramente fortuita de ambas cosas. La divergencia se inicia al tratar de fijar la *naturaleza* de esa conexión. ¿Es, por ejemplo, una “conexión esencial”, una “ley natural”, o una pura “exigencia de deber-ser”? ¿Se trata de una relación causal, o de cualquier otro tipo de relación? Y ¿qué habría de ser, en el primer caso, efecto y qué causa?, etcétera.

Para la aclaración de estos grandes problemas investigaremos, como punto de partida, la relación que existe entre los valores *positivos y negativos* y el *sentimiento* de los seres a los cuales son inmanentes, con arreglo a una tendencia (o, respectivamente, frente a una contratendencia), tales valores. Y esto independientemente de los bienes concretos de que se trate, o de la organización que aquellos seres posean.

Parécenos que hay aquí ya *a priori* ciertas *conexiones*, puesto que funcionan a la vez como conexiones de comprensión para la comprensión de

17. Cf. lo que he dicho en mi libro sobre el *Resentimiento* en contra de la concepción de S. R. Steinmetz (*Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leyden, 1894), que afirma que se ha dado originariamente una venganza “injusta”.

18. No puedo hallar ningún sentido a la afirmación de que la pena “es” una medida de seguridad.

todos los seres animados, y no podemos imaginar ninguna observación adecuada para eliminar las conexiones. Esas conexiones son las siguientes:

1ª La existencia de un valor positivo sentimentalmente percibida tiene

19. Tal acaece en Bentham.

20. En Bentham, por ejemplo, ocurre así.

21. La “pena” pedagógica es tan sólo pseudopena, exactamente como el mandato pedagógico es un “seudomandato” y la pregunta pedagógica una “seudopregunta”.

22. Por muy “humanitaria”, “humana”, “social”, etc. que se presente la moderna teoría positivista de la pena como protección, igualmente que la práctica a ella conforme, se apoya de hecho en un desprecio profundo e inhumano del “hombre” y de la *persona* humana, degradando a ésta a simple medio para fines colocados total y exclusivamente fuera de esa misma persona.

23. Una pena no se suprime porque el castigado muera antes de empezar a cumplirla, por ejemplo, ni tampoco porque muera inmediatamente después de cumplirla —aun prescindiendo de su carácter ejemplar—.

24. Véase en la Primera parte, Sección II, cap. 2º, 5, la diferencia entre bienestar y utilidad.

25. Todo Derecho ha de tener en cuenta, antes que nada, los hechos de la naturaleza humana y, en este caso, el “sentimiento del derecho”; ni aun la “ciencia” puede nunca darlos de lado. La simple falta del impulso de represalia no puede considerarse como ventaja, sino como *defecto* y *pérdida*, en oposición al *libre renunciamento* a la satisfacción de ese impulso merced al acto del perdón.

26. En dos partes he tratado ya de este principio: en mi libro sobre la *simpatía*, pág. 65, y en *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, pág. 359. Queda reservada para trabajos posteriores una fundamentación más honda.

27. No se ha de comprender bajo “remisión” o perdón una simple reducción del mal de la pena, o de la pena misma, sino una supresión efectiva del mal, considerado como valor material; mas no una supresión de sus depositarios, naturalmente, es decir, de las acciones fácticas, por ejemplo; las cuales no pueden deshacer lo hecho. En este sentido *sólo* Dios puede “perdonar”.

28. Tal hace particularmente toda la filosofía escolástica.

1. Tampoco se puede crear la persona jurídico-estatal —que es una forma derivada de la persona y que H. Cohen identifica, de modo extraño, con la esencia de la persona— en virtud de una constitución jurídica, sino, a lo sumo, ser reconocida por ésta. El derecho electoral, por ejemplo, *compete* exclusivamente a una persona, mas no por ello *es* una persona todo aquél a quien atribuye ese derecho una constitución. La ley positiva puede únicamente decidir que alguien “valga” y sea supuesto y tratado como persona, independientemente del previo análisis de si es o no una persona. Y esto puede hacerlo tan sólo con una referencia constante al ejercicio de ciertos derechos.

2. Obsérvese, no obstante, que Kant mismo habla con más frecuencia de una autonomía de la razón que de una autonomía de la persona.

3. El “Estado comercial cerrado” de Fichte, con su plena esclavitud socialista de la persona, es el primer resultado, en la filosofía del Estado, de aquel giro consecuente del concepto kantiano de la persona.

4. Por lo que se refiere a la *libertad*, el asunto es ya algo distinto. La tercera antinomia debe únicamente demostrar la posibilidad lógico-teorética de la libertad (en el sentido negativo de la no causación de una actividad) en la esfera de la cosa en sí. Mas el hecho de que no es la piedra, como cosa en sí, sino el hombre quien es libre, puede llegar a ser dado únicamente por el hallazgo de la ley moral como postulado categórico “debes” (“puedes, puesto que debes”). Otras contradicciones muy conocidas resultan de la identificación de aquella libertad posible (que le es común al hombre con la piedra) y esta otra postulada —libertad positiva—. Pues el ser libre coincide con el “ser bueno” o con la legalidad del

por consecuencia una especie cualquiera de placer, como reacción del ser en cuestión. Si el valor positivo se torna “objetivo” de una apetición, la actividad que ulteriormente tiende a trasladar aquel valor de la no existencia a la existencia va tanto más acompañada de satisfacción cuanto que el objetivo ha sido más conseguido. Si el valor positivo se hace objetivo de una contratendencia (recusación), la actividad va tanto más acompañada de insatisfacción cuanto más haya logrado su objetivo la contratendencia. La existencia de un valor negativo sentimentalmente percibida tiene por consecuencia desplacer (como reacción del ser en cuestión). La apetición de un valor negativo (sentido) tiene por consecuencia la insatisfacción, tanto más cuanto más logre su objetivo esa actividad; en igual medida, la contratendencia frente a un valor negativo sentimentalmente percibido tiene por consecuencia la satisfacción.

Por consiguiente, la existencia de esos *sentimientos* (también indirectamente su expresión), prescindiendo de su *cualidad peculiar*, es “señal”, al mismo tiempo, de la *existencia* y la *no existencia* de los valores y desvalores; en primer lugar, de los que el ser en cuestión percibe sentimentalmente. Mas la cualidad de satisfacción o insatisfacción es, simultáneamente, “señal” de la *relación* de su tendencia y contratendencia con los valores sentidos por él (donde la “insatisfacción” no es de ningún modo falta de satisfacción, sino un hecho positivo). No hay ningún hecho de la experiencia inductiva que pueda conmover estos principios. Pues hechos como los que muestran que seres diversos (razas humanas, especies animales, etcétera) reaccionan a las mismas cosas con placer y desplacer indican tan sólo que esas cosas son, para unos seres, bienes y, para otros, males, o también que en esas cosas están realizados *diversos* valores para estos y aquellos seres. Con esto no resulta atacada lo más mínimo la conexión esencial de la reacción de placer ante la existencia de valores positivos, y de la reacción de desplacer ante la existencia de valores negativos. Esto mismo es aplicable a la conexión de satisfacción e insatisfacción con el éxito del apetecer (y el recusar) dirigido hacia (o contra) los valores positivos y negativos.

Es de gran importancia la cuestión de si podemos o debemos admitir

querer en el ámbito de los conceptos, en tanto que “libertad” en el primer sentido (trascendente) es libertad lo mismo para lo bueno que para lo malo —por consiguiente, un supuesto de la *relevancia* moral de la acción en general—. J. G. Fichte ha desarrollado, manifiestamente, el primero de esos con-



una recusación de valores positivos y una apetición de valores negativos como hechos igualmente originarios. No aceptarán esta admisión aquellos que piensan tener que *definir* la satisfacción como fenómeno concomitante de una tendencia lograda (bien sea apetición o repulsa), ni tampoco aquellos otros que estiman ley de esencias el que sólo se apetecen los valores positivos y se recusan los negativos. Dirán que, cuando parece rechazamos un valor positivo, o bien es porque sentimos en la misma cosa un valor negativo, o bien simplemente porque preferimos un valor mayor y más alto, rechazando en consecuencia aquel valor positivo. Con todo, estas son puras construcciones que *no* resisten al hecho evidente de que existe una recusación de valores positivos y sentidos como positivos, y una apetición de valores negativos y sentidos como negativos. Frente a este hecho no cabe el preguntar por su “posibilidad”, sino únicamente por su condición esencial. Y existe, en efecto, tal condición. Debe apetecer valores negativos y rechazar valores positivos aquel ser que siente su propia *existencia* como negativamente valiosa y, por consiguiente, se siente a sí mismo como “no debiendo ser”. En esa conducta práctica niega —por así decir— su propia esencia valiosa y afirma, no obstante, *con ello también* la *existencia* de los valores positivos. En esta conexión descansa el carácter esencialmente destructor del malo. El malo no es tal porque no se “mantenga en la existencia”, como si bueno fuera igual a capacidad de conservarse en la existencia —tal dice Spinoza, por ejemplo, y también lo suponen Darwin y Spencer en su deducción de lo moral—, sino que, porque el malo es malo, *debe* destruirse a sí mismo y al “mundo” suyo<sup>13</sup>.

2ª Todo crecimiento de valor positivo (de una *altura de valor* determinada) del ser ejecutor de actos va acompañada, como reacción, por un aumento de placer del correspondiente estrato profundo del sentimiento; cada disminución de valor positivo va igualmente acompañada por una mengua de placer; el crecimiento de valor negativo, por un aumento de displacer, y estos últimos son las “*señales*” de aquéllos. Según esto, se corresponden la altura de valor y la profundidad del sentimiento.

3ª Toda preferencia de un valor más alto a otro valor más bajo va acompañada por un aumento en la profundidad del sentimiento positivo; todo postergar un valor más alto va acompañado de un aumento en la profundidad del sentimiento negativo. Por ende, según lo que antes hemos dicho (que todo hacer y todo rendimiento positivamente valiosos brotan de sen-

timientos positivos centrales), se aclara que todo preferir un valor más alto a otro valor más bajo hace posible *con más facilidad* un ulterior preferir del mismo tipo; e inversamente, todo preferir un valor más bajo a otro más alto facilita el preferir ulterior de la misma naturaleza. Por lo que hace a la “elección” (que puede ser lo mismo<sup>14</sup> una elección en virtud del valor dado como más alto en el “preferir”, que debida al valor dado como más bajo en el “postergar”), puede decirse que la profundidad de la satisfacción aumenta con la elección del valor *más alto*, y la profundidad de la insatisfacción aumenta al elegir el valor más bajo.

Estas conexiones no constituyen en sus fundamentos elementales ninguna novedad. Su idea fundamental radica ya de un modo claro en la doctrina leibniziana de que todo placer indica un progreso en la “perfección” del sujeto afectivo. Pero apártase de este condicionamiento únicamente cuando se presupone, como hacemos nosotros, que la perfección *no puede reducirse* a un grado del ser, ni el placer a una especie de confusa *intuición* de la “perfección”. Las conocidas objeciones a esta doctrina, a base de la experiencia inductiva, parecieron durante largo tiempo justificadas, porque no se había llegado a diferenciar los *estratos* de la vida sentimental. Pues no todo placer indica la existencia de un valor positivo para un sujeto determinado, para la persona, por ejemplo, o el organismo íntegro, ni todo aumento de placer indica el crecimiento de tal valor. Las emociones *espirituales* (es decir, sentimientos puros de actos que se mezclan con los actos de sentimiento) no denotan valor ninguno ni fomento alguno de la vida de la *persona misma* espiritual para el logro de su ser valioso ideal individual. Miden precisamente las *distancias* entre lo que la persona como tal es y lo que debe ser, en lo que el sentimiento vital del mismo hombre puede hallarse determinado y de un modo completamente distinto, por ejemplo, la vivencia del fomento de la persona puede representar un proceso de decadencia. Tampoco puede pedirse a los sentimientos *sensibles* que denoten lo que, por ejemplo, fomenta o impide el *bienestar* del organismo *entero*. Sólo quien

ceptos kantianos de la libertad, y Schopenhauer el segundo —los dos de un modo unilateral— en su doctrina del “carácter fundamental inteligible e innato”. Mas tanto el uno como el otro de los conceptos son insostenibles. Ya antes hemos indicado que el célebre “puedes, puesto que debes” contraviene a una ley evidente de esencias. Cf. Sección IV, 2, c.

5. El yo empírico psicológico debe tener, según esta opinión, su unidad e identidad (vid. “Refutación del idealismo”) en virtud tan sólo de que está dado lo “persistente en el espacio” (la materia). Pero

desconoce la unidad y legalidad propia del sentimiento vital (y de los otros estratos sentimentales) y ve únicamente en él una resultante de los sentimientos sensibles, podrá sorprenderse de que, por ejemplo, un trago de agua fría bebido en un estado de sofoco produzca la muerte, y de que graves enfermedades mentales y pulmonares vayan acompañadas de placer sensible, y de que la existencia, o la falta y los grados del placer y desplacer sensible no correspondan exactamente a la magnitud del perjuicio y el fomento de la vida de todo el organismo. Pero esa disteleología es evidente e incluso *exigida*, si suponemos que los sentimientos sensibles denotan únicamente el estado de valor (y la ayuda y obstáculo) de la actividad vital específica de los *órganos* en los que se encuentra, incluso fenoménicamente, el sentimiento; sin que eso sirva, en modo alguno, para medir lo que significa esa actividad específica de un órgano para la vida *unitaria* de todo el organismo. Esa medida la da tan sólo el *sentimiento vital* en sus variaciones peculiares. Aparte de esto, no puede, naturalmente, adscribirse tampoco una significación *moral* a todos los sentimientos de placer y desplacer. Esa significación pertenece exclusivamente a los sentimientos de conciencia en sentido estricto, es decir, a aquellas variaciones emocionales vinculadas al *preferir y postergar* valores, al elegir y a la relación que hay entre el valor y la *persona misma*. Mas todas estas variaciones lo son siempre de la *profundidad* de los sentimientos.

Ahora bien: ¿qué podemos obtener de estas conexiones para la *vieja cuestión de felicidad y moralidad?*

### *Fundamentación de la felicidad en los valores positivos, y de la tendencia y querer positivamente valiosos en la felicidad*

En su celo pragmatista, los éticos han planteado casi siempre la única alternativa siguiente: *O bien* la felicidad está condicionada por el ser, vivir y obrar moralmente valiosos, en cuyo caso no tiene ni como fuente ni como objetivo *ninguna* significación para la “virtud”, el querer moral y el obrar mismo. La felicidad habría de ser considerada entonces como una conse-

la materia misma tiene su identidad y unidad por razón del yo trascendental.

6. Véase Primera parte, Sección II: “Formalismo y apriorismo”.

7. En la “conexión esencial” misma no se incluye nada de “condición”, sino únicamente correspon-

cuencia natural y forzosa, a la vez que como “premio a la virtud”, o tendría validez el “postulado” de que el bueno es feliz porque lo “merece”; “merecer la felicidad” o “ser digno” de la felicidad es entonces mejor que ser feliz<sup>15</sup>. *O bien* la felicidad es el objetivo de toda conducta que merece el calificativo de virtuosa. En este caso el hombre *debe* tender ante todo a la felicidad (eudemonismo). Pero este dilema pasa por alto el verdadero problema. Todos los *sentimientos* de felicidad e infelicidad están fundados en la *percepción sentimental de los valores*, y la felicidad más honda, la beatitud más acabada, es absolutamente dependiente en su ser de la conciencia de la propia bondad moral. *Sólo el bueno es dichoso*. Esto *no* excluye, sin embargo, que la felicidad sea precisamente la *fuerza y raíz* de todo buen querer y obrar, y que *nunca*, empero, pueda ser su objetivo o su “fin”. *Sólo el dichoso obra bien*. La felicidad no es, por consiguiente, el “premio de la virtud”, como tampoco la virtud es *medio* para la felicidad. Pero sí es la *raíz* y la *fuerza* de la virtud, una fuerza que en sí misma no es más que una *consecuencia* de la íntima *bondad* esencial de la persona.

Se ha de rechazar, pues, con particular empeño la doctrina que exige una llamada “sanción”, es decir, un “fundamento de obligatoriedad” para la fuerza obligatoria de los principios ideales de deber-ser, mediante la cual lo bueno “se enlazaría” ulteriormente, de algún modo, con el propio interés por la felicidad. Mas se precisa únicamente de tal “enlace” si se piensa lo bueno desvinculado originariamente de la persona, de su ser y esencia, como contenido, por ejemplo, de una serie de exigencias o normas legales que se refieren a la persona, de modo tal que ésta debería ser ganada por aquellas exigencias únicamente; precísase de tal “enlace” cuando no se atiende a la esencia ni a la existencia de los sentimientos precisamente *más profundos* de felicidad, que están fundados en el ser bueno de la persona misma, y respecto a los cuales todo *posible* premio tan sólo podría representar un sentimiento de felicidad de un estrato *menos* profundo. Pero el ser bueno originario es el de la persona misma, y el sentimiento más profundo de felicidad es la conciencia dichosa que le acompaña. ¿Qué puede ser, entonces, esa llamada “sanción”? Una buena acción puede acarrear a su autor los mayores perjuicios y colocarle en estados muy desgraciados; pero el dolor causado *por* esa *acción* no puede ser nunca de la misma *profundidad* que el placer *en* la acción buena y que aquel placer, *aún* más hondo, que, como su fuente, la hizo posible, y que es enteramente *indestructible* por el desplacer de to-

dos los estratos periféricos, indiferentemente de la magnitud en que éstos se presenten. Ningún premio que pudiese representar una recompensa por un bien moral puede proporcionar una felicidad tan profunda como la *felicidad misma* de la que rebosa el querer moralmente bueno y que le acompaña; ninguna pena que produce el castigo puede proporcionar un dolor *tan* hondo como la infelicidad de que brota la acción mala y el sentimiento de dolor que la acompaña. Las expresiones: “*el bien lleva en sí mismo el premio*” y “*el mal lleva en sí mismo el castigo*” suponen también el erróneo principio de que ha de haber alguna clase de “sanción” para el ser y el querer morales.

Precisamente por este motivo hemos de rechazar la vieja teoría que reclama una vinculación, *semejante a una ley natural*, de las consecuencias felices con las acciones buenas, y de las consecuencias desgraciadas con las acciones malas, en el sentido de una “*reparación*” inmanente o trascendente, tanto como la teoría kantiana, que niega expresamente tal vinculación, pero, en virtud de un “*postulado*” de la razón práctica, reclama, por virtud de la acción de un “ordenador moral del mundo”, tal “*reparación*”, e incluso quiere fundamentar la “*fe*” en un ordenador moral del mundo ante todo sobre esa exigencia “necesaria y racional”.

Pongamos en claro *lo* que es la “reparación”. Lo que se “repara” no puede ser más que los *efectos* reales o posibles, felices o perjudiciales y por ello displacenteros, que produce un obrar moralmente bueno o moralmente malo para otros seres. Una *equivalencia de valor* en los bienes del premio o los males de la pena sólo puede existir para tales efectos, así como una equivalencia en *la especie de profundidad* del placer y el displacer. En cambio, no tiene *ningún* sentido el concepto de “reparación” para los valores de lo bueno y lo malo que radican *en* esas acciones, sea como *su* propiedad, sea como propiedad del querer y de la persona. “Reparación” *podría* únicamente tener aquí el sentido siguiente: “comportarse mal frente al malo o

dencia. La aplicación de conexiones esenciales es lo que lleva tan sólo a las “condiciones”.

8. ¿Cómo podría el “alma” ser, por ejemplo, lo que percibe exteriormente, si ella o su fundamento intuitivo no pueden ser dados más que en la forma específica de la percepción interior?

9. Cf. la exposición más detallada de este pensamiento en mi artículo “Las ilusiones sobre uno mismo” (hacia el fin).

10. En otra parte he intentado demostrar que ese yo corporal funciona además en la percepción interna como “sentido interno” para lo “perceptible” al individuo total en su ser y vivir. Véase mi artículo sobre los propios engaños. Cf. también lo que sigue.

frente a una mala acción”, pero es *evidente* que se “debe” uno portar moralmente bien para con el malo y ante una mala conducta. ¡Y hasta la acción misma del reparar *pretende* ser, ante todo, una acción moralmente buena! Podría significar, en segundo lugar: causar al que obra mal un dolor que fuera de la misma profundidad central que la insatisfacción radicante en la “mala conciencia” misma. Pero esto es imposible, porque el dolor de ese grado de profundidad va enlazado esencialmente al ser y querer malos.

Por ende, la idea de la *reparación* no encuentra encaje *alguno* en la pura *esfera moral*. Reparación es más bien una idea que primariamente cobra sentido tan sólo desde el punto de vista del *perjudicado* por una acción, y, partiendo de un *tercero*, respecto a éste; mas *no* respecto a ni desde el punto de vista de aquel que *es* bueno o malo, o *se comporta* de tal modo. El ámbito en el que se ha de ir a buscar la idea de la reparación no es la *esfera moral*, sino la *esfera jurídica*, radicalmente distinta de aquélla. Mas por esto tampoco es, en modo alguno, la “reparación” como tal, una exigencia deducida de que la justicia debe ser. La justicia ordena y regula únicamente el impulso de la reparación, al *agregar* la idea de proporción, de igual por igual, a la exigencia de reparación (en una forma bien determinada). Mas de la idea de la justicia no se puede derivar la de la “reparación”, ni llegar a ella merced al análisis. La reparación guarda *afinidad* con la venganza, y, en primer término, con el peculiar impulso vengativo *re-sentido* por un individuo C, que co-ejecuta el impulso vengativo de un individuo perjudicado A en contra del perjudicante B. Igualmente, la recompensa tiene afinidad con el agradecimiento, simpáticamente con-sentido, de A respecto a B<sup>16</sup>. Mas *sólo* existe afinidad, no igualdad. En tanto que para el hecho de la venganza bastan dos personas, para la reparación son precisas originariamente tres, la “tercera” de las cuales está —sentimentalmente— “sobre” las otras dos. Además, la reparación, tanto como “exigencia” que como actividad ejecutada (por parte del juez, por ejemplo), es un hecho enteramente *independiente* de la *especie y la fuerza* del sentimiento (y del re-sentir) de la venganza y del agradecimiento en el perjudicado o el favorecido. Precisamente el acto del juez reparador se *distingue*, por ejemplo, del impulso vengativo del individuo perjudicado, en que aquél actúa con entera frialdad y sin recibir influjos, gracias a los sentimientos de su oficio. En segundo lugar, la exigencia de la reparación recae incluso en los casos en que no existe *ningún* sentimiento de venganza en el perjudicado. Este hecho se

hace comprensible por que la reparación y la venganza tienen en su base una vivencia común, que un estudio más detallado hace ver como la vivencia de la “*expiación*” requerida por un *estado especial de valor*. Ya la venganza es tan distinta del inmediato “contra” y “resistencia” a un mal inferido, como de la simple descarga de un afecto de cólera y de rabia en movimientos sin objetivo alguno. También el impulso de venganza que se dirige, no contra el culpable mismo, sino contra cualesquiera personas (familia, *gens*, estirpe, pueblo) o bienes, e incluso —en su grado más primitivo— contra cualesquiera bienes animados o inanimados<sup>17</sup>, contiene un acto de “relegación” del contragolpe para una ocasión posterior y la vivencia del “esto por eso” —el mismo elemento intencional contenido también en la reparación—. Si eliminamos mentalmente tanto el sujeto vengador y perjudicado como el “tercero” que ejerce la reparación y se cierne siempre “por cima” del perjudicador y el perjudicado, todavía queda algo además del hecho de valor negativo —por ejemplo, “que aquí se mató a alguien”, incluso dentro de las relaciones primitivas, en el que algo se apartó de sus límites “naturales” y produjo un mal (que un río, por ejemplo, se salió de madre y ocasionó devastaciones)—; este algo es la “exigencia” de “expiación” sentimentalmente perceptible y que brota de aquel estado de valor negativo *mismo*. Así, la “sangre derramada”, por sí misma y sin una referencia al posible ejecutante del que se ha de vengar uno o en el que se ha de tomar la reparación, parece ser que “clama expiación”. La reparación, como la venganza, están *igualmente* fundadas por la *vivencia* de esa exigencia. Pues, por “subjetiva” y desproporcionada que sea la venganza en oposición a la “reparación”, no obstante es en sí una emoción que está fundada en un hecho dado de valor negativo, a diferencia de los simples afectos, como la cólera, el furor, el enfado (y su descarga). Quien siente venganza, trata en primer lugar de compensar su daño como *suyo* —a diferencia del que lo repara—, pero, no obstante, le parece el daño, aun prescindiendo del dolor causado, algo que *exige expiación*. Únicamente la acción vengadora puede sentirse eventualmente como “obligación”, y hasta sentirse como defecto moral, en ciertos casos, la falta del sentimiento de

11. Mas no “contradictorio”, como si hubiera una *contradictio in terminis*; ni tampoco “sin sentido”, pues no se violan las leyes de la Gramática pura. Es “absurdo”, porque elimina el *sentido* de la idea del yo, ligado por una ley esencial. Y es falso, *porque es* “absurdo”.

venganza; pero no ocurrirá esto *nunca* con la falta de cólera, furor, etc. En tanto la venganza supone la idea de un actuante, la reparación supone al menos la idea de una acción —*sin* que sea necesario que esté dado el actuante, determinada o indeterminadamente—; por otra parte, no suponiendo necesariamente la venganza culpa, mas únicamente la causalidad para el mal, y la reparación, sin embargo, además de la causalidad activa, el hecho de la culpa, la exigencia de expiación no va necesariamente unida a *ninguna* de estas condiciones. Por este motivo, la muerte casual de un malhechor no producida por la acción vengadora o reparadora de un vengador o de un poder reparador, puede sentirse *como* “expiación de” su acto. La reparación y la venganza parecen ser únicamente dos *métodos subjetivos* para satisfacer la exigencia de expiación que emana de los estados negativos *mis-mos* de valor. Si tenemos en cuenta su origen en el espíritu, la idea de la *pena* remonta no a la venganza, sino a la *reparación* y a la *exigencia de expiación*. Por ende, son igualmente impracticables los ensayos hechos para derivarla de la venganza o de la idea de la justicia, o bien —lo cual supone un desconocimiento completo de su *esencia*— de cualquier fin, con el que puede hallarse emparejada del modo más diverso, naturalmente, *cuando* ya está dada. Puede tener una justificación histórica o genética el derivar la pena de la venganza; no obstante, es insuficiente en el sentido de su *origen*; aun cuando desapareciera el sentimiento y el impulso de venganza, conservaría su sentido, mediante el castigo o pena, la exigencia de expiación y su realización. Por consiguiente, ni la reparación ni la pena son relativas a la existencia de un ser que siente la venganza. Mas, por otra parte, supone un desconocimiento aún más profundo de la esencia de la idea de reparación y pena pretender derivarlas de los valores y exigencias *puramente* morales, en especial de la exigencia de la “justicia”. Pues, si se comprende bien la esencia de la justicia, veráse que ésta no exige, en absoluto, reparación de lo malo con un mal. Únicamente de una parte del núcleo esencial de la justicia, según la cual es y deber ser bueno que, ante *estados iguales de valor*, han de seguir las personas volentes una *conducta igual*, se sigue —*cuando* hay reparación— que ésta ha de afectar también a algo equivalente. Mas no se

12. Con esto nada se ha decidido sobre el derecho de aceptar un yo colectivo de la comunidad (y, correspondiendo a él, un alma de la comunidad). Porque no se trata aquí de la antítesis “colectivo”-“miembro de lo colectivo”, sino de la antítesis entre esencia e individuos (ejemplares) de esa esencia. Un



sigue la exigencia de una “reparación”.

*Por lo tanto, la reparación y la pena se atribuyen un enraizamiento puramente moral sin ningún fundamento interior.* De hecho estas ideas no tienen sus raíces en la esfera absoluta y puramente moral de las personas y las relaciones personales, sino que son totalmente *relativas* al *valor del bienestar de una comunidad de seres vivientes*. Si distinguimos con rigor los valores y exigencias puramente morales de todo lo que dentro de la naturaleza humana se enlaza con ellos, entonces el hecho de lo malo no puede producir *nunca* la exigencia y el impulso de la reparación, sino tan sólo —independientemente de que vaya dirigido a nosotros o a otros, de que fomente o impida el bienestar— producirá tristeza y la conciencia en cada uno de su *co-responsabilidad* (en el sentido del “*mea culpa, mea maxima culpa*”), en virtud del principio y el sentimiento de la solidaridad moral de todos y cada uno. Esta intuición moral hállase ya en el Evangelio con cegadora claridad. Recházase en él claramente el “juzgar” reparador (en el sentido moral, no en el jurídico) como malo. Esta intuición no debe sufrir la menor mengua por parte de ninguna institución efectiva, ni de su supuesta “necesidad de apoyos morales”, tal como la representa nuestro sistema penal; por mucho que ese sistema deba, por motivos *extramorales*, ser reconocido como *necesario* y fundado, no sólo en la naturaleza humana, sino incluso también en la *esencia de todo lo vivo*, y, por ende, ser acatado en la sustancia de su ordenación —incluso sobrepasando toda experiencia humana terrena—. Esto no impide que esté desprovisto de todo sentido y valor para la esfera de valores *puramente* morales y, por consiguiente, por lo que respecta a la divinidad. Lo que quiere decir que no posee, en absoluto, ninguna sanción puramente religioso-moral.

Hemos de rechazar, pues, expresamente, como desprovisto de todo fundamento, el que Kant considere la reparación como un postulado de la razón “pura” práctica. Es simplemente un postulado de la razón *vitalmente condicionada*, pero no un postulado de la razón “pura”.

Como tal y como idea de valor relativa al valor del bienestar de una comunidad de vida, la reparación se ha de distinguir, no obstante, *con todo rigor* del valor que pueda poseer su realización para el logro de ciertos *finés* de la comunidad (por ejemplo, su protección), aparte de su puro valor *como* reparación. El valor *en sí* que tiene la reparación de un mal con otro mal consiste en sí mismo —por consiguiente, sin la aplicación ulterior de

un fin referido al futuro—, en primer lugar, en que *purifica* de su disposición de ánimo rencorosa al alma del perjudicado, al darle el sentimiento de la exigencia de expiación satisfecha, el sentimiento de la “satisfacción” —y al restablecerse con ello la *raíz* de toda relación moral, incluso de la relación con su perjudicador, es decir, la *capacidad de amor*—. Por otra parte, con la realización de la reparación y del castigo del perjudicador culpable se ha cumplido en éste algo que *asimismo* le capacita para restablecer una relación básica moral, lo mismo con el perjudicado que consigo mismo. La pena no resulta de la culpabilidad moral como exigencia necesaria de un deber-ser, pero como tal pena no puede librar tampoco de la *culpa* y de su peso. Esta función y este resultado le están reservados al *arrepentimiento* puramente moral, el cual únicamente puede restablecer esa felicidad positiva e íntima, cuya negativa antítesis —al mismo nivel de profundidad— fue la fuente de la acción culpable. La profundidad del dolor que el arrepentimiento contiene, fundado sobre la conciencia del desvalor moral de la propia acción, no puede ser sustituida desde fuera por ningún castigo ni por el dolor que *éste* ocasiona. Pues ambos sentimientos pertenecen a estratos de *profundidad* radicalmente distintos. Con todo, el mal del castigo produce necesariamente una cosa: la “*purificación*” que —como ya hemos visto— puede ser la única consecuencia de significado moral de un dolor o un sufrimiento, no correspondiente a la esfera profunda de la persona. La pena lleva la mirada interior del perjudicador a su esfera personal más honda, y con ello le hace *descubrir* su contextura moral. En este sentido le ofrece *ocasión* para la cancelación *moral* de su mal, a él inherente, merced al acto del arrepentimiento —sin determinar, no obstante, por ello el acto del arrepentimiento de un modo necesario—. Mas este acto del arrepentimiento es la presuposición, por una parte, para que el perjudicado, después de la satisfacción objetiva, realice el auténtico acto de perdón, y, por otra parte, para que el perjudicador abandone su disposición de ánimo rencorosa —que toda producción dolosa de un daño hace surgir respecto al perjudicado, porque recuerda al perjudicador su maldad— y reciba a su vez la perdida capacidad de amar al perjudicado. De este modo, la pena es la forma en que —bajo el supuesto del impulso reparador, en sí *extramoral*— *se restablece la posibilidad de una relación moral entre el perjudicado y el que perjudica*. En esto *exclusivamente* estriba la razón moral, sólo *relativa*, de la pena, y no en una pura “exigencia moral de justicia”. Ami-

nora —bajo el supuesto de relaciones personales que no son puramente morales— el odio en el mundo y el sentimiento central de displacer unido necesariamente a ese odio, si bien añade *definitivamente* un cierto *quantum* a los sentimientos periféricos de disgusto —no sin producir con ello un placer mayor—. Merced a su puro *sentido de reparación*, y no merced a cualesquiera efectos sobre la futura conducta de los hombres (mejoramiento, intimidación), sirve al restablecimiento de las relaciones puramente morales que fueron lesionadas. Es única y exclusivamente el *sentido de reparación* del mal de la pena impuesta lo que tiene esa *necesaria* consecuencia, y no el mal en sí mismo, ni su efecto de motivación sobre el hacer y el ser futuros. Lo que posee *exclusivamente* esa significación moral *relativa* es precisamente el hecho de que ese mal está puesto como *castigo* y *no* como medida preventiva, y que el mal de la pena no sea temido por los eventuales perjudicadores y deseado por los perjudicados como simple mal, sino que sea temido y deseado el castigo *en cuanto* tal castigo y el mal fundado únicamente sobre la idea de la *pena*. Parécenos que olvidan esto aquellos que quieren colocar en el lugar de la pena la simple “medida de seguridad” y limitan su significación considerando al castigo únicamente por sus efectos sobre la conducta futura<sup>18</sup>.

Desde una postura que desconoce las diferencias de profundidad de los sentimientos, así como las diferencias esenciales de las malas acciones que les corresponden, se ha de rechazar sin contemplaciones la pena, como *adición* de un mal a males precedentes<sup>19</sup>. Ni puede, a su vez, justificarse tampoco —de un modo utilitarista<sup>20</sup>— que esa adición de males a los males ya existentes aminore la suma total de éstos. Le faltaría a la pena su justificación *moral* ante todo, aun prescindiendo de que la inserción de un mal con esa *intención* nunca lleva el carácter de “pena”. Sólo posee tal justificación moral aquel proceder en tanto se subordina a una actividad *educadora* y mientras no está dado como *persona completa* aquél sobre quien la pena recae<sup>21</sup>. También el que infiere daño y el culpable de cualquier delito grave tiene, sin embargo, el *derecho moral* —si es mayor de edad y responsable de sus acciones— de exigir el *reconocimiento* de su persona y de su dignidad como ser moral. Compórtese como quiera el Derecho positivo, tendrá siempre aquél, fundado en *ese* su derecho moral, también un derecho moral a *exigir* una pena *efectiva* y *auténtica* frente a un seudosistema jurídico de tal índole. Tiene, pues un “derecho moral a la pena” que le podría ser es-

catimado con injusticia, desde el punto de vista moral, por todos aquellos que pretenden hacerle objeto exclusivamente de sus medidas protectoras<sup>22</sup>. Y, ante todo, tiene derecho a la fuerza, purificadora para él mismo, del castigo *como* tal castigo y a la fuerza que en él reside para el restablecimiento de una relación moral con la persona del perjudicado y con todos los que participan, con participación afectiva y simpatía, en el daño de aquél y en su disposición de ánimo negativa frente al que ha perjudicado. La pena auténtica más grave —vista desde los estratos más profundos del sentimiento— es todavía mucho más “suave” que la más leve pena educadora, legal y ficticia, la cual, al convertir al perjudicado en objeto menor de edad de experimentos político-sociales muy problemáticos, y al dirigirse a la acción en vez de al actuante, *excluye* precisamente la posibilidad de restablecer una relación moral. Es, por consiguiente, injustificada la pretensión de Bentham de que la imposición de un mal como castigo es legal únicamente cuando pueda probarse un aumento de la felicidad general de la misma clase<sup>23</sup>. El mal como castigo, en concepto de mejoramiento *definitivo* de los males del mundo, se justifica también porque es capaz de mostrarse como *condición para el restablecimiento de las relaciones morales* y de los sentimientos profundos de felicidad vinculados esencialmente a esas relaciones. Por tanto, aunque la pena no tiene una raíz puramente moral —y en esto hay que convenir con la llamada “escuela moderna”—, ni se apoya en la idea de la justicia; aunque depende de la existencia y el reconocimiento del valor de la reparación y expiación, valor relativo y vital únicamente, cuyos impulsos y cuya voluntad pueden y “deben” superarse, en sentido moral, en el acto del “perdonar”, que tiene un valor más alto, no obstante, ni ella misma ni el impulso a la reparación en que descansa, es algo que pudiera comprenderse genéticamente a partir del desarrollo y la conservación de lo útil, ni tampoco exigirse en virtud de su utilidad para la sociedad. El utilitarismo no puede, en *ningún* modo, hacer comprensible, biológica ni psicogenéticamente, el origen del impulso de venganza o de la exigencia de expiación o del impulso de reparación. Como tampoco puede hacerlo con cualquier auténtico sentimiento o impulso vital, los cuales no se pueden reducir a una suma de sentimientos sensibles y tendencias. Por este motivo se le oculta que el bienestar *vital* de más alto valor, el bienestar de la comunidad vital, exige el instinto de reparación (y, *por lo tanto*, también su satisfacción con la pena), aunque se le considere “perjudicial” desde el punto de

vista del valor de la pura utilidad general de la sociedad<sup>24</sup>. Según esto, la extinción del instinto de reparación no habría de considerarse como un progreso moral, sino como signo de decadencia vital<sup>25</sup>.

Mas todo esto no suprime el principio de que la “reparación” no tiene sentido ni valor *alguno fuera* de la esfera vital, a la que no pertenecen los valores puramente morales, que están muy por cima de ella. En la esfera de las personas puramente morales, en la espiritual “comunidad de amor”, no existe exigencia alguna de venganza, *ni* siquiera de *reparación*, sino únicamente la exigencia de *amor y justicia*. No constituye la condición para la existencia de esa esfera el principio de la “reparación”, sino el del *perdón* y el *agradecimiento* (a diferencia del “premio”), que se apoyan en el amor, y también el principio de la *solidaridad moral*<sup>26</sup> —o de participación de la culpa y el mérito—. Por lo tanto, la reparación, la pena y el premio están exigidos moralmente sólo allí donde le es evidentemente *imposible al poder moral* el perdón y el agradecimiento. En cambio, la no realización de la exigencia de reparación con el fin de conservar o mantener valores sensibles y utilitarios (valores de lo agradable y lo útil) es siempre *de valor negativo*, y su realización, empero, relativamente buena (mas no absolutamente).

La idea de una “reparación ultraterrena” conserva su *sentido* (no es cuestión aquí de su existencia), porque no pertenece a la reparación un valor dependiente de los hombres y de su organización —ni tampoco una significación simplemente “histórica”—, sino un valor dependiente tan sólo de la vida (con arreglo a su *esencia*). Y aun esta clase de reparación *no* es, con todo, una exigencia moral pura.

Otra cosa es la idea de la llamada *justicia divina en el premio y el castigo*. Tampoco corresponde de *ninguna* forma, en su *esencia y sentido* (prescindiendo de su existencia), a una idea acrisolada de Dios. No es menos erró-

“yo de la comunidad”, exactamente igual que un yo del miembro de esa comunidad, debería ser, a su vez, un yo individual. Nada tendría que ver una conciencia de la comunidad con aquella “conciencia general” o “yo sobreindividual” que aquí combatimos. Pero un yo de la comunidad apenas bastaría —incluso en su más amplia extensión— para representar (si procedemos con seriedad) una “condición del objeto de la experiencia”. Apenas puede exigirse del universo que satisfaga —*a priori*— las “leyes de una conciencia de la comunidad”. En muchos puntos de todo esto coincido con los resultados destacados por Frischeisen-Köhler en su instructiva obra *Wissen und Wirklichkeit*.

13. Véase para esto el capítulo siguiente.

14. Por este motivo, un “*ser que se piensa a sí mismo*” (tal como es el Dios de Aristóteles para la mayor parte de los intérpretes, excepto Francisco Brentano) no es una “persona”. “Conciencia de sí mis-

neo el imaginar un impulso a la reparación en la divinidad que atribuirle —con los antiguos judíos— un impulso de venganza, y ello muestra únicamente que la idea de la espiritualidad de Dios no es todavía una idea pura, clara y limpia de imágenes biológicas. La persona “buena” participa con su existencia y sus actos —en el sentido del “*velle in Deo*”, del “*amare in Deo*”—, de modo inmediato, en la esencia de la divinidad, y *es* con ello “bienaventurada”. Toda “recompensa” por parte de Dios supondría únicamente un bien más pequeño y bajo, en lugar del más alto, y un sentimiento más superficial en lugar del placer profundo. Dios puede “perdonar”<sup>27</sup> a la persona “malá” —en virtud del amor que constituye su esencia— y así *eliminar* su mal (a diferencia del simple perdonar que no suprime absolutamente un mal, sino tan sólo es capaz de eliminarlo “para” la persona finita que perdona). Mas, debido a su esencia, que se halla sobre toda reparación, no puede “reparar” a la persona, sino únicamente abandonarla, mediante la *no-remisión*, a las exigencias y leyes de la reparación.

Hállase en contradicción con lo que va dicho la idea de un “Dios reparador” o de un Dios que, únicamente en virtud de un postulado de la razón, es “exigido” por la reparación (y, en este sentido, exigido como “ordenador moral del mundo”). Esta idea la ha formulado Kant en su filosofía de la religión. Con toda razón se vuelve Kant contra la afirmación de que la buena voluntad puede coexistir con cualquier especie de cálculo sobre el premio divino y la pena divina; y destaca, justamente, que no “*debe*” existir tal cálculo. Pero no nos parece que haya mostrado que, una vez realizado ese “postulado necesario de la razón”, que exige la existencia de un divino juez reparador, *ha de* esperarse también necesariamente la reparación, aunque la motivación de la conducta moralmente buena *puede* estar, en general, *limpia* de especulaciones eudemonistas sobre el premio y la pena. Mas aquí *no* puede concluirse tampoco del deber al poder. Naturalmente que también, según la teoría de Kant, *puede* hallarse excluído ese puro cálculo del bien del premio y del simple miedo del mal de la pena. Mas esa conducta no puede equipararse con el miedo de la *pena como pena* y con la

mo” no es aún persona, a menos que estén unidas en la conciencia “de” sí mismo todas las clases posibles de conciencia (por ejemplo, la cognoscitiva, volitiva, sentimental, la del amor y la del odio).

15. El matiz rojo de una superficie coloreada, por ejemplo, de este paño, es intuitivo por completo

esperanza de la *recompensa como recompensa* (a diferencia del simple “premio” y del bien del premio). En *toda* Ética, incluso en la que Kant llama “heterónoma”, se rechaza siempre como inmoral<sup>28</sup> aquella conducta “servil” y aquel “cálculo de” —como lo llaman los escolásticos—. Mas con esto *no* se ha excluído todavía el temor al carácter punitivo de la pena, que es muy distinto al temor del mal de la pena. Y este último temor *tiene que* presentarse al mismo tiempo que la realización de aquel postulado de la razón, si ha de fundamentar la fe *auténtica*.

Este conflicto sólo podría llegar a una solución definitiva con el conocimiento de que la reparación no es una exigencia que brote de la pura idea racional de la justicia, sino una exigencia de tipo finito y condicionada vitalmente.

y, como tal matiz rojo, es también “individual”, no únicamente por el complejo en que entra. Pero, a la vez, es algo *abstracto* perteneciente a la cosa concreta constituída por esta superficie de tela.

16. Por el solo hecho de que algo sea concreto no es considerado ya como “real”. Así, por ejemplo, “el” número 3 es una existencia *única* concreta, pero ideal y no real, en cuanto que no funciona como cantidad ni como número ordinal, y debe cumplir todas las posibles igualdades de la forma  $4-1=?$ ,  $2+1=?$ ,  $17-14=?$ , etc., e igualmente las de la forma  $2+1=+?$ ,  $4-7=-?$ ; mientras que todos estos tres mentados solamente como *cumplimientos posibles* de las respectivas igualdades representan sólo abstractos de aquel 3 concreto.

17. Cabe, igualmente, imaginar también clases de personas que representan un tránsito al conoci-

miento esencial más perfecto del acto en cuestión, el cual se perfecciona únicamente en el conocimiento del individuo personal que realiza el acto.

18. Una teoría del acto que olvide esto haría de la persona un mosaico de actos y constituiría una reedición de la teoría atomista del espíritu en general, de modo análogo a como procede la Psicología



de la asociación.

SECCIÓN SEXTA

## Formalismo y persona

Una de las pretensiones fundamentales de la *Ética formal*, especialmente de la kantiana, es que sólo ella confiere a la persona una “*dignidad*” superior a todo “precio”; en cambio, según esa misma *Ética*, toda *Ética material* ha de aniquilar la dignidad de la persona y su propio valor, que de nada puede derivarse. Hay que admitir, en efecto, que esto es exacto para toda *Ética* de bienes y de fines. Todo intento de medir la bondad de la persona por el estímulo que sus acciones prestarían a un mundo de bienes existentes (aunque sean bienes “santos”), o por lo que su querer y obrar sirve como medio para conseguir un fin (y aunque sea un fin último y santo, inmanente al acaecer del universo), contradice la ley de preferencia establecida según la cual los valores personales son los más altos de todos los valores. Pero otra cuestión es si la *Ética formalista* de la razón y la ley no *degrada* a la persona —si bien de otro modo a como lo hace la *Ética* de los bienes y de los fines—, a causa, en primer lugar, de que coloca a la persona bajo el dominio de un *nomos* impersonal, obedeciendo al cual solamente debe llegar a ser persona.

Por tanto, antes de entrar en el análisis objetivo y a fondo de lo que una persona es y de la significación que en la *Ética* tiene, hemos de marcar con precisión el puesto que le cabe a la persona en el contexto sistemático del formalismo; después plantaremos la cuestión de qué relación tiene, dentro del formalismo, la “persona” así concebida respecto a los valores morales.

## Sobre la concepción teórica de la persona en general

## 1. Persona y razón

No es un azar terminológico que la Ética formal caracterice a la persona, en primer lugar, como “persona *racional*”. No quiere decir este término que sea esencial de la persona realizar actos los cuales sigan —con independencia de toda causalidad— unas leyes ideales de sentido y objetividad (Lógica, Ética, etc.), sino que expresa —en una sola palabra— el supuesto material del formalismo, a saber: que la persona no es, en el fondo, otra cosa más que el sujeto lógico de una producción racional de actos, es decir, que sigue aquellas leyes ideales. O en pocas palabras: la persona es —según esta opinión— la X de una actividad racional, y la personal moral, la X de una actividad volitiva que se ajusta a la ley moral. Es decir, no se indica *primero* en qué consiste la esencia de la persona y su peculiar unidad, y luego se *demuestra* que la actividad racional pertenece a esa esencia; sino que el ser de la persona no *es* otra cosa, y a ello se reduce, que el punto de partida o la X del punto de partida de una voluntad racional conforme a leyes, o de una actividad de la razón en cuanto práctica. Conforme a esto, lo que un ser llamado persona, por ejemplo, un hombre determinado —o también la persona de Dios— es, además de “punto de partida de actos de la razón conformes a ley”, no puede fundamentar su ser persona, antes bien, sólo puede limitarlo y, relativamente, suprimirlo.

Como indicará lo que sigue, hay en estas definiciones algo muy exacto, a saber: que *nunca* puede ser pensada la persona como una *cosa* o una *sustancia* con cualesquiera potencias o fuerzas, entre las que se halla también la “potencia” o la “fuerza” de la razón, etc. Más bien, la persona es la *unidad* inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido.

Mas, prescindiendo de esto, la definición arriba citada de la persona como persona-razón tiene una primera consecuencia y es que toda concreción de la idea de persona en una persona concreta coincide, ya de suyo,

con una despersonalización. Pues, precisamente este hecho, entonces llamado “persona”, de que “algo” es sujeto de una actividad racional, es propio de todas las personas concretas, por ejemplo, de *todos los hombres*, de un modo uniforme, como algo *idéntico* en todos. Los hombres pueden diferenciarse exclusivamente en su ser personal, lo que, según esta opinión, quiere decir que no se diferencian en nada. Conforme a esto, el concepto de una “persona individual”, tomado estrictamente, se convierte en una *contradictio in adjecto*. Porque los actos de la razón —incluso definidos tan sólo como los actos correspondientes a una cierta legalidad objetiva— son, *eo ipso*, extra-individuales, o, como dicen algunos partidarios del criticismo, “sobre-individuales”. Por consiguiente, lo que se añade a la idea de un sujeto de estos actos, como determinante de la individualidad, habría de suprimir necesariamente el ser personal del individuo respectivo. Esta consecuencia, empero, hállase en contradicción con la conexión de esencias de que toda persona finita es un *individuo*, y esto como *tal persona*, no tan sólo debido a su especial *contenido* vivencial (interior y exterior), es decir, a lo que piensa, quiere, siente, etc., ni tampoco debido únicamente al cuerpo (al espacio que llena, etc.) que aquella tiene como propio. Lo que quiere decir: el ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad; por mucho que de otro modo se captase su ser con más exactitud y fuera falso comprenderlo como un ser sustancial o cósmico. Ni siquiera podría “obedecer” la persona a la ley moral, si fuera creada —por así decir— únicamente gracias a esa ley —como su realizadora<sup>1</sup>—. Pues el ser persona es también el fundamento de toda obediencia.

19. Ésta fue la penetrante intuición de Spinoza, derivada de la teoría cartesiana de la sustancia. Así las sustancias anímicas se convirtieron en modos del atributo “pensamiento” de una sustancia. También vio con exactitud Spinoza que, al admitir la hipótesis de que la esencia del espíritu era el pensar y sólo el “pensar”, no quedaba ya lugar para la *persona*, y que la individualización del ser pensante habría que trasladarla en ese caso, con Averroes, a la simple diversidad corporal de los hombres. Con ello no hizo más que sacar las consecuencias lógicas de la falsa hipótesis cartesiana.

20. Es evidente que aquí no puede hablarse de una conexión causal. Ésta existe solamente para los correlatos reales de lo dado en la percepción interna.

Si se tiene siempre ante la vista esa falsa definición de la persona —lo que felizmente no ha hecho Kant—, resulta entonces una Ética que nos puede llevar a todo menos al reconocimiento de una llamada “*autonomía*” o una “*dignidad*” de la persona en cuanto persona. Lo que más bien debe resultar consecuentemente de esa definición no es la auto-nomía (palabra en la que “*auto*” ha de remitir, desde luego, a la independencia de la *persona*), sino la *logonomía* y con ello la más extrema *heteronomía* de la persona<sup>2</sup>. Ya en J. G. Fichte, y aún más en Hegel, el concepto kantiano de persona siguió esa evolución con toda consecuencia. En ambos es la persona, en definitiva, el indiferente lugar de tránsito de una actividad racional impersonal<sup>3</sup>. Estos resultados coinciden, a su vez, con los de Averroes y Spinoza, no obstante ser distinto el punto de partida, sea el contenido peculiar y fortuito de las vivencias o sea el cuerpo quien únicamente haya de individualizar como persona aquella actividad sobrepersonal y sobreindividual.

Mas si *no* se sostiene consecuentemente aquella falsa definición y se mezcla algún elemento positivo y material en la aplicación del concepto de persona que sobrepase de algún modo la simple X de una actividad racional, no hay ya límite alguno para determinar *lo que* en un hombre debe participar de aquella “*autonomía*” y “*dignidad*”, de aquella intangibilidad y respeto, ningún límite riguroso hasta su momentáneo parpadeo y un cambio caprichoso del humor. De modo que el *πρῶτον ψεῦδος* en la definición de la persona lleva, de suyo, a una errónea disyuntiva: *o* heteronomía de la persona por virtud de una pura logonomía, tendencia a una completa despersonalización, *o* un individualismo ético del goce vital sin límite interior alguno de sus derechos. Mas el reconocimiento de una persona espiritual y una individualidad que pudiera preservar de estos errores excluye por completo y de antemano aquel sistema conceptual.

Claro que en Kant la idea de la persona conserva todavía una apariencia de plenitud y existencia que sobrepasa todavía la X de una voluntad racional, porque Kant identifica esa incógnita con el *homo noumenon*, es de-

21. Las imágenes de este tipo conducen también a cuestiones como las del siglo XVII: de si el “*alma* piensa *constantemente*”; de si ejecuta actos también en el sueño sin ensueños, etc.; de si “*permanece invariable*” en el curso de la evolución vital, etc.

22. El tiempo “*objetivo*” es el tiempo fenoménico, pero deformado y descualificado. En tanto que la duración y la sucesión son igualmente cualidades positivas dentro del tiempo fenoménico, en el tiem-

cir, con el hombre como “cosa en sí”, contraponiendo éste al *homo phenomenon*. Ahora bien: el *homo noumenon* lógicamente no es nada más que el concepto de la pura e incognoscible constante óptica “cosa en sí”, aplicado al hombre. Y esa misma constante incognoscible existe en cada planta y en cada piedra —sin *ninguna* posibilidad de diferenciación interior—. ¿Cómo le podría conferir al hombre una dignidad que fuera distinta de la de la piedra?<sup>4</sup>

## 2. La persona y el “yo” de la apercepción trascendental

Estima Kant una condición primordial de toda unidad objetiva empírica y, con ello, de la idea de objeto en general (lo mismo del objeto interno “psíquico” que del externo “físico”, y hasta podemos agregar: también del objeto ideal), que a todo acto del percibir, representar, etc. debe poder acompañar un “yo pienso”; es decir, el “yo” aquí mentado no es un correlato ulterior a la unidad del objeto, sino que su unidad e identidad es la *condición* de la unidad e identidad del *objeto*. “Objeto” *significa* en esta interpretación exclusivamente algo que es identificable por un yo. Aquí *identidad* no es, como para nosotros, una nota esencial del objeto, intuible en cualquier objeto como tal (la base intuitiva del principio de identidad  $A=A$ ), sino que el sentido de la palabra “objeto” ha de coincidir con la posibilidad de que algo sea identificado por un yo. Así correspondería la iden-

po objetivo la duración equivale solamente a las fases sucesivas del ser de un objeto en las cuales ese objeto no varía. Aunque no hay en el tiempo objetivo un “presente”, pues tampoco hay un futuro ni un pasado (distinción relativa a la existencia de un cuerpo), sin embargo, a los momentos del tiempo objetivo corresponden exclusivamente los momentos del presente del tiempo fenoménico.

23. La diferencia entre reflexión y percepción interna es plenamente manifiesta en el hecho de que un acto de percepción externa, por ejemplo, puede ser dado muy bien en la reflexión, pero nunca, evidentemente, en la percepción interna. Quien desconozca este hecho deberá convertir el contenido total de la percepción externa en contenido parcial del acto de la percepción externa dado (luego) en la percepción interna; es decir, que habrá de ir a parar al psicologismo idealista.

24. Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*. “Abhandl. der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906”, Berlín, 1907.

25. Véase en mis *Idole der Selbsterkenntnis*, tomo II de los *Ges. Abhandl. und Aufsätze* (1915), mi crítica a la distinción hecha por Brentano y Stumpf entre físico y psíquico.

26. Cf. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Leipzig, 1899.

27. Las distinciones persona-mundo, voidad-mundo exterior, yo individual-comunidad, organismo-

tidad al yo más originariamente que al objeto, el cual la poseería tan sólo en feudo —como quien dice— de aquél<sup>5</sup>.

Mas, con arreglo a lo que antes hemos comprobado<sup>6</sup>, no hay de ningún modo tal condición. Ciertamente han de corresponder objetos esencialmente idénticos a actos también esencialmente idénticos. Pero esta conexión —como la de acto y objeto en general— no es unilateral, sino *recíproca*. Y el mismo “yo” es también, a su vez, un objeto (no sólo el yo individual, sino también el que corresponde a la idea de la multiplicidad y unidad yoica, es decir, “al yo”, a diferencia del de la separación espacio-temporal en la intuición). Pero un acto no es nunca un objeto. Pues a la esencia de los actos pertenece el ser vividos únicamente en la realización y el ser dados en la reflexión. Efectivamente, nunca puede convertirse un acto, a su vez, en objeto merced a un segundo acto que lo considere retrospectivamente. Tampoco es “objeto” en la reflexión que hace consciente al acto superando su realización ingenua: el saber reflejo “acompaña” al acto, pero no lo objetiva. Por consiguiente, nunca puede ser dado un acto en cualquier forma de la percepción (ni de la observación) —sea la percepción externa o la interna—. Pero todo yo es dado, desde luego, en la *forma* de un tipo único de percepción, en la forma del acto de la percepción interna y en la forma de la diversidad que le corresponde por ley de esencia. Si reducimos estas diferencias de la forma de la percepción y los correlatos intuitivos de la forma de su diversidad a un acto de intuición, carente de forma, entonces también “el” yo mismo, que figura únicamente como *forma* del percibir en la ejecución de un acto de percepción *interior* (como una determinación de dirección del percibir considerado como acto), es todavía una *materia* determinada de la percepción. No es, por consiguiente, como cree Kant, la simple idea del objeto o la idea de un “sujeto lógico” en la forma de la intuición del tiempo.

contorno, no pueden reducirse, pues, unas a otras.

28. No entiendo por esfera “subconsciente” de la percepción interna lo no observado, ni lo no notado, etc., sino todo aquello que, al ser puesto, suprimido o variado, produce en el estado total de lo percibido internamente una “variación” en determinada dirección, sin que anteriormente hubiera sido



Por lo tanto, ni la idea del “sujeto lógico” para las predicaciones vivenciales, ni tampoco la diversidad temporal que (por lo menos) se incluye de un modo igualmente originario en lo dado de la intuición externa, pueden determinar la *yoidad* ni separarla del *ser-naturaleza*. También la materia, por ejemplo, es un sujeto lógico en el tiempo (y no sólo lo persistente en el espacio). Y puesto que la idea del objeto y su correlato, la idea del acto, se especifican de un modo igualmente primario en las ideas de un “yo” y de una “materia” (o en las diferencias correspondientes de dirección de la percepción “íntima” y “exterior”) por la agregación de diversas materias concretas, fenomenológicamente mostrables, de la intuición más simple y carente de forma, no puede, por tanto, el yo, en *ninguno* de los posibles sentidos de la palabra, ser condición del objeto. Antes bien, *él mismo* es un objeto entre otros objetos, y su identidad persiste sólo en tanto que la identidad es justamente una *nota esencial* del objeto. Por otra parte, se ve que la definición kantiana incluye una contradicción. Si el objeto no fuera nada más que lo identificable, en este caso debería ser también un objeto el “yo” —cuya identidad debe ser la condición del objeto—, lo que no es permitido suponer si ha de ser la “condición del objeto”.

De aquí que no podamos admitir más que una de las cosas contenidas en la teoría de Kant, pero deformada por su excesiva sobreacentuación, a saber: que “pertenece” a la esencia de un objeto el poder ser aprehendido por un acto, y a la *esencia de su identidad*, empero, necesaria y esencialmente también, la *posibilidad de identificación de los actos* —sin necesidad de una referencia a la identidad de los objetos que aprehenden—. Mas no es precisa aquí, *además*, una identificación, una identidad de un yo que realiza aquellos actos. La identidad del yo es sencillamente un caso especial de esa correspondencia esencial, mas no su fundamento o “condición”. Y esa correspondencia esencial tampoco indica que los objetos y las conexiones objetivas deban “regirse” por los actos y sus conexiones, no por las relaciones apriorísticas de fundamentación (“giro copernicano”). No es, por consiguiente, una “condición” del universo, o del ser del universo, el que éste haya de ser conocido o experimentado por un *yo*, por un ser cognoscente que lleva en sí la esencia de la *yoidad*. Únicamente el *cogitare*, en el sentido de la conexión esencial antes dicha, (y no un “*cogito*”), es “condición”, así como, por otra parte, el ser del universo no es menos “condición” del *cogitare*. Pues toda conexión esencial exige que los objetos que son ob-

jetos de esas esencialidades se condicionen también —mutuamente, desde luego<sup>7</sup>—. Esa angustia específicamente “kantiana” por el “caso trascendente” —que pudieran los objetos comportarse muy de otra manera a como corresponde a las leyes de nuestro experimentar (pensar, etc.) si es que no los “atamos” de antemano con esas leyes de nuestro experimentar— es simplemente consecuencia de que Kant desconoce la citada conexión de esencias, la cual excluye precisamente tal posibilidad; y esto no significa un intento de hacer saltar —como quien dice— a los objetos por cima de nuestras leyes de experiencia. Con esa “angustia” se extingue también la reacción subjetivista del “giro copernicano” que a ella se refiere.

Va implícito en lo dicho que también nosotros prestamos, desde nuestra postura, entero acatamiento a la refutación kantiana de la *teoría del alma* que sostenía el racionalismo de su tiempo —en cuanto es puramente negativa—. Como todas las posiciones de cosas, la posición de una cosa-alma como sustancia real y “depositaria” de las vivencias dadas en la percepción interior, queda, naturalmente, bajo el dominio, no sólo de la precedente conexión de esencias entre acto y objeto, sino también bajo el dominio de todas las abundantes conexiones esenciales que constituyen la esencia de la *yoidad* y su forma de diversidad, conexiones que ha desarrollado la Fenomenología —apriorista— de lo psíquico. Es, desde luego, también evidente para nosotros que la yoidad y, naturalmente, el yo individual de la vivencia, *no* pueden estar *fundados* sobre tal supuesto del alma, sino, a lo sumo, éste sobre aquéllos<sup>8</sup>. Ahora, si la yoidad —y no sólo el yo individual de las vivencias— es ya un *objeto* y se halla sometida a todas las conexiones esenciales que existen entre los objetos, como a las bases del cumplimiento de las leyes de la Lógica pura, entonces el “alma” supuesta como “base real” para el yo individual de la vivencia es, con tanto mayor motivo, un objeto, puesto que incluso es una cosa. Y el no poderla pensar nunca como punto de partida de actos es consecuencia de que no es dado fenoméricamente siquiera el fundamento intuitivo para admitir —eventualmente— una cosa de esa índole, ni tampoco el fundamento de ese fundamento, es decir, la

dado especialmente (incluso en una actitud de máxima observación). Para estos hechos “subconscientes”, que pertenecen, pues, a la esfera *fenoménica* todavía, hay también, a su vez, lo psíquico real y disposiciones como para los fenómenos sobreconscientes, de modo que la esfera de lo inconsciente se escinde en una esfera de lo inconsciente-subconsciente y en otra de lo inconsciente-sobreconsciente. En el lenguaje de Benno Erdmann (que es el de la Psicología asociacionista) coincide nuestro inconscien-

yoidad, como tal “punto de partida”.

Por otra parte, debemos afirmar como *fenómeno* incontrovertible el dato intuitivo de un *yo individual vivencial*, que toda vivencia acentúa de un modo peculiar por el carácter y modo individual con que es vivida y que por ello está juntamente dado en toda vivencia dada de modo adecuado, frente al intento kantiano de negar y rebajar lo que va mentado en esas palabras a una mera “conexión de las vivencias en el tiempo” —implicada en la idea de un sujeto meramente lógico—. Lejos de ser el yo de las vivencias una conexión de vivencias, *toda* vivencia en sí misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada únicamente cuando es dada en ella juntamente el individuo que la vive<sup>9</sup>. Lo que nos permite hablar en Psicología de “vivencias” como de productos especiales y separados que se mueven libremente, no es más que una *abstracción* de aquel contenido de vivencias que éstas poseen forzosa y esencialmente como vivencias de un yo individual, una abstracción, por tanto, del vivir, siempre individual, de esas vivencias, al que corresponde en ellas aquel contenido positivo especial. Y esto puede aplicarse a la Psicología descriptiva, que no opera todavía con las vivencias como “cosas” o “acaecimientos” identificables, capaces de reproducirse, retornar, enlazarse, etc. Como la yoidad es un dato positivo de la intuición, frente a la idea de un objeto en el tiempo —es decir, un dato intuitivo para el acto de intuición carente de forma—, cada yo individual es también para un acto en forma de percepción interior un dato, siempre nuevo, de la intuición, que no coincide con ningún *contenido* peculiar de vivencia ni con su *suma* o cualesquiera *relaciones* u *ordenación* de tales *contenidos*. Puesto que todo yo individual asienta en una *especie* particular, accesible únicamente a la intuición inmediata, *del vivir* toda serie de vivencias, incluso posibles, serie que, de hecho, es siempre más o menos fortuita, y como esta especie puede ser dada a los actos de la intuición íntima —en la biografía artística puede, por ejemplo, llegar también a mostrarse—, puede intuirse, desde luego, el yo *en* sus vivencias fácticas, pero no reducirse a ellas o a sus conexiones. *Tampoco* necesita el yo individual de la vivencia, para ser identificado como tal yo individual, de una determinada corporalidad fáctica ni de un cuerpo orgánico determinado. Ahora bien: es, a su vez, tan sólo una

te-subconsciente con lo “excitado por una disposición”.

29. Pues su “voluntad pura” es tan sólo la “razón en cuanto práctica”, es decir, el pensar referido a

conexión de esencias —y no un mero hecho inductivo— que, siempre que es dado tal yo individual, es dado también juntamente con él un cuerpo individual y, a la vez, un yo corporal<sup>10</sup>. Por consiguiente, para poner como existente un yo individual, no precisamos, en absoluto, poner también como fundamento la existencia de su cuerpo. Se incluye ya, por ejemplo, en ciertas “señales” y “rastros” de su existencia que han impreso en cualquier forma de la materia algunas obras o acciones y en las cuales es ya “comprensible”.

Pero hay más todavía: es también una conexión de esencias que la “yoidad” se manifiesta *única y exclusivamente* como existente en un yo *individual* cualquiera; por consiguiente, además de ser la “esencia” de todos los yos posibles individuales —y esencia, por cierto, como *tales yos*—, no puede ser pensada en sí misma como “un” ente. Si bien podemos formar la idea de una “yoidad” sin abstraerla empíricamente de los yos individuales, sino “hallándola” más bien en ellos con la abstracción eidética, encontramos, no obstante, también la conexión precedente de esencias entre la esencia de la yoidad y la esencia de un yo individual en general. Justamente nos es de singular importancia en este lugar esa conexión de esencias, pues indica que es evidentemente absurdo el hablar de un “yo sobreindividual”, de una “conciencia en general”, de un “yo trascendental” que se comporta según sus leyes peculiares dentro de todos los hombres. No hay más que la esencia de la yoidad, por una parte, y los yos individuales, por otra, en los que se hace existente esa yoidad. Por ende, no es, en absoluto, el yo individual una especie de “barrera” de la yoidad, como creen los partidarios de todos aquellos conceptos, sino que, al revés, la idea aquella de un “yo extra o sobreindividual”, cuya barrera o “enturbiamiento empírico” sería el yo individual, es un supuesto evidentemente absurdo<sup>11</sup>. Con tal suposición, efectivamente, el yo individual no podría ser más que esa barrera. Así, pues, si suprimimos los yos individuales, no nos queda el llamado yo sobreindividual como centro de referencia del “mundo”, sino que no nos queda ningún yo.

Podemos sacar de aquí una sencilla consecuencia: si el “mundo” (como

la realización de un contenido mediante el hacer, *πράττειν*). Hermann Schwarz ha hecho notar atinadamente, por primera vez, que Kant en el fondo niega una “voluntad” pura. Cf. *Psychologie des Willens* (1900).

mundo exterior e interior) en general es algo distinto del contenido de las vivencias de los yos individuales, en ese caso *ningún* yo (ni tampoco el yo “trascendental” o “sobreindividual”) puede ser condición del mundo. E, inversamente, todo supuesto de un condicionamiento del mundo por el yo y de su ser dado lleva *forzosamente* al solipsismo, en virtud de las conexiones precedentes de esencias<sup>12</sup>. Y como el solipsismo es un absurdo evidente, por la evidencia de la conciencia trascendente, es decir, por el saber inmediato, dado en cada acto del “saber de”, de la independencia esencial de lo existente como existente respecto a la *realización* de un acto de saber (por consiguiente, lo mismo respecto a “ése” que respecto a lo que percibimos de nosotros y del mundo exterior), también falla la consecuencia de que el yo, en ningún sentido de la palabra —sea actual o meramente “posible”, pues también en la esfera de lo “posible” son válidas las conexiones de esencias—, pueda ser condición del objeto.

Tampoco coincide el yo *individual* con el “yo empírico” —tal como pretende toda forma de “trascendentalismo”—, si es que se piensa bajo la palabra “empírico” la esfera de la observación e inducción. Antes bien, todo yo *individual* posee su “*esencia*”, que no desaparece, en modo alguno, con la supresión de su existencia en el pensamiento, y que, por ejemplo, tienen incluso las figuras del mundo poético. Y precisamente esa esencia de un yo individual está juntamente dada *en todas sus vivencias empíricas* —en cuanto que son dadas plena y adecuadamente—. Pero esa “esencia individual” no es jamás accesible a ninguna forma de observación, ni su conocimiento lo es tampoco a ninguna especie de inducción. Ahora bien, la intuición de

30. Únicamente así es dada la imposibilidad de deducir el mundo real de la legalidad de los “mundos posibles”; es decir, la “contingencia” del mundo.

31. No es cuestión en todo este tratado de una posición real de la “esencia” divina.

32. Cf., a propósito e esto, el capítulo siguiente, 4, ad VI: “Tipos puros de personas”.

33. Véase Primera parte, Sección II: “Formalismo y apriorismo”, cap. 1º.

\* Recuérdese en lo que sigue que, para verter al castellano la diferencia semántica entre los vocablos alemanes *Leib* —cuerpo propio o cuerpo vivido— y *Körper* —cuerpo sin más—, el traductor utiliza, para *Leib*, el término de “organismo” (o “soma”), y para *Körper*, el de “cuerpo”. (*Nota del editor*)

34. A no ser que se las quiera ver en las sensaciones de tensión y posición que nos proporcionan los músculos de los ojos estando éstos abiertos, aunque el ojo se halle en reposo.

35. Con este supuesto se comprenderá, entre otras cosas, el argumento empleado por Th. Lipps en contra de la visión original de la profundidad: Toda aprehensión de una distancia supone que son percibidos los dos cuerpos que se hallan distanciados; ahora bien, nuestro ojo no lo percibimos; por tanto...

esa su *esencia* es, desde luego, el supuesto para la aplicación de las “leyes de la Psicología empírica” (tanto de la Psicología individual como de la colectiva) —posibles y accesibles únicamente merced a que prescindimos de las diferencias de las esencias individuales— a cualquier acaecer u obrar empírico del individuo en cuestión. Esencia no tiene que ver lo más mínimo con generalidad. Y apenas es necesario hacer notar que la esencia de un yo individual se distingue completamente de la “yoidad” como de la esencia *del* yo. Por consiguiente, el que quiera llamar “enturbiamiento” al “yo empírico”, concebido como la síntesis de todos los contenidos posibles de la observación dentro de un yo (sea la observación de uno mismo o del extraño), verá, por lo menos, con claridad que el yo empírico sería un enturbiamiento del yo individual esencial —mas no un “enturbiamiento” de un “yo en general” o de un “yo trascendental”—. Ahora bien, si quiere designar con el nombre de “trascendental” algo que pertenece a la esfera de las esencias, deberá hablar también, consecuentemente, de un *yo trascendental individual*, el cual es a la vez “sobreempírico” y, no obstante, contenido material de la intuición —no siendo, por consiguiente, una cosa incognoscible (como el “*homo noumenon*” de Kant), ni una cosa hipotética, como la sustancia anímica—.

A pesar de la gran importancia de lo que va dicho para la Ética<sup>13</sup>, no hemos adelantado ni un paso en el conocimiento de la *personalidad*. Porque el concepto de “*persona*” no puede lograrse desde ninguno de los conceptos y hechos fundamentales hallados hasta aquí: ni desde las conexiones que hay *entre acto y objeto*, formas, direcciones y especies de actos, y los dominios anejos de objetos, *ni* desde la yoidad y el yo individual, ni menos desde el “alma”.

Continúan planteados aún *dos* problemas, que podrán presentárenos intuitivamente gracias tan sólo a la rigurosa delimitación de los hechos y conexiones nombrados —delimitación, por cierto, que echamos de menos en las teorías criticadas—.

Pues una vez distinguidas todas las *clases, formas y direcciones de los actos*, prescindiendo rigurosamente de los depositarios reales de esos actos y de su *organización* natural, y mostradas sus esencialidades con sus leyes de fundamentación, surge una última pregunta: ¿Qué es, pues, lo que, en entera

36. No es mi intención aclarar por completo en este contexto el difícil problema de cómo es dado

independencia de la *organización* natural de sus depositarios (los hombres, por ejemplo), mediante cuya reducción se obtienen las esencialidades de los actos, enlaza en una *unidad* esas esencias *diversas* de actos, no los actos ya fácticamente ejecutados de un individuo real determinado o de una especie? Un individuo humano concreto con todo su ser y su “ser así” fácticos —no un “yo” ni un “alma”— es quien ejecuta el acto individual determinado en el tiempo, por ejemplo, mi pensamiento actual en tanto escribo. No precisamos, según esto, de ningún realizador ulterior de ese acto. Prescindiendo (mediante la reducción fenomenológica) de este realizador y de su realidad y constitución, quedándonos únicamente las diversas *esencias de actos*, por ejemplo, el juzgar, amar, odiar, percibir, querer, así como el percibir exterior e interior, etc., a uno *solo* de los cuales, a saber, a la esencia del acto de la percepción interior, corresponde un yo. Tampoco aquí nos es preciso un realizador de esos actos, por la razón de que hemos prescindido ya, justamente, de un realizador individual. Con entera independencia de cualquier referencia a un realizador de actos, examinamos en este caso la multitud infinita de relaciones legales que existen, por ejemplo, entre percepción y cosa de la percepción, entre ver y cosa vista, entre sentir y valores, entre amar y valores, preferir y valores, entre querer y sus proyectos. Ahora bien, aún está sin responder la pregunta, no respecto de quién o por qué ser real se realizan los actos, pregunta que no tiene sentido para las esencias de los actos, mas sí esta otra: ¿qué ejecutor *unitario* “corresponde” a la esencia de una realización de actos de clases, formas y direcciones tan esencialmente *distintos*? Como las esencias de actos y sus conexiones de fundamentación son, *eo ipso, a priori* frente a toda la experiencia inductiva, podemos también expresarnos de este modo: ¿qué realizador “corresponde” esencialmente a la realización de actos de esencia tan diversa, en general? Únicamente en este lugar —no “antes”, en el orden de los problemas— se nos presenta la *personalidad* como problema.

Surge un segundo problema análogo del lado de los *objetos* y de la esfera del objeto. Después de haber realizado también aquí la reducción, paralela a la reducción fenomenológica del lado del acto; y después de haber prescindido de la realidad e irrealidad de los objetos, para estudiar únicamente las conexiones de sentido y esencia de sus puras esencialidades, de las formales y materiales que asientan en regiones especiales de objetos, tal como, por ejemplo, los valores y los objetos existenciales (o las resistencias,

como correlatos fenoménicos y objetivos de la tendencia), y, a su vez, en ellas, sus ricas subesferas (por ejemplo, lo físico, lo psíquico, lo ideal), surge el siguiente problema: ¿en qué clase de *unidad* se enlazan esas esencias objetivas, si es que han de pasar en general al ser y no, por ejemplo, *estar* simplemente en esta o aquella cosa? Únicamente en este lugar preséntase-nos, a su vez, el problema del *mundo* como *unidad del mundo*; problema que, por tanto, se corresponde estrechamente con el de la *persona*.

Pues exactamente a como la idea del objeto corresponde esencialmente a la idea del acto; y las clases esenciales de objetos, a todas las especies esenciales de actos; y, por ejemplo, las formas del ser físico y psíquico, a las formas del acto de la percepción exterior e interior; y un “contorno”, por fin, corresponde esencialmente a los actos vitales —del mismo modo, le corresponde a la *persona* (como esencia) un *mundo* (como esencia)—.

Pero nótese bien a este respecto: físico y psíquico representan aquí exclusivamente dos formas de ser de un *único mundo*, determinadas ambas *a priori* por dos formas radicalmente distintas de la diversidad. Por consiguiente, *en este sentido*, todas las *unidades del yo* y sus esencias individuales, y, naturalmente, también la *yoidad* o la esencia del “yo”, *pertenecen*, en absoluto, al “mundo”; mas no constituyen un centro de referencia del mundo. Las unidades yoicas pueden ser consideradas con todo sentido como centros de referencia de la “Naturaleza” tan sólo, mas *no* del “mundo”, al que también pertenece el ser íntegro de lo anímico. Igualmente, la percepción externa o interna como diversidades esenciales en la dirección del intuir en sí puro y sin forma, representan únicamente dos direcciones diversas de actos en una posible *persona*. Por tanto, así como *en la esencia* de la persona “misma” desaparece la antítesis de percepción interna y externa, quiere decirse, que *la esencia de la persona es psicofísicamente indiferente* — como también lo es la esencia del acto puro personal—; así también el *ser del mundo es psicofísicamente indiferente*, cuando “reducimos” las formas de ese ser, es decir, que hacemos *contenido* de lo “dado” en un acto de la intuición pura y sin forma las mismas diferencias de esencia, que de otra manera funcionan como “formas” de la intuición.

3. Persona y acto. La indiferencia psicofísica de la persona y del acto concreto. Estratos esenciales en el centro de la persona.



a) *Persona y acto*

Si hubiera algunos seres —de cuya organización natural hemos prescindido mediante la reducción— que *sólo* participaran *del saber* (conceptual e intuitivo) y de los actos (específicamente teóricos) pertenecientes a la esfera del saber —séanos permitido llamarlos seres puros de razón—, no habría entonces ni el ser ni el problema de la *“persona”*. Ciertamente. Esos seres siempre serían sujetos (lógicos) que realizan actos de razón, mas no serían “personas”. Tampoco serían “personas” aunque participaran de la percepción interior y exterior y ejercieran diligentemente el conocimiento de la Naturaleza y del alma; es decir, aunque hallasen en sí mismos y en los otros el objeto “yo” y explicaran, describieran e intuyeran por completo las vivencias posibles y fácticas “del yo”, como igualmente de todos los yos individuales. Exactamente lo mismo puede decirse de los seres a quienes sus contenidos todos les fueran dados simplemente como proyectos en su voluntad. Serían sujetos (lógicos) de voluntad, pero no personas. Pues persona es justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles *diversidades esenciales* —en cuanto que esos actos son pensados como realizados<sup>14</sup>—. Por lo tanto, cuando decimos: pertenece a la esencia de las diversidades de actos existir en una *persona* y *sólo* en una persona, lo decisivo es que los *sujetos lógicos diversos* de las clases de actos esencialmente distintas (que son justamente diversos sólo por ser sujetos, idénticos, por otra parte, de estas diversidades de actos precisamente) puedan *existir* únicamente en una *unidad de forma* —si es que se atiende a su posible “ser” y no tan sólo a su modo de ser—.

En este sentido nos es permitido enunciar la siguiente definición esencial: *la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa* que en sí —no, pues,  $\pi\rho\varsigma \eta\mu\iota\varsigma$ — antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos). *El ser de la persona “fundamenta” todos los actos esencialmente diversos.*

Todo estriba ahora en precisar con exactitud la relación que hemos llamado “fundamentación”.

Ante todo, se ha de ver con claridad que en *todas* las investigaciones de actos acometidas por nosotros en la Fenomenología pura trátase de *auténticas esencias intuitivas* —pero nunca de abstracciones empíricas, las cuales suponen más bien ya la contemplación de tales esencialidades, en cuanto

que marcan el margen de acción en que puede moverse esa abstracción para inducir las posibles “notas comunes”—, y, no obstante, se trata siempre de *esencias intuitivas abstractas*<sup>15</sup>—. Son “abstractas”—no como si fueran “abstraídas”— en el sentido de que reclaman un complemento si es que también han de *existir*. Frente a las esencias abstractas, hay una segunda clase de esencias auténticas e intuitivas: las *esencias concretas*<sup>16</sup>. Ahora bien: que una esencia de actos sea concreta *presupone*, para ser dada con plenitud intuitiva, la referencia a la esencia de la *persona* que realiza el acto<sup>17</sup>.

De esto resulta claro que la persona no puede nunca reducirse a la incógnita de un simple “punto de partida” de actos, ni a cualquier especie de “conexión” o tejido de actos, como acostumbra a expresar cierto tipo de concepción, llamada “actualista”, de la persona, que pretende comprender el ser de la persona por su hacer (*ex operari sequitur esse*). La persona no es un vacío “punto de partida” de actos, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino sólo una esencia abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencias abstractas para pasar a ser esencias concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona. Por ello, nunca puede captarse plena y adecuadamente un acto concreto sin la intención precedente de la esencia de la persona misma. Igualmente, toda “conexión” es una mera conexión de esencias abstractas de actos, en tanto no es dada la persona misma en la que esa conexión reside<sup>18</sup>. En cuanto que esa teoría actualista de la persona niega que la persona sea una “cosa” o una “sustancia” que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón. Esa “cosa” puede desaparecer, de hecho, o cambiar, como muchos admiten (recuérdese la imagen kantiana de las bo-

el organismo. Pienso, no obstante, insistir más a fondo sobre ello con ocasión de la publicación de las investigaciones que fueron dedicadas al examen fenomenológico de los conceptos biológicos fundamentales. Aquí no me toca más que mostrar en sus justos límites el lugar que le corresponde al dato del organismo dentro de la conexión de los datos del yo y del cuerpo.

37. Tanto de la vivencia expresada como del objeto eventualmente mentado en la expresión. En el habla va siempre mentado un objeto.

38. Frente al totemismo —aducido por Avenarius—, es claro que el animismo supone la formación de la idea del “yo”, del “alma”, etc.

39. Tal suponen, por ejemplo, Lipps y Ettliger.

40. También el supuesto de Avenarius, fundamento de toda su crítica de la experiencia pura, de que el sistema C tiende en todas sus transformaciones del estímulo hacia un máximo de la “autoconserva-

las eléctricas que están unidas, sin embargo, dinámicamente), sin por ello variar lo más mínimo la vivencia inmediata. Según esto, cada cual llevaría consigo la misma “sustancia”, que —sobre todo porque falta en este caso *toda* suerte de diversidad, como tiempo, espacio, número, cantidad— no podría ser, en general, distinta en unos y otros<sup>19</sup>. Pero es totalmente ilógica la conclusión: por tanto la persona debe ser la “conexión” —aunque sea sólo la conexión intencional de sentido— de sus actos<sup>20</sup>. Ciertamente la persona *existe* y se vive únicamente como ser *realizador de actos*, y de ningún modo se halla “tras de éstos”, o “sobre ellos”, ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, estuviera “por cima” de la realización y el curso de sus actos. Todas estas no son más que imágenes de una esfera espacio-temporal que no cuenta, evidentemente, para la relación de *persona* y *acto*, pero que ha conducido constantemente a la sustancialización de la persona<sup>21</sup>. Más bien en *cada* acto plenamente concreto se halla la *persona íntegra*, y “*varía*” también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o “cambie” como una cosa en el tiempo. En el concepto de “variación”, en el sentido del puro “*tornarse otro*”, nada hay de un tiempo que haga posible el tornarse otro, ni mucho menos una variación cósmica; tampoco es dada en ella una “sucesión” en ese hacerse otro (el cual podemos aún aprehender sin necesidad de aprehender una variación y sin la articulación de la materia dada al modo como se articulan las cosas y que está contenido, por ejemplo, en el fenómeno del “cambio”). Y precisamente por esto *no* es necesario un *ser permanente* que se conserve el mismo en esa sucesión, para asegurar la “identidad de la persona individual”. La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro. Si intentamos presentar tal como es dado ese fenómeno, que es el más escondido de todos, no podemos hacer más que mover al lector, me-

ción”, manejando por lo tanto todo de acuerdo con el principio del “menor empleo de fuerza”, contiene una *suposición* de factores “amecánicos”, que —por muy justificada que resulte en nuestra opinión— no halla, sin embargo, justificación alguna en su teoría del conocimiento, según la cual el organismo es hallado como otra cosa corpórea cualquiera. Y si quiere hacerse ahora también el *ensayo* —imposible— de llegar a los principios lógicos partiendo del principio de la economía del pensamiento, e incluso considerar la validez de aquéllos como “las condiciones para la conservación de un organismo” (o de un “sistema C”), habrá que poner como base del organismo un principio *teleológico* que actúa en él y determina su *unidad* —es decir, la tendencia hacia la propia conservación con los menores medios posibles—. Que no podrá hallarse en la Biología, ni *tampoco* ser mecanicista.

41. En contra de la afirmación hecha por Avenarius de que con la percepción “interna” se piensa,

dian­te imáge­nes, a mi­rar en la di­rec­ción del mis­mo fe­nó­me­no. Así po­de­mos de­cir: la per­so­na vi­ve den­tro del tie­mpo, eje­cuta sus ac­tos trans­for­mán­do­se den­tro del tie­mpo; mas no vi­ve en el in­te­rior del tie­mpo fe­no­mé­ni­co que es da­do in­me­di­a­ta­men­te en el flu­jo de los pro­ce­so­so aní­mi­co­so in­te­rior­men­te per­ci­bi­do­so; ni tam­po­co en el tie­mpo ob­je­ti­vo de la Fí­si­ca, en el cual no exis­ten ni de­pri­sa, ni des­pa­cio, ni du­ra­ción (pues é­sta fi­gu­ra aquí so­la­men­te co­mo un ca­so lí­mi­te de la su­ce­si­ón)<sup>22</sup>, ni si­qui­era las di­men­si­o­ne­so fe­no­mé­ni­ca­so del tie­mpo: pre­sen­te, pa­sa­do y fu­tu­ro; por­que, en esa con­ce­pción, los pun­to­so del pa­sa­do y del fu­tu­ro del tie­mpo fe­no­mé­ni­co se ma­ne­jan “co­mo” po­si­ble­so pun­to­so del pre­sen­te. Carece de sen­ti­do pre­ten­der ap­re­hen­der la per­so­na en las vi­ven­cia­so, pue­sto que la per­so­na re­a­li­za su exis­ten­cia pre­ci­sa­men­te en el *vi­vir* sus po­si­ble­so *vi­ven­cia­so*. La per­so­na nos se­rá en­te­ra­men­te tran­scen­den­te mien­tra­so mi­re­mo­so a las lla­ma­da­so “vi­ven­cia­so” y no al *vi­vir* esas vi­ven­cia­so. *Cada* *vi­vir* de esta es­pe­cie —o, co­mo tam­bién po­drí­a­mo­so de­cir, cada ac­to *con­cre­to*— con­tie­ne to­da­so las esen­cia­so de ac­to­so que po­da­mo­so dis­tinguir en la in­ves­ti­ga­ción fe­no­me­no­ló­gi­ca de los ac­to­so; y esto ocu­rre, por cie­rto, con ar­re­glo a las re­la­cio­ne­so ap­rí­o­ri­ca­so de es­truc­tu­ra que los re­sul­ta­do­so so­bre la fun­da­men­ta­ción de los ac­to­so es­ta­ble­cen. Aque­l ac­to con­tie­ne, pue­so, siem­pre per­cep­ción ex­ter­na e in­ter­na, con­ciencia del cuer­po, un amar y o­diar, un per­ci­bir sen­ti­men­tal y pre­fe­rir, un que­rer y un no que­rer, un juz­gar, un re­cor­dar, un re­pre­sen­tar, etc. To­da­so es­ta­so dis­tin­cio­ne­so, por ne­ce­sa­ria­so que sean, sin em­bar­go re­pro­du­cen tan só­lo —si mi­ra­mo­so a la per­so­na— ras­go­so ab­strac­to­so del ac­to con­cre­to de la per­so­na. Así co­mo la per­so­na no se ha de com­pren­der co­mo una me­ra con­exión de sus ac­to­so, así tam­po­co se pue­de com­pren­der un ac­to con­cre­to de la per­so­na co­mo la me­ra su­ma o es­truc­tu­ra­ción de ta­le­so esen­cia­so ab­strac­ta­so de ac­to­so. Más bien

sin darse cuenta, en la percepción de lo “interior” corporal espacial, cabe decir: no hay, por el contrario, en la espacialidad de la percepción externa ningún “dentro” ni “fuera” en sentido estricto, sino una pura y simple *exclusión mutua*, mas de ningún modo una “inclusión mutua”. Y es sólo la corporalización que confiere, incluso a las cosas muertas, la concepción natural del mundo, lo que hace que podamos, por ejemplo, decir: la bola está “en” la caja, y hasta: el cuerpo está “en” el espacio. Pues una y otra cosa suponen que, primeramente, *incluimos* aquí intuitivamente la esfera con su forma espacial en la “caja”, y luego separamos nuevamente de la “caja”, de modo inconsciente, esa espacialidad (como perteneciente a la esfera). El principio evidentemente apriórico de la impenetrabilidad del “cuerpo” hace aquí de todo “en” una mera “aparencia”. Es, por tanto, justo *al contrario* de lo que cree Avenarius. Toda *mutua inclusión* es una analogía con la manera de como pueden comportarse entre sí los elementos en la diversidad de la percepción interna. Incluso una frase como “mi corazón está ‘en’ mi cuerpo” contiene esta “analogía”.

es la persona misma la que, viviendo en cada uno de sus actos, empapa por completo cada uno de ellos con su peculiaridad. Ningún conocimiento de la esencia del amor o del juicio, por ejemplo, nos deja conocer, ni en el más mínimo de sus rasgos, cómo la persona A o la persona B ama o juzga —lo que tampoco hace, como es natural, la referencia a los contenidos (objetos de valor, estados de cosas) que le están dados en esos actos—. En cambio, la mirada a la persona misma y a su esencia nos permite atribuir en seguida a cada acto que sabemos ella realiza algo peculiar en contenido; como también el conocimiento de su “mundo” respecto a cada uno de sus contenidos.

*b) El ser de la persona no es nunca objeto. La indiferencia psicofísica de la persona y de sus actos. Su relación con la “conciencia”*

Hemos indicado ya que el “yo” en cualquier sentido de la palabra es un objeto: que la yoidad es también un objeto de la intuición sin forma, y que el yo individual es un objeto de la percepción interna. En cambio, un *acto* no es nunca un objeto. Pues, por mucho que, al tiempo de la ingenua ejecución de actos, exista en la reflexión un saber de ese acto, sin embargo esa reflexión (sea en el momento de la ejecución del acto, sea en el recuerdo reflejo e inmediato) no contiene nada de objetivación, tal como existe en toda percepción interna, por ejemplo, y mucho más en toda observación interna<sup>23</sup>.

Mas si un acto no es nunca objeto, con mayor motivo no lo será la *persona* que vive en su realización de actos. Antes bien, el modo único y exclusivo de darse es *su misma realización de actos* (incluida la ejecución del acto de su reflexión sobre sus actos), realización de actos en la que, viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma; o bien, cuando se trata de otras personas, ese modo de ser dado es la co-realización o la pre-realización o

42. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen* (Jena, 1903), I, particularmente los parágrafos 7 y 8.

43. Si, pues, existiera una nota hipotética, una X, que poseyeran los objetos físicos y no poseyeran los objetos psíquicos, estaríamos únicamente autorizados a decir que había una y la misma percepción, en un caso, de objetos físicos, y, en otro, de objetos psíquicos —al modo como hay una percepción de mesas y de butacas—; mas no dos direcciones diversas de la percepción, tales como la percepción externa y la interna.

44. Del mismo modo que se condicionan mutuamente en su especificación cualitativa, en general,

post-realización de sus actos. En tal co-realización o pre-realización o post-realización de los actos de otra persona no hay tampoco objetivación.

Por ende, si con el nombre de *Psicología* entendemos —como es habitual— una ciencia de “hechos” (accesibles a la observación, descripción y clasificación) y, ante todo, hechos tales como los que se presentan en la percepción interna, en ese caso todo lo que merece el nombre de *acto*, lo mismo que la *persona*, *trascenderá* por completo de la Psicología. Debemos, por consiguiente, ver como fallido el intento de asignar a la Psicología el estudio de los *actos*, por ejemplo, el juzgar, representar, sentir, etc., reservando los “*fenómenos*” y “*contenidos*” para otras ciencias (según Brentano, para la ciencia de la Naturaleza, y, según C. Stumpf, para la “Fenomenología”). Frente a “acto”, lo que es contenido y objeto, abarca, entre otros muchos, todos los hechos simplemente posibles de la investigación psicológica; y estos mismos están dados tan sólo, por ley de esencias, en el acto personal de la percepción interna: que, por ejemplo, en el caso de que el conductor de un experimento “comprenda” lo que ha percibido y observado en sí la persona objeto del experimento, ha de realizarlo, no obstante, después él mismo, lo que demuestra que no puede objetivarse. Pero esto no excluye que puedan, a su vez, distinguirse *contenidos* fenoménicos y *funciones* fenoménicas dentro de la serie de fenómenos dada objetivamente en la percepción interna, de acuerdo con las exposiciones en extremo valiosas de C. Stumpf<sup>24</sup>. Es más: tenemos por necesaria e irreductible esa distinción. Y el error básico de la Psicología asociacionista fue el no haberla observado. No obstante, esas “*funciones*” no tienen que ver lo más mínimo con los “*actos*”. Todas las funciones son, en primer lugar, funciones del yo, pero nunca algo perteneciente a la esfera de la persona. Las funciones son psíquicas, mas los actos no son psíquicos. Los actos son ejecutados; las funciones se ejecutan ellas. Con las funciones va puesto necesariamente un cuerpo y un contorno al que pertenecen sus “manifestaciones”; con la persona y el acto no va supuesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo, mas no un contorno. Los actos brotan de la persona dentro del tiempo; las funciones

según Husserl, “noema” y “noesis”.

45. Por tanto, la vieja teoría de la proyección y su reflejo, la teoría de la introyección, adolecen del mismo error fundamental: no distinguir los fenómenos físicos, psíquicos y orgánicos, como distinción esencial última de fenómenos y de los modos de percepción correspondientes.

46. Cf. la Sección C de mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

son hechos en la esfera temporal fenoménica y hasta indirectamente mensurables mediante la subordinación de sus relaciones temporales fenoménicas a las duraciones mensurables del tiempo de los fenómenos dados en aquéllas. Pertenecen a las funciones, por ejemplo, al ver, oír, gustar, oler, *todas* las clases del atender, notar, observar (mas no sólo la llamada atención sensible), del sentir vital, etc.; no, empero, auténticos actos en los que “se mienta” algo y que guardan unos respecto de otros una conexión inmediata de sentido. Según esto, las *funciones* pueden tener respecto a los *actos* una doble relación. Pueden ser primeramente objetos de actos, como, por ejemplo, cuando trato de conseguir que mi ver mismo me sea dado intuitivamente. Y pueden ser además aquello “a través de lo cual” un acto se dirige a algo objetivo, sin que por ello la función misma se haya de convertir en objeto; tal, por ejemplo, cuando, viendo una vez un objeto, y otra vez oyéndolo, realizo “el mismo” acto de juicio (es decir, un acto de juicio de idéntico sentido y acerca del mismo estado de cosas). Atinadamente hace resaltar Stumpf que un criterio para distinguir *in concreto* las funciones y los fenómenos es la variabilidad de los “fenómenos” independiente de la variación de las funciones, y, recíprocamente, la variabilidad de las funciones independiente de la variación de los fenómenos. Mas este criterio es aplicable también a la distinción de funciones y actos, con la diferencia tan sólo de que los mismos actos pueden estar enlazados con todas las posibles combinaciones y variaciones de funciones —e inversamente—. En cambio, las leyes de los actos y las conexiones de fundamentación que entre los actos existen son intransferibles, por ejemplo, al ser provistos de *funciones* distintas. Queda excluído que las leyes funcionales, en principio de naturaleza empírico-inductiva, puedan poner barreras a las leyes de actos, de naturaleza apriórica<sup>25</sup>.

Lo cual significa: la antítesis función-fenómeno está contenida como parte dentro de esta otra, persona-mundo de la persona, y, por consiguiente, nunca puede coincidir con esta última. Únicamente cuando consideramos el estar dado del “cuerpo” y el “contorno” que corresponde al cuerpo, extrayéndolo de lo que está dado en el acto de intuición separado del acto concreto personal, y además pensamos como realizado el *actus* “percepción

47. Este concepto ha sido ya explicado. Cf. pág. 523.

48. En la Sección C del libro antes citado mostré que las dificultades acerca de cómo se puede co-

interna”, únicamente entonces pueden, evidentemente, llegar a estar dadas las llamadas por Stumpf “funciones” y los “fenómenos” que les corresponden.

Al excluir de la esfera psíquica los actos (y con mayor motivo la persona), no se dice, naturalmente, que hayan de ser por ello físicos. Hemos dicho únicamente que ambos, persona y acto, son psicofísicamente *indiferentes*. Por tanto, no nos incomoda, en absoluto, el dilema que remonta a la Metafísica cartesiana según el cual “todo” debe ser físico o psíquico, dilema que, de ese modo, encubrió durante tanto tiempo los objetos ideales, lo mismo que el hecho “organismo”, completamente distinto del cuerpo, y con ello también el verdadero objeto de la Biología —dilema que en vano trata de buscar refugio a toda la esfera del Derecho, del Estado, del arte y de los objetos religiosos, y muchos otros más, en las categorías del ser “reconocidas” por los filósofos—.

Reclamamos para la esfera íntegra de los actos (de acuerdo con nuestro proceder de muchos años)<sup>26</sup> el término “*espíritu*”, llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido —hállese donde se halle—. De todo lo que va dicho síguese, sin más, que todo espíritu, necesaria y esencialmente, es “*personal*”, y que la idea de un “espíritu impersonal” es “absurda”. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un “yo”; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del “yo y el mundo exterior”<sup>27</sup>. Antes bien, la *persona* es la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu, mientras se trate del espíritu concreto.

Ya el empleo *idiomático* de la palabra “persona” indica que la forma de unidad que aquí tenemos a la vista nada tiene que ver con la forma de unidad del objeto “de conciencia” propio de la percepción interna, ni tampoco, por consiguiente, con el “yo” (desde luego, no con el yo al que se opone el “tú”, mas tampoco con el yo al que se contrapone el “mundo exterior”). No es la *persona*, como esas palabras, un nombre *relativo*, sino un nombre *absoluto*. A la palabra “yo” va siempre ligada, por una parte, una referencia a un “tú”, y, por otra parte, a un “mundo exterior”. Mas no así al nombre de persona. Dios, por ejemplo, puede ser persona, mas nunca “yo”,

nocer la psique ajena nacieron tan sólo debido a la inadvertencia del hecho de que la autopercepción psíquica efectiva es una percepción corporal y sensorialmente mediata.



pues que para él no hay “tú” ni “mundo exterior”. Lo mentado con el nombre “persona” tiene frente al yo algo de *totalidad* que se basta a sí misma. Una persona, por ejemplo, “obra”, “pasea”, etc.; esto no puede hacerlo un “yo”. Los “yos” ni obran ni pasean. El idioma me permite, desde luego, la expresión: “yo obro”, “yo paseo”. Mas la palabra “yo” no es aquí una denominación del “yo” como de un hecho anímico de vivencia, sino una expresión ocasional que cambia su significación según quien habla, y es únicamente la forma idiomática de la elocución. No habla con esto “el yo”, sino el hombre. Claramente indica todo esto que con la palabra “persona” mentamos algo que es indiferente por completo a las antítesis “yo-tú”, “psíquico-físico”, “yo-mundo exterior”. Cuando digo: “yo me percibo”, el primer “yo” no significa el yo-vivencia psíquico, sino la forma elocutiva. Empero “me” no significa tampoco “mi yo”, sino que deja de lado el detalle de si “me” percibo interna o externamente. En cambio, cuando digo: “yo percibo mi yo”, estos dos “yos” tienen un sentido distinto. El primero tiene un sentido igual a cuando digo “yo paseo”, es decir, el sentido de la forma elocutiva; en cambio, el segundo significa el yo psíquico de la vivencia, el objeto *de la percepción interna*. Por ende, una persona, igual que puede “pasear”, por ejemplo, puede *también* “percibir” su yo, tal, por ejemplo, cuando hace Psicología. Pero ese yo psíquico que la persona entonces percibe no puede, a su vez, percibir él, como tampoco puede obrar o pasear. Inversamente, la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada por ella misma o por algún otro.

Quiero decir: *es de esencia de la persona* que viva y exista únicamente *en la realización de actos intencionales*. Por consiguiente, ella no es, esencialmente, ningún “objeto”. Al contrario, toda postura objetiva (bien sea el percibir, el representar, el pensar, el recordar, el esperar) hace en seguida trascendente el ser de la persona.

La indiferencia psicofísica de los actos se presenta claramente en la posibilidad, propia de todos los actos y las diferencias de actos, para tener por

49. Cf., a propósito de esto, mis explicaciones en el artículo *Selbsttäuschungen* y en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

50. He de reservar para un trabajo posterior la prueba detallada de estos asertos, que aduzco aquí

objeto igualmente lo psíquico que lo físico. Así, representar y percibir, recordar y esperar, sentir y preferir, querer y no querer, amar y odiar, juzgar, etc., pueden tener lo mismo “contenidos” psíquicos que físicos; por ejemplo, yo puedo “recordar” un fenómeno natural y una vivencia psíquica, sentir mi valor lo mismo que el valor de un objeto del mundo exterior, etc. En principio, hemos, pues, de rechazar el modo peculiar con que algunos se expresan, a saber: que en el caso de que yo recuerde una vivencia, se disgrega de la corriente psíquica un elemento de ella y se aplica intencionalmente a otra parte de la misma. Así como los actos no pueden ser objetos, tampoco los procesos o “acaecimientos” psíquicos pueden “mentar” algo ni referirse intencionalmente unos a otros. Son o no son, y tienen esta o aquella estructura. Por otra parte, para amar fenómenos físicos o para querer y hacer en el mundo físico, no necesitamos transitar a través de la esfera psíquica, siendo totalmente indiferente para el sentido y el ser de ese querer y hacer lo que entre tanto ocurra en la esfera psíquica del sujeto volente. Tan equivocado es, por una parte, introducir en la esfera psíquica algo intencional, como en el modo de expresarse antes aludido, como lo es, por otra parte, el negar completamente lo intencional y decir, por ejemplo, con Th. Ziehen que cada recuerdo de una representación es una representación nueva, un simple elemento que se asocia a la corriente psíquica. Lo primero confiere a lo psíquico una falsa espiritualización y destruye la Psicología; lo segundo psicologiza el espíritu y echa a perder la filosofía.

La Psicología no puede tener que ver ni con la esencia (abstracta) del recordar, del esperar, del amar, etc., ni tampoco con esos actos como partes abstractas de un acto personal concreto; pero mucho menos tiene que ver con las relaciones aprióricas de la estructura de esos actos. Lo que le importa es exclusivamente aquello que acaece en la esfera de la percepción interna con ocasión de realizar tales actos, y el modo como se cohesionan esto consigo y con el cuerpo (de un modo causal). Aquí, como en todas las ciencias inductivas, no hay una rigurosa separación entre descripción y explicación. Así, por ejemplo, se hace objeto de la Psicología la asociación y reproducción, la perseveración y reacción de una tendencia determinante sobre el curso de la representación, como condición del origen de un acto de representar o del acto de recordar un “contenido” (determinado por su objeto, supuesto como real). Pero continúa estando vedada a la Psicología la esencia del recordar y el representar, etc. y la Fenomenología de esas co-

sas. Y también, por consiguiente, el origen de esos actos en la personalidad, así como las leyes *a priori* del origen, válidas ambas cosas para *todas* las fases imaginables de la corriente cuyo contenido cambiante estudia inductivamente aquélla. La corriente cuyos trechos considera el psicólogo “brota” en *cada* sitio con arreglo a las leyes aprióricas del origen, pero dentro del campo de acción de éstas, desde la esencia concreta de la persona; y si pudiera el contenido de esa corriente instruir en algo acerca de ese “origen”, debería poder hacerlo *cada* fase y *cada* corte transversal, sin necesitarse ninguna clase de “inducción”. Justamente el origen de un vivir desde una persona y el surgir de una vivencia en una persona, son cosas radicalmente diversas.

Si entendemos con la palabra “conciencia” todo lo que se manifiesta en la percepción interna —único sentido que me parece aceptable atendiendo al idioma—, como, por ejemplo, cuando se define la Psicología como “ciencia de los fenómenos de conciencia”, deberán entonces ser designados la *persona* y sus actos como *algo superior a la conciencia*, mientras que los mismos fenómenos de conciencia, por el contrario, se dividen en *sobreconscientes* y *subconscientes*; todo lo psíquico real que corresponde a esos fenómenos, es decir, los llamados acaecimientos y procesos psíquicos, su causalidad, las disposiciones psíquicas hipotéticamente supuestas para la formación de un nexo causal, etc., debe llamarse *inconsciente*<sup>28</sup>. Quien, por el contrario, quiera designar con el nombre de “conciencia” toda “conciencia de algo” y, conforme a esto, evite rigurosamente introducir en el empleo de la palabra aquella teoría intelectualista según la cual debería estar a la base de todos los actos intencionales (también del juzgar, por ejemplo, del amar, odiar, sentir, querer) un “representar” como acto fundamentante de objetivación; quien, por consiguiente, entienda por “conciencia de algo” (por de pronto sin la teoría de la fundamentación) todos los actos intencionalmente dirigidos y cumplidos en el sentido (también el sentir de algo —por ejemplo, valorar—, querer algo —proyectos—, juzgar algo —estados de cosas—, etc.), éste puede y debe designar la persona como la concreta “conciencia de”. En ningún caso estaría permitido esto si únicamente se incluyera sólo el *cogitare* (a la manera cartesiana) en la “conciencia de” y se pensara que el amar, odiar, sentir, querer, con sus leyes, descansan tan sólo en el enlace de una persona definida como *res cogitans* con un cuerpo. Así lo supone Kant también respecto a todos los actos emocionales y voli-

tivos, con la peregrina excepción del “sentimiento de respeto”<sup>29</sup>. Como la expresión “conciencia”, en el sentido de “conciencia de algo”, está vinculada muy estrechamente en la historia de la filosofía al racionalismo cartesiano y a sus múltiples modificaciones (entre las cuales hemos de incluir, por lo que a este punto hace, también a Kant), preferimos usar la palabra “conciencia” únicamente en el sentido o de la “conciencia de” específica de la percepción interna, o bien en el sentido de los fenómenos de conciencia equivalentes a lo psíquico.

### c) *Persona y mundo*

Designábamos el *mundo* como el correlato objetivo de la persona en general. Así, a cada persona individual corresponde también un *mundo individual*. Y así como cada acto pertenece a una persona, así también, por una ley de esencias, cada objeto “pertenece” a un *mundo*. Cada mundo está unido *a priori* en su estructura esencial a conexiones de esencias y a conexiones de estructura existentes entre las esencias objetivas. Mas cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como el *mundo* de una *persona*. Por muchos dominios de objetos que podamos distinguir: objetos del mundo interior, del mundo exterior, de la corporalidad orgánica (y con ello todo el posible dominio de la vida), dominios de los objetos ideales, dominios de los valores, todos ellos, no obstante, tienen tan sólo una objetividad abstracta. Solamente se tornan concretos por entero como partes de un mundo, del mundo de la persona. Únicamente la *persona* no es nunca una “parte”, sino siempre el *correlato* de un “mundo”: del mundo en el que ella se vive. Si tomo de una persona cualquiera tan sólo uno de sus actos concretos, este *actus* no sólo encerrará todas las esencias

tan sólo para completar la exposición general del asunto.

51. “Tendencia” es, según esto, un componente cualitativamente idéntico de impulso y movimiento vital.

52. Carece ya de todo fundamento, en esta hipótesis, la idea de una vida anímica pasada, pues es claro que yo puedo pensar como suprimida toda la vida anímica pasada —si tan sólo persisten todas las disposiciones fisiológicas de los anteriores estímulos operantes— sin que por eso haya de variar lo más mínimo el contenido de mi experiencia actual.

53. Vid. sobre el concepto de contorno la Primera parte, Sección III, págs. 216 ss.

54. Tengo reservada para otros trabajos, que pienso publicar más tarde, esta rigurosa investigación.

55. Los conceptos de interés y actitud han sido sometidos ya en la Primera parte, Sección III, a un

posibles de actos, sino que su correlato objetivo encerrará también dentro de sí todos los factores esenciales del mundo, por ejemplo, yoidad, yo individual, todos los constitutivos esenciales de lo psíquico, e igualmente el mundo exterior, espacialidad, temporalidad, fenómeno del organismo, co-sidad, efecto, etc., etc. Todo esto con arreglo a una estructura legal *a priori*, que, sin considerar el caso especial, tiene validez para todas las posibles personas y para todos los actos posibles de cada persona, y no sólo para el mundo real, sino también para todos los mundos posibles. Pero además encierra una última peculiaridad que no puede captarse nunca en los conceptos de esencias que se refieren a las esencialidades generales, rasgo esencial original que es propio exclusiva y únicamente del “mundo” de esa persona y de ninguna más. Y la circunstancia de que esta peculiaridad exista<sup>30</sup> no es una circunstancia hallada empíricamente, ni tampoco es la esencia individual misma *a priori*, sino que es más bien un rasgo esencial general a todos los mundos únicamente *posibles*. Si reducimos, pues, todo lo que le es “dado” en general a una persona concreta a las esencialidades fenoménicas que le son dadas puramente en *sí mismas*, es decir, a hechos que son de un modo ya perfecto lo que son —todas las cualidades, formas y direcciones, aun abstractas, de los actos y todo lo que puede distinguirse únicamente en los actos en la esfera de *lo que es dado* por un acto puro e informe de la persona—, tenemos entonces tan sólo un mundo de existencia *absoluta* y nos hallamos ante el dominio de la cosa en sí. E, inversamente, podemos decir que, mientras exista un mundo *único* para las distintas personas individuales, mundo que, no obstante, es considerado como “dado en sí mismo” y como “absoluto”, la unicidad y mismidad de ese mundo es forzosamente *apariencia*, y lo que de hecho es dado está constituido únicamente por dominios de objetos que son relativos en su existencia a cualquier clase de depositarios de la personalidad concreta (por ejemplo, el ser vivo, el hombre, la raza, etc.); o es “dado” “el mundo”, es decir, *un* mundo concreto que abarca todos los mundos concretos; pero no es “dado en sí mismo”, sino únicamente pensado; quiere decirse: “*el mundo*” conviértese, en este caso, en una simple “idea” (pero sin el signo de realidad), en el sen-

detallado análisis.

56. Cf. Primera parte, Sección III, al fin. Empléase aquí la palabra “físico” aplicada a la totalidad de la ciencia natural de lo inorgánico, y no tan sólo limitada a la Física en sentido estricto, igual que “fisiológico” se usa aquí referido a la totalidad de la ciencia de la vida.

tido de Kant, quien se creyó obligado a rebajar la esencia del “mundo” a una “idea”. Pero “*el mundo*” no es de ningún modo una “idea”, sino un ser individual, de existencia absoluta, y, sobre todo, concreto; y es la intención que apunta al mundo la que se convierte en una idea no susceptible, en principio, de cumplimiento, en algo meramente pensado, cuando pretendemos que sea “dado” e incluso dado en sí mismo a una *multitud* de personas individuales, o bien cuando nos creemos obligados a convertir en condición de su existencia y de toda clase de existencia una cierta “validez general” en la comprobación y determinación de su ser y contenido mediante conceptos y proposiciones generales. Pues, por esencia, no es posible una tal determinación acerca del mundo. Por otra parte, ya hemos indicado antes que es, de hecho, una falsificación subjetivista el llamado concepto “trascendental” de la verdad, la existencia y el objeto; concepto que volatiliza el objeto en un enlace forzoso, con general validez, de representaciones. *Consecuencia* únicamente de esa falsificación ha sido convertir el ser absoluto en “cosa en sí” como una X incognoscible. Porque la verdad metafísica, o “la” verdad misma, *debe* tener un contenido diverso para cada persona —dentro de los límites de la estructura *a priori* del universo—, a causa de que el contenido del *ser* mismo del mundo es distinto para cada persona. No radica, pues, en una supuesta “relatividad” y “subjetividad” o “carácter humano” de la idea de verdad, sino en la conexión de esencias que hay entre persona y mundo, el que, de acuerdo con lo anterior, la verdad sobre el mundo y el mundo absoluto sea en cierto sentido una “verdad personal” (de modo análogo, el bien absoluto es, como se indicará detalladamente más adelante, un “bien personal”): radica en la esencia del *ser* —no de la “verdad”— el que esto sea así y no de otra manera. No comprenderá esto, ciertamente, el que considere de antemano la personalidad como algo “negativo”, por ejemplo, como la limitación fortuita, orgánica o yoica, de una “razón trascendental”, o, en vez de verla fundada en el ser *absoluto* y saber que representa al ser absoluto (igualmente que el mundo), la considere como simple elemento del mundo empírico o de un mundo en general. Éste opinará siempre que se ha de *anular* la persona para llegar al ser mismo y que uno debe “elevarse sobre ella” o “disolverla” de algún modo,

57. “Cambiar” sería decir demasiado. El cambio —*mutatio*— supone sucesión y duración. Pero la variación contiene tan sólo un tornarse otro o un ser de otra manera en el devenir. “Devenir” —llegar

mientras que, en realidad, le “bastaría superar” únicamente su yo, su corporeidad y, ante todo, sus prejuicios de raza y especie, y otros “prejuicios” que aprisionan y estrechan la esencia de su personalidad a causa, justamente, de que él hace objetivo todo esto; de este modo, se destacaría poco a poco ante su personalidad pura el mundo absoluto que esencialmente le corresponde, desprendiéndose de la trama negativa compuesta por simples “relaciones del mundo”. Siendo mundo y persona ser absoluto, y estando ambos en mutua relación de esencias, la verdad absoluta únicamente puede ser personal, y, en cuanto que es impersonal o “válida universalmente”, mas no válida personalmente, *tiene que* ser o falsedad o verdad acerca de objetos relativos. Solamente los subjetivistas y psicologistas trascendentales, que creen que hay que *definir* la “verdad” como simple “validez general” de una proposición, pueden afirmar que una verdad de validez personal no puede ser “verdad” alguna en el sentido (más estricto, sin deformación “trascendental”) de la coincidencia de una proposición de juicio con su contenido objetivo, e incluso que una verdad personalmente válida —y un bien análogo— sería una *contradictio in adjecto*.

Desde luego que, si la personalidad fuera un concepto fundado sobre el “yo” —del modo que fuera— o incluso sobre un “yo trascendental” o “conciencia en general”, sería entonces absurda una “verdad personal”. El “yo” de Fichte, con sus múltiples transformaciones modernas, mas también la “apercepción trascendental” de Kant, infinitamente más fina y prudente, disuelven en el fondo la estricta idea objetiva de la verdad y no representan más que los primeros pasos de un camino que, en definitiva, desemboca en la corrupción pragmatista de toda filosofía.

#### d) *Microcosmos, macrocosmos e idea de Dios*

Si a cada “persona” corresponde un “mundo” y a cada “mundo” una “persona”, cabe preguntarse —ya que la concretividad pertenece a la esencia de lo real y no simplemente a su empírico ser real— si la “*idea*”, no de “un” mundo concreto, real y absoluto, el último de los cuales le es accesible a cada persona, en principio, como “su mundo”, sino la idea *de un mundo único, idéntico y real* —sobrepasando la estructura esencial *a priori* que une “a todos los mundos posibles”— se cumple fenoménicamente, o bien si hay que quedarse con la multitud de los mundos personales. De acuerdo

con una vieja tradición filosófica —pero sin adherirnos por ello a lo que los respectivos escritores filosóficos opinaron—, designamos como la idea del “*macrocosmos*” esa idea de un mundo único, idéntico y real. Caso de que exista tal macrocosmos, algo hay de él y en él que no nos es extraño: su estructura esencial *a priori*, que la Fenomenología saca a luz en todos los dominios objetivos. Pero esto es válido para todos los *mundos posibles*, ya que vale para la esencia general “mundo”. Todos los *microcosmos*, es decir, todos los “mundos personales” individuales son entonces —si es que existe un mundo concreto único al que todas las personas miran—, sin perjuicio de su totalidad como mundos, a la vez partes del macrocosmos. El “*pendant*” o el otro miembro —la persona— de la relación persona-mundo correspondiente al macrocosmos sería la idea de una persona espiritual infinita y perfecta cuyos actos nos serían dados, de acuerdo con sus determinaciones esenciales, en la Fenomenología del acto, que se refiere a los actos de todas las personas posibles. Mas esa “persona” debería ser concreta, para cumplir la condición esencial de una realidad<sup>31</sup>. De este modo, *la idea de Dios está dada juntamente* con la unidad, identidad y unicidad del mundo, en virtud de una conexión de esencias. Si ponemos, pues, como real un mundo concreto y único, sería absurdo (mas no “contradictorio”) no poner simultáneamente la idea de un espíritu concreto. Pero a poner también realmente la idea de Dios nunca nos da motivo la filosofía, sino que nos lo daría tan sólo una persona concreta que se hallare en comercio inmediato con algo correspondiente a aquella idea y a quien le “sea dada en sí misma” su esencia concreta. Por ende, toda realidad “de Dios” asienta única y exclusivamente en una posible revelación positiva de Dios en una persona concreta<sup>32</sup>. Como aquí no vamos a proseguir estas cuestiones, nos limitamos a hacer notar lo siguiente: Toda “unidad del mundo” (y con ello todas las formas del monismo y el panteísmo) *que no* efectúe un regreso esencial a un Dios *personal*, lo mismo que toda suerte de “sustitución” del Dios personal, sea por una “razón universal del mundo”, por un “yo racional trascendental”, por un “ordenador moral del universo” (Kant), por un “*ordo ordinans*” (el Fichte de la primera época), por un “sujeto” lógico infinito (Hegel), sea por algo impersonal o sedicente “inconsciente sobrepersonal”, etc., son hipótesis “absurdas” también filosóficamente, porque todas ellas contradicen a conexiones evidentes de esencias, susceptibles de patentización. Quien afirma un pensar *concreto* o un querer *concreto*, supone sin más el *totum* de la per-



sonalidad, pues de otro modo se trataría únicamente de esencias abstractas de actos. Empero, la concretividad pertenece a la esencia —no a la posición— misma de la realidad. Y el que afirma y pone “el” mundo concreto absoluto no limitándose con ello a pensar el suyo propio, pone junta e indefectiblemente también la persona concreta de Dios. Claro que si la esencia de la personalidad estuviera fundada en el “yo” —como supone Eduardo von Hartmann en sus estudios agudos, pero puramente dialécticos, sobre esta cuestión—, sería también absurda la idea de una persona divina. Pues a todo “yo” le pertenece esencial y necesariamente un “mundo exterior”, lo mismo que un “tú” y un “organismo”, cosas todas ellas que sería absurdo —*a priori*— predicar de Dios. E, inversamente, la idea razonable de una persona divina muestra ya que la idea de la persona no está fundada en el “yo”.

Mas como la unidad y la unicidad del mundo no están fundadas en la unidad de la conciencia lógica (en la que radica tan sólo la unidad de los objetos del conocimiento, que, a su vez, exigen esencialmente la pertenencia a un “mundo”), ni, con mayor motivo, en la “ciencia” (como una especie de conocimiento particular, simbólico y de validez general sobre objetos de existencia relativa) o en cualquier otra raíz espiritual de la cultura, sino en la esencia de un Dios personal concreto; así tampoco está fundada la comunidad esencial de las personas individuales en una “legalidad racional” o en una idea abstracta de la razón, sino exclusivamente en la posible comunidad de estas personas con la persona de las personas, es decir, en la *comunidad con Dios*. Todas las otras comunidades de carácter jurídico y moral tienen por *fundamento* a esa comunidad. Todo *amare, contemplare, cogitare, velle*, está enlazado intencionalmente, pues, a *un mundo concreto*, al macrocosmos, sólo en el sentido de un *amare, contemplare, cogitare y velle “in Deo”*. Mas no vamos a perseguir esta relación.

#### e) *Cuerpo y contorno*

Ya hemos tropezado con los conceptos de *cuerpo* (organismo) y *contorno* cuando analizábamos la acción, y los hemos distinguido rigurosamente de las antítesis yo-mundo exterior y persona-mundo. Trátase, pues, aquí —

a ser— no incluye para nada el tiempo, sino únicamente la continuidad en la transición del “ser así” y

sin tener que explicar por entero estos conceptos— de averiguar su relación o la relación de los datos que les corresponden con los datos de la persona y del mundo.

Es, por de pronto, seguro que el *cuerpo no* pertenece a la *esfera de la persona ni del acto*, sino a la *esfera objetiva* de toda “conciencia de algo” y de sus clases y modos. Su modo fenoménico de estar dado y la fundamentación de su ser dado son, por cierto, esencialmente diversas de las del *yo* y de sus estados y vivencias.

Nos abriremos paso, ante todo, hacia un exacto conocimiento de esas relaciones mediante una crítica de los tipos principales de las opiniones dominantes, a fin de que ésta nos permita llevar a cabo una investigación positiva de los hechos.

Nuestra tesis es que la “*somaticidad*” constituye un peculiar ser dado material de esencias (para la intuición pura fenomenológica) que funciona en toda percepción fáctica del cuerpo (soma) como forma de la percepción (o como categoría, podríamos decir, en el sentido de nuestra precedente caracterización más exacta de todo lo categorial)<sup>33</sup>. Esto implica la imposibilidad de reducir ese *ser dado* a una percepción externa, ni a una percepción interna, ni a una coordinación de los contenidos de ambas percepciones; y mucho menos a un hecho de experiencia inductiva, es decir, un hecho de percepción de una singular cosa individual. Implica igualmente que, inversamente, no pueda nunca considerarse el cuerpo como algo dado primariamente, sobre cuyo fundamento se diferenciará y destacará ante todo, merced a su distinta relación para con el cuerpo, como “psíquico” y “físico”, algo “hallado” como psicofísicamente indiferente. Ahora bien —comprobado que psíquico y físico pertenecen a dos direcciones irreductibles de la percepción (la percepción interna y externa)—, esa doble relación vivida de ambas series de contenidos respecto al dato “cuerpo” ha de llevar a dos ciencias cuya peculiaridad se nos manifiesta rigurosamente tan sólo en esta circunstancia.

Queremos separar, ante todo, con el máximo rigor dos cosas que, por desgracia, el uso científico del idioma no suele distinguir al presente: se trata del cuerpo como “*organismo*” —o “*soma*”— y del “*cuerpo*”. Supongamos que se nos ha suprimido la función de todos los sentidos externos con los

“ser de otra manera”.

que percibimos el mundo exterior; de este modo desaparecería la posibilidad de percibir nuestro propio “cuerpo”, juntamente con la percepción de todos los diferentes cuerpos. No podríamos palparnos ni percibir las formas de nuestro pecho, de nuestras manos, de nuestras piernas, etc., de modo análogo a como vemos las formas de los cuerpos exteriores inanimados (con o sin espejo), ni podríamos oír los sonidos producidos por nuestra voz o cualquier otro sonido, ni podríamos saborearnos ni olerlos, etc. Mas no por ello resultaría aniquilado el fenómeno de nuestro cuerpo como “organismo”. Pues, si se considera la cosa con más detenimiento, junto con la posible conciencia externa, tenemos también de nuestro organismo una conciencia interna, de la que carecemos respecto a todos los cuerpos inanimados. Ahora bien, es ya habitual: 1º, identificar esta conciencia interna de nuestro organismo con la suma o el producto de la fusión de las llamadas “sensaciones orgánicas” (por ejemplo, las sensaciones musculares, las sensaciones en la variación de las articulaciones, las de dolor, las de cosquilleo, etc.); y 2º, no distinguir más que *cualitativa y localmente* esas sensaciones de las sensaciones de los llamados sentidos externos, como la sensación de los colores, de los sonidos, etc. Y esto, a su vez, ha producido en la ciencia un modo de expresarse más que extraño para quien no está intelectualmente deformado, según el cual una sensación dolorosa de la frente o un picor en la piel, por ejemplo, se denomina “un fenómeno anímico”, reuniéndolos con la melancolía y la tristeza, por ejemplo, en una clase de fenómenos: los llamados “fenómenos anímicos”. De acuerdo con esta concepción, no existe, efectivamente, una esfera última e irreductible de la conciencia —la conciencia del organismo—, ni tampoco, en general, el correspondiente fenómeno “*organismo*”; hay, por el contrario, únicamente, por una parte, el propio “cuerpo”, que “introyectamos merced al pensamiento” en los contenidos sensoriales de la percepción óptica, táctil, etc. exterior, no de otro modo a como lo hacemos con los otros “cuerpos” en los demás contenidos sensoriales (por ejemplo, el cuerpo del tintero que tengo delante lo “introyecto conceptualmente” en mi imagen óptica del tintero); y hay, por otra parte, ciertos elementos de mi corriente anímica de conciencia que, gracias tan sólo a la observación exterior de su aparecer y desaparecer dependiente de las variaciones de este mi cuerpo, del ser así o

58. Al recordar yo algo que, a su tiempo, fue actual —por ejemplo, cómo de niño me hallo ante un

de otra manera de ciertos órganos (la mano, la pierna, los músculos, las articulaciones, etcétera), coordinamos a ciertos órganos. Para esta concepción es únicamente esa coordinación la que *justificaría* las denominaciones de esas “sensaciones”: por ejemplo, “sensaciones orgánicas”, “sensaciones musculares”, “sensaciones articulares”, etcétera; aunque en sí mismas, en su facticidad “fenoménica”, no hay nada que me delate la existencia de un músculo, de un órgano llamado estómago, etc. En una palabra, el “organismo” se reduce al hecho de un cuerpo animado, y la conciencia del organismo al de una mera coordinación de estados anímicos y corporales o una mera relación y ordenación de éstos.

Pero ¿quién —si es que no está intelectualmente deformado y puede ver todavía lo visible— no ve a primera vista que este modo de tratar el organismo es una construcción vacía y nula, totalmente extraña a la intuición?

Lo primero que aquí escapa a la comprensión es el *hecho* indudable de que hay una *unidad de identidad* estricta e inmediata entre aquella *conciencia interior* que cada uno tiene “de la” existencia y de la “situación” del organismo —por de pronto, naturalmente, del propio— y la *observación exterior* de su organismo (el cuerpo orgánico), por la vista y el sentido del tacto, por ejemplo. Puede requerirse cierto *aprendizaje* y un paulatino “desarrollo” para tener la mano derecha —cuyo ser, figura y movimiento de los dedos poseo como elemento de mi conciencia íntima del organismo, y en donde ahora, por ejemplo, me “duele”— por la *misma cosa* que ahora palpo con la mano izquierda y a la cual corresponde mi imagen visual; y, de un modo análogo, puede necesitarse aquel aprendizaje para identificar objetivamente aquello en donde siento hambre con lo que para los anatomistas es el estómago. En todo caso, ese proceso de aprendizaje atañe únicamente: 1º, a la coordinación de las *partes* —*correspondientes* entre sí— de los “lados” de un “organismo” (visto desde dentro y desde fuera), en la cual está ya *previamente dada* la *identidad inmediata* del objeto íntegro organismo, dado por fuera y por dentro; y 2º, no a la relación de los fenómenos inmediatamente dados con la misma unidad objetiva en general, sino exclusivamente con su significación *cósica* o su co-función como símbolo de

lago—, el “ser actual” de este mismo contenido pertenece al contenido del recordar, el cual está dado “como pasado”. Son, por lo tanto, dos cosas muy distintas acordarse de la actualidad que en otro tiempo tenía la vivencia, y recordar la vivencia. En el primer caso, el fenómeno corporal se incluye siempre como parte *en* el contenido del recuerdo. “Me” veo en el recuerdo estando junto al lago, a diferencia

*determinadas cosas*, de la *cosa* “mano”, por ejemplo, o de la *cosa* “estómago”, etc. Es decir, todo se comporta aquí de modo análogo al hecho de que debemos aprender a relacionar las *diferencias* de profundidad (de la tercera dimensión) en que nos son dadas las cosas puramente vistas —y, desde luego, dadas *originariamente*— con las relaciones objetivas de distancia de los cuerpos reales (entre los que se halla también el cuerpo “ojo”), como una especie de sistemas de signos para esas distancias (Hering). Pero de ningún modo debemos “aprender” la visión misma de la profundidad, ni “procede” ésta tan sólo de sensaciones en las que aún no existe nada de la profundidad y las diferencias de profundidad. Por consiguiente, no tenemos que aprender a conocer la identidad del mismo “*organismo*” que ya es dado a la conciencia interna y externa —diremos, a la primera, como “*alma orgánica*”, y, a la segunda, como “*cuerpo orgánico*”—. Más bien nos es dado ese organismo mismo con independencia y anterioridad a cualquiera de las llamadas “sensaciones orgánicas” separadas y antes que todas las peculiares percepciones exteriores de sí mismo, como un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un “encontrarse” de tal o cual manera. Él o su inmediata percepción total *es el fundamento* para que puedan ser dados tanto el alma orgánica como el cuerpo orgánico. Y justamente *este fenómeno radical* es el “*organismo*”, en el sentido más estricto de la palabra.

En cambio, la teoría antes mentada pretende demostrar que el organismo pensado como *idéntico* es, como tal, propiamente una figuración tan sólo; pero que *de hecho* sólo hay un grupo de puras sensaciones (así llamadas) anímicas (las llamadas luego “sensaciones orgánicas”) y una *fuerte coordinación* creciente de éstas y sus unidades y su cambio a otros grupos de sensaciones, que no están referidas al cuerpo orgánico de otro modo a como lo están a las cosas corporales muertas que no pertenecen al organismo. Que la *diferencia* entre ambos grupos de “sensaciones” estriba en una cierta *constancia* del primer grupo y la aparición frecuente de “*sensaciones dobles*” (por ejemplo, cuando palpo mi cuerpo; en la visión falta esa duplicidad<sup>34</sup>; pero en la audición de mi propia voz, por ejemplo, únese la vivencia de la laringe, la boca, etc., con los contenidos acústicos). De una identidad dada inmediatamente del organismo, que hace de esa constancia y ordenación algo con sentido, tendría, según esto, que derivarse la simple constancia (algo totalmente “incomprensible”) y la simple “ordenación” de una parte de mis vivencias, que no serían más que una mera asociación

“fija”. Prescindiendo de los errores cometidos en el punto de partida, son además insuficientes en esa teoría los criterios para distinguir las sensaciones que se refieren al llamado “organismo”, de lo extracorporal. Si alguien pasa toda su vida en la cárcel, los muros de la prisión no son menos “constantes” que el aspecto de su mano, etcétera. Y, no obstante, es imposible en absoluto que pudiera llegar a confundirlos con su organismo. La llamada “sensación doble” no es dada, en general, en el fenómeno del contacto: es sólo la atención al dedo, por ejemplo, y a la palma de la mano que toco con aquél, lo que nos permite relacionar aquí *el mismo* contenido con dos procesos funcionales del *sentir*. Pero en esta comprobación está ya supuesta la diferencia entre organismo y parte del organismo, y los otros cuerpos.

Si reunimos ahora los diversos puntos de partida erróneos que contiene esa teoría tradicional, podemos reducirlos a los siguientes:

- a) Es erróneo que la “*conciencia interna del organismo*” sea tan sólo un grupo de sensaciones.
- b) Es erróneo que las llamadas *sensaciones del organismo* se distingan únicamente en grado de las “sensaciones orgánicas”, y que éstas se distingan sólo en grado y contenido, mas no por el modo de ser dadas que esencialmente les corresponde como estados del organismo, de las “sensaciones” de sonido, color, gusto, olor, etc.
- c) Es erróneo que el *organismo corpóreo* sea hallado tan primariamente como *los otros cuerpos*<sup>35</sup>.
- d) Es erróneo que las *sensaciones del organismo* sean “fenómenos anímicos”.
- e) Es erróneo que la *conciencia interna del organismo* se halle originariamente inarticulada y que se articule únicamente según el módulo de las partes del cuerpo a las que secundariamente se refiere. La inversión de este hecho sería también un error.
- f) Es erróneo que el contenido de la conciencia interna del organismo sea primitivamente capaz de engañarnos más que el contenido de la conciencia externa (diagnóstico interno).
- g) Es erróneo que el contenido de la conciencia interna del organismo sea originariamente inextenso y no tenga un orden espacial y temporal.
- h) Es erróneo que no existan originariamente diferencias esenciales entre el dominio volitivo sobre el organismo y sobre las cosas ex-

teriores.

- i) Es erróneo que la unidad del organismo sea una mera unidad asociativa, ya que es el organismo quien hace posible, ante todo, un enlace asociativo.

Digamos aún unas palabras acerca del primero de estos errores<sup>36</sup>.

El *primer* error de la citada teoría consiste en suponer que ha de equipararse simplemente la conciencia interna de nuestro organismo con la suma de sensaciones que vivimos localizadas en los órganos singulares. Porque, en realidad, la conciencia de nuestro organismo nos es dada siempre como la conciencia de un todo más o menos vagamente articulado; y esto ocurre con independencia y *anterioridad* de dársenos todos los peculiares complejos de “sensaciones orgánicas”. La relación de esta conciencia del *organismo* con las sensaciones orgánicas es la de una *forma* respecto a sus *contenidos*, mas no la relación de un todo para con sus partes, ni la de una conexión que las relaciona con sus “fundamentos”. De un modo enteramente análogo a como todas las vivencias anímicas son únicamente vividas como juntas en un “yo”, al estar unidas en una unidad de índole peculiar, así también todas las sensaciones orgánicas son dadas forzosamente como “reunidas” en un organismo. Y como, según el agudo principio de Kant, el “yo” ha de poder acompañar a todas nuestras vivencias (de índole anímica), del mismo modo el organismo ha de poder acompañar a todas las sensaciones orgánicas. El hecho “organismo” es, por consiguiente, la forma básica en que llegan a conjunción todas las sensaciones orgánicas y en virtud del cual son sensaciones orgánicas de *este* organismo y no de ningún otro. Incluso cuando peculiares sensaciones orgánicas son objeto de observación o se destacan, de otra manera, con mayor precisión, como, por ejemplo, en el caso de las sensaciones de dolor, aquel “todo” vago del organismo: 1º, es dado juntamente y siempre como su “trasfondo”; y 2º: mas el organismo, como *todo*, está siempre co-intendido en toda *sensación orgánica* como una clase especial de sensación. De lo dicho se desprende que no “aprendemos” únicamente por la “experiencia” —en el sentido de una inducción paulatina— que *no* somos *un ángel* sino que tenemos un cuerpo. Lo que sólo “aprendemos” es simplemente a orientarnos en la variedad de los datos orgánicos,

de: “recuerdo que estaba junto al lago”.

59. No existe, en general, como hecho fenoménico, tal “*momento de la conciencia*”. La unidad de la

el “sentido y la importancia” del cambio de esa diversidad para el estado de las unidades de articulación del organismo o los órganos que se nos dan igualmente de un modo interno. Pero la conexión del “yo” y el “organismo” es una conexión esencial para toda conciencia finita; por consiguiente, no es una conexión empírico-inductiva o asociativa. A este respecto, las observaciones practicadas en recién nacidos, exactas en sí mismas, han sido, no obstante, falsamente interpretadas con frecuencia. Cierto es que el niño se “admira” cuando mira por vez primera sus piecitos; golpea a esos pies también como a cosas extrañas y puede haber un tiempo en el que debe aprender, por ejemplo, que la imagen óptica de un ángulo de la cama no se refiere a su organismo como la imagen óptica de su pie. Mas hace ya tiempo que está *supuesta* la diferenciación de las esferas “organismo” y “mundo exterior”; lo que “aprende”, por tanto, a distinguir no son esas esferas mismas, sino qué *cosas vistas* entran en esta y en aquella esfera.

*El supuesto de la distinción “psíquico” y “físico” no es “organismo” y “contorno”*

Entre otros modernos investigadores, han elaborado, en especial, Avenarius e, independiente de él, Ernesto Mach (“procedente del campo idealista”, según su misma expresión) una teoría del conocimiento, según la cual la distinción de los fenómenos psíquicos y físicos debe realizarse únicamente bajo la condición de estar dados previamente el organismo y un contorno. Afirma Avenarius que hay un sencillo “hallar” (en el que aún no existe ni se supone un “yo”, ni tampoco una distinción de acto, objeto y contenido), y que el contenido de ese sencillo “hallar” es el *datum* para el “concepto natural del universo”. Mas este *datum* no tiene otra cosa que un organismo, cuyos contenidos se hallan, unos respecto de otros, en ciertas dependencias de variación. Las dependencias que existen entre las mismas partes del mundo circundante constituyen el tema de la ciencia natural, como la Física, la Química, etc.; las dependencias que existen entre las partes y procesos del organismo y los hechos que están en la primera depen-

ciencia, en cada caso, puede llamarse “actual” debido únicamente a que al caso, esencialmente actual, del estar dado del cuerpo, le pertenece una “unidad”—interna— de “conciencia de”. Mas con ello no está dado aún un “momento de conciencia”. Tan sólo por la ulterior situación del “organismo corpóreo”—el que, a su vez, “pertenece” al caso del estar dado del cuerpo— en el tiempo objetivo, que es



dencia, constituyen el objeto de la Biología; las dependencias, no entre los contenidos, sino entre las variaciones de los contenidos, que existen entre las partes de lo circundante y las del “cuerpo”, formarían el objeto de la Psicología. Un concepto de mundo falso y “artificial” debería su origen a que esa relación de la variación de un contenido —“hallado” en el contorno (este “árbol”, por ejemplo)— con un organismo (que se reduce más tarde al “sistema C”, es decir, al cerebro con su prolongación de la médula espinal), ante todo a la vista de un “prójimo”, se eleva a la categoría de objeto especial que se “introyecta” en el cuerpo del prójimo, a la categoría de la “percepción” o la “representación” del árbol, imaginando un “sujeto” peculiar, un “alma”, etc. para esas nuevas figuras “psíquicas” o “contenidos de conciencia”. De este modo se habría originado el “concepto del alma” y el de lo “psíquico”, así como la hipótesis de que existe una fuente peculiar de percepción para esos objetos “ficticios”: el concepto de una “percepción *interna*”. Otros investigadores explican así la distinción de un acto (psíquico) y de un objeto (físico) que le corresponde.

Estas afirmaciones y, *mutatis mutandis*, las de Mach no precisan ya en la actualidad una refutación seria. Fueron ya juzgadas por sus inexorables consecuencias; a saber: que *todos* los sentimientos deben reducirse a sensaciones orgánicas y a su carácter sentimental (sensible); e igualmente que la vivencia del yo y hasta la persona deben reducirse a complejos y derivados de tales vivencias, todas las imágenes memorativas a la reaparición de elementos debilitados (“vagos”) de lo circundante, y todo “pensar” a la simple economía y empleo económico de cualesquiera imágenes o contenidos de imagen. Todas estas consecuencias inevitables de la teoría no pueden ni discutirse en una Psicología que cuide de mantener algún contacto con los hechos.

Nos interesan aquí esas doctrinas (convertidas ya en historia) únicamente por lo que hace a la cuestión del “*organismo*”. Avenarius parte de que el “organismo del prójimo”, su “contorno” y su “habla”, son “hallados” de un modo enteramente uniforme. Pero, ya de antemano, Avenarius no ob-

base de la Mecánica y que no contiene presente, pasado ni futuro, podrá el caso del estar dado del cuerpo incluirse en el tiempo objetivo, y, en un *doble sentido*, la unidad de conciencia que le corresponde pensarse “indirectamente” como llenando un “momento de ese tiempo”.

60. El fenómeno recientemente descrito por un alumno de Pick y que ha sido llamado paramnesia doble (vid. “*Zeitschrift für Pathopsychologie*”, 4, publicado por Specht), me parece que se explica por la

serva el hecho de que ese material “hallado” no le ofrece, por de pronto, el menor punto de apoyo para diferenciar algo así como un “*organismo*”, un “*contorno*” y un “*habla*”. Pues ¿qué es lo que distingue al “organismo” de una parte de lo circundante, por ejemplo, de cualquier cosa muerta del mismo contenido sensible? Y ¿qué es lo que distingue un “habla” de una combinación cualquiera de sonidos o ruidos, haciendo de ella precisamente un “habla” o incluso sólo un simple “fenómeno de expresión”? Que el “organismo” no está junto a o entre otras cosas corpóreas simplemente como *una* cosa corpórea, sino como centro de ellas, es decir, que está dado *como* centro de su “contorno”; y que la “expresión” o el “habla” no son, sencillamente, unas variaciones cualesquiera de la cosa corpórea, determinadas por relaciones variables con respecto a otras cosas corpóreas como el sonido de un trozo de acero cuando cae al suelo, sino que están siempre en una doble relación simbólica<sup>37</sup>; ¿cómo esto estaría en *lo dado* por el simple “hallar”? La alternativa es bien sencilla: o bien ese simple e indiferente “hallar” de Avenarius no es tal cosa, sino que tiene una *clase y forma distintas* para el organismo, el contorno y el habla (todo lo cual puede contener *la misma* materia sensorial), teniendo, empero, lo hallado también una estructura diversa, intuitiva ciertamente, pero no sensible, que corresponde esencialmente a esa forma; o bien no hay, en general, modo de llegar a esa *distinción*. Avenarius comete el error manifiesto de equiparar, ya de antemano, el “*organismo*” con el cuerpo orgánico, y, en lugar de considerar como una conexión de esencias que *el mismo* organismo puede estar dado de modo completamente distinto —internamente (por ejemplo, en el hambre, la voluptuosidad, el dolor)—, pretende hacer nacer esa suposición únicamente merced a una “introyección” de la misma clase que la introyección, por ejemplo, del “árbol”, elemento de lo circundante, “en” el organismo, como “percepción” del árbol. Mas *aun cuando* tuviera efectivamente lugar la última “introyección” y se originara de este modo la suposición de algo “ánimico”, en el sentido de una ficticia figura de “percepción”, “representación”, de un “yo”, por las cuales se objetiva una mera “relación”, lo mismo que la suposición de una fuente peculiar de conocimiento de ese “yo” = “percepción interna”, no obstante, nunca podría “introyectarse” de un modo análogo algo como el “hambre” o el “cosquilleo”. Pues ¿dónde hallar el “elemento del mundo circundante” o su “carácter” que en tal caso habría de ser introyectado? Mas, por otra parte, habría ya que suponer, manifestamen-

te, una unidad orgánica esencialmente distinta de los elementos circundantes, para que tuviera lugar una “introyección” de esa índole, que no tiene lugar en lo muerto (pues ningún animista<sup>38</sup> concibe que la piedra “perciba” al animal del mismo modo que el animal percibe la piedra). En realidad estimamos totalmente infundada la “teoría de la introyección”, por cuanto no se aleja mucho de las viejas y conocidas “teorías de la proyección” de la sensación. Mas en una cosa estamos de acuerdo con Avenarius, frente a muchos de sus críticos: indiferentemente de cómo se llega a la idea del “yo” y de cómo sea “dado” el yo del prójimo, la percepción de un hecho correspondiente a la esencia “organicidad” o “somaticidad” *no* está fundada en la suposición de un “yo” o en la aceptación de hechos anímicos en lo hallado; quiere decirse: no se halla fundada de tal manera que deba sernos dado el “yo” (sea el nuestro o el del prójimo) para observar o hallar cualesquiera fenómenos como los fenómenos de un “organismo”<sup>39</sup>. Ciertamente que todo “organismo” dado de un hombre está dado como “mi” organismo (para ese hombre mismo) y como “su” organismo (para otro distinto), pero esa referencia al yo no es lo que únicamente le hace *organismo* y le destaca como unidad de la multitud de los demás contenidos “dados”. Mas precisamente *en virtud* de esa independencia del modo como es dado el organismo, la unidad orgánica debe ser esencialmente distinta de la de las cosas muertas<sup>40</sup>. De igual modo muéstranse los hechos frente a la doctrina de Ernesto Mach. Mach supone que sus “*elementos del ser*” conviértense en “sensaciones” debido únicamente a que su estar dados y su no estar dados se muestran como dependiendo del ser de un “organismo”: así, pues, cuando una bola, por ejemplo, se torna “amarilla”, no por la luz de una llama sódica, sino porque el sujeto ha tomado santonina, entonces el elemento entitativo “amarillo” es psíquico. Mas ¿en qué se distingue el montón de los elementos del ser O (organismo) que constituyen un *organismo*, de los otros elementos del ser C (contorno), para que las variaciones acaecidas en C y sus mutuas “dependencias” puedan distinguirse de las variaciones acaecidas en O, y las dependencias recíprocas de estas últimas puedan igualmente distinguirse de las acaecidas en C? Y ¿dónde está la diferencia fenoménica de las “sensaciones” —las cuales habrían de ser únicamente *como*, referidos al cuerpo, los elementos del ser— respecto de aquellos elementos del ser que han de constituir el cuerpo? No hay la menor respuesta a estas preguntas. No ven ambos pensadores que hay una esencia “*organicidad*” o “*so-*

*maticidad*”, que no se abstrae por inducción de los “organismos” fácticos y cuya posible intuición en un objeto empírico (por ejemplo, en mi organismo del momento presente, o en el organismo de otro hombre, etc.) se da como un objeto “organismo”, distinto *esencialmente* de las cosas muertas. Ambos investigadores equiparan la “organicidad” al “organismo” (en concreto), y éste, por su parte, al mero cuerpo orgánico, es decir (en nuestros términos), al organismo en cuanto objeto de la simple percepción externa. La afirmación de Avenarius de que no existe una diferenciación en el *hallar* entre la “percepción interna” y la “externa”, muestra suficientemente, junto con su polémica incomprensiva en contra del concepto de “percepción interna”, que Avenarius viene a reducir toda percepción al concepto de la “percepción externa”. Con la misma errónea parcialidad y artificiosidad con que Berkeley intentaba demostrar que la “*sensation*” de Locke era simplemente un caso límite de la “*reflection*” —como si los sonidos y los colores no estuvieran, en principio, dados de otro modo a como lo están el dolor y la tensión de un músculo (referidos al yo y sin otra posibilidad de ser vividos más que como referidos al yo), ni la percepción sensible externa más que como una representación intensa—, así también Avenarius intenta probar que los hechos de la percepción interna constan de los mismos elementos que se hallan también contenidos en los complejos “más sencillos” de la percepción externa, eliminando una *dirección* peculiar de la percepción —la “percepción interna”—, con la suposición de que en esa palabra se mienta la percepción de algo psíquico existente “en” el cuerpo objetivo, sin que haya, por tanto, un “azul en la cabeza”, o un dolor “en” el brazo (anatómico) cuando sentimos un color “azul” o un “dolor”. Con esta hipótesis se originó, por de pronto, aquella su teoría (ampliamente extendida después) según la cual todas las manifestaciones específicamente orgánicas o vividas como pertenecientes al organismo, tales como el dolor, el cosquilleo, la tensión y el alivio, e incluso todos los impulsos de movimiento vividos de modo activo, son considerados como complejos de aquellas “sensaciones” que pueden hallarse también como “elementos” en el contenido de la percepción externa, a diferencia de las llamadas sensaciones cinestésicas o pasivas, las cuales son únicamente consecuencia de sensa-

pérdida de lo que antes he llamado “conciencia de continuidad”.

61. Son también “direcciones de significación” o direcciones del posible “*significar* algo” las que de-

ciones de contacto en los tendones y articulaciones, y constituyen fenómenos de situación y de forma basados en estas últimas; siendo “interpretadas” como “sensaciones de movimiento” tan sólo por razón del impulso de movimiento vivido con antelación. Y posteriormente vino a resultar la teoría de que no hay vivencias anímicas inextensas, tal como son, por ejemplo, los sentimientos espirituales y, más concretamente, sin duda alguna, las vivencias mismas del yo. Menos aún vio Avenarius que la diferencia en la dirección de la percepción “interna” y “externa” no es, en general, relativa a lo que sea “interior” y “exterior” (en el sentido espacial) para un cuerpo, sino que existe aquí una diversidad en la *dirección de los actos*, esencialmente unida a una forma especial de la variedad de lo que en ella es dado —diversidad en la dirección y en la forma que persiste aun cuando hagamos abstracción ilimitada de un organismo; pero que, referida al organismo “dado” unitariamente, y en principio *sin* esa diferenciación en la dirección del acto de la percepción, da y proyecta dos “caras”, *toto caelo* distintas, de ese “organismo”, siendo no obstante en ellas evidente que refieren al “*mis-*mo” hecho “*organismo*”<sup>41</sup>—.

Tampoco es posible entender —como opinan ambos investigadores— la distinción de “psíquico” y “físico” como una simple diferencia en la “*relación*” y el “orden” de “*los mismos*” contenidos y elementos. De hecho, tanto Mach como Avenarius toman siempre por base, como dato primario, los elementos *físicos* (elementos de los contenidos de la percepción *externa*, sólo que captados no a la manera de cosas y mucho menos a la manera de cuerpos). Incluso los “elementos del ser” de Mach<sup>42</sup> —por más que se esfuerce

terminan el curso temporal de las representaciones plásticas del individuo, o también el contexto de sentido de una pluralidad de direcciones significativas que se cruzan, con lo que las significaciones de valor muestran un rango de preferencia en la determinación.

62. Frente al que afirma que “recuerdo” no significa otra cosa que la posesión de una imagen actual y el juicio de que lo que corresponde a la imagen reside en el pasado, y que es verdadero este juicio cuando se cumple un juicio de espera que anuncia la posible acción de lo supuesto como pasado o tan sólo la espera de la reaparición de una vivencia semejante, opongo:

1º Debe entonces indicar cómo se distingue el simple recuerdo de un juicio, por ejemplo, que yo había juzgado “que vi este paisaje”, del “ver” el “paisaje” en el recuerdo, de un juzgar, *al ver* recordando, “que he visto este paisaje”.

2º ¿De dónde saca, además de la presente “imagen de recuerdo” y además del juicio, el dato “pasado”, en el que pone, sin embargo, algo que debe corresponder a la imagen actual? O también, ¿cómo es que la “función simbólica” de la imagen contiene, además del “símbolo de algo” en general, el ser símbolo también de lo pasado? Si responde que la palabra “pasado” no significa otra cosa que el período de tiempo que transcurre hasta las cuatro —suponiendo que el reloj indique “ahora” ese tiempo—,

éste, al igual que Hume, en definir la categoría de cosa tan sólo como un complejo relativamente estable de tales elementos— son puras y auténticas *cosas físicas* (a saber: cosas visuales, cosas táctiles, etc.), con todas las determinaciones fenomenológicas que corresponden a la esencia de tales cosas (exactamente como las “impresiones” de Hume). Como “sensaciones”, es decir, en cuanto “referidos a un organismo”, no son esos “elementos” “contenidos” puros del experimentar sensación, sino que son ya cosas de la sensación. Y con esto muéstrase ya el “materialismo” formal de esta filosofía; materialismo que no lo es menos porque sea un materialismo cualitativo. En todo caso, hemos también de rechazar aquí cualquiera otra forma posible de la “teoría del ordenamiento” capaz de evitar (en todos los casos) estos errores. Un “elemento” de una tristeza o una melancolía no puede nunca presentarse como elemento “también” de un fenómeno físico (tomando aquí este concepto en una amplitud tal que incluya también el contenido de la llamada sensación orgánica); como tampoco puede nunca presentarse como “carácter” de un paisaje, por ejemplo. Puesto que la mera cualidad puramente idéntica del sentimiento de tristeza —cuando “yo estoy triste”— y del “carácter” del “paisaje triste”, no es un elemento *real* en los dos casos. Si la teoría del ordenamiento pretende tan sólo que “físico” y “psíquico” no son unidades objetivas *empíricamente definibles* (es decir, definibles por el *genus proximum* y la *differentia specifica*), tiene toda la razón. Pues, si fueran tales unidades, no se trataría ya de una diferencia de *esencias*; es un criterio para esta diferencia “esencial” que, al tratar de definirla, debemos suponerla, y, al definirla, en realidad caemos en un *circulus in definiendo*. Mas tampoco tendríamos con esa suposición un motivo para admitir *dos modos* y direcciones *diversos del percibir*, en vez de una clase de percepción + dos diversos conceptos empíricos de objetos (como en “yo percibo árboles, yo percibo casas”, etc.)<sup>43</sup>. Pero de este dato negativo de la “teoría del ordenamiento” no se sigue que no haya de existir una diferencia material, en general, entre los fenómenos físicos, psíquicos y del organismo, y que esta diferencia sea tan sólo una *diferencia de ordenación* lógico-formal distinta. Síguese tan sólo que los diversos contenidos materiales, los cuales se hallan ya en la esencia de los objetos psíquicos y físicos, están también unidos esencialmente a ambas direcciones de la percepción<sup>44</sup>.

Por lo tanto, no puede ni remotamente hablarse de que la “*yoidad*” misma y el “*ser yo individual*” descansen en cualesquiera procesos explicables

genética e históricamente, tales como el de una “introyección”, en vez de ser, por el contrario, un dato de intuición inmediata —como lo es la “materialidad” de los objetos de la percepción externa, la cual está todavía libre de toda hipotética suposición y de una “materia” cósmica determinada—. Tan sólo las mil formas de la fe y la superstición en un alma sustancial pueden reducirse a procesos análogos, pero incluso en este caso *se suponen* aquellos datos intuitivos. Mas la esencia “yoidad” es *constitutiva* de la esencia “psíquico” y está en una *conexión esencial* con la dirección de la percepción interna; conexión que está dada en uno y otro de aquellos miembros en la misma intuición *pura* y aun sin forma. La “introyección”, por sí sola, no puede hacer comprensible la aceptación de una esfera psíquica, de un yo, etcétera, exactamente a como no es tampoco sostenible la “teoría de la proyección en la sensación”, justamente rechazada por Avenarius, ni su homóloga “teoría de la proyección sentimental” en los “valores”, los “caracteres”, las fuerzas y los fenómenos vitales; una y otra son igualmente incapaces de fundamentar el fenómeno de la “existencia de un mundo exterior” (con o sin el auxilio de “inconscientes silogismos causales”, como suponían Schopenhauer y H. Helmholtz). Allí donde tienen lugar, de hecho, tales procesos, suponen ya por delante y con anticipación el estar dadas de ambas esferas y dominios del ser con sus contenidos esenciales, en los cuales se proyectan, introyectan y transfieren sentimentalmente<sup>45</sup>.

Ya hemos hecho destacar que la *somaticidad* “puede ser dada”, en principio, sin ninguna referencia a un yo psíquico que le corresponda (y en esto damos la razón a Avenarius); mas también ha de advertirse igualmente que, para aprehender una *yoidad* en toda vivencia psíquica, no precisamos en manera alguna de un *tránsito* forzoso a través de cualquier ser dado del *organismo*, ni menos hemos de suponer un tránsito a través de la percepción de un organismo extraño o la percepción de un prójimo. Tampoco precisamos del paso a través de la percepción del yo propio y del propio organismo, para aprehender un yo y un organismo extraño en cuanto tales<sup>46</sup>. (Hay veces en que sólo existe para nosotros de un modo inmediato el esquema de nuestro organismo, casi sin ningún otro contenido positivo; momentos en que nos parece estar despojados “de toda gravidez terráquea” e

he de llamar su atención sobre el hecho de que el tiempo medido por los relojes no tiene rastro alguno de “pasado”, “presente” ni “futuro”; y, por tanto, he de preguntar de nuevo cómo y por qué llama pre-

incluso casos de anestesia ampliamente patológica de las sensaciones y los sentimientos orgánicos.) Pues bien, aun cuando pensemos reducido así a cero el dato sensorial-orgánico de nuestro organismo, aun entonces persiste el yo y se mantienen “dados” sus sentimientos espirituales, y también el modo como yo, por ejemplo, “estoy triste”, es decir, cómo se comporta la tristeza respecto al yo y cómo lo “llena”; modo que es esencialmente diverso de aquel otro en que “*me* siento agotado o fresco, hambriento o harto”, o de cómo *me* siento sano o enfermo, o bien “siento que me duele la piedad” o “me pica la piel”. Bien es verdad que es con frecuencia muy difícil y hasta imposible distinguir en concreto los modos del sentimiento orgánico y de las sensaciones orgánicas que forman un estado completo y concreto, de un hecho vivido con determinación del yo o como referido inmediatamente al yo; caben aquí, desde luego (y especialmente en los afectos, que siempre son una mezcla de lo anímico, lo orgánico y sensaciones externas), innumerables ilusiones y engaños; pero esto no obsta en lo más mínimo a la diversidad del estar dado en cuanto a la esencia fenoménica. La pretensión de hallar un “paso” desde los colores y los sonidos, por ejemplo, al “tener hambre”, y el comprender hechos del tipo “tener hambre” como sensaciones sensoriales de la intimidad corporal, en el mismo sentido verbal que la sensación de los colores es “sensación” del ser extracorporal, todo esto pudo pensarse únicamente debido a una deficiente distinción entre las sensaciones corporales internas de contacto —que poseen la cualidad de los contenidos táctiles—, tales como las de las articulaciones y los tendones (las cuales pertenecen todavía a la esfera del sentido externo), y las auténticas

cisamente “pasado” a ese período de tiempo, y no a cualquier otro que transcurra desde un punto arbitrariamente elegido del tiempo objetivo —y cada punto es aquí “arbitrario”— hasta este punto de ahora. El asunto, pues, queda planteado así: la presencia de esas dimensiones del tiempo *no* es un hecho relativo, sino *absoluto*, justamente porque *aquello* que se representa como “presente”, “pasado” y “futuro” en la duración objetiva del tiempo es completamente relativo al cuerpo vivo esencialmente “presente” y a la esfera del pasado y del futuro que con ello es dada. Mi vida de antes de las cuatro no *es* mi vida pasada, sino que mi vida, que me es dada en el pasado, en ese trecho inmediatamente dado, coincide con el tiempo anterior a las cuatro, en cuanto que es “simultáneamente” su contenido —quiere decirse: simultáneamente en el tiempo absoluto (distinto del objetivo mensurable) en el que mi cuerpo ocupa un punto determinado—.

3º ¿Por qué espera una reaparición de una vivencia semejante (semejante a la supuesta en el pasado), si no *sabe* aún (en la evidencia inmediata del recuerdo) que la ha vivido? La pregunta de si hay o no hay recuerdo debe ser confirmada *por* el cumplimiento de esa espera. De hecho, sólo esperamos el retorno de lo semejante en el caso en que creemos, al menos, saber evidentemente que nos



sensaciones y sentimientos corporales e impulsos instintivos, tales como están representados por el dolor, el cosquilleo, el sentimiento del hambre y el impulso del hambre. Pero, de hecho, los *estados* orgánicos vividos son totalmente distintos de los contenidos y las cualidades de las funciones de los sentidos externos, y éstos, a su vez, lo son (por ejemplo, los colores y sonidos) del “sentir”-los, así como de las especies fundamentales de este sentir mismo —por ejemplo, el ver, oír, etc.—. Si un mismo contenido del tacto, por ejemplo, puede servir de fundamento a las propiedades fenoménicas que los cuerpos tienen, tales como suavidad, blandura, dureza, que en los fenómenos correspondientes a nuestras expresiones: siento algo “blando”, “duro”, “áspero”, “suave” pueden ser también el fundamento de ciertas vivencias que son más bien vividas como estados sensitivos, eso es *imposible*, en cambio, cuando se trata del dolor, el cosquilleo y el hambre. Éstos no pueden ser “dados” nunca como determinaciones de cuerpos inanimados, sino a lo sumo como su efecto sobre un organismo vivido por éste; ni hay tampoco “elementos” suyos que pudieran serlo.

En suma, lo que de un modo necesario y evidente está dado siempre en un acto que corresponda a la esencia *percepción interna* es tan sólo la esencia y la individualidad del yo y de “cualesquiera” de sus *vivencias y propiedades*. En toda aprehensión fáctica de estas vivencias y propiedades puede aplicarse, conforme al particular contenido de aquéllas, el siguiente principio: todos los contenidos en la esfera de la intuición interna se convierten, *en todos los grados de claridad y precisión*, en contenidos de la percepción real, tan sólo hasta tanto y en la medida en que su ser o no ser, su ser así o de otra manera, imponga cualesquiera *variaciones al organismo*. Este hecho lo caracterizo del modo siguiente: toda *percepción interna se realiza mediante un “sentido interno”*, en virtud del cual todo contenido de una posible percepción interna que *no* traiga consigo una variación del organismo queda en la esfera de lo “subconsciente”<sup>47</sup>, y, como consecuencia, no es lo

es dada en el recuerdo la misma vivencia del pasado. Pero este ser dado no *consiste* en un cumplimiento de la espera. (Cf. el caso análogo en mi trabajo *Über Selbsttäuschungen*).

4º En la espera nos hallamos, por lo demás, con algo análogo. O ¿es que debe darse un “esperar inmediato de” y un no recordar? Con ello quiere fundamentarse, erróneamente, el recuerdo sobre la espera. Por ejemplo, ¿debe valer como histórico y real un acaecimiento histórico sólo cuando podemos esperar sus efectos en el futuro? Sería esto el más insípido aguachirle pragmático de la historia.

percibido interiormente lo que participa en las formas de diversidad, esenciales a los hechos del “*organismo*” fenoménico, sino la forma como están dadas las “manifestaciones” que se insertan en el percibir fáctico. Por consiguiente, *tampoco* la percepción fáctica del yo y la de la esfera de los hechos “puramente” psíquicos es inmediata de modo tal que dé y presente esos hechos mismos; antes al contrario, es una percepción *mediata orgánico-sensorial* y sujeta, por tanto, al engaño, exactamente como lo está la percepción fáctica exterior a través de la “sensibilidad” externa<sup>63</sup>. Mas, lo mismo en uno que en otro caso, la “sensibilidad” no “produce” ni “fabrica” nada, sino únicamente reprime, suprime y selecciona con arreglo a la importancia que las vivencias psíquicas (o los contenidos de la percepción exterior, en su caso) tienen para un cuerpo y para la finalidad inmanente de su actividad.

Sólo en virtud de este hecho resulta claro por qué la “*mezcla y fusión*” recíproca de las vivencias dentro del yo cobra, para la percepción fáctica, a la vez el carácter de una “*sucesión*” y “*yuxtaposición*” que pertenecen al organismo fenoménico (pero sin incluir todavía la menor huella de temporalidad y espacialidad), y por qué también las vivencias anímicas se dividen en “presentes”, “pasadas” y “futuras”.

Ante todo, ninguna nota distingue tan rigurosamente a todos los fenómenos esencialmente *orgánicos* de los puramente *anímicos* como la de que aquéllos son *extensos* y éstos *inextensos*, aparte de que “se comportan diversamente” respecto al yo, diversidad que tiene varias subclases. Un dolor, por ejemplo, es claramente extenso; “se extiende” sobre la espalda, por ejemplo, y cambia su localización; un “hambre” es algo en el estómago y el pecho; aun el “agotamiento” es algo que —si bien carece de la localización propia de un cosquilleo o de un “cansancio de las piernas”— se diría “rebose” por toda la extensión del cuerpo. Pero son absurdas tales precisiones por lo que hace a la “tristeza”, la “melancolía”, la “serenidad”, etc. No obstante, esos fenómenos orgánicos no se hallan “en el espacio”, no sólo no están en el espacio objetivo (por ejemplo, en el brazo como unidad anatómica objetiva), sino tampoco en un espacio fenoménico. Participan, más bien, de la “inespacialidad” como todo lo puramente anímico.

63. Prescindamos aquí de una investigación a fondo sobre los estratos del alma que se hallan *entre* la pura compenetración y las unidades de sentido que tienen esta forma, por una parte, y la imagen de aquel absoluto desperdigamiento de los elementos de la vivencia, por la otra. Prescindamos igualmente de estudiar con detalle las formas de enlace correspondientes a cada estrato, tal como las representan,

Pero no sólo son extensos. Muestran también una mutua “*exteriorización o separación*” y, dentro de esta forma de diversidad, presentan, a su vez, una *yuxtaposición* y una *sucesión*, así como una manifestación del “*cambio*” en estas formas de diversidad. Pero ni la *yuxtaposición* ni la *sucesión* son aquí relaciones en un tiempo y un espacio —como incluídas en *un* espacio y *un* tiempo—, ni mucho menos relaciones mensurables. Pero sí hay un “más” o un “menos” en el excluirse y, luego, una *yuxtaposición* o bien una *sucesión*, por ejemplo, entre un cosquilleo y un dolor. No hay, sin embargo, trechos de tiempo o de espacio mediante los cuales pudieran verse unidos los fenómenos. Incluso falta por completo el ordenamiento en un espacio o un tiempo. El dolor puede “*variar*” con el cosquilleo en el mismo sitio. Mas no tiene sentido el decir: el correspondiente lugar del cuerpo se “*ha cambiado*” de un dolor en un cosquilleo. Un dolor se extiende también, o duele ya uno, ya el otro miembro (por ejemplo, en la gota); no hay en ello, empero, la menor traza de que “*el dolor se mueva de aquí para allá.*” Por consiguiente, es completamente distinta esta diversidad a la de los fenómenos *extra-orgánicos*.

Pero no es menos distinta de la “*mezcla y fusión o compenetración en el yo*” que corresponde a los hechos (puramente) *ánimicos*. Tratándose de un pensamiento, de un sentimiento espiritual, de una esperanza, ¿qué sentido tiene decir que el uno está “*fuera del otro*” o “*junto al otro*” o que acaece “*después del otro*”? Si les corresponde con más frecuencia una “*sucesión*” que una “*yuxtaposición*”, esto es sólo consecuencia de que se equipara el modo del *ser dado* en que se presentan ante el sentido interno con el *contenido* de ellos mismos. Lo que constituye una “*sucesión*” no son los fenómenos “*puramente*” psíquicos, de los cuales se ha extraído todo estado orgánico condicionante de su percepción fáctica, sino exclusivamente su *aparecer en el respectivo contenido* de una multitud de actos de la forma y especie “*intuición interna*”. Ciertamente que un acto, A, de la percepción interna puede tener en su haber mayor plenitud de contenidos que otro acto, B. Pero esta diferencia de *plenitud* no es una diversidad de “*sucesión*”. Ciertamente también que un tercer acto, C, de la intuición interna puede *abarcar* en su contenido la plenitud de los de A y B: en este caso puede aparecer como existiendo “*en sucesión*” esa plenitud de A y B (P y P<sup>1</sup>) dentro de la plenitud del acto C (P<sup>2</sup>), pero ello es debido tan sólo a que P y P<sup>1</sup> estaban coordinadas a *estados orgánicos*, los cuales son *de hecho sucesivos*. Pero entonces

esa *sucesión* de P y P<sup>1</sup> dentro del acto C es sólo una parte del *contenido* total de éste, mientras que P y P<sup>1</sup> no tienen realidad ninguna como unidades peculiares. De este modo puede *crecer* o *decrecer* el campo interno visual dirigido al yo propio (o al extraño) sin que por ello muestre el contenido de ese campo una sucesión. Lo que muestra una “sucesión” no es lo que aparece, sino el modo *como* aparece. Permítaseme una imagen. Si se pasea en la oscuridad una luz sobre una pared sin que nosotros conozcamos la luz (que permanece oculta), los diversos sitios de la pared se iluminan sucesivamente; mas, sin embargo, no hay una sucesión de las partes de la pared, sino únicamente una sucesión de su iluminación. Quien no conozca el mecanismo habrá de pensar que se trata de una sucesión en las partes de la pared. Al encontrarse, de hecho, en sucesión los estados orgánicos que destacan claramente ante la percepción interna, de modo cambiante y según una determinada ley de dirección, las propiedades del yo que están en mutua compenetración, puede parecer que esas propiedades son *en sí mismas* sucesivas. Pero la verdad es que no hacemos más que coordinarlas con estados orgánicos diversos que se manifiestan sucesivamente, percibiéndolas al mismo tiempo condicionadas a tales estados, de modo general.

En este sentido, todo lo que hemos vivido (y también todo lo que aparece como pasado con respecto al organismo dado) se halla “*junto y compenetrado*” en el yo, sin que podamos decir que lo que aparece “pasado” persista aún en el tiempo objetivo, sólo que no es percibido ahora (o bien que se trata de una “disposición” para ello, desde luego psíquica, que dura todavía); ni tampoco nos es permitido decir que ese pasado *no* persiste ya y ha sido aniquilado, siendo tan sólo lo que persiste una disposición fisiológica para revivirlo (epifenomenalismo de lo psíquico). Ambas interpretaciones, que tan duramente se combaten, pecan del *mismo*  $\mu\epsilon\tau\alpha\ \pi\rho\acute{\upsilon}\pi\omicron\nu\ \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ , a saber: imaginar al yo y sus propiedades y su diversidad sometidos ya originariamente a una *sucesión*, en lugar de pensar que aquí se trata de una diversidad positiva de muy otro tipo, es decir, de la *compenetración*, cuyos elementos, únicamente como elementos fenoménicos de una percepción

mirando hacia abajo, las asimilaciones (el “quimismo” de la vida anímica), y, hacia arriba, las unidades de sentido de los sentimientos, impulsos e instintos vitales (el “vitalismo” de la vida anímica).

64. Hácese intervenir aquí, desde luego, muy diversamente, como en Herbart, por ejemplo, una burda “sustancia anímica”, en la que se pueden “reunir”, a su vez, las series de asociaciones. Un psicó-

interna, están coordinados, por parte de un ser dotado de organismo, a la sucesión de sus estados orgánicos y condicionados por éstos en su manifestación. Y ya que todo acaecimiento psíquico determina la *totalidad* del “yo” de un *modo distinto*, y el yo mismo, que no existe en una sucesión y exteriorización recíproca, ni puede persistir ni cesar de ser (es decir, si *existe* en un primer punto del tiempo, no puede ya en un segundo punto ni ser ni no-ser), no se precisa de aquellas hipótesis.

f) *Yo y organismo (Asociación o disociación)*

Debido únicamente a la vinculación esencial en que la intuición —tanto interna como externa— está con el ser de un organismo, se descompone aquélla en las diversas cualidades de los actos (*percepción* sensorial, *recuerdo*, *espera*), aunque en sí misma es unitaria y abarca todas esas diferenciaciones. A esas cualidades de los actos corresponden las esferas del ser *presente* (la esfera del ahora y el aquí), del ser *pasado* y del ser *futuro*, las cuales no existen en el tiempo objetivo. No es ninguna proposición analítica, sino sintética, el que “la percepción”, como cualidad de actos en que es dado algo en *sí mismo* y al mismo tiempo vivazmente, es *sensoorgánica* y *sólo puede dar “lo actual”*, que es contenido, por lo tanto, de una percepción *sensible* (interna y externa). Sólo se permitiría combatir esto aquél que pretendiere definir la percepción por medio del concepto de los *sentidos* únicamente, o por el de *sensación*, dejando de ver, por consiguiente, que nos hallamos aquí ante una cualidad particular del acto mismo<sup>49</sup>.

Si, por un momento, pensamos realizar la intuición exterior e interna (que son absolutamente distintas por su diferencia de forma y dirección, y no tan sólo por relación a un organismo), independientemente de toda simultánea donación y dependencia orgánica, habrían de darnos en ese caso el mundo interior y el mundo exterior de la persona tal como son y existen en independencia de esas referencias. La *disociación* y la *selección* de esas unidades de la intuición, en sí posibles, están determinadas, según leyes especiales, por la intercalación necesaria por esencia del *organismo* y de la sensibilidad que a éste corresponde (y que cambia de uno a otro sistema de organización), así como del movimiento de aquél, “libre” frente a la causalidad y las leyes del mundo inorgánico. Por tanto, en toda investigación de las interdependencias particulares, sirve de guía el principio de que

no sólo la intuición externa, sino también la interna, está unida a la “sensibilidad” y a la estructura de movimientos e impulsos del organismo en su ejercicio fáctico. Y, por consiguiente, la intuición interna no se ha de considerar menos mediata y tramitada a través de la sensibilidad y el movimiento impulsivo que la intuición externa<sup>50</sup>. Esa intuición se realiza por medio de un “sentido interno”.

Es, en principio, *idéntica* para la intuición externa e interna la especialización funcional de la sensibilidad orgánica (es decir, la especialización en funciones como ver, oír, etc., que poseen a su vez unas leyes *particulares*, exactamente investigables, e independientes de los órganos sensoriales periféricos y centrales); aunque los conceptos de “función” psíquica y “función” fisiológica deban quedar separados. Las leyes de la función sensible son independientes de la estructura, ordenación, sensibilidad para el estímulo..., etc. de los *órganos* sensoriales y de las “sensaciones” que les corresponden, y preceden siempre a las leyes de éstos. Y también, por consiguiente, el mundo interior recibe la articulación vital de sus datos mediante la doble selección del ser y de la vida anímicos fácticos; selección que acontece gracias a las funciones sensibles y en virtud de la significación del ser anímico como valor estimulante para el organismo y sus sensaciones orgánicas. Y de un modo exactamente análogo, la misma *estructura idéntica* unitaria de las tendencias orgánicas constituye la base de la estructura funcional de movimiento del cuerpo orgánico y de la estructura instintiva del alma orgánica<sup>51</sup>. Ahora bien, las leyes de esa estructura son, en principio, tan independientes de los órganos motores y de sus correspondientes sistemas de impulsos motores como lo son las leyes de la sensibilidad funcional respecto a la organización de los órganos sensoriales y de las sensaciones que les corresponden. Finalmente, dentro de la esfera íntegra de lo orgánico y de la vida, entre la estructura de tendencias motrices y la estructura funcional de la sensibilidad, tiene lugar la siguiente relación legal: que la última *depende* de la primera, puesto que sólo se desarrollan, en cada caso, las funciones sensibles (y con mayor motivo los correspondientes órganos sensoriales y las aptitudes para la sensación) que pueden ser en general medios adecuados de transmisión de la posible intuición de los objetos colocados en las direcciones del objetivo de las tendencias motrices orgánicas.

Por lo que hace a la determinación esencial de la relación que existe entre la diversidad del yo y el organismo, disponemos sólo de dos respuestas

diversas —aparte de la multitud de respuestas sobre particularidades, y prescindiendo de la doctrina metafísica de la doble sustancia—. Una de ellas dice: “El organismo *disocia* la compenetración del yo en lo que se halla como dado en las vivencias particulares de la percepción interna”. La otra dice: “El organismo *asocia* en figuras unitarias y, en definitiva, en el enlace asociativo y complicado de un ‘yo’ los hechos elementales anímicos que originariamente están separados los unos de los otros”.

Según la segunda opinión, el yo es un conglomerado de cosas y procesos que se hallan vinculados unívocamente a excitaciones del organismo, especializadas de cualquier modo. Todas las formaciones psíquicas unitarias dependen de los enlaces y modos de vinculación de estas excitaciones en la unidad del organismo (interpretación asociacionista).

Según la otra opinión, el yo es la *unidad* de una diversidad del *puro entrecruzamiento*; es algo que *sólo* puede crecer y decrecer *en plenitud* de contenido, en cuanto es pensado puramente por sí con reducción del organismo. Mas las unidades de las “*vivencias*” observables son *consecuencia de la disociación* de esa unidad, que se realiza mediante la expresión en un organismo y merced al empleo de los contenidos puramente psíquicos, incluidos en la diversidad yoica, a favor de un organismo y por un organismo. El organismo, pues, no “une”, sino que divide y *fragmenta* en trozos particulares aquella diversidad, y esos trozos son las *vivencias empíricas*.

La última opinión sólo se comprende cuando se llega a ver que los *hechos* puramente *psíquicos* tienen una forma peculiar de diversidad, a saber: la de la *compenetración en el yo*. Esta unidad se escapa a la intuición lo mismo cuando se piensa el “yo” “frente” a las vivencias psíquicas —“frente”, a la manera de un objeto invariable y que dura en el tiempo y al lado del cual las vivencias pasan—, que cuando se le considera como esa corriente *misma* (la “corriente de los acaecimientos”). En el primer caso, tórnase ese yo una cosa “simple” y enteramente vacía, *desprovista* de toda diversidad. Se fosiliza en una X de tipo sustancial, a la que se le adscriben, a su vez, “disposiciones psíquicas” también desconocidas. Y después se dice: las vivencias “pasadas” no tienen sentido alguno en sí mismas, pero actúan sobre el “yo” (alma), por su parte, y despiertan “disposiciones psíquicas”; éstas pueden provocarse merced a cualesquiera estímulos del cuerpo sobre el “alma”. Ahora bien, cabe afirmar frente a esto: las vivencias pasadas no han cesado de existir ni de operar: *existen* en el yo y “*con el*” yo; la eliminación de una

de estas vivencias *cambiaría*, en principio, de algún modo la vivencia total del presente. No son percibidas interiormente, por la sencilla razón de que para su *percepción* se necesitaría una excitación orgánica parecida a la que ocurrió cuando fueron vividas; pero están abarcadas en la pura intuición interna y operan sobre su totalidad con una pura actuación psíquica; y “estarían” dadas todas en el yo lo mismo que lo está la vivencia “actual”, *si* el sentido interno —vinculado esencialmente al organismo— no las descompusiera, según leyes especiales, para la percepción de su ser y de su acción. Si se comprende el error que fundamenta la teoría de la sustancia anímica y, no obstante, no se es capaz de ver en su peculiaridad esa compenetración de una auténtica diversidad *en* el yo, se *separa* de antemano lo que existe compenetrado; se pierde de vista lo “en el yo” y no se llega más que al contenido momentáneo de la percepción interna equivalente a lo psíquico en general. Y entonces ya no existen las “vivencias pasadas”, como tampoco existen las “disposiciones psíquicas” de ellas: lo psíquico aparece, en general, según su *esencia*, como un simple fenómeno del *ahora* que no está unido (psíquicamente) a otro fenómeno del ahora precedente, y que llega a ser un todo coherente gracias a la continua existencia del *cuero* orgánico en el tiempo objetivo y gracias también a la causalidad fisiológica en él (epifenomenalismo). Entonces existen sólo “disposiciones fisiológicas”. Mas entonces no ofrece duda alguna que la opinión de que existe, en general, algo psíquico, que domina por cima del momento concreto actual, es filosóficamente un absurdo, e igualmente se hace inconcebible el hecho del recordar<sup>52</sup>.

Pero todo esto es la consecuencia de que no quiere comprenderse que hay una diversidad psíquica —como también modos de enlace de ésta— que representa una auténtica “compenetración *en el yo*”, un auténtico ser de la vivencia “en” el yo, y no fuera de él. Si, pues, se pregunta: ¿hasta qué punto las vivencias pasadas “son”?, habré de decir: “*existen*” *en mi yo*, el cual se “*torna*” *otro* en cada una de esas vivencias, sin que por ello “cambie” como una cosa. No están, pues, en un místico espacio del pasado, como sombras exangües que a veces llaman a mi presente para beber en él la sangre de mi

logo asociacionista que sea razonable ha de exigir esta sustancia, tanto más cuanto más *consecuente* sea en sus principios (esto lo hacen destacar atinadamente los viejos herbartianos), o, si no, ha de exigir una apercepción (en el sentido de W. Wundt) o alguna oscura potencia de “actividades sintéticas”, para poder hacer nuevamente un todo anímico vivido con el montón de polvo de las “impresiones” y “repre-



vida. Pero tampoco puede decirse que *no* existen como vivencias, sino únicamente como “disposiciones” de un alma o como disposiciones de un cuerpo. Algo psíquico que no fuere vivido (ni aun como subconsciente) sería una hipótesis puramente trascendente, un símbolo que puede muy bien suprimirse y que jamás se cumpliría en la intuición. La vivencia pasada se halla presente “*en*” el yo mismo y en cuanto “*operante*” está dada también en la intuición interna, hasta tal punto que cualquier variación de una de esas vivencias cambiaría el *contenido total* de esa intuición en una dirección determinada. Me “hablan” desde todos los puntos de mi vida y “motivan” cada una de mis vivencias posteriores con una influencia unitariamente vivida. Mas no por ello están presentes, con su peculiar contenido positivo, a la percepción interna, condicionada sensiblemente —la cual, como toda percepción sensible, está esencialmente condicionada por el organismo y limitada a lo “presente”—, lo mismo que en la percepción exterior no se halla bien distinguido aquello que, como parte de la “situación” en el “contorno”<sup>53</sup> del organismo, condiciona —con otras cosas— de un modo peculiar cada contenido sensible de vivencia. El epifenomenalismo confunde, pues, la “Fisiología del sentido interno” con la Psicología misma, ya que la afirmación de que mi vivencia pasada del yo no *es* ni existe en absoluto es tan absurda como la afirmación de que el sol del contorno no está ahí, porque yo no lo veo.

Lo importante es, pues, aquí hacer llegar a la intuición, en su forma peculiar, la pura diversidad psíquica, la compenetración en el yo, la cual puede crecer y menguar en plenitud de diversidad; mas de tal modo que el fenómeno “crecer” es un proceso intemporal. Para llegar a ver esto se ha de construir, ante todo, la Fenomenología del “tenerse a sí mismo”.

Existe un estado al que el idioma llama “*concentración*”, es decir, un estar-en-sí concentrado; por así decir, un “hondo vivir en sí”. Ocurre aquí como si toda nuestra vida anímica, incluso la del pasado, se concentrara en *un punto*, actuando como *una sola cosa*; estos momentos son raros; por ejemplo, los tenemos ante las grandes decisiones y acciones. No recordamos nada “particular” de nuestras vivencias anteriores; pero todo está “allí” y “actúa” de algún modo. No estamos vacíos por eso, sino “*llenos*” y “*ricos*”.

sentaciones”.

65. Por otra parte, estas “diferencias cualitativas” no han sido descubiertas jamás. Incluso no lo po-

Nos hallamos verdaderamente “en nuestra casa”, “en nosotros mismos”. Las vivencias operantes nos hablan desde todos los puntos de nuestra vida; millares de “voces” nos llaman quedamente desde el pasado y el futuro. “Pasamos revista” a nuestro yo *entero* en toda su diversidad o lo vivimos como un todo, entrando en *un solo acto*, una acción, un hecho, una obra. Y, sin embargo, no nos encontramos “ante” ninguna vivencia particular de nuestro pasado, ni aplicamos intensamente la atención sobre nada —ni siquiera “sobre nuestro yo”—. Pero, no obstante, “vivimos” la totalidad del yo de un modo peculiarmente concentrado. Y justamente con ese estado va vinculado el *estar dado del organismo* de modo sumamente característico e inconfundible para quien conoce el fenómeno. Es dada la propia somaticidad en esa ocasión como algo que “pertenece” a aquella totalidad concentrada y sobre la cual puede ejercer *“fuerza”* y señorío. Es dada simultáneamente como “solamente actual” y como ser momentáneo que está contenido como momento parcial en la existencia dada como “duradera”. El contenido ocasional de la somaticidad parece que “pasa corriendo” —por así decir— ante esa existencia duradera. Pero, al contrario, existe una relación fenoménica, exactamente *inversa* a la precedente, entre el ser dado del yo y el del organismo en estados que se oponen al descrito y que tienen la nota común de que en ellos *“vivimos en nuestro organismo”* —por así decir—. (Así, por ejemplo, cuando un cansancio o un agotamiento grande nos invade; así en el caso de un gran enervamiento; cuando nos sumimos temporalmente en goces vacíos o “disipaciones”, etc.). En estos casos *cambia* el nivel de nuestra existencia vivencial —y de modo peculiar— entre la totalidad del yo con la compenetración de sus contenidos, y el yo corporal con la “exteriorización” mutua de sus contenidos. Vivimos ahora en esa periferia *orgánica* de nuestro ser y en la “exteriorización” extensiva y sucesión de sus estados. Ahí mismo donde antes estaba “lleno”, está ahora “vacío”. Y este “vacío” nos es dado a nosotros mismos. Vivimos ahora “*en el momento*”, en la misma medida en que vivimos en el organismo; *éste* es el que, por así decir, ocupa la “posición del yo”. “Vivir en el organismo” no quiere decir tenerlo “como objeto”; esto es, justamente, lo que con más rigor queda excluído. “Vivir en el organismo” quiere decir “estar en él” en la íntima vivencia, “pensarse” en él. Cobra aquí extraordinaria claridad el fenómeno de que ahora lo puramente psíquico, que también está dado ahí, toma el aspecto de un “fluir”; es como si el pensar, sentir, etc. fuera sólo un “pe-

queño movimiento” que “pasa” por la cabeza y el organismo; el organismo que nos es presente y que está dado como presente (y también lo que le actualiza en estados) no es ahora “nuestra propiedad”, ni lo “sometido a nuestro dominio”, ni aun siquiera lo dado “momentáneamente tan sólo”, sino que es o aparenta ser nuestro yo mismo y, simultáneamente, algo *fijo y duradero*, que llena *continuamente* el tiempo objetivo, junto al cual pasa lo psíquico como una cosa “fugitiva”.

Las bases intuitivas de las *teorías* materialistas (y epifenomenalistas) o espiritualistas (que afirman la existencia de una causalidad peculiar psíquica) no descansan en absoluto y ante todo sobre hechos de observación, elaborados teóricamente, ni tampoco sobre “posiciones previas” metódicas, más o menos arbitrarias, sino sobre los modos y las especies fenoménicas del *inmediato estar dado de sí mismo*, que varían ampliamente entre ambos *polos*. También aquí preceden a toda teoría y observación los *modos de la vivencia*, que, según su diferencia, presentan a la *posible* observación esferas de hechos enteramente distintos.

Hay una *pluralidad de niveles* o de *diferencias de nivel* en la *profundidad* del yo en nuestra vivencia del yo, que merece una exacta y rigurosa determinación<sup>54</sup>; cada uno de ellos tiene un *modo peculiar de enlazar* la diversidad que en él se manifiesta, las cosas y procesos, que toma por base la Psicología explicativa en sus símbolos. El estrato más periférico posee el enlace de la “asociación por contacto”; más profundo es ya otro, en el que domina el enlace por “semejanza”, y aun más profundo es el de la “asimilación” auténtica; siguen luego los ricos estratos de las diversas formas de atención (instintiva y voluntaria, pasiva y activa, sensorial y espiritual), a los que se agregan las direcciones del interés y, como fundamentantes de estas últimas, la actitud con sus diferentes direcciones<sup>55</sup>; en el puesto central se halla la actividad, que crece y decrece de modo unitario, del yo puramente psíquico *mismo* en su diversidad.

Estos niveles mismos, y su cambio, representan al mismo tiempo los grados respectivos de la *relatividad de existencia* del objeto de la intuición interna, de la actividad interna vivida; es decir, los grados de la *relatividad*

drían ser, aunque existieran, pues serían usadas ya para la producción del fenómeno de la perspectiva del tiempo.

66. La representación de que ha acontecido algo en el pasado no es, evidentemente, un recordar de lo acontecido.

*de existencia* de la totalidad del yo. Mas el *cambio* de estos niveles no es nada que esté sometido a cualquier especie de causalidad psíquica, sino que *sigue a los actos de la persona*, “libres” con respecto a toda causalidad psíquica, y a la medida y clase de su “autoposición”.

En *último* término, pues, causalidad psíquica es siempre causalidad del yo, es decir, actividad vivida del yo unitario. Como tal, es una causalidad esencialmente *individual*, es decir, causalidad en la que no se repiten “iguales causas y efectos”, dependiendo, por consiguiente, toda variación del yo de la totalidad de la serie vivencial del yo, hasta el momento de la variación misma. Esta *pura causalidad psíquica* es la que podemos llamar también *causalidad de motivación*, y constituye en todas sus direcciones un tema para la investigación de la *Psicología comprensiva* —que es la base de las ciencias del espíritu—. Ésta no “explica”, sino que “*comprende*” todos los procesos particulares de las entidades psíquicas individuales o típicas, en virtud de su contenido individual o típico; *no* prescinde, pues, de la “individualidad” ni de los “tipos” de la totalidad del yo, sino que *los retiene* y *afirma justamente* y hace de ellos el objeto especial a partir del cual “comprende”.

Aunque todo ser y acaecer *puramente* anímicos están determinados por ella de un modo unitario, ningún proceso psíquico *concreto*, tal como se da en la observación íntima, es determinado por ella de modo unívoco. Porque para esa determinación es necesario además el conocimiento del mecanismo psicofisiológico del “*sentido interno*”, es decir, el conocimiento de las leyes de disgregación y fraccionamiento con arreglo a las cuales las totalidades yoicas, que se desarrollan por sí mismas y de un modo comprensible, sufren una atomización y *disociación*, debido a sus organizaciones corporales. Únicamente si *prescindimos* expresamente de la existencia y la actividad de la totalidad del yo, que siempre es individual, podremos luego investigar en sí mismas esas leyes —y con arreglo, claro está, a los principios respectivos de la reproducción, asimilación, asociación, determinación, etc.—. Esta tarea, y *sólo* ésta, es el objeto de la Psicología como “ciencia natural”, es decir, de la “Fisiología del sentido interno”. Mas también existen para cada uno de aquellos “niveles” principios especiales de explicación no inductivos. Esta última “Psicología”, exclusivamente, es la que no “comprende”.

67. El reconocer no va unido al recuerdo, ni mucho menos a la reproducción. Es muy frecuente que

de”, sino que “*explica*”, es decir, expone las leyes causales psicofisiológicas de los procesos elementales objetivamente reales, que son tan “incomprensibles” como los hechos de caída libre.

La *superposición* de la causalidad concreta de motivación o comprensión a esas leyes psicofisiológicas es, pues, lo que únicamente consigue —y aun así se ha de prescindir de los actos personales “libres”— una determinación verdaderamente unívoca de lo que en concreto acaece en lo psíquico; de un modo análogo a como en la Naturaleza se necesita una explicación física y además fisiológica para cada objeto concreto de la percepción exterior y su constitución<sup>36</sup>.

El desconocimiento de este hecho, hartamente complicado, lo mismo que la opinión de que existe únicamente la Fisiología del sentido interno —que tiene sus supuestos materiales *a priori* en los principios de la asociación—, son la consecuencia de aquel mismo engaño que condujo a la afirmación de que sólo es el lado mecánico de la Naturaleza quien proporciona una imagen de la realidad absoluta de ésta; engaño que consiste en no tomar en consideración el hecho de que, lo mismo los objetos de la Psicología asociacionista *que* los de la teoría mecánica de la Naturaleza, son *relativos en su existencia* a un *viviente orgánico* y a su tendencia de emplear su vida anímica (o el contenido de su intuición externa) en el sentido de las tendencias del organismo; e igualmente el no tomar en consideración el principio de la finalidad técnica (para la Psicología con fines pedagógicos, políticos, médicos, etc.) en virtud del cual se seleccionan únicamente *aquellos* elementos de la intuición interna (o externa) que están en directa dependencia de las posibles excitaciones orgánicas y son así también determinables por un posible influjo sobre el organismo ejercido desde el exterior (o son dominables técnicamente por el movimiento del organismo orientado hacia el exterior). Dentro de la causalidad “*puramente*” anímica no puede calcularse ni “*preverse*” nada, porque cada causa sólo ejerce aquí *una* sola vez su efecto. Es, desde luego, rigurosamente verdadero el principio formal apriórico que dice: a iguales causas, iguales efectos; pero no es “aplicable” aquí, puesto que no hay “iguales causas”. Y donde *no* ocurre esto, no se puede “encauzar” nada. El hombre “moderno”, en su avidez por “encauzarlo” todo, pretendió, igual que había hecho primero con la Naturaleza externa, no reconocer en el alma más que lo “encauzable”, es decir, su lado mecánico asociativo, y de este modo quedaron ciegos sus ojos interiores para lo que

de amecánico tiene el alma. Llegó en definitiva al principio de que el yo no es más que un “haz de asociaciones” entre las derivaciones de la sensación, porque, desde su punto de vista técnico-educativo, le *interesaba* exclusivamente lo que, dependiendo del cuerpo, se puede calcular y variar mediante una acción desde fuera. Mas así como, de hecho, ningún mecanismo físico determina unívocamente un acaecer concreto natural, sino que, más bien, hay siempre una infinidad de mecanismos imaginables que pueden explicar satisfactoriamente el fenómeno físico en cuestión, así tampoco se halla determinado unívocamente ningún acaecimiento psíquico concreto por el mecanismo de las asociaciones —mecanismo que funciona únicamente en su manifestación ante el sentido interno—.

g) *Los principios materiales a priori de la Psicología explicativa*

Una pura vivencia psíquica encuentra su primera determinación, exclusivamente —aparte de toda pregunta posible sobre el tiempo en que ha ocurrido, como también acerca del organismo—, en que existe un correlato cualquiera para su percepción en el hecho de ser *vivencia* de este o aquel *yo individual*. Halla, por así decir, su *puesto óntico* en la totalidad de cada “mundo interior” posible, y en el conjunto de lo accesible a la percepción interior, merced tan sólo a su pertenencia a un yo determinado.

Son analogías por igual erróneas frente a la realidad de los hechos las dos “imágenes” más usadas a propósito de la idea del yo: una de ellas presenta a éste como un punto duradero que, colocado por cima de una corriente en continuo movimiento, mira y percibe ésta —al igual que un hombre que se halla en una torre, con relación a una corriente que fluye por debajo—; la otra imagen equipara el yo al “conjunto” de esa corriente. Lo equivocado de la segunda imagen es tan sólo una reacción contra la equivocación de la primera. El yo individual no “dura”, sino que más bien “varía”<sup>57</sup> —sin perjuicio de su *yoidad*— en cada una de sus vivencias. Y varía única y exclusivamente “en” sus vivencias; no son, por tanto, las vivencias quienes “causan” en él la variación, como si el yo y su vivencia se hallaran primeramente separados. Es decir, el *contenido* íntegro de su “existencia” es ese “tor-

la conciencia de “lo mismo que” *fundamente* por primera vez un acto del recuerdo.

68. Aquí cabe también el recuerdo que se queda en la esfera del juicio y la significación; por ejem-

*narse otro*” en sus vivencias, y ese tornarse otro en su modo individual. En el curso de ese su tornarse otro, las vivencias no van a residir a “cualquier parte”, a un místico espacio de su “pasado”, para luego más tarde poder ser encontradas de nuevo; ni tampoco las vivencias llamadas “futuras” inmigran en el yo desde un espacio o una esfera que es el “futuro”, como si ya hubiesen estado allí anteriormente. Más bien el entero haber vivencial de las respectivas vivencias *consiste* en ese mismo ser otro. Tampoco es permitido decir que la vivencia pasada pertenece, desde luego, al *ser*, mas tan sólo al ser-pasado, habiendo dejado, sin embargo, en el yo duradero, situado por cima de la corriente, una disposición (una “disposición psíquica”) merced a la cual constituye un factor causal del “yo actual” (por ejemplo, de su vivir futuro), comprendiendo también bajo esa “vivencia pasada” la vivencia del recuerdo. Esta *imagen* es del todo equivocada; primeramente, porque no existe “vivencia que no puede vivirse”, es decir, una vivencia que es “disposición” y sólo disposición. Pues, hablando con claridad, ¿cómo podría comprobarse la existencia, ni aun siquiera la *posibilidad de la existencia*, de tal “vivencia pasada” —que, sin embargo, es el *supuesto* para que pueda producir una “disposición”—, si el mismo recuerdo de ella (o su revivir) habría de consistir, a su vez, únicamente en la actualización de aquella “disposición” suya? Esta misma vivencia pasada es aquí una mera “cosa en sí” que se puede poner o eliminar a discreción sin variar para nada el respectivo estado vivencial de un individuo. Además, las vivencias del yo que llamamos “pasadas” dejarían enteramente invariado el yo vivido en cada caso, por cuanto éste no se acordaría siquiera de ellas, lo cual es una suposición manifiestamente contraria a toda experiencia. Nada de extraño, pues, que, contra esta interpretación imaginativa, reaccionara inmediatamente otra que vincula lo psíquico, esencialmente y en general, no como hacíamos nosotros a un yo actual individual, sino a la *actualidad* de cada caso; incluso llega a vincular el mismo yo a esta actualidad, afirmando que no hay originariamente más que lo consciente actual y en cuanto actual, por ejemplo, lo que yo actualmente siento, pienso, etc.; todo lo demás sería una modificación del “organismo”, o incluso del cuerpo (considerado como cosa), una “disposición fisiológica” para el ingreso de un nuevo contenido en el con-

plo, el recuerdo del pensamiento, como lo ha demostrado claramente Bühler. Pero aun donde lo recordado constituye un contenido plástico de naturaleza representativa, el recuerdo puede apuntar in-

texto psíquico ocasional del presente. El yo queda así, en este caso, *eliminado* por completo, y en su lugar entra el *organismo* como lo único que dura continuamente, cuyas cambiantes modificaciones tienen por resultado vivencias como epifenómenos, que carecen por su parte de conexión *mutua* y de una forma de unidad existente por sí misma. ¿Quién no echa de ver aquí un error básico fenomenológico? Consiste éste, manifiestamente, en que lo “consciente presente” viene a ser considerado, sin más, “como lo consciente como presente”; como si *todo* momento de la conciencia (en el sentido de lo “consciente actual de cada caso”) no se *constituyese*, de acuerdo con una ley que le es esencial, con los contenidos parciales de lo consciente *como* presente, de lo consciente *como* pasado (en el acto de recordar o el revivir) y de lo consciente *como* futuro (en el acto de esperar o el ante-vivir); como si los actos del recuerdo y de la espera y sus “contenidos” fueran, “primeramente”, elementos tan sólo del contenido consciente “como presente”; y, por tanto, en el recuerdo “hallasen” ante todo una imagen actual memorativa, y, en la espera, una imagen expectativa, imágenes que, sometidas luego a manipulaciones de todo tipo (proyecciones, repulsiones, simples juicios sobre las “funciones simbólicas” de las mismas “imágenes”), vendrían por fin a parar a las esferas del pasado y del futuro. Todo esto no es más que una construcción enteramente vacía que contradice los hechos, practicada por una interpretación naturalista del alma. Ni el acto del recuerdo, ni el acto de la espera, *ni* tampoco sus contenidos positivos, son dados “como actuales”; los actos, puesto que no son vividos como llenando el tiempo; los contenidos, porque son dados de antemano como inmediatamente pasados o, respectivamente, como futuros. Si, no obstante, y prescindiendo de esto, decimos de los actos (en un sentido no fenomenológico) que “se realizan actualmente”, esta expresión cobra únicamente algún sentido porque aquí se trata de actos del yo y porque a cada yo corresponde un organismo, el cual está dado como actual y sólo puede estar dado como actual<sup>58</sup>. Es además un principio *a priori* de la Psicología explicativa que debe haber *procesos orgánicos correlativos* para la ejecución real de actos de esta especie particular, como también para la selección de *estos* con-

mediatamente a ese contenido de imagen sin que éste mismo esté ahora representado. Así, me acuerdo ahora de Zeus, a quien ayer me representé, pero de modo que me está dado como “representado ayer”, sin representármelo ahora.



tenidos precisamente y no de *aquellos* de entre todos los contenidos posibles, incluyendo el recuerdo y la espera del individuo en cuestión (por lo que hace al recuerdo, se precisa una causa que “reproduzca” su contenido *particular*, y, por lo que hace a la espera, una “tendencia determinante” de su contenido *peculiar*). Lo mismo puede decirse del acto de la percepción (interna) y de su contenido puramente psíquico, dado “como actual”. Tampoco este acto es vivido “como actual”, sino que es tan sólo un “acto actual”, por la misma razón por la que lo son también los actos del recuerdo y de la espera. Pero su contenido dado “como actual” no es, esencialmente, más que un *contenido parcial* del contenido *total* concreto de un momento de conciencia, estando, por consiguiente, penetrado siempre de un *pasado* y un *futuro*. Y *cualquiera que sea el momento de conciencia* de mi vida entera tocado por la intuición interna, siempre incluirá esa tripartición de presente-pasado-futuro. Así, pues, *no es la pretendida pluralidad de los momentos de conciencia que se suceden unos a otros* como en una corriente lo que da por resultado esas divisiones del tiempo y sus esferas, sino que *cada uno de esos momentos de la conciencia* influye ya *en sí* aquella pluralidad, aunque lo pensemos llenando tan sólo un instante indivisible; no es, pues, lo primero la “corriente”, sino cada una de sus “secciones transversales”<sup>59</sup>.

Cuando decimos que la vivencia psíquica dada como actual es siempre parte de una *totalidad dada* que se extiende al mismo tiempo en la dirección del pasado y el futuro, queda ya dicho, sin necesidad de mayor insistencia, que “el yo”, dado siempre como viviendo sus vivencias, *no* constituye una “*síntesis*” de “yos actuales” dados “primeramente”. No existe, como hecho *fenoménico*, el llamado “yo actual”. Todo lo vivido como actual está necesaria y esencialmente dado sobre el *trasfondo* de aquella *totalidad* dada, en la que se apunta, a su vez, a la *totalidad* del yo individual-indiviso en el tiempo. De este modo, todas las vivencias —indiferentemente de que estén dadas en aquella totalidad dada “como presentes”, “como pasadas” o “como futuras”— aparecen necesariamente también sobre el trasfondo de la *vida íntegra* que el yo a quien apuntan vive, indiferentemente de que esté dado poco o mucho de esa vida “íntegra”.

Es, por consiguiente, claro que la llamada identidad del yo *no* se constituye tan sólo por los *actos de identificación* que se refieren a los *contenidos vivenciales*, ni por sus relaciones de sentido. Es más bien el modo individual de *vivir* todos esos contenidos, modo que es dado como inmediatamente

idéntico. Esta *identidad inmediata del vivir* es el supuesto para la identificación de los *contenidos* que se presentan, por ejemplo, en las diversas cualidades de los actos (tal el recordar “lo mismo” que ya “percibi”; el percibir ahora lo que antes sólo “juzgué” o “me representé”; el “saber” ahora lo que antes sólo “presumía” o “dudaba” o “dejaba olvidado”, etc.). Y cabe además afirmar que con los actos que se realizan al “recordar” mediatamente “algo” —por ejemplo, los actos que van ligados a fenómenos dados aún en la esfera del inmediato recordar (en primer lugar acaece esto, como ya he indicado, con los valores)— tiene lugar y es vivida una peculiar *conciencia de continuidad* (que es aquí conciencia del recuerdo de la continuidad). Esta “conciencia de continuidad” no es algo como una “*conciencia continua*”, es decir, una conciencia que llena continuamente el tiempo. *No* es necesario que haya una conciencia de ese tipo. Acaso no haya, de un modo general, conciencia en el sueño profundo, en el desmayo, etc. Pero siempre y en todo caso en que se recuerde “lo mismo” ha de estar dada, juntamente con el nuevo acto de recuerdo, una conciencia inmediata de que los actos anteriores de recuerdo guardan idéntica relación de sentido “a lo mismo”; si es que no se ha de llegar a la idea de que anteriormente se vivió toda una serie de acaecimientos enteramente *iguales* en su contenido<sup>60</sup>. De un modo enteramente análogo al caso anterior, podemos decir lo mismo no sólo para una multitud de actos de la misma cualidad (actos de recordar “lo mismo”, actos de esperar “lo mismo”), sino aun para actos de cualidad diferente, como percibir, representar, recordar, esperar, juzgar, apeteer, amar, etc. Se conocen varios intentos de “explicar” esa identidad de contenido, que aparece, por ejemplo, en frases como “me represento ahora lo que antes percibi”, “recuerdo ahora el sonido *do* que antes percibi”, “quiero justamente lo que espero” —en vez de considerarla como un fenómeno último y radical—, admitiendo, por ejemplo, una serie de vivencias separadas en el tiempo que deben hallarse solamente en una dirección de peculiar parecido. Pero todos esos intentos *rompen* la unidad del yo, sin poderla reemplazar con esas “hipótesis” tan sutiles como complicadas.

69. Así, el color en la memoria tiene, indudablemente, el carácter de un contenido de la percepción, y no de un contenido del recuerdo (ni “de la representación”), teniendo, no obstante, por condición una “reproducción”.

70. Con todo, la conexión entre el yo y aquellas dimensiones no es, por virtud de una vinculación

El problema *no* es *cómo* llegan a una identidad de sentido actos tan diversos temporal y cualitativamente; esto es más bien un fenómeno primario que no ha de plantearse siquiera. El problema es, por el contrario: *¿cómo* llega la Psicología explicativa a la suposición de que *ahora*, por ejemplo, existe una vivencia de recuerdo y una “imagen de recuerdo”, y que hace tres minutos existía una vivencia de percepción “del sonido *do*”, ordenadas ambas en el tiempo objetivo y unidas por algo que se llama “reproducción”, de lo que no tenemos, fenoménicamente, ni la menor idea? Y también: *¿cómo* se llega a considerar los procesos de la percepción y los procesos de la representación y el recuerdo como diversas clases de procesos? *¿Cómo* se llega, pues, a *despedazar* lo que tiene una tan inmediata unidad de sentido? Hemos de ampliar incluso el problema.

No siempre somos conscientes de la identidad de sentido en un acto acabado de realizar respecto a otros actos de la misma o diversa cualidad, hasta el punto de poder localizar en el tiempo a esos otros actos también; ni podemos tampoco indicar su cualidad según las diversas direcciones de una posible cualificación, ni el aspecto diverso de lo pensado como idéntico, en actos anteriores de una misma cualidad, por ejemplo, en el caso de un rostro. Existe con frecuencia la vivencia de la pura “*mismidad*” de algo percibido con respecto a algo ya “dado” en “alguna parte, en algún tiempo, de algún modo”, sin que estos sitios indeterminados se cumplan con ningún contenido. En otros casos no sabemos tampoco si “eso mismo” nos lo hemos “representado” ya otra vez *o* también lo hemos “percibido”, o simplemente nos lo han contado; y en el caso de haberlo percibido, no sabemos si lo hemos “oído” *o* “visto”. E incluso esa “mismidad” puede presentárenos dotada de contenido, sin que exista siquiera la idea de una vivencia anterior ni de un recuerdo, posible tan sólo (el “poder recordar”); antes al contrario, se plantea ésta únicamente en *virtud* del fenómeno de la “mismidad”. La pura relación vivida: “lo mismo que...X” o “parecido a...Y”, “otro que...Z”, “distinto de...A”, “análogo a...B”, “más hermoso que...C”, “tan bueno como...G”, etc., orienta la mirada sólo en la dirección de un determinado *cumplimiento* de esas X, Y, Z, etc. El sonido *do* del ejemplo anterior puede estar todavía dado —por ejemplo, en un paulatino extinguirse— sin que por ello nos sea dado juntamente si lo oímos actualmente o sólo “interiormente” en el recuerdo inmediato. Así, puede llegar incluso por primera vez a la conciencia en el inmediato “muy distinto

de...”, que surge al presentarse un acaecimiento, el hecho de que esperaríamos algo, y por cierto en una dirección contraria a ese contenido que se presenta. Estos hechos y otros parecidos del mismo tipo que pueden amontonarse a placer no pueden ser despachados con la explicación de que se trata sencillamente de un “olvido” de los contenidos correspondientes a X, Y, Z. Prescindiendo de los difíciles problemas que van implícitos en el “olvidar” (a diferencia del mero no-recordar), resta la pregunta de cómo no se ha destruído o debe ser destruída en la conciencia la relación de sentido de lo dado con lo que aquí figura como no dado actualmente. Estos hechos de la vivencia no pueden hacerse comprensibles ni por el contenido actual — por ejemplo, el sonido recordado—, ni merced a la cualidad del acto en que se presenta ese contenido, ni por la posibilidad de subsumir la relación “igual a”, “lo mismo que”, de que se trata bajo los conceptos de la respectiva relación “igualdad”, “ semejanza”, etc. Ni llegaremos tampoco a comprender nada con la suposición de que lo recordado aquí es algo abstracto, sin lo concreto correspondiente. Puesto que, o bien se concede que lo abstracto no necesita ser también “abstraído” de algo concreto precedentemente dado —y esto querría decir que el contenido de algo abstracto puede ser dado primitivamente como contenido independiente, apareciendo “como” abstracto tan sólo luego, al ponerlo en relación con algo concreto—, en cuyo caso esta opinión no puede debilitar en nada la interpretación nuestra; o bien queda reducido, a su vez, lo abstracto a un simple hecho de atención y a un “abstraer de”, reiterándose entonces la misma pregunta de antes con respecto al “olvidar”. No; esos hechos y otros parecidos no indican que las mutuas referencias de sentido de los contenidos del acto (a pesar de su diversidad cualitativa y temporal) representen una *mengua* de la conciencia de vivencias distintas y concretas con una localización de suyo diferente en el tiempo, sino que, por el contrario, indican que aquellas referencias de sentido son tan originarias y están dadas de un modo tan primario e independiente que pueden existir aun *sin* esas vivencias y que son

tan esencial, una conexión de esencias. Persiste sólo su necesidad. Pero se basa en una *deducción*, sobre la base de que se pone algo que tiene la esencia organicidad.

71. Susceptibilidad de reconocimiento no *es* identidad (como cree el psicologismo puro), ni tampoco la conciencia del reconocimiento (en el sentido de la “conciencia de”) es idéntica o una condición de la “conciencia inmediata de identidad”. Aun en el caso de un recuerdo *único* de un acaecimiento determinado de mi vida, puede estar dada la mismidad del acaecimiento respecto a lo vivido actualmen-

*ellas* las que determinan de antemano el que sean *éstas* precisamente y no *otras* vivencias (vivencias que serían reproducibles igualmente) las que son dadas, aun en el caso de que X, Y, Z aparezcan cumplidas en vivencias determinadas por el tiempo, la cualidad y el contenido<sup>61</sup>.

Frente al falso planteamiento de cómo llega a identificarse el sonido *do* dado en la actual vivencia de recuerdo con el sonido *do* percibido, nosotros ampliamos el problema en los siguientes términos: ¿de qué modo, partiendo de la *conexión intemporal de sentido* y de la *continuidad intemporal de sentido* en que están todos los actos realizados por *un* ser personal —aquí investigamos únicamente los actos del yo—, de qué modo, además, partiendo del *idéntico vivir individual* de esas vivencias —no obstante las diversas cualidades del acto y los diversos actos incluidos, en apariencia, dentro del tiempo objetivo—, se llega a la *imagen* de aquel *flujo* de las vivencias de actos en el tiempo, siendo así que, de poner originariamente esa imagen, *no* habría de lograrse la indudable conexión de sentido que tenemos presente?

Lancemos una vez más una mirada sintética al estado de los hechos. Por poco que, en este momento, pueda serme dado de mí y de mi vida por la percepción interna, con todo, en ese poco va incluido:

1º La intención hacia la totalidad de mi yo individual, el cual no necesita ninguna integración, a la manera de un mosaico formado por este yo del momento y por los otros yos de los momentos anteriores, y que además se sabe viviendo en cada vivencia.

2º Una esfera del pasado (esfera del recuerdo en el recuerdo inmediato) y una esfera del futuro (esfera de la expectación en la expectación inmediata), junto a la esfera del presente<sup>62</sup>.

te en su tiempo. Al “reconocer” le pertenece una multitud de actos del recuerdo mediato, *dentro* de una esfera mediata del recuerdo dado, sin que sea dado un acto de percepción del recuerdo.

72. El hecho de que sea *vivido* en el “hacer memoria” una “aproximación” —por así decir— y un “alejamiento” de aquello a lo que el recuerdo mediato (un modo del cual es el “hacer memoria”) va dirigido —en el sentido del mero “mentar”—, indica que aquello de lo que hacemos memoria no es buscado como la incógnita de una ecuación, sino que ya está también dada la conciencia de que pertenece al margen del contenido inmediato del recuerdo. En muchas cosas, ya de antemano, no hacemos memoria, aun cuando, por la mediación de una segunda cosa a la que prestamos fe, juzguemos que hemos vivido algunas de aquéllas. Y no la hacemos porque creemos saber (en el momento oportuno) que

3º Y dentro de estos datos van, a su vez, todas las clases de conexiones de sentido de lo dado aun con lo *no* dado ya en la actualidad, pero afectado e incluido, por así decir, en ese vivir del contexto, con arreglo a las dos direcciones del pasado y el futuro —siendo indiferente que la actualidad de la vivencia respectiva se inserte en uno u otro momento del tiempo “de mi” organismo, que dura en el tiempo objetivo, y del de los otros cuerpos que con él están en un enlace causal.

En todo caso, esto es un hecho de esencias que está dado en todo mundo interior.

falta en ese caso el *poder* hacer memoria, puesto que las cosas en cuestión no se “acercan” al contenido inmediato del recuerdo.

73. Corresponde como contenido, según su esencia general (y prescindiendo de todo yo individual),

Ahora bien: ¿qué respuesta dar al anterior problema?

No hay duda de que la *experiencia natural* del ser anímico, como tal, *nada* sabe de la disociación de la unidad vivida del yo en momentos separados en el tiempo objetivo operada por la Psicología asociacionista, ni tampoco de aquella disgregación operada en la unidad de sentido que la diversidad de las vivencias ofrece. Mas, como tal experiencia, *no sabe mucho más* acerca de una compenetración atemporal de aquella diversidad, sea cual sea la forma en que, fuera de la separación temporal, los grupos particulares de vivencias formen unidades de sentido y posean, en definitiva, entre sí *una* unidad de sentido dentro del sentido total del yo que las vive. Lo que, más bien, ofrece la forma natural de la experiencia parece ser una especie de *mixtum compositum* de ambas clases de conexiones. Así como suele esa experiencia colocar el yo, sus sentimientos y pensamientos, de un modo vago, “en” el organismo, la “cabeza”, etc., y los hace moverse de algún modo por el espacio, por ejemplo, con un paseo, así también emplaza de un modo vago las vivencias en el tiempo y las hace fluir, bajo la salvedad, claro está, de una duración e identidad del yo, vaga también en su contenido. Incluso la Psicología descriptiva y empírica —y me refiero a la estrictamente empírica, que está tan lejos de la Psicología asociacionista, extraordinariamente constructiva, como de cualquier otra teoría acerca del alma— halla, junto a las vinculaciones asociativas, también predominantes vinculaciones de sentido; y esas vinculaciones puramente asociativas prevalecen marcadamente sobre las de sentido sólo en el caso de una desintegración patológica de la vida anímica (por ejemplo, en la fuga de ideas). Acreedora de nuestro agradecimiento es la Psicología del pensamiento creada por la escuela de Külpe, a la que debemos tal cuadro. Ella ha revelado la completa artificiosidad de las antiguas descripciones dadas por la Psicología asociacionista de los procesos del pensar, tanto en el sentido del “pensar” como “pensar en algo”, como en el sentido del proceso de la sucesión del pensar; pero todavía ha mantenido la formación de puras asociaciones. Y esto no es nada extraño, pues la auténtica Psicología empírica, del mismo modo que la ciencia empírica de la Naturaleza (por ejemplo, la Física experimental y la Química), conserva las formas básicas de la experiencia natural tal como se lleva a cabo en la vida diaria, por muy finamente que describa y observe sus contenidos. Por otra parte, los hechos de la experiencia natural misma, y sus formas principales, *no* son en absoluto datos

últimos para la *Fenomenología* y la filosofía. La Fenomenología o el mirar fenomenológico no se desarrolla *en* esas formas básicas, sino que las hace, a su vez, datos de la intuición pura. Y esto vale tanto para la experiencia natural del mundo externo como para la del mundo interno. Lo que para la experiencia natural y sus objetos constituye una “estructura”, que no admite explicación por ella ni tampoco por la ciencia positiva empírica (la cual persevera en aquellas formas básicas), puede ser todavía ilustrado y analizado por la Fenomenología.

Procediendo de este modo, echamos de ver que la experiencia natural y aquello en que consiste esencialmente, es decir, aquello que se halla incluido en todas sus unidades vivenciales, está ya *en camino* de ofrecer una especie de imagen psicológico-asociacionista de la vida del alma, si consideramos aquella experiencia desde las unidades de sentido de los actos, que la Fenomenología muestra empapando toda nuestra vida anímica; o desde la unidad concreta de sentido que los actos concretos de un yo concreto muestran (en el cual se cumplen las conexiones de esencia de los actos abstractos y desvinculados de ese yo concreto, pero de un modo peculiar y único). Esa unidad de sentido de los actos —insisto— “empapa”, de un modo completamente atemporal y en una forma estrechamente sometida a leyes de esencia, aquella vida anímica que para la experiencia natural transcurre dentro del tiempo, articulada en ciertas unidades cambiantes (en las cuales se halla todavía unidad de sentido, pero que parecen, a su vez, carecer aquí y allá de esa unidad). Porque si nos atenemos a lo que la Fenomenología halla en el puro entretejimiento, dotado de unidad de sentido, no aparece ya esa “*vida natural anímica*” de la experiencia ingenua como una especie de *relativa descomposición* de aquella unidad concreta de sentido, una fragmentación de la misma en sus trozos, en los que se ven, sí, todavía las líneas de esa pura unidad de sentido que posee el todo, pero que aparecen como disgregados de ese todo y colocados en una mutua exteriorización propia de un curso temporal (aunque falte este y el otro trozo). Parece, así, que el “curso natural” se halla fuera de la conexión esencial interior que los actos tienen en su unidad concreta de sentido, y parece también independiente de ella, pero superpuesto a esa conexión y dominado por *principios* muy *distintos*, que determinan la estructura de la “experiencia natural” tanto como aquellas conexiones de sentido. La “experiencia natural” tiene, por consiguiente, ya en sí misma y de antemano, una *tendencia* —pero nada



*más* que una tendencia— a ofrecer una imagen psicológico-asociacionista del yo y de sus vivencias en la que no se admite, aun en la explicación más favorable, más que *una sola* forma de enlace entre las vivencias (al menos como forma elemental de enlace), esto es, la asociación por contacto, el enlace en una pura yuxtaposición, que puede ser, según los casos, temporal y espacial (o solamente ser interpretada de ese modo)<sup>63</sup>. Mas, por otra parte, nos hallamos con que, si los hechos de la estructura “natural” de la experiencia toman por módulo el tipo de una Psicología asociacionista *perfecta*, para la que ya de suyo muestran una mera “tendencia” (considerados en la conexión concreta de sentido de una vida anímica), entonces parecen cobrar, *exactamente al revés*, una “tendencia” hacia esa concreta unidad de sentido; cámbiase la “imagen” y aparece de nuevo el intento de una construcción rigurosamente psicológico-asociacionista como una máscara sobre lo que de hecho es dado en aquella estructura. “Falta” ahora manifiestamente algo que da, en general, *alguna* unidad de sentido a las combinaciones de los elementos de la vivencias, las cuales se presentan en una pura exteriorización mutua; ese algo que estructura de nuevo las unidades de sentido y hasta las correspondientes unidades de vivencia, supuestas por el idioma corriente cuando designa lo anímico (la vivencia, por ejemplo, de una “melancolía”, de una “alegría”, de una “compasión”, de una tendencia hacia un objetivo determinado, etc.)<sup>64</sup>. En todo caso, se echa de ver lo siguiente: *una cosa* como la unidad de sentido que no se reduce a la forma de enlace de la asociación por contacto (a la que por cierto hace frente la asociación llamada de semejanza y también el enlace asimilativo, tal como se ofrece en la memoria sensorial, si no está construído arbitrariamente), una cosa que cae, por lo tanto, dentro de lo que la Fenomenología de la vida anímica comprueba, ha de ser lo que haga imposible la formación de aquel mecanismo asociativo.

Y aquí ya podemos dar de mano al intento de responder aquellas pre-

a lo que aquí se ha llamado *recordar inmediato*, la esfera de algo que es ya pasado, como una de las dimensiones del trasfondo temporal dado siempre con toda conciencia de lo psíquico. Si analizamos el recordar inmediato cualquiera de un individuo, hemos de ver que la distinción entre el recordar inmediato y el mediato no estriba en que aquél tenga por contenido lo que acaba de pasar *ahora*, por ejemplo, el “extinguirse de un sonido” o el “hundirse” en el pasado una vivencia actual, o bien el contenido del “tiempo que acaba de fluir”, mientras que el recuerdo mediato tendría por contenido lo que queda ya mucho más atrás. Esa distinción se basa más bien única y exclusivamente en una diferencia esencial que afecta al *modo como ambos están dados*. Hallamos aquí las siguientes características:

guntas anteriores, intento que —pensado a fondo— nos abre un enorme campo de trabajo. Aquí sólo podemos indicar sus parcelas.

Si intentamos aún reducir a las conexiones fenomenológicas de esencias la estructura de la experiencia “natural” acerca de la vida y el ser anímicos, podremos entonces mostrar que en la materia de la vida empírica del alma, tal como se ofrece a la observación, la descripción y la generalización inductiva, según reglas empíricas, y, por de pronto, en cualquier trecho de esa vida, rige una multitud de “*principios*”, que a su vez se reducen a evidentes conexiones de esencias y representan el *a priori* material de toda experiencia *inductiva* sobre lo anímico. Pero que, al tiempo, producen aquella es-

1ª En la realización del acto, en el recordar *inmediato* no está vivida la cualidad del acto (recordar) como dada; la vivencia se demora totalmente en su *contenido*, que sólo queda envuelto en la esfera “pasado”. Aparece esto bien claro, por ejemplo, en una de las clases del “perdersé en el ensueño”, cosa que momentáneamente tiene todos los caracteres de un “encantamiento”, hasta que, por fin, algo “nos saca” de él. “Vuelvo a ver”, así, ante mí el lago, el paisaje, las villas, los hombres, marco todo ello de mis juegos de niño, y me veo a mí mismo de niño comprendido en ese todo, viéndolo, viviéndolo. Al mismo tiempo miro esto y lo otro y, al dirigir mi mirada a aquella casa de junto al lago, puedo acordarme de algo, *mediatamente*, que tenía alguna relación con la casa. Al contrario de esto, en el “recordar *mediato*”, se *vive* la cualidad del *acto* de “acordarse de...”, y sé *que* recuerdo no tan sólo por la cualidad de pasado que tienen las cosas en que me detengo. En este caso, lo primeramente vivido es el “me acuerdo”.

2ª En el recordar *inmediato* “el contenido recordado me sale al encuentro”, o también salen a la superficie de la conciencia “de algo” contenidos que son dados aún como “saliendo a la superficie”; de este modo está dado el “ser parte” de algo más abarcador, o el “ser aspecto” de algo que aún se halla mentado; todo esto cambia a menudo con velocidad de relámpago. La base fenoménica del concepto de perseveración podría residir aquí. En cambio, en el recordar *mediato* está siempre dado de modo consciente el *ser punto de inserción* de algo *dentro* de lo dado “como presente” (o “como pasado”, si se trata del recuerdo inmediato); pero sin que precise saber o haber captado *lo que* es ese punto de inserción. Así, puede ocurrir que no sepa acaso que el olor a brea de mi contorno es lo que me trae a la imaginación el paisaje marino y los barcos como ya vistos una vez. No obstante, se halla aún dado aquel “punto de partida” enteramente distinto aquí que en el recuerdo inmediato—, y muy a menudo es sólo más tarde cuando hallo su *contenido* (por ejemplo, aquí, el olor a brea). Ahora bien: donde no existe esa conciencia, es un prejuicio enteramente arbitrario el suponer que *debe* haber algo —asociación encubierta— en el contorno. Por consiguiente, en el recuerdo *inmediato* la *dirección* de la vivencia en el tiempo es del *pasado al presente*; lo dado como pasado aparece “continuándose” en mi presente, y yo me estoy dado a mí mismo como “viviendo dentro” de mi presente (de modo análogo a como en la expectación inmediata “estoy dado viviendo en mi futuro”). En cambio, la *dirección* del tiempo en la vivencia es siempre, en el recordar *mediato*, del *presente al pasado*; aquí se “retrocede” desde el presente al pasado y hay un corte tajante entre uno y otro: vivo desde el presente hacia el pasado (siendo indiferente para esto que yo haga memoria de modo activo o de modo pasivo, por un proceso automático).

3ª Es claro que sólo en el recordar *mediato* puede hablarse de “imágenes de la memoria”, quiere decirse: que el contenido del recuerdo sea dado al mismo tiempo solamente como “representación de”, contrapuesto en primer término a “la cosa misma”. Sólo aquí está dado el lago recordado, por ejemplo, “como simplemente representado”, pero “como él mismo”, exactamente como en la percepción, a este

estructura sólo merced a su *superposición* con *conexiones de sentido*.

Hemos visto que la conexión concreta de sentido que presentan las intenciones de los actos de un yo concreto (como contenido de la intuición pura y aun sin forma) es necesariamente una conexión de sentido, dada en la *intuición interior*, a la que corresponde la diversidad de una “compene-tración”. Tomemos ahora el acto *aislado* de la intuición interna, sin cualificar en modo alguno por una “dirección”, una “forma”, una “cualidad”, etc. Primera pregunta que propongo: En este caso, ¿sería dada también aquella *dimensión* del *contenido* en presente, pasado y futuro, propia de toda “*conciencia de*” interna? Segunda pregunta: ¿Estaría dado entonces el *fluir* de los contenidos de cualesquiera actos del yo, cualificados ya? Tercera pregunta: ¿Estaría dado *en sí mismo* el yo total, que siempre es apuntado y “rodea” como un “trasfondo” también todas aquellas dimensiones y sus contenidos, sin ser, empero, dado nunca en sí mismo en la experiencia natural, sino a la manera como la cosa corpórea y concreta del mundo físico es siempre “mentada” tan sólo en la percepción? Y cuarta pregunta: En este caso, ¿estarían dadas actualmente y con los miembros *que les faltan* las conexiones de sentido inmediatas, residentes en lo dado actual (con sus tres dimensiones), que hacen relación a todos los posibles puntos de la vida total, extendida en el tiempo, de ese yo concreto y los “reclaman”, pero sin que lo así reclamado esté dado actualmente?

Por varias razones hemos de responder negativamente a la primera pregunta. Por de pronto, esas diferencias esenciales en la dirección del tiempo y sus correlatos del lado de los actos, es decir, las cualidades esenciales que especifican el acto percepción, recuerdo, expectación, *no* están todavía dentro de la esencia de una persona que contempla su yo concreto. Ciertamente que son diferencias de esencia. Y, puesto que son diferencias de esencia, queda excluído reducirlas al mero “sucederse” de las vivencias que en ellas están dadas; ni es posible tampoco “reducir”, de ese modo, el “sucederse” como fenómeno, al estilo en que lo han intentado, por ejemplo, ciertas teorías de la Psicología genética del llamado “sentido del tiempo”. Por lo tanto, no es posible señalar (al modo de la “teoría de los signos temporales”, copiada de la teoría de los signos locales) finas diferencias, siempre cualitativas, de contenidos de imagen supuestos como “simultáneos”, que habrían de dar por resultado, en la doble dirección de hacia atrás y delante, la conciencia de una llamada perspectiva del tiempo<sup>65</sup>. Tampoco es posible negar que la per-

cepción, el recuerdo y la expectación son auténticas *cualidades* de los actos; ahora bien: esta negación la efectúa toda doctrina que pretende reducir el recuerdo a la representación unida con una “nota” inmanente a ésta de referencia simbólica al pasado, o bien con la “función simbólica” de un contenido de ese tipo. Porque, como hay representación sin recuerdo (un simple agregado de una nota a la representación no dará nunca por resultado una conciencia memorativa de algo)<sup>66</sup>, hay también recuerdo e incluso reconocimiento<sup>67</sup> *dentro de* la esfera del recuerdo, sin ninguna “representación” aneja<sup>68</sup>. Por esta razón es ocioso el intento que pretende reducir el recuerdo a la reproducción de una percepción (o acaso al contenido de una percepción debilitada), o bien —como ensayó Berkeley— reducir la percepción a una representación fuerte e irresistible (que Dios, según Berkeley, nos imbuye milagrosamente). La “reproducción”, como tal, juega en la formación simplemente pensada de un contenido especial de la percepción el *mismo* papel *exactamente* que en la formación de un contenido del recuerdo (o de la expectación)<sup>69</sup>. La “expectación” tampoco se deja reducir a una representación de algo futuro más la atención a su contenido. Y ya no nos podemos detener aquí a analizar esto.

Mas de lo dicho *no* se sigue que las cualidades de la dirección en el tiempo y las correspondientes cualidades de los actos continúen subsistiendo incluso si eliminamos el organismo, la esencia de la somaticidad. La consecuencia es, más bien, que las dimensiones pasado-presente-futuro, y las cualidades del acto que les corresponden, son independientes de la situación temporal que el cuerpo orgánico ocupa —como objeto de la percepción exterior— en el tiempo de la Mecánica. Si eliminamos, pues, el depositario orgánico del yo en general y la intuición interior con él dada (no, por tanto, sólo este y aquel otro cuerpo *determinado*), desaparecen aquellas dimensiones y cualidades de los actos *como tales*; se convertirían en meros tipos de las relaciones que la pura compenetración de la diversidad psíquica de un yo tiene respecto a un organismo posible. Poniendo, pues, el acto *sólo* de la intuición interna, incluido necesariamente en toda percepción interna, humana, fáctica, el rayo de esa intuición *podría* alcanzar por sí solo a *toda* vivencia psíquica de ese yo concreto con *idéntica* inmediatez, y podría dar los contenidos del pasado y del futuro con *igual* inmediatez que los del presente. Mas, puesto que al yo va unida —esencialmente— una *somaticidad*, resulta esto imposible<sup>70</sup>. Por otra parte, en esta vinculación a la so-

maticidad persiste la identidad del acto de la intuición interna (en el sentido estricto) en todas las cualidades de los actos que comportan esa unidad de forma, del mismo modo que continúa estando dada la identidad de lo propuesto y lo “mentado” en ellos. En esas cualidades de actos no sólo es el mismo el *concepto* “acto de percepción interna”, sino también el acto mismo. Y ello es consecuencia de que *está dada en sí misma* la identidad inmediata de un sonido, por ejemplo, recordado y oído anteriormente en la percepción, lo mismo que la identidad inmediata, por ejemplo, entre lo esperado y lo percibido, etc., etc. No conozco ninguna otra hipótesis ni doctrina que pueda explicar estos hechos fundamentales —que incluso constituyen un *supuesto* para el concepto de los posibles engaños—.

Si la división del acto de la intuición interna (en las cualidades ya antes nombradas) no está en la esencia de un yo en general, sino que se debe tan sólo a la vinculación esencial de ese yo con la somaticidad, resulta entonces la única consecuencia acorde con los hechos, a saber: que la intuición *plena*, o la entera *plenitud* del contenido objetivo respectivo en ella mentado, puede llegar a ser dada únicamente en las *unidades donde coinciden* percepción, recuerdo y expectación; esa entera plenitud incluso no se *constituye* más que *en aquellas unidades de coincidencia*.

Toda doctrina que haga “proceder” el contenido del recuerdo y el de la expectación —del modo que sea— del contenido de la percepción, ha de llegar (tal, por ejemplo, Hume, para quien toda “idea” ha de ser “copia” de una “impresión”) a los singulares postulados siguientes:

1º Que el recuerdo, ya *como* recuerdo, —y la expectación *como* expectación— debe dar lo que da “menos inmediatamente” que la percepción, o bien que no puede dar, en el mismo sentido, su objeto como “él mismo”.

2º Que los contenidos del recuerdo son, con arreglo a su esencia, “más

*único* respecto, si bien de modo velado. Así, pues, quien defina —arbitrariamente— la palabra “percepción” como el acto en que es dado algo “como estando en sí mismo ahí”, debería, si es consecuente, hablar *aquí* también de “percepción” y luego distinguir el recordar percipiente y el representativo. De acuerdo con su contenido, prescindiendo, por consiguiente, de la cualidad del acto “representación”, la llamada “imagen del recuerdo” no representa nunca el contenido *pleno* del recuerdo. Representa, más bien, una *asimilación* que acaece entre el *punto de partida* y la *inserción* del recuerdo mediato y aquel contenido *mismo* del recuerdo. Entiendo aquí por asimilación un enlace de contenidos —irreducible a una *asociación por contacto* entre miembros de parecida procedencia— de tal tipo que en él todas las semejanzas parciales de los contenidos (*no* las semejanzas de las partes de éstos) crecen

pobres” en contenido que los de la percepción y, en todo caso, contienen “menos”, respecto al contenido de la percepción; y

3º Que, por consiguiente, todo ingreso del contenido del recuerdo —y de la expectación— en el contenido total de la intuición de un objeto percibido ha de tener por resultado (siempre que se trate de las mismas notas del objeto) el falseamiento de la intuición de ese objeto, y en ningún caso producirá una penetración *más honda* en su contenido objetivo.

Ahora bien, *ninguno* de estos prejuicios sensualistas está justificado. Por de pronto, el contenido del *inmediato* recordar no “procede” nunca del contenido de la percepción. Y aun en el caso del recuerdo mediato (que se halla siempre fundado, a través del recuerdo inmediato de una “dirección” determinada, en una “esfera” limitada en la que, por así decir, tiene su campo de acción) tenemos la siguiente *ley de esencias*: a cada percepción posible “pertenece” también un posible recuerdo mediato. Esta ley, por consiguiente, está fundada en una conexión de esencias que existe entre el recuerdo mediato y la percepción, mas *no* en una *empeiria* psicológica. Antes por el contrario, toda posible *empeiria* supone ya aquella ley. El psicólogo *parte* del hecho de un fluir de acaecimientos anímicos en el tiempo objetivo; cada una de sus posibles “observaciones” exige la inmediata identificabilidad y la correspondencia esencial del recuerdo y la percepción del acaecimiento observado. Mas aquella ley no vale, por el contrario, de ningún modo, para el contenido del recuerdo inmediato. Antes bien, es evidente que la percepción no puede nunca dar en contenido lo que da el recuerdo inmediato, ni tampoco lo que da la “inmediata expectación de”. Y no está excluido por nuestra “organización humana” (y nuestro sentido del tiempo) percibir también el contenido del recuerdo inmediato, como podría hacerlo posible una *ampliación* de nuestro sentido del tiempo. En *cada* momento indivisible de la conciencia, correspondiente a un punto del tiempo objetivo, están dados más bien percepción, recuerdo y expectación con contenidos especiales. Si nos

en la medida de su similitud y se eliminan en la medida de su desemejanza. Se ha de reducir también —visto de modo macroscópico— a tales “imágenes” todo lo que se llama “*tradición*” (auténtica), a diferencia de la “*historia viviente*” misma, en donde el recordar inmediato junta ya en la unidad de una conciencia las simples fases del acaecimiento, todo lo contrario de lo que pasa en el puro sucederse objetivo de los acaecimientos de la Naturaleza, y a diferencia también de todo *conocimiento* de la “histo-

imaginamos seres cuyo campo de percepción y de “presente” fuera mayor o menor, a discreción, en virtud de una organización distinta (como, igualmente, el campo de sus “funciones”: del oír, por ejemplo, del ver, etc.), no les podría ser dado, sin embargo, *nunca* el mismo contenido en la percepción (en el caso de un campo creciente) que en el recuerdo inmediato (en el caso de un campo decreciente). Les serían dadas (en el caso del campo creciente de la percepción) *más* cosas y acaecimientos, por ejemplo, *más* movimientos y variaciones o partes de las mismas (en la misma unidad espacio-temporal, claro está); pero que les fueran dadas “cosas” en general, “acaecimientos”, “movimientos” y “variación”, quiere decirse, hechos de esa *esencia*, supone la identificación inmediata de algo mentado en el diverso contenido de lo percibido, de lo inmediatamente recordado y de lo esperado, incluso en *cada uno* de sus actos de intuición. En completa independencia de la cosidad real o ficticia —como, por ejemplo, en el objeto de la alucinación—, del movimiento o la variación reales o ficticias, el que estos fenómenos puedan únicamente aprehenderse en la unidad de los actos de esa cualidad se funda en la esencia misma de tales fenómenos. Y es por eso evidente que *ninguna reproducción* de lo percibido —ni tampoco el mero contenido de la sensación *dentro* del contenido de la percepción— podrá sustituir lo que el recuerdo y la expectación inmediatos dan, sea por asimilación o por asociación, en organizaciones diversas.

Pero tampoco “procede”, de ningún modo, *el contenido del recuerdo mediato posible* del contenido de la percepción posible. Antes por el contrario, además de la ya enunciada conexión de esencias, según la cual “es propio” de cada percepción un recuerdo mediato, y viceversa, es aplicable aquí la siguiente ley (ley de la reproducción): Cada realización de un recuerdo va ligada, en el orden de la sucesión temporal, a una percepción del mismo contenido y del mismo objeto, la cual le precedió en ese orden del tiempo.

Esta ley es una consecuencia de estas otras: 1ª La ley de la identidad inmediata de todo posible objeto de recuerdo con un objeto de la percepción; única ley que hace posible la idea de un reconocimiento, en gene-

ria”, fundado por entero en el recuerdo mediato. Por consiguiente, la *descomposición* y el *análisis* de la “imagen”, o, en el segundo caso, del contenido de la tradición, es lo que únicamente descubre en *uno* y *el mismo* proceso, por una parte, el contenido del puro presente —el contenido de la percepción

ral<sup>71</sup>. 2ª La ley de la mutua pertenencia esencial de cada contenido de la percepción y cada contenido del recuerdo; y 3ª La ley de que cada contenido mediato del recuerdo puede hallarse únicamente en la esfera a la que está dirigido (quiere decirse, en el “pasado” vivido) o apunta, en cada caso significativamente, al recuerdo inmediato.

No es tampoco esta ley una *empeiria* de la Psicología de observación, sino una *ley de esencias*, fundada en la esencia del recuerdo mediato y de la percepción. Mas la ley no afirma que el contenido del recuerdo mediato “proceda” de una percepción fáctica precedente, o sea un “resto” de ella. Sólo se habla en ella de la *sucesión temporal*, mas nada sobre el “origen” del contenido, y sólo del *orden* de la sucesión, mas no de la sucesión en el sentido de sucesión por oposición a duración. Toda Psicología de observación supone esa ley en este sentido, porque *su* objeto —el acacimiento psíquico en el tiempo objetivo— se constituye en los actos respectivos.

Sólo así es dado el contenido puramente fenoménico del concepto “reproducción”; y con él la ley evidente de que a todo recuerdo mediato (de un ser orgánico) pertenece la reproducción (de cualquier naturaleza que sea) de algo “anteriormente” percibido. Y no sólo trastorna, sino que mistifica el concepto de reproducción, el introducir en ella algo así como el retorno real del contenido de la percepción —en una forma, por así decir, debilitada, “agotada”, etc.—, o un “derivarse” el contenido mediato del recuerdo del contenido de la percepción (como si aquél debiera importar siempre un menos de cualquier clase respecto al contenido de la percepción). Con esto resulta claro lo que, sólo y esencialmente, puede “*explicar*” la “reproduc-

pura—, y, por otra parte, el contenido del puro pasado —contenido puro del recuerdo—, disgregándolos, como quien dice, el uno del otro.

4ª En estas distinciones del recuerdo *inmediato* y del *mediato* no juega, pues, *ningún* papel la pregunta de si se trata de algo “acabado de pasar” o pasado ya hace largo tiempo. Esa distinción tiene que ver tan poco con la “perduración inmediata de las vivencias” como con la “persistencia de las imágenes”, de cualquier tipo que sean, ni aun siquiera con las llamadas imágenes memorativas persistentes. Confundir esto conduce a un angostamiento erróneo de la *esfera* del recordar inmediato, y, consiguientemente, es entonces un absurdo nuestra ley de que todo lo recordado mediatamente debe hallarse incluido en el margen de lo inmediatamente recordado. Los “hechos” en que se apoya esa ley de que sólo así puede ser recordado lo “acabado de pasar” —aun sin *definir* lo que es el recuerdo inmediato— no podrían ser hechos, sino falsas interpretaciones de los mismos. Si, por ejemplo, pruebo a ver cuántos golpes del metrónomo puedo oír al mismo tiempo, dejando pausas suficientemente largas, sin necesidad de recordarlos mediatamente, compruebo lo siguiente: a) No un campo llamado inmediato de



ción”. *No* es, evidentemente, el “recuerdo” en general. El concepto de reproducción carece, *eo ipso*, de toda significación para el recuerdo inmediato y para su contenido de “pasado”, lo mismo que para sus “direcciones”, de cuya oscuridad, *articulada* siempre de algún modo —en esas direcciones—, surge, y únicamente de ahí puede surgir, todo contenido del recuerdo mediato. Por otra parte —he dicho antes—, ese recuerdo mediato, conforme a su esencia general, no sólo supone el recuerdo inmediato y la esencialidad de “pasado” en éste dada, sino que para un yo individual determinado *ningún* contenido puede llegar a ser recuerdo mediato sin que esté abarcado según su significación o su valor por la esfera del recuerdo inmediato del individuo en cuestión. Es decir, que el recordar *inmediato* representa, por consiguiente, para el recordar mediato el *margen* de posibles contenidos esenciales, cuyos ejemplares únicamente podrán llegar a ser de hecho contenidos del recuerdo mediato. La reproducción determina, exclusivamente, *qué* ejemplar se recordará, mediatamente, *del libre margen aquél* de posibles contenidos. (Esos márgenes de acción varían con la individualidad, pero en ellos se mantienen las leyes generales de fundamentación de las especies de actos; por ejemplo, tender, querer, representar, etc.). Tiene la reproducción, por consiguiente, sólo una significación *selectiva*, respecto al libre margen; pero *no* llega a determinar el puro *qué* de los contenidos<sup>72</sup>. Notemos también que lo contrario al “recordar” mediato es únicamente el “olvidar”; por consiguiente, lo “olvidado” ha de pertenecer todavía al margen de lo dado —por lo menos— en el recordar inmediato<sup>73</sup>. El “olvidar” —que no equivale, en general, a no recordar— se refiere, pues, siempre a algo incluido en el contenido inmediato del recuerdo. Al llegar, luego, a su proximidad, se produce una desviación de la mirada espiritual (en el recordar), la cual constituye el acto positivo del “olvidar”. Por ello se puede hacer a alguien responsable de “olvidar”, cosa que no tendría sentido aplicada a una insuficiencia del mecanismo de la reproducción.

Por fin, hay una tercera *ley de esencias* para la condición a la que esencialmente va unido el acaecer de toda posible reproducción. Ésta es el *principio de semejanza*.

la conciencia, sino el campo de la audición persistente que ingresa inmediatamente en el “oír de...” —persistencia auditiva que se distingue de la audición del golpe actualmente dado “como presente” no menos que del recuerdo inmediato de la audición persistente y de lo oído persistente— en el que los

En el recuerdo mediato no sólo está dado, como en el recuerdo y la percepción en general, un posible “mismo” contenido, sino que —a pesar de presentarse el mismo objeto como algo mentado— es dado necesaria y esencialmente un contenido que en la percepción y el recuerdo es *diverso*. Esto es debido a que todo contenido del recuerdo mediato *debe* hallarse incluído en la esfera delimitada por las direcciones significativas de los contenidos del recuerdo inmediato posible y representa *la selección* de un ejemplar de esa esfera. Ahora bien, nunca pueden coincidir el contenido mediato y el inmediato del recuerdo. Habíamos visto que el contenido del recuerdo inmediato es necesaria, esencial y absolutamente distinto del contenido de la percepción, no sólo de hecho, ni tampoco sólo relativamente a una situación del tiempo objetivo o a su contenido. Cada cosa y toda parte posible de una cosa (aun la más pequeña), cada acontecimiento y toda posible parte real de él, cada movimiento y toda parte de ese movimiento, etc., se constituye esencialmente, entre otros factores, por el recuerdo inmediato y la expectación, independientemente del umbral de aprehensión de los fenómenos en cuestión y de la realidad o la apariencia de éstos. Y por ello también todo contenido mediato del recuerdo debe ser distinto, en una *dirección* y un *modo* muy determinados, del contenido de la percepción que le corresponde esencialmente y que, también forzosa y esencialmente, le precede en el tiempo —esto a pesar, claro está, de que el objeto de referencia es, en todo caso, esencialmente el mismo que en la percepción—. Indiquemos simplemente ahora que ese modo determinado de diversidad es la *semejanza* de ambos contenidos.

Investigadores racionalistas y empiristas se han manifestado siempre de modo muy diverso frente al fenómeno de la semejanza (por ejemplo, la semejanza del rojo y el anaranjado). Esto, a su vez, ha ocurrido en diferentes direcciones. Por ejemplo, se ha intentado *reducir* la semejanza a la *identidad* y *diversidad* de un gran número, en cada caso distinto o de un “conjunto”, de partes (*identitas partium*) de las cosas dadas como “parecidas” (así ocurre en Herbart). Se ha hecho también el ensayo opuesto —partiendo de la semejanza como fenómeno *básico*— de considerar la identidad como el “caso límite” de la semejanza, a saber: aquél en que no puede distinguirse, o donde es “indiferenciable”, lo semejante, definiendo luego la “diversidad”, no como el supuesto de la semejanza (su género), sino como la no-identidad (así procede Hume y todo nominalismo específico, para el cual

todos los “conceptos” son únicamente nombres que hallan su aplicación en el círculo de la semejanza de los objetos). Pero todo esto es una arbitrariedad logicista. No hallamos en el rojo y el anaranjado “partes” espaciales, o aun sólo extensas, que aquí y allí serían idénticas y diferentes, que únicamente se diferenciarían en el número o el modo de estar distribuidas, por ejemplo, respecto a la mayor analogía rojo-púrpura. ¿O es que el número 2 no es más parecido al número 3 que al 10, aunque no puede ser seguramente idéntico y no idéntico (diverso) con ambos “en número” de partes, ya que se trata de números? ¿Y no sería esto mismo aplicable a los conjuntos? Por otra parte, es evidente —en contra del segundo intento— que la semejanza *supone* la identidad consigo mismos de los objetos parecidos y la diversidad de unos para con otros (tanto lógicamente como en el ser dado fenoménico de la semejanza); en cambio, ofrécese nuevamente una coincidencia al exigir que debe ser dado un “*respecto*” idéntico, con relación al cual los objetos diferentes serían semejantes, a fin de que la semejanza sea objetivamente posible y para que, además, pueda aprehenderse. Naturalmente, existe tal tipo de semejanza, que se destaca tan sólo en el supuesto anterior y que puede precisarse y comunicarse como consistiendo en este y aquel “*respecto*”. De este modo pueden diversos cuerpos ser semejantes y disemejantes, y esto en grados muy diferentes, “por respecto a” la magnitud, forma, composición química. Mas a esta semejanza “*mediata*”, que supone una aprehensión conceptual de los objetos semejantes, le corresponde, como su supuesto, una semejanza *inmediata*. Tal semejanza inmediata existe exclusivamente entre cualidades simples, por ejemplo, como el rosa y el púrpura (ambas frente al verde). Es una semejanza que no supone el que yo capte en ambos colores la rojez, ni que haya de descomponerlos en tonalidad, claridad, saturación, etc. —descomposición que, por lo demás, no ha de practicarse en las cualidades puras, sino sólo después, cuando al menos aprehendo esas cualidades como llenando las superficies anteriormente vistas—. Mas sólo donde se dan tales “*respectos*” y donde *puede* anteceder a la aprehensión de la semejanza un comparar “con respecto a” (cosa que no precisa tampoco toda aprehensión de la semejanza), sólo ahí nos es dado, a menudo, el ser semejante, es decir, el hecho objetivo de que A y B son semejantes, y únicamente *ese* ser dado *determina* la referencia a un posible “*respecto*” en el cual se realiza la semejanza. Finalmente rige la siguiente ley: la semejanza es siempre “semejanza de una cosa, X, con otra, Y”, no pu-

diendo ser *dada* ninguna semejanza sin que esté dado al mismo tiempo el “respecto” a dos depositarios. Mas, sin embargo, sería erróneo suponer que X e Y tendrían que ser dadas de otro modo que “simplemente mentadas” a fin de que pudiera aprehenderse su semejanza; ello supondría que *ambas* cosas tendrían que ser dadas en sí mismas o en un grado positivo de adecuación. Antes bien: puede ocurrir que una cosa, Y, intuitivamente dada, sea semejante a otra, X, *sin* que esta X sea dada más que como simplemente mentada; de modo que es la semejanza intuitiva de Y con X exclusivamente la que tiene por consecuencia una determinación del contenido de X. Este hecho es de la mayor importancia para la teoría de la semejanza. No sólo hemos de distinguir muy bien la *esencia* intuitiva “semejanza” del *concepto* de la semejanza; mas hemos de admitir también diferencias en las semejanzas intuitivas *mismas* —no sólo, pues, en virtud de la diversidad de sus depositarios—; siendo diversas tanto objetivamente como en su ser dadas, son independientes de que sus pares de depositarios sean, a su vez, diversos. Las *semejanzas* del púrpura con el rosa y las del anaranjado con el rosa o las del púrpura con el anaranjado son semejanzas intuitivas *cualitativamente diversas* entre sí (aunque ambas relaciones caigan bajo el mismo concepto: semejanza); y pueden ser dadas, aunque sólo se dé uno de ambos miembros, como semejanzas diferentes. La semejanza de A y B y la semejanza de B y A es, en fin, un caso, intuitivamente diverso, de semejanza de la misma cualidad, bien que rija la ley: si A es semejante a B, es también B semejante a A.

Pasemos al modo *como es dada* la semejanza. Hállase ésta en una relación peculiar de esencias con el recuerdo inmediato. A esa relación se refieren giros del idioma como: esta y aquella cosa “recuerda a” esa y la otra; “no sé a qué recuerda ésto o lo de más allá”. Giros que son la expresión idiomática de un fenómeno enteramente distinto de aquel otro que fundamenta la expresión: “me acuerdo, ante esta cosa, de...”, etcétera. La apre-

contenidos de la audición persistente, abarcados sucesivamente, se reúnen con lo oído y lo oído persistente en una unidad *inmediata* de conciencia. *b)* He comprobado que algo es dado en la percepción, es decir, en el oír, *cuando* el sujeto de ensayo “concibe” lo que le llega a ser dado como una referencia a los acaecimientos reales de la Naturaleza y, por lo tanto, no como “golpes del metrónomo”, pero sí como el número de unidades de sonido que vienen de las cosas. Nada de sonidos y ecos, cualidades del sonido ni cualidades del eco —*sin* intervenir, por consiguiente, aquella concepción—. Tampoco he comprobado nada de hasta dónde alcanza la audición persistente inmediata para las *unidades* melódicas y

hensión de la semejanza está constitutivamente vinculada a un acto del recordar inmediato; está dada, ciertamente, cuando idénticos contenidos sensibles de dos actos de percepción, *a* y *b*, están enlazados, en el contenido íntegro de un acto de la intuición que los abarca, a dos contenidos diversos,  $\alpha$  y  $\beta$ , del recuerdo inmediato. Decimos entonces que los objetos percibidos son mutuamente semejantes. Es, por consiguiente, la diversidad del contenido del recuerdo inmediato en un contenido idéntico de la percepción sensible,

—como podemos agregar— la diversidad del contenido de la expectación inmediata en un contenido idéntico de la percepción sensible, lo que hace que sean dados como “*semejantes*” objetos mentados en dos actos totales (y que en la percepción y el recuerdo son mentados como los mismos). En cambio, si nos hallamos ante contenidos de la expectación y del recuerdo inmediato idénticos, además de ante contenidos idénticos de la percepción sensible, en dos actos totales, entonces es dada la “*igualdad*”.

Es, por esto, claro, sin necesidad de más explicaciones, que la semejanza no puede *nunca* reducirse a la *identidad de las partes más simples* (y a la diversidad de otras) de un objeto —tal como se imaginaba el antiguo racionalismo—. Pues todo objeto, igual que toda parte de un objeto, es dado únicamente en un acto total que encierra dentro de sí percepción, recuerdo inmediato y expectación inmediata. Esto es, igualmente, aplicable al contenido de un punto del espacio y un punto del tiempo enteramente simples; y lo es también a la fase indivisible de un proceso, de un movimiento, de una variación, etc.<sup>74</sup> No menos evidente es que el darse la semejanza nada supone de comparación y que puede ser dada con anterioridad e independencia del contenido de uno de sus depositarios. Que hay cosas comparables en el mundo supone ya la *semejanza* de los objetos. Re-

figuras rítmicas y su cambio, que pudieran serme dadas en la audición persistente *sin* que hubieran de serme dados también los sonidos. Aun cuando los sonidos recaen en el recuerdo mediato, no es el mismo caso para el valor de posición que cobran en el ritmo inmediatamente dado y en la forma melódica, la cual se realiza ciertamente en ellos, pero representa un objeto *independiente* de la intuición y, desde luego, del oír, y no meras relaciones de los sonidos. Pues ¿cómo sería posible entonces “comprender” una composición cuya ejecución dura media hora, si no hubiera ninguna especie de conciencia inmediata de su sentido musical como todo?

74. Sólo debido a esto, el “reposo” de un punto es algo enteramente distinto de la simple persistencia de ese punto en el tiempo, como el “movimiento” lo es de la “variación continua de lugar”. En el

sulta claro, por lo dicho, que la semejanza no es una categoría que permita forzar a placer los contenidos, y, si no a placer, en virtud de signos (tras-

movimiento, el punto, lo movable, está “en movimiento” en *cada uno* de los puntos indivisibles de su curso; por otra parte, un objeto que cambia continuamente de lugar y, a pesar de ello, está dado como el mismo, puede, en principio, estar en reposo en cada uno de sus puntos. Puede, asimismo, pensarse producido el fenómeno por una serie de procesos que se suceden continuamente, en que el mismo objeto desaparece y vuelve a originarse (por consiguiente, sin movimiento).

75. Así opera el esquema tan conocido con el que D. Hume “explica” la “creencia en objetos idénticos y separados de la conciencia”. Cf. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Primera parte.

76. Max Planck se ha referido recientemente a la correspondencia entre la condición de la sucesión y contacto en el tiempo y la condición del contacto en el espacio (y con ello a la exclusión de la idea de tracción frente a la idea de choque, nacida de una representación fundamental en la ciencia de la Naturaleza). Cf. la conclusión de su libro acerca de *El principio de la conservación de la energía*.

77. Pierde, por consiguiente, todo rastro de validez para la *Biología*, al contrario de lo que pasa con el principio causal y el de la dependencia de las variaciones. En Biología cobra validez un principio causal enteramente *independiente*, dentro del marco del principio causal y del principio de las dependencias. En otro lugar pienso desarrollar esto con detalle. En el trabajo de próxima aparición *Fenomenología y teoría del conocimiento* pienso mostrar detenidamente hasta qué grado toda realidad de los objetos de una explicación mecánica de la Naturaleza es relativa a un “organismo”.

78. Ciertamente que el recuerdo *mediato* —a diferencia del inmediato— contiene esencialmente la conciencia del “haberlo vivido ya”. Pero esto no es el objeto del recordar, ni tampoco una parte de su contenido. El objeto es dado como el mismo que “ya ha sido vivido” sólo en virtud de un “reconocer”. La identidad es aquí, como mismidad, parte del *contenido*. En cambio, la *conciencia del haberlo vivido ya*, que acompaña esencialmente al recuerdo, es un elemento constitutivo de la *cualidad del acto* del recordar.

79. Cf. también el artículo “La Psicología de la llamada histeria de la renta”, en mi libro *Vom Ums-turz der Werte*, II, Leipzig, 1923.

80. Resalta bien claro este motivo de la reducción en la exposición de H. Ebbinghaus (*Elementos de Psicología*, Leipzig, 1902), y, como “exigencia” plenamente consciente (sin que por ello sea menos arbitraria), en H. Münsterberg.

81. Cf. también, frente a estos intentos, Otto Selz, *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*, Stuttgart, 1913, especialmente la Sección segunda.

82. Las mismidades como fenómenos inmediatos y el “ser-distinto-de”, o mejor, las no-mismidades, anteceden también a la comprobación de la identidad del objeto o la diversidad de los objetos como sus fundamentos intuitivos. Existen aquí las siguientes conexiones de esencias: donde se da lo mismo, hay también un objeto idéntico; donde la no-mismidad, allí hay también diversidad de objetos. Donde hay semejanza parcial, hay también partes semejantes. Por otra parte, tenemos las siguientes conexiones de esencias: con toda semejanza están dados los fundamentos en virtud de los cuales los objetos son idénticos. Con toda semejanza distinta se dan también fundamentos distintos. Todos los fundamentos son propiedad de los objetos. En cambio, sería erróneo por completo decir: diversas semejanzas exigen también diversos pares semejantes de objetos.

83. De aquí que la forma del ser de las cosas no pueda —evidentemente— reducirse jamás a asociación (como pretende D. Hume), ni a una conexión de expectación, ni a “posibilidades de percepción”, ni a una “ley de los fenómenos”, etc.; mas tampoco a asimilación de contenidos anteriores de percepción, ni a su reproducción de contenidos dados. Antes bien, la mismidad fenoménica de la cosa, de cuyos contenidos sensoriales de percepción se dice que se asimilan a contenidos sensoriales prece-

centes, por completo, de hecho) residentes en lo dado, signos que manifiestan la posibilidad de aplicar justamente esta categoría; además que el

dentes, es el supuesto para hablar —con sentido— de asimilación. Cf., a propósito de esto, últimamente, W. Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, II, in: “Zeitschrift für Pathopsychologie”, II, 4, pág. 516.

84. Es erróneo pretender fundamentar la diversidad espacial en la temporal, como hicieron Berkeley, por ejemplo, en su teoría sobre la adquisición de la intuición del espacio, y Leibniz, en una forma metafísica; aquél, al decir que una línea se da tan sólo en la irreversibilidad de una sucesión de impresiones; este último (en una forma metafísica), al decir que la “extensión” sólo se logra a través de “*quelque chose qui s'étend*”. Kant comparte también este error en su teoría de que toda diversidad es, “por de pronto”, dada en el tiempo como una diversidad del “sentido interno”; por consiguiente, los fenómenos de una línea son dados también primeramente en las sucesiones temporales de los actos que los aprehenden. No es, por otra parte, menos erróneo fundamentar la sucesión temporal en la diversidad espacial, como lo implican concepciones tales como las de Descartes y Spinoza. En este sentido ha intentado últimamente Bergson lo mismo, explicando el espacio como el *único* medio homogéneo, y comprendiendo el tiempo, que, a diferencia de su “*durée*”, contiene una separación de partes, sólo sobre la base del espacio dado.

85. E igualmente una distinción entre los fenómenos de movimiento y los fenómenos de variación, en virtud del “fenómeno de cambio” fundamentante de ambos.

86. Tal ocurre con las comprobaciones a que ha llegado Münsterberg en su *Psicología*. Las “comprobaciones” son precisamente cosas que están más allá de lo verdadero y lo falso.

87. Véanse, a este propósito, en mi libro de próxima aparición *Fenomenología y teoría del conocimiento*, los capítulos correspondientes a la fundamentación de una Fenomenología de la Biología. Formalmente caben aquí —con certeza— la teoría de las magnitudes y la de las funciones, y materialmente ciertos principios que fundamentan una Física apoyada en el principio de relatividad y con una exacta fundamentación filosófica: en ella sólo se suponen “puntos cósmicos” y “líneas cósmicas” (en el sentido de Minkowski). Caben, además, los principios puramente biológicos y enteramente inderivables que valen para todo lo vivo, independientemente de los seres vivos conocidos por nosotros, puesto que se fundan en el puro fenómeno de lo vivo.

88. Los actos del yo no pueden ser considerados como actos intemporales, ni aun siquiera punti-formes, pues un punto del tiempo supone ya el ser dado de un fluir temporal infinito. Antes bien, vistos en su esencialidad general, tienen ya un orden del origen dentro del tiempo y, como actos de una persona concreta (o como actos yoicos de un yo concreto), un orden concreto de origen “en el tiempo”, orden que debe manifestarse como la situación temporal de sus contenidos.

89. Nótese que el intento de David Hume de reducir la representación del espacio a un mosaico de contenidos cualitativos de sensación, contiene también el intento de reducir la contigüidad en el espacio a semejanza. Cada uno de esos puntos cualitativos tiene su extensividad simplemente como determinación de su cualidad, con arreglo al erróneo principio: “donde no hay color ni contenido del tacto, no hay tampoco extensión”, o “toda extensión está fundada intuitivamente por una cualidad”. Este principio lo comparte Hume con Berkeley; Berkeley lo expresa así: “no hay extensión sin color”, en contraposición al principio de Kant (igualmente erróneo): “no hay color sin extensión”. Sólo la semejanza indiferenciable de estos puntos dará por resultado el fenómeno de la homogeneidad, y su pequeñez, por bajo el mínimo sensible, dará la idea del punto geométrico, mientras que la continuidad de una línea o de una superficie resultará de que al mismo tiempo surge en la imaginación la figura como contenido parcial de otra figura mayor, en la cual cada una de las partes rebasa el mínimo sensible, siendo aquella, no obstante, idéntica a la figura que sirve como punto de partida. Lo mismo puede decirse sobre la

concepto de semejanza es distinto de su esencia intuitiva, y las semejanzas lo son, a su vez, mutua e intuitivamente, sin que esa diversidad haya de consistir únicamente en la diversidad y la desigualdad de sus depositarios respectivos; y, en fin, que la elección de un “respecto” en que los objetos son semejantes decide únicamente entre esas diversas semejanzas intuitivas, al comprobar mediatamente la semejanza —pero no *constituye* de ningún modo aquélla—. Todos estos prejuicios racionalistas se reducen a la confusión de la semejanza mediata e inmediata, o bien a confundir la semejanza cuya comprobación supone un recuerdo mediato con aquella otra cuya comprobación supone sólo un recuerdo inmediato.

Pero no es menos evidente que la igualdad y la identidad no pueden, en absoluto, “reducirse” a semejanza —considerando la igualdad, por ejemplo, simplemente como el máximo caso límite de la semejanza, y la identidad, empero, como “reducida” a la indiferenciabilidad de algo igual—. Existe entre semejanza e igualdad una diversidad de esencia; no, pues, una diversidad meramente cualitativa o relativa. Y el que nos parezca, en un caso dado, que nos hallamos ante la igualdad o bien tan sólo frente a la semejanza, puede depender, en mil modos, de nuestra facultad humana de diferenciar, empezando por nuestro umbral diferenciador de las sensaciones hasta llegar a la capacidad más alta de diferenciación. Con ello, sin embargo, continúa siendo la distinción entre igualdad y semejanza una distinción absoluta y fundada en la esencia. Y otro tanto ocurre, naturalmente, con la distinción entre identidad e igualdad. Claro es que *identificamos* muy a menudo objetos que son de hecho sólo “iguales”. Una larga serie de conocidas ilusiones existe, a propósito de esto, en la esfera de la intuición inmediata de la diversidad y de la igualdad. Pero todo ello toca exclusivamente a la aplicación y no a la esencia. Son proposiciones evidentes: que la “igualdad” supone identidad en los miembros de referencia consigo mismos y la diversidad de unos respecto a otros; que la semejanza supone igualmente esto

teoría equivalente acerca del tiempo. Las teorías posteriores de la fusión, por ejemplo, la de Herbart y la de Wundt, suponen también esa reducción.

90. Contorno es —según lo que ya dijimos (cf. Primera parte, Sección III, págs. 216 ss.)— lo vivido todavía como operante sobre un individuo; su contenido se desarrolla en la sucesividad de las “situaciones”.

91. Por tanto, lo que negamos decididamente es, en primer lugar, que cualesquiera cosas que objetivamente fueron vividas en “simultaneidad” o “sucesión inmediata” —por ejemplo, sensaciones musculares con el pensamiento de un polígono, dolores del alma con un picor en la piel, etc.— muestren



y además desigualdad entre aquéllos. Como tales proposiciones evidentes, no pueden ser puestas en duda por una investigación de nuestra humana facultad de diferenciación: tienen validez —entre otros dominios— también para el mismo “diferenciar”.

Corresponden exactamente a estos errores lógicos del empirismo sus errores respecto al problema de cómo es dado lo semejante, etc. Es imposible por completo afirmar que expresiones como: “recuerdo ahora el sonido *do* que percibí” (hace cinco segundos, por ejemplo), son, propiamente, inadecuadas al hecho inmediato; y que hay ahí tan sólo dos *vivencias* parecidas, pero diversas y separadas en el tiempo (vivencias de la percepción y vivencias del recuerdo); o bien el afirmar: cada percepción de un objeto que dure más de un momento indivisible es semejante, sólo que de un modo indiferenciable, a la percepción del momento próximo, y por este motivo se toman por “idénticos” (=semejanza indiferenciable), y sólo cuando en una serie de las percepciones próximas y respectivamente indiferenciables en el tiempo pudieran diferenciarse dos miembros de la serie muy alejados el uno del otro, quedaría eliminada, a su vez, la “identidad” que primeramente habíamos supuesto entre los miembros de la serie. Esta contradicción (o contrariedad) de la suposición de la identidad y la suposición de la diversidad de los miembros de la serie impulsa a la distinción de la percepción como “acto” y de lo percibido como “objeto”, de modo que, ahora, se toman los actos por “simplemente” semejantes y diversos temporalmente en el sentido de la “sucesión”, del “presente”; pero por idénticos y continuamente “duraderos”. Esto, a su vez, impulsa por sí solo a la hipótesis de una sustancia, separada de todas las vivencias y con existencia independiente de ellas<sup>75</sup>.

Desconócese primeramente aquí que las vivencias psíquicas de las que se parte (por ejemplo, las vivencias de la percepción y el recuerdo o dos vivencias de la percepción que se siguen una a otra inmediatamente) son tan objetos (cosas o procesos) como los objetos y las cosas que se quieren explicar genéticamente por ellas. Igualmente, que el problema, sobre ellas planteado, de la percepción *íntima* de las vivencias, de su “observación” y de las posibilidades de expresión, etc., no se distingue a este respecto en *nada* del problema del objeto de la Naturaleza exterior. En segundo lugar, tómase como punto de partida la semejanza de vivencias que acaecen en diversos tiempos, sin haber probado aún la posibilidad de la conciencia *de esa*

semejanza. Pero lo que debe hacerse es mostrar cómo se llega desde la conciencia de la identidad inmediata entre el objeto percibido ahora y el percibido en el momento siguiente, a la suposición de dos diversas *vivencias* de la percepción (que en circunstancias iguales poseen el mismo contenido), y cómo es posible que las intenciones de la percepción y el recuerdo hacia el “mismo” sonido inmediato (en el mismo punto de tiempo) se escindan en dos vivencias psíquicas solamente “parecidas”. Ahora bien, es claro que toda “*vivencia*” psíquica está solamente “dada” en sí misma en un acto total de percepción, recuerdo inmediato y espera; vivencias “iguales” son aquellas que muestran en *un* acto de la intuición interior, abarcador de dos de esos actos totales, *un mismo contenido* de éstos, pero con la conciencia inmediata de la diversidad de su contenido respecto al contenido de aquel acto total abarcador; vivencias “semejantes” son las que producen *contenidos totales* diversos y, desde luego, “*inmediatamente diversos*”, no obstante la identidad del simple contenido de la percepción dentro del contenido de ambos actos totales. Por consiguiente, entre la percepción y el recuerdo inmediato no se precisa *ninguna mediación* de la *semejanza* de los contenidos. Para comprender que algo de lo que sensiblemente percibimos e inmediatamente recordamos nos es dado como “lo mismo”, no precisamos de ningún principio de “asociación por semejanza”, ni tampoco de una “reproducción”. La *semejanza* inmediata entre el objeto percibido, y que se ha de reproducir, y el objeto recordado, anteriormente percibido, es una condición constitutiva para la realización del acto del recuerdo mediato, pero únicamente para este recuerdo *mediato* (y también para la expectación mediata) y la identificación que ésta efectúa, sean dos observaciones de estrellas o dos contenidos de la percepción interna del mismo hecho psíquico.

Llegamos así a los siguientes principios: No está fundado en la esencia de lo psíquico en general, ni es tampoco una proposición inductiva de la Psicología empírica, que la realización de la “*reproducción*” —la cual, según el principio segundo de antes, corresponde al recuerdo mediato y a la expectación mediata en todo ser dotado de organismo— vaya ligada a la *semejanza de los objetos anteriormente percibidos del recuerdo y la expectación* con el objeto de la percepción que los reproduce. Esta proposición es más bien un *axioma* para la Psicología empírica; axioma que nunca se verifica mediante la observación, ni puede nunca tampoco ser por ella recusado. Pero, a la vez, es una proposición que la Fenomenología puede hacer com-

previsible partiendo de la vinculación esencial entre el yo y un *organismo* en general. En todo caso es una proposición evidente y material *a priori*; mas, no obstante, es sólo verdadera para objetos que sean *relativos a un organismo* eventual. No existiría nada parecido a la “semejanza” para un espíritu desprovisto de organismo. Para éste no habría más que identidad y diversidad. Su *intuición* del mundo interior y exterior *no* se hallaría escindida en percepción, recuerdo y expectación, ni tampoco el contenido de aquélla en las dimensiones: presente, pasado, futuro. No obstante, la existencia de la semejanza y el recuerdo inmediato correspondiente a la aprehensión de ésta no son relativos a cualquier hecho empírico de una organización corporal, por ejemplo, la del hombre. El principio de semejanza de la reproducción es también un principio *a priori* para toda posible experiencia del hombre (en el sentido de experiencia por observación e inducción). Y, desde luego, lo es para la intuición interna *como* para la externa.

Con una fórmula más rigurosa podríamos decir: El *principio de la “asociación por semejanza”* es un principio conforme al cual un ser cognoscente e intuyente, en general, que aprehenda objetos mediante el sentido externo e interno de un posible organismo, selecciona esos objetos y su contenido. Debe, pues, caracterizarse como “*forma*” de su experiencia (inductiva).

El principio de la semejanza está, como un supuesto, *a la base* de toda posible *asociación por contacto*, e incluso a la base de la formación de la intuición de diversidades en las que se hace posible tal “contacto”, como igualmente está *a la base* de esas mismas diversidades —actuando como el principio objetivo de que en el mundo existe lo semejante y, por consiguiente, lo asociable—. No hay que derivarlo, por consiguiente, de una hipotética constancia de espacio y tiempo, ni tampoco del principio de la asociación por contigüidad. Todas estas derivaciones presuponen el principio, rechazado ya por nosotros, de que la semejanza es identidad parcial junto con parcial diversidad de las partes simples de lo semejante.

Además ha de suponerse también, para poder admitir la llamada “*legalidad causal de la Naturaleza*”, el principio de semejanza, tanto de los objetos del conocimiento como de la formación de las eventuales representaciones de éstos. Pero no es el principio de analogía, como creyóse Kant autorizado a pensar, una posible consecuencia de la admisión de esa legalidad. Entiendo aquí la “legalidad causal de la Naturaleza” en el sentido habitual, a saber: que hay en el tiempo acaecimientos y variaciones de conte-

nido idéntico que se repiten y que son causas y efectos, de modo tal que en la sucesión inmediata del tiempo va siempre ligado a un X como causa un Y como efecto; o también esta otra proposición correspondiente: hay cosas de idéntico contenido que pueden ocupar distintas posiciones en el espacio y que están en la relación de causa y efecto, de suerte que una cosa, X, sólo puede actuar sobre otra, Y, cuando está con ella en contacto espacial<sup>76</sup>. Frente a éste, se halla el llamado *principio causal*, es decir, la proposición siguiente: “Todo acaecer real es el efecto de una causa”, y esta otra: “Toda variación (palabra que abarca en este caso el ‘ser-otro’ y ‘tornarse otro’ de algo frente a algo) de un objeto va ligada de modo unívoco a la variación de otro objeto en una dependencia mutua”; una proposición que no hace distinción entre lo real y lo ideal, ni tampoco implica la suposición de espacio y tiempo, siendo válida y verdadera en completa independencia del principio de semejanza. Pero tanto el uno *como* el otro, el principio causal lo mismo que el “principio de la mutua dependencia de todas las variaciones posibles de los objetos”, constituyen los *supuestos* rigurosos del principio de la *legalidad causal de la Naturaleza*, el cual representa, por consiguiente, tan sólo una aplicación especial de ellos. Pero, no obstante, no se puede derivar de ellos sin la ayuda del *principio de semejanza*. El principio de la *legalidad causal es a priori* frente a toda posible experiencia inductiva; pero, a la vez, es sólo verdadero aplicado a objetos que sean *relativos en su existencia* a un *organismo* posible<sup>77</sup>; mientras que el principio causal tiene valor, en general, aplicado a objetos reales, y el “principio de las dependencias” —como preferimos llamarle— es aplicable a todos los objetos en general, siendo, así, un principio lógico *puro*.

Finalmente, el “principio de la legalidad causal natural” se divide en dos subformas metódicas, las cuales tienen la misma base fenomenológica en la mutua “exteriorización” de la diversidad orgánica; son: 1ª En los principios de la teoría mecánica de la Naturaleza: todas las variaciones de las cosas cor-

una tendencia a “reproducirse” cuando una de ellas está “de nuevo ahí”. Prescindiendo de la vaguedad de esas expresiones, ¡cuán *absurda* y contraria a toda experiencia es tal hipótesis! Lo que es objetivamente vivido en simultaneidad (o sucesión) tiene, por sólo este motivo, tanta tendencia “a reproducirse” como pueda tenerla una cosa no percibida o mentada, colocada directamente detrás de una pared percibida, cuando es de nuevo percibida esa pared.

92. D. Hume parte de los principios como de *axiomas* puramente ontológicos y explica por ellos la idea del objeto idéntico, de la cosa, de la causalidad —todo a fondo—. Mill los equipara en dignidad a la ley de la gravedad. (Para Hume, el principio de la gravitación, como cualquier “ley de la Naturale-

póreas de la Naturaleza, exteriores a nuestro organismo, se han de considerar como dependientes de las variaciones del movimiento; y: todas las diferencias cualitativas de los cuerpos se han de considerar dependientes de una conexión de las impleciones del espacio, constantes en algún modo y en contacto. 2ª En el principio de la *asociación por contacto*: todas las variaciones del yo han de considerarse dependientes de asociaciones por contacto; todos los complejos anímicos han de considerarse dependientes de modificaciones simultáneas de un posible organismo, cuyas modificaciones son, según los casos, sensaciones, movimientos impulsivos, etc.

Limitémonos, por ahora, al recuerdo (y la espera) mediato, la reproducción y la semejanza. Resultan entonces las siguientes preguntas: I. ¿Qué es lo que ha de ser semejante a fin de que una percepción conduzca a la reproducción? II. ¿Es “dada” esa semejanza, y, en caso afirmativo, cómo es dada? III. ¿Qué es lo que en principio puede “explicar” esa semejanza? IV. ¿Hay una asociación por semejanza igualmente originaria que la asociación por contigüidad, que “explique” la aparición de contenidos determinados de la expectación mediata, o bien aquella asociación está condicionada por una asociación por contigüidad? V. ¿Cómo se comporta, en principio, la asociación por semejanza respecto a la asociación por contigüidad? VI. ¿Es la asociación por semejanza el supuesto o la consecuencia del fenómeno vital general del ejercicio y el hábito? VII. ¿Hay en el cuerpo orgánico y en sus partes (por ejemplo, en el cerebro) un “correlato” pensable de la asociación por semejanza? VIII. Y, finalmente, ¿la asociación por semejanza juega un papel constitutivo en el *modo* de formación de la concepción natural sobre el yo y el mundo de los cuerpos, o, por el contrario, supone ya el estar dados éstos?

## I

No hay —en mi opinión— más que una respuesta clara y sensata a la primera pregunta: para que una percepción conduzca hasta la reproducción de un recuerdo mediato o del recordar mediato de un objeto determinado, el *objeto* de esa percepción (tal como está mentado en la percepción) debe ser semejante al *objeto* de una percepción anterior, la cual “pertenece” a aquel recuerdo y es el supuesto de ese recuerdo en el orden del tiempo. (Lo

mismo puede decirse para la percepción y reproducción de una expectación mediata.) Por consiguiente, no son los “actos” o los “contenidos” de esos actos lo que debe ser semejante, sino únicamente los *objetos* de su mención. Es, pues, radicalmente falsa la expresión de que en la asociación ingresan “representaciones semejantes”. Claro está que yo puedo acordarme, y hasta de modo mediato, “de” representaciones, imágenes fantásticas, sueños, etc. (los llamados recuerdos de la representación); como también “de” representaciones del recuerdo vividas anteriormente por mí. Éstas son entonces, precisamente, los *objetos* de una precedente percepción interna y de un recuerdo inmediato, “semejantes” a los objetos de una percepción interna que ahora tiene lugar, y recordadas, así, mediatamente. La “semejanza”, que es una condición de la reproducción, es, pues, exclusivamente una *semejanza entre objetos*. Tampoco puede decirse que esos objetos semejantes deban ser dados, conocidos, representados, etcétera, en contenidos determinados como semejantes, para condicionar la reproducción; ni tampoco que sus notas y propiedades, por razón de las cuales son semejantes, deban ser dadas, en general, o además como tales notas que fundamentan la semejanza. La semejanza *operante* por reproducción excluye manifiestamente una intuición de sus mismos depositarios, como también de los fundamentos de la semejanza que consisten en esas notas y propiedades. Si la reproducción, por ejemplo, debe, ella sola, traer en el recuerdo mediato un objeto (por ejemplo, un león) semejante a otro objeto percibido (por ejemplo, un tigre), ¿cómo podría entonces ser dado previamente ese objeto (el león) de modo que sólo *por su medio se viviera* la semejanza de ambos? *La reproducción sería en este caso innecesaria*. En esta hipótesis habría de reducirse toda llamada asociación por semejanza a vivencias de semejanza que fueran vividas anteriormente en los mismos objetos dados simultáneamente; pero esto sería una solución impracticable para la cuestión referida. Es cierto que si la reproducción ha entrado en acción “por razón de” la semejanza de los objetos, puede también conocerse la semejanza del objeto recordado con el objeto percibido por el *contenido* de ambos (como fundamento que es de su semejanza). Pero esto no *es forzoso* que ocurra. Cuando, por ejemplo, esa semejanza *no* es conocida, la auténtica asociación por semejanza no lleva de

za”, no es más que un caso especial de las leyes de la asociación). Wundt les confiere un puesto análogo al de los principios de la Mecánica, pero limita, de modo significativo, su fuerza explicativa por su

hecho a un juicio de semejanza, sino a un juicio de igualdad, y, en ciertos casos, a un juicio de identidad. Lo puramente semejante, por ejemplo, el pájaro y la mariposa, le parece al niño “igual” y juzga también sobre la mariposa: “esto *es* un pájaro”, en vez de: “es semejante a un pájaro”. La reproducción por semejanza no supone tampoco —aun cuando conduzca a un juicio de semejanza— la necesidad de que estén dadas en la percepción a la que se refiere el recuerdo y a la que éste “pertenecer” las propiedades y notas del objeto, en virtud de las cuales este objeto es semejante al objeto actualmente percibido —o representado—. Más bien la regla es que no ocurra así y que las notas y los rasgos del objeto, percibido a su debido tiempo, sólo “salen a luz” en el objeto del recuerdo mediato —debido a *que* son fundamentos de la semejanza con un objeto actualmente percibido—, notas que, en su tiempo, no ingresaron en el contenido de la percepción. Lo que significa, no sólo que podemos “notar, apreciar, observar”, etc. en el recuerdo notas de algo percibido que quedaron inobservadas, inapercibidas, etcétera, al percibir el objeto (y lo mismo se dice, naturalmente, del amar, odiar, apetecer, detestar, etc.); no sólo que podemos hallar, al recordar, la semejanza, por ejemplo, o la igualdad de dos rostros, semejanza o igualdad que no contenía la percepción de ambos; sino aún más: en virtud de la semejanza que existe entre lo actualmente percibido y una parte del contenido de la percepción anterior —“por razón” de cuyo contenido el objeto actualmente percibido es “semejante” al objeto percibido anteriormente—, podemos tener, al recordar, contenidos que, en general, no se hallaban en el contenido de la percepción anterior, pero pertenecían al “contenido posible de percepción” de la cosa en cuestión. Sólo *debido* a la semejanza con algo posteriormente percibido logramos en este caso, a través del recuerdo, conocer notas y propiedades que *no* habíamos percibido anteriormente, apareciendo *ahora*, en lugar del juicio precedente de igualdad e identidad, un juicio de semejanza (o, en su caso, un juicio de igualdad). De este modo, en la intuición interna, al volver a sentir, por ejemplo, posteriormente en el recuerdo un estado sentimental, o al ver en el recuerdo un paisaje (en la forma de la intuición exterior), aprehendo de un modo cada vez *más rico*, y siento más profundamente y veo el objeto por más lados de lo que anteriormente me fue dado; todo ello en virtud de la semejanza con un sentimiento actual, en el primer caso, o con un paisaje actualmente percibido, en el segundo (o también debido a sus semejanzas con contenidos re-

cordados inmediatamente). La opinión de que todas esas notas son añadidos ulteriores y falsificadores no es más que una consecuencia del prejuicio sensualista según el cual el recuerdo ha de ser siempre más pobre que la percepción a él correspondiente por ley esencial, y la reproducción es un “retorno” misterioso de la antigua percepción y su contenido “en una manera debilitada”. A esto se agregan otros parecidos misticismos ridículos de la Psicología vulgar. Pero, de hecho, el recuerdo de lo mismo que ya hemos percibido es un *progreso* y penetración en la plenitud *total* de intuición del objeto intuído como idéntico y mentado como idéntico, en virtud de su contenido en los actos de la percepción y el recuerdo; así, la intuición de ese objeto se escinde forzosamente en recuerdo y percepción sólo para un ser *dotado de cuerpo*. Claro que nunca puede llegar a ser intuída en el recuerdo una *cosa* nueva o una parte nueva de esa cosa real que no hubiera sido dada en la percepción. El gorrión que estaba en el tejado y que yo en mi percepción real no vi, no lo veré tampoco en mi recuerdo del tejado. Ni son tampoco cualesquiera las propiedades y notas objetivas de una cosa (o de un acaecimiento) que yo puedo recordar, en cuanto que, por razón de estas propiedades y notas de una cosa percibida, hacen análoga aquella cosa a la percibida. Antes bien, deben estar incluídas en el contenido del acto total en el que la cosa percibida se ha constituido (también, por consiguiente, incluídas en el recuerdo y la expectación inmediatas) según su intención total, pero esto no es obstáculo a que aquellas encuentren únicamente en el recuerdo ulterior una plenitud de intuición que sobrepasa el *mero* “estar mentadas”.

## II

¿Debe, por otra parte, estar “*dada*” de algún modo la semejanza, o lo que llamamos asociación por semejanza es una mera hipótesis sin un fundamento inmediatamente vivido? ¿Hay en el *vivir inmediato* una base feno-

concepto de “apercepción”. Otros los tienen por reglas empíricas, de importancia simplemente estadística, que habrían de hallar su explicación partiendo de las leyes físicas de la Naturaleza exterior y de la Fisiología nerviosa y cerebral: pasan a ser meros fenómenos derivados de leyes puramente físicas. Natorp —siguiendo, en principio, a Kant— llega también a una interpretación parecida, e igualmente Ebbinghaus y Münsterberg (Véase *Grundzüge der Psychologie*, I). Esta última opinión se hace necesaria



ménica para el concepto de la asociación por semejanza? Si esa base no existiera y se hubiera averiguado, por consiguiente, tan sólo mediante la observación que las series de representaciones se suceden de un modo tal, porque las representaciones o sus objetos son “semejantes” —algo así como las series de asociaciones registradas en un sujeto de ensayo pueden ordenarse según todos los puntos posibles de vista, por ejemplo, en el sentido de causa-efecto, fin-medio, todo-parte, etc.—, entonces habría que preguntarse cómo ha podido llegarse a hacer de la semejanza una condición estricta de la reproducción (en vez de ver en ella un simple miembro en el sistema de los tipos de las sucesiones fácticas de representaciones, etc.). La asociación por semejanza ¿es, pues, y, según la opinión de todos los psicólogos, ha de ser algo *más* que uno de los puntos posibles de vista para la clasificación de las series de representaciones? Pero, si es una condición estricta de toda reproducción posible, pregunto cómo ha podido comprobarse mediante la observación ese aserto, o, incluso, si es acaso posible averiguar algo así por medio de la observación. Considérese que aun el psicólogo —cosa que él olvida con facilidad— está sometido, naturalmente, en su conducta de investigador a todas las leyes, principios, etc. que él mismo erige para los procesos psíquicos y de los cuales afirma que caen bajo tal investigación. La Psicología no puede permitirse afirmar algo que —aunque fuese verdadero— haga aparecer el descubrimiento de esa verdad como evidentemente imposible y contradictorio. Y, con arreglo a esto, surge la pregunta: ¿cómo es que el psicólogo puede averiguar, por medio de la observación propia, que una condición para la reproducción de un contenido determinado del recuerdo mediato es que el objeto recordado sea semejante a un objeto percibido? Prescindiendo de la “condición”, ¿por dónde conoce él esa semejanza? El psicólogo conoce el objeto de su percepción y lo que en ésta percibe de él; sabe también del objeto de su recuerdo. Mas ¿por dónde sabe del objeto anteriormente percibido o de una percepción anterior de ese obje-

cuando se reduce el principio de semejanza al de contigüidad, y éste, a su vez, a la estimulación objetivamente simultánea o inmediatamente sucesiva del organismo por los objetos de la percepción. Pero H. Ebbinghaus no encuentra obstáculo en reducir la idea de *la ley misma de la Naturaleza* a nuestro interés predominante por lo semejante entre contenidos sucesivos de la percepción (vid. *Einleitung in die Psychologie*), ¿de tal modo que el principio de semejanza, unido a ese interés, ha de explicar, por su parte, las leyes naturales sobre cuyo supuesto se “explicó” anteriormente, sin embargo, ese mismo principio, gracias a la intervención del principio de contigüidad! Bergson efectúa, por su parte, el intento

to? ¿Acaso por el recuerdo? ¡Pero si el contenido de este recuerdo debe ser explicado por la reproducción del contenido anterior de la percepción! Y este fenómeno es ya una *parte* del *declarandum*. Afirma el psicólogo que el contenido del recuerdo es “semejante” a un objeto de la percepción anterior. Pero el recuerdo *suyo*, lo único que le puede llevar hasta aquel objeto, ¿no está condicionado también por la “reproducción según la semejanza”? Es decir, debería declarar: “sólo sé que el objeto del recuerdo actual es semejante a un objeto de la percepción, y de este mismo sé únicamente que es semejante al objeto del recuerdo”. Quiere decirse que el psicólogo habría de moverse dentro de un círculo vicioso o bien habría de confesar que la semejanza que afirma es improbable por esencia. Hemos de poner atención ahora a lo ya dicho anteriormente acerca de la aprehensión inmediata de la semejanza: el ser-semejante de un objeto de la percepción respecto a otro objeto anteriormente percibido está “*dado*”, en realidad, como un hecho vivido, y *esto*, justamente, es lo que condiciona que aquel objeto de la percepción anterior se convierta, por medio de la reproducción, en objeto de un recuerdo mediato. En este sentido, pues, la asociación por semejanza se basa en una *vivencia inmediata*.

### III

En principio, ¿*qué* es lo que puede, exclusivamente, “*explicar*” esa semejanza como condición de la reproducción? Primeramente, no puede nunca *jamás* explicar el *contenido* del recuerdo mediato; en segundo lugar, *tampoco* el *recuerdo* de ese contenido. El recuerdo está fundamentalmente dirigido hacia el objeto de la percepción anterior, no hacia la percepción de ese objeto<sup>78</sup>, a pesar de la conexión de esencias siguiente: A todo recuerdo mediato “corresponde” una percepción que le precede en el orden del tiempo (sólo esta conexión lleva a admitir el concepto de “reproducción”). Y su contenido — el del recuerdo — no “procede” del contenido de aquella percepción, sino del contenido de aquel objeto *mismo*; esto también, naturalmente, cuando me acuerdo de una vivencia psíquica que constituye aquel “objeto” (de una percepción interna). Al recordar, miro siempre hacia aquel objeto. Y así como esa percepción no era una mera “imagen” del objeto que pudiera surgir de nuevo, es también igualmente infundada la hipótesis de una “disposición”

(bien sea pensada en el sentido psíquico, bien en el sentido fisiológico) que habría dejado tras de sí la percepción y que ahora debería ponerse en “movimiento”. Aquella percepción, por el contrario, está absolutamente finiquitada y no queda nada de ella, ni en el “cerebro”, ni en el “alma”, ni en “parte alguna”. Ahora bien: si no se “explica” por la semejanza el contenido del recuerdo *ni* el recuerdo del contenido, resta sólo una cosa que constituye de hecho aquí la única afirmación posible: explicase por aquélla —y no *puede* explicarse más que esto— la ordenación de lo que, en el contexto vital de mi presente, se halla colocado dentro del margen de la esfera del recuerdo inmediato, en el sentido ya indicado; es decir, el hecho de que el objeto en cuestión se recuerde precisamente *ahora* y no en otra ocasión. Quiere decirse: la *relación* que adscribe el mundo del recuerdo de una persona a su “*presente*” respectivo, o —como puede también decirse— al *ser dado de su organismo*, sometido por el principio de la reproducción según semejanza a una regulación, en el sentido de que la *semejanza* de ambos objetos de la percepción (lo ahora percibido y lo percibido anteriormente) es una *conditio sine qua non* para la ordenación de algo recordable, en general, dentro del contexto vital “dado” como presente. Si esa semejanza ha actuado reproductivamente en ese sentido —una *semejanza* determinada y *cualificada*, con una cualificación independiente de las propiedades de sus depositarios—, puede y debe admitirse también una disposición para la *reiteración* de la asociación ya efectuada (tomamos aquí la palabra asociación como denominación de un proceso). Pero es evidente que tal “disposición para la asociación” no tiene que ver con la errónea doctrina que pretende, inversamente, comprender la “posibilidad” de la asociación *misma*, y explicar ésta, merced a una misteriosa disposición para percepciones y representaciones. Podemos también, en un sentido equivalente, expresar lo que la semejanza puede explicar de esta otra forma: en los contenidos fácticos del recuerdo mediato que le son dados a un individuo en el momento de su presente respectivo, puede explicar que este individuo recuerde ahora, de hecho, *este* objeto precisamente y no *aquel* otro, de entre todos los objetos que vivió y percibió y que son reproducibles en el recuerdo. Explica, por consiguiente, la *selección* que en el margen de acción de la esfera del recordar inmediato ha efectuado el recuerdo mediato.

A este propósito, es necesaria una *aclaración complementaria*. Puesto que el principio de semejanza se basa en una conexión evidente de esencias y es un auténtico “*principio*”, y no una regla inductiva que derive de la observa-

ción, no puede *nunca* explicar por sí *solo* un acaecer concreto cualquiera. Es un principio que se refiere al ingreso de las vivencias del pasado en la conciencia actual, mas no una regla que pudiere derivarse de lo que es actualmente consciente. *De acuerdo y con arreglo a él se realiza* el recordar mediato; quiere decirse que es un principio acerca del modo como se forma el recordar mediato mismo. En consecuencia, ese principio única y exclusivamente puede ser la *indicación* de una *única* condición, pero necesaria, y sin embargo insuficiente, para lo que ahora se recuerda de hecho. Representa una *conditio sine qua non* tan sólo, condición enteramente general, sin la que no es posible la ordenación de un objeto anteriormente vivido en el contexto vital del presente, en virtud del recuerdo mediato. De todo esto resulta claro que las *semejanzas* entre el objeto percibido —o de la vivencia psíquica ahora vivida en la percepción interna en el recuerdo de lo psíquico— y lo anteriormente vivido y percibido, son enteramente *distintas* entre sí, tanto en la *cualidad* cuanto en el *grado*, e *inmensurables* además en número. Desde la esfera que constituye aquella *conditio sine qua non* de la semejanza, como condición de la reproducción, puede hacerse comprensible lo recordado *de hecho*, únicamente si agregamos *todas* las cualidades y las direcciones especiales de los actos que se entrecruzan en el recuerdo de un individuo, direcciones de los actos de amor y odio, de los intereses y, en último término, todas las clases de la atención espiritual y sensitivo-funcional, activa e impulsiva —que no vamos a diferenciar aquí—, las cuales, por su parte, se entrecruzan con las diferenciaciones del percibir, recordar y esperar. Mas no vamos a seguir aquí por este camino.

#### IV

El “principio de la semejanza” no es, pues, solamente una “condición de la reproducción” para el recuerdo mediato, sino también una condición igualmente primaria para la *determinación* en la expectación mediata. Lo que es dado —evidente “como” futuro— en la expectación inmediata, no necesita ninguna determinación, como tampoco necesita de una reproducción lo dado en el recuerdo inmediato. Pero la determinación, en general, es un concepto tan *primario* como la reproducción, y toma su origen en lo vivido inmediatamente y en la conexión de esencias que entre esto

existe.

Sería, pues, un completo error reducir a una reproducción precedente la “fuerza”, vivida de modo determinante, que algo dado inmediatamente en la expectación tiene, por ejemplo, para las representaciones que surgen *ahoraz*, para los impulsos instintivos, los actos de la voluntad, etc. —fuerza que tiene para mi acción presente el *valor*, por ejemplo, de un proyecto de la voluntad dado en el pre-sentir—, lo que constituye una especie de expectación sentimental e inmediata de algo. Antes bien, “es propia” de cada expectación una percepción del mismo objeto, y, además, es propia de la expectación “mediata” una percepción tal que siga en el orden del tiempo a la expectación inmediata del mismo objeto; pero en ningún caso le pertenece un recuerdo de esa percepción, ni de su objeto, ni tampoco una reproducción de esa percepción. Si, por ejemplo, hoy o mañana me hallo de mal humor e incapaz de hacer nada de provecho, porque a las seis de la tarde tengo que explicar una lección de Lógica formal —ejemplo que aduce W. James—, lo que determina mi estado de ánimo actual es el objeto de la lección de las seis, inmediatamente esperada, pero no el recuerdo de la última lección<sup>79</sup>, ni tampoco una representación del contenido: “que yo he de explicar esa lección”. En completa independencia de que el contenido del recuerdo esté dado “como” representado, “como” juzgado, etc., hay también una expectación inmediata *sin* tal cualidad determinada del acto. Es indiferente que este estado de cosas halle acomodo en las teorías genéticas, pues son estas “teorías” las que tienen que regirse por los hechos. La conexión de esencias no afirma más que lo siguiente: a toda expectación inmediata “pertenece” una percepción del mismo objeto. En el caso anterior, era la percepción o la vivencia actual de la lección de las seis precedentemente habida ya. Todas las “determinaciones” debidas a “tareas” impuestas desde fuera, pero también aquellas otras que impone el “propósito” propio, los mandatos o las promesas, *con independencia* del recuerdo, la reproducción, la representación de los procesos que determinan su imposición, pertenecen en principio a la *misma* clase: en todo caso, la reproducción no se desliza jamás entre ellas y su efecto. Al modo como mi pasado, como inmediatamente recordado, influye también inmediatamente en mi contexto vital presente, así también inmediatamente influye mi “futuro”, como contenido de la expectación inmediata. Estoy, por ejemplo, alegre si ese futuro se me presenta “amplio” y “claro”, y triste si se me presenta “cerrado” y

“oscuro”. No es mi sentimiento presente lo que colorea de una u otra manera el contenido de la expectación, sino que, al contrario, este contenido colorea mi sentimiento presente. La expectación mediata, sin embargo (en la cual lo esperado de la esfera del futuro me está dado también “como esperado”), exige que algo inmediatamente esperado antes se realice también como objeto de la percepción; y es sólo la *semejanza* del objeto de la percepción actual con ese objeto de la percepción anterior lo que condiciona la *selección* de lo esperado mediatamente, operada en el campo más amplio de lo esperado inmediatamente. Todo esto acaece de modo análogo a como en el caso anterior del recuerdo.

Nuestro aserto de que la reproducción y la determinación (en el sentido anterior) están evidentemente condicionadas por la *semejanza* de los objetos de la percepción y del recuerdo mediato (y la espera), parece ser puesto en duda o ceder ante las teorías que afirman que ha de reducirse la asociación por semejanza a la llamada “*asociación por contacto o por contigüidad*”.

El *motivo* que sirve de pretexto al intento de tal “reducción” es bien claro, a saber: que no es posible pensar en admitir, evidentemente, para la asociación por semejanza, un *proceso correlativo en el sistema nervioso y en el cerebro*. Cabe pensar en admitir —naturalmente— tales procesos para el *ejercicio* creciente de una asociación por semejanza ya efectuada, mas nunca para la *creación* original de esa asociación. Y no *cabe pensar* en ello —prescindiendo de la altura a que ha llegado nuestro saber acerca del sistema nervioso—, porque es evidentemente imposible que la semejanza de dos cosas, que *no* va ligada a la condición fundamental de la legalidad causal de la Naturaleza —la contigüidad de A y B en el espacio y el tiempo—, pueda manifestar una actividad ni poseer un *analogon* mecánico estrechamente subordinado a aquélla y productor, a su vez, de esa actividad<sup>80</sup>. Si *hay* una asociación por semejanza independiente, ello es, por una parte, la prueba negativa de que no puede tampoco haber un *correlato mecánico*, lo mismo que no lo hay para los contenidos del recuerdo y el recordar, ni para el cambio de estos contenidos condicionado por aquella semejanza. Y es, por otra, la prueba positiva de nuestra tesis de que, en la vivencia inmediata de la semejanza, la *unidad* y objetividad *idéntica* de lo mentado en la percepción y el recuerdo, que existe con independencia del cuerpo, se hace, por así decir, *fenoménicamente patente* al poder actuar inmediatamente la semejanza

de las cosas aun no estando dadas éstas —o alguna de ellas—. Por consiguiente, el motivo fundamental de aquella “reducción” *es un prejuicio mecanicista y al mismo tiempo paralelista*.

Pero esa “reducción” de la asociación por semejanza a la asociación por contacto es errónea, por la simple razón de que supone una idea equivocada de la semejanza. Es decir, supone que la semejanza puede reducirse, en general, y con arreglo a su misma esencia, a una identidad y una diversidad parciales de los elementos “más simples” de que están compuestos los objetos semejantes; sólo bajo este supuesto puede afirmarse lo siguiente: si la percepción actual, P, cuyo objeto, O, posee las notas *a, b, c, d, e*, determina el recuerdo de un objeto, cuya percepción anterior, P<sup>1</sup>, abarca otro objeto, O<sup>1</sup>, con las notas *a, b, c, g, h*, no es entonces necesario que opere la semejanza entre O y O<sup>1</sup> en cuanto todos para que se presente el recuerdo de O<sup>1</sup>; basta que las notas *a, b, c*, idénticas en O y O<sup>1</sup>, y que “se tocan” con *g, h* en O<sup>1</sup>, traigan, sin más, al recuerdo también *a, b, c, g, h=O<sup>1</sup>*. Éste es el conocido esquema de la “reducción” tal como lo han desarrollado, por ejemplo, Lehmann, Ebbinghaus, Münsterberg y otros<sup>81</sup>. Y es además necesario —para que la reducción sea factible— que lo “simple”, en cuya identidad y diversidad parciales ha de basarse la semejanza, sea capaz de cualquier “contigüidad” dentro de una diversidad tempoespacial. Pero todas estas hipótesis no sólo son infundadas, sino además esencialmente imposibles. Pues la semejanza no es un fenómeno exclusivo de relación entre “complejos”. Puede existir también, o no existir, entre las partes rigurosamente *simples* de cada complejo. Y si bien hay grados de comparación dentro de lo semejante —en las relaciones de los objetos en las que la esencia de la semejanza (algo absoluto, como toda esencia) se realiza—, y, por consiguiente, “mayor” y “menor” semejanza, no existe, sin embargo, una mera relación cuantitativa entre lo semejante como esencialidad y el hecho de hallarse contenidas partes idénticas y distintas en dos complejos. Mas tampoco son capaces de una “contigüidad” los elementos *a, b, c* idénticos del es-

completamente impracticable de reducir la idea misma de la semejanza al hecho de que los diversos complejos de la “percepción pura” tienden a identificarse, pues satisfacen todos por igual instintos y necesidades corporales. Si prescindimos de este último error, es Bergson quien ve de un modo más exacto el problema en conjunto. Una simple confrontación mostrará que nuestra opinión, arriba desarrollada, no encaja con ninguna de las doctrinas aquí mentadas y, por otra parte, tan extendidas.

93. Cf. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (publicado por primera vez en los escritos póstumos

quema anterior. Pues ¿quién no echa de ver que la identidad no existe aquí entre el *a, b, c* del objeto  $O^1$  y el *a, b, c* del objeto  $O$  —quienes son más bien diferentes, lo mismo temporalmente que por su pertenencia a  $O$  y  $O^1$ , y, por tanto, sólo en un caso extremo son iguales—, sino que aquélla existe tan sólo por referencia a los *objetos conceptuales* “el *a*”, “el *b*”, “el *c*”, los cuales son, como “el número 3”, “lo rojo”, objetos intemporales e ideales, es decir, auténticas “especies” (en el sentido de Husserl), y así no tendría sentido, *eo ipso*, atribuirles una “contigüidad” en una diversidad tempoespacial? Es en extremo curioso que justamente esa teoría hipernaturalista venga a caer ahora en una cosificación de la especie, que constituye precisamente la esencia del falso platonismo. Ciertamente es que, a veces, aquella reducción ha sido combatida con razones falsas. Así se ha dicho que, cuando al ver un árbol en un bello jardín me acuerdo de Adán y Eva, es, por de pronto, necesario que, por razón de la analogía, me acuerde primero el árbol del Paraíso, teniendo incluso que ser reproducida en primer lugar su “representación”, a fin de que pueda recordarse a Adán y Eva por razón de “contigüidad”. Pues la “contigüidad” existiría en este caso únicamente con el árbol del Paraíso, mas no con el árbol visto (esta es la opinión de Höffding). Manifiestamente, lo que ha motivado esta falsa argumentación ha sido aquella admisión de un falso concepto de reproducción, el cual supone un misterioso “retorno” de la representación de la percepción anterior o la excitación de una “disposición” que aquélla ha dejado. Al ver ahora que no se da tal retorno misterioso, que la percepción no vuelve, ni existe por su intermedio una “disposición”, habráse de tener por innecesaria una asociación por semejanza, proporcionada en este caso por la contigüidad, y pensaremos que lo idéntico precisamente de ambos “árboles” es lo que ha evocado, por contigüidad, aquel recuerdo. Aquella reducción queda excluida esencialmente por la clara intuición de la irreductibilidad de la semejanza a identidad y diversidad de las partes simples, pero no por tales supuestos misteriosos (distintos de la creencia en los fantasmas sólo en grado, mas no en especie). También el recuerdo mediato de las partes *más simples* de un objeto percibido o representado exige su semejanza con las partes más simples de lo actualmente dado. Por mucho que se analice la semejanza total de dos complejos, dos rostros, por ejemplo —donde se los puede analizar—, hallamos siempre sólo semejanzas parciales, que se ofrecen inmediatamente como fundadas en las partes respectivas o en los elementos



parciales de los objetos complejos totales. Únicamente las semejanzas parciales (que *no* son, naturalmente, semejanzas de las partes), por medio de los “fundamentos” que esencialmente les corresponden, llevan a aquellas partes de los objetos cuya semejanza constituye la de los objetos totales. Si, pues, se ha de llegar a la aprehensión de los casos semejantes, deben verse las semejanzas parciales<sup>82</sup>. Pero ningún análisis imaginable conduce de la semejanza total a la mismidad o no mismidad, ni, mucho menos, a la identidad y la diversidad de las partes. Hay, sin embargo, una importante diferencia de esencias por lo que hace a la relación entre contacto y semejanza, y es que la semejanza entre objetos es unas veces condición del recuerdo mediato y de la reproducción a él correspondiente, y otras veces es condición para la aprehensión de una cosa concreta.

Observemos lo siguiente: hay aún una semejanza entre las semejanzas mismas que no admite división en semejanza más grande o más pequeña, debido al hecho de que las semejanzas pueden aprehenderse con independencia de los objetos (sus depositarios) que son semejantes, y tanto más con independencia de toda posible indicación de las partes de los objetos en que reside la semejanza. De este modo pueden aprehenderse también *diversas semejanzas*; por ejemplo, las tres semejanzas del rostro A respecto al rostro B, del rostro A respecto a rostro C y del rostro B respecto al rostro C, son ya en sí distintas mutuamente, y no tan sólo en virtud de los distintos pares de objetos, puesto que reconocemos a menudo la diferencia de un rostro con respecto a otro por la diversa semejanza de ambos con un tercero, al dudar, por ejemplo, si es aquél el mismo hombre. Con arreglo a lo ya dicho, el modo de estar dado este fenómeno consiste en que el objeto mentado como el mismo en la percepción y el *recuerdo inmediato* posee el mismo contenido de la percepción en dos *actos totales*, pero distintos círculos del contenido inmediato del recuerdo y la expectación en torno suyo, estando, sin embargo, todavía unidos ambos actos totales A y B (en el recordar inmediato del contenido de A y B). En el acto abarcador de ambos actos totales tenemos, pues, sólo un objeto mentado como el mismo; pero ante el análisis fenomenológico completo de los cuatro actos parciales (primer acto de la percepción y primer acto del recuerdo inmediato, segundo acto de la percepción y segundo acto del recuerdo inmediato) tenemos cuatro objetos parciales (¡no partes del objeto!) de ese objeto único (y, *eo ipso*, de cada una de sus partes), entre los cuales existen y deben existir semejan-

zas parecidas. Si el objeto nos ofrece en ambos actos totales “caras” tan diversas, han de analizarse aún éstas en dos fenómenos distintos de semejanza inmediata. Este caso y sólo éste puede llamarse “*asimilación*”, a diferencia de la *asociación* en sentido estricto, a cuya esencia pertenece el que nos sea dado, intencionalmente, al hallarla, *un* objeto tan sólo, pero no dos, como en el recuerdo y la expectación mediatas. Por consiguiente, la asimilación es irreductible a la asociación de elementos y supone, evidentemente, ya en *cada* uno de ambos actos totales la cosidad, cuya aprehensión se realiza —como hemos visto— en la percepción, el recuerdo inmediato y la expectación<sup>83</sup>. No es, pues, reductible a una asociación por semejanza de los elementos simples, ni a una asociación por contigüidad de las partes, pues lo que se asimila por semejanza son “semejanzas parciales”, pero *no* partes semejantes.

## V y VI

Examinemos ahora la pregunta: ¿bajo qué condiciones puede constituirse la “asociación por contigüidad”? y, primeramente: ¿qué es “*asociación por contigüidad*”?

El principio afirma: lo que se vive “*juntamente*” en los objetos tiene la tendencia, al ser dado uno de esos objetos, a provocar el recuerdo de los otros. Pero ¿qué significa ese “juntamente”? ¿Vale tanto como “al mismo tiempo” y “en sucesión inmediata”? ¿Es una propiedad de la vivencia, o de los objetos vividos? La “contigüidad” temporal, ¿debe tener un rango preferente a la contigüidad espacial? El aserto enunciado, ¿es una regla empírica o un principio evidente? ¿Qué relación guarda con el principio de semejanza?

Por de pronto, en lo dado en la *intuición interna* no tiene para nosotros ningún sentido el “simultáneamente” y el “en sucesión inmediata”, puesto que en lo dado no hallamos un tiempo objetivo ni un espacio objetivo tampoco; y hasta la simple “exteriorización” mutua (con sus cualidades del estar junto o detrás uno de otro) se da únicamente *con* el “organismo”, como

*Schriften aus dem Nachlass*, I, Berlín, 1933).

94. No pueden indicarse aquí las consecuencias tan vastas de estos hechos para la comprobación de

el “ahora y aquí” de cada caso. En primer lugar, “juntamente” es, “en la conciencia”, lo que y sólo lo que es vivido juntamente, es decir, lo que está dado en *un* acto único y unitario de la intuición interna. Puede ser esto lo que se quiera: algo simultáneo o no simultáneo, algo percibido ahora o una vivencia de hace diez años. En la *intuición externa* hay siempre una mutua exteriorización, mas no va unida por su esencia al ahora y aquí de un organismo; en este acto de la intuición externa está “juntamente” todo lo pensado o representado de algún modo en esa diversidad, y no sólo lo simultáneo o lo contiguo espacio-temporal. Únicamente al poner un organismo, al que *esencialmente* pertenece un ahora y aquí, con la mutua yuxtaposición de sus partes y la sucesión de las sensaciones orgánicas en el todo de su mutua exteriorización, cobra sentido decir que existe algo simultáneo en sucesión inmediata o en contigüidad espacial. Decimos esto porque todos esos casos están contenidos como casos especiales en el hecho de que algo está dado a la “conciencia de” como “tocándose en una mutua exclusión”. Es dado, luego, de ese modo (como parte de lo dado a la conciencia, en general) todo lo que está vivido como inmediatamente operante sobre el organismo y coordinado así a su ahora y aquí. No se incluye aún una *diferenciación de espacio y tiempo*, ni aun siquiera de espacialidad y temporalidad; tampoco, por consiguiente, una distinción del contacto espacial y temporal<sup>84</sup>. La distinción de espacialidad y temporalidad es dada solamente en virtud de la diversa orientación de dos elementos de los fenómenos físicos extraorgánicos, en cuanto que éstos son reversibles como espaciales e irreversibles como temporales, por relación al ser-dado orgánico del ahora y el aquí. Esta distinción se supone, naturalmente, también para el mismo cuerpo orgánico<sup>85</sup>. En consecuencia, la “contigüidad” de que se trata en la asociación por contigüidad *no* permite una determinación por contacto espacial *ni* por contacto temporal, pero tampoco por “simultaneidad”, un concepto que supone el espacio y el tiempo como diversos, designando únicamente la relación de los puntos espaciales respecto al tiempo, y por ello no puede ser nunca el fundamento de la idea de la espacialidad — como si el espacio fuera un “modo de lo simultáneo” (Leibniz)—. Le es esencial, precisamente, que esa contigüidad es tal en un *mero* excluirse mutuo, *pudiendo* tomar los elementos en contacto el carácter de puntos del espacio *o* del tiempo (como determinaciones variables), y su contigüidad *puede* recibir las determinaciones variables de una sucesión o de un

paralelismo, mas sin poseerlas de suyo. Así, pues, la conciencia del espacio y el tiempo dentro de lo dado, en general, por la intuición externa, y la conciencia de su diversidad, *suponen* ya el principio de la asociación por contacto. La asociación por contacto no es, por consiguiente, la simple consecuencia de que el organismo sea un cuerpo como los otros que están en el espacio y el tiempo (con el mismo modo de estar dado), y de que los otros cuerpos influyan sobre él, con lo que se realizaría la contigüidad en el espacio entre los estímulos que le alcanzan y él, por una parte, y la contigüidad en el tiempo entre los procesos del estímulo y sus mismos procesos íntimos, por otra. Si se vinculan todos los hechos de conciencia a tales estímulos y sus ulteriores efectos en el cuerpo (bien sea en el sentido de causalidad o en el del llamado paralelismo), el principio de la asociación por contacto se convierte en una *definición* arbitraria, que no puede ser verdadera ni falsa<sup>86</sup>. La conciencia de la temporalidad y de la espacialidad está, por tanto, en conexión de esencia con la somaticidad, con un “aquí y ahora”, y no es en absoluto un contenido de una “conciencia trascendental pura”. Para Dios no existe esta dificultad. Por consiguiente, la conciencia del espacio y el tiempo continúa siendo inexplicable para toda ciencia positiva, para toda Fisiología de los sentidos, como también para la Psicología de los sentidos; porque el ser-dado del espacio y el tiempo, con todas las conexiones de esencia que en ellos rigen (en las que se incluye la ciencia de la espacialidad: toda la Geometría, por consiguiente), *preceden* a la diversidad de las funciones sensibles, lo mismo que a sus posibles contenidos, y tanto más, naturalmente, a los órganos sensoriales, que, como cuerpos, suponen todo esto y son, a su vez, accidentales respecto a las leyes de las funciones. Mas el organismo no está “en” el espacio y el tiempo, tal como lo están esencialmente los cuerpos exteriores. Antes bien, según su esencia, es *centro de las referencias* del espacio y el tiempo y de toda la causalidad por contacto incluida en ellos (la cual coincide en extensión con la esencia de la causalidad formal mecánica). Sin embargo, el organismo no sólo es extenso, sino que además se halla contenido en la *misma* exteriorización mutua en

los principios y conceptos fundamentales de la Biología, que sólo pueden ser desarrollados con una fundamentación fenomenológica autónoma del conocimiento del ser vivo. Ni tampoco las consecuencias para el modo de investigar el problema de la libertad.

1. Cf. el libro de J. Bregenzer, *Tierethik* (Bamberg, 1894), sobre “Procesos de animales”.

2. Cf. Primera parte, la distinción que hemos hecho entre “objeto” y cosa.

que están los fenómenos físicos extraorgánicos y sometido a todas las numerosas leyes de las ciencias y a los principios que rigen en las diversidades materiales de ese tipo, sobre las cuales no vamos a insistir más aquí<sup>87</sup>.

La *conciencia de* una “sucesión” (y de una “yuxtaposición”) de nuestras vivencias es un *supuesto* tan esencial para los conceptos de la sucesión del tiempo (y la línea del espacio) a causa de que en ella se efectúa la aprehensión de esos objetos. *Eo ipso*, jamás puede la conciencia de una sucesión derivarse, en ningún caso, de tal curso temporal de las vivencias de la conciencia —como tiene que suponer la Psicología empírica—. Pero esa “conciencia de” tan especial necesita una aclaración fenomenológica. Esta aclaración se desprende de lo ya dicho con anterioridad: el fenómeno de la sucesión de las vivencias resulta de que vemos en el mismo acto total de la conciencia íntima cómo “el mismo” objeto, dado en la percepción y el recuerdo y la expectación inmediatos, “*se convierte*”, de algo inmediatamente esperado, en algo percibido, o, respectivamente, de algo percibido en algo inmediatamente recordado, persistiendo siempre la conciencia de la mismidad. Vemos así “desaparecer” su contenido de percepción y “surgir” su contenido de recuerdo inmediato, sin que cambie el objeto, antes bien, con la evidente mismidad del objeto. El contenido de percepción del objeto “se torna” así contenido del recuerdo inmediato, en cada fase individual que entresaquemos de su percepción de cualquier duración objetiva; por consiguiente, en cada momento puntiforme del tiempo objetivo. Esa “sucesión”, pues, sería dada aunque *nada* “variara” en nuestro organismo ni fuera de nosotros, y es también el supuesto para toda aprehensión de la variación.

Ahora bien, de todo esto resulta claro lo siguiente: en *cada* acto unitario de conciencia —no sólo en una pluralidad de ellos— es dada juntamente la intuición evidente de que lo dado en él es parte o eslabón de una corriente que fluye en una dirección, pero que no está limitada por la dirección del recuerdo ni por la de la expectación, y en cuya “sucesión” tiene que constituirse cualquier contenido especial de una intuición interna. El *fenómeno de la corriente* no puede jamás reducirse, según esto, a cualquier clase de “síntesis” o asociación de contenidos de los actos particulares de conciencia, sino que *está dado* de modo evidente en *cada* contenido posible. Es, a su vez, el supuesto para poder ordenar, secundariamente, las vivencias como procesos en el tiempo objetivo, en el que está dado también el cuerpo vivo juntamente con los otros cuerpos. La investigación inducti-

va del contenido de esa corriente no llegará jamás a decir que cada una de mis vivencias pertenece a ella y que está dentro de una corriente indivisible. Esto me está dado evidentemente en cada vivencia que sé mía. Lo que hace, pues, a ésta ser la vivencia de un yo determinado no es el hallarse contenida en una corriente cuyos miembros representan una conexión real o de otro tipo, sino que *deben necesariamente* pertenecer a tal corriente porque es la vivencia de ese yo determinado.

Pero los actos en que es dada vivida la vivencia no pertenecen, en modo alguno, al contenido de la corriente. “En la corriente” está sólo la vida vivida, no el vivir esa vida. Y esa corriente, como forma de ese vivir las vivencias del yo, pertenece esencialmente al *organismo*, mas no al mismo yo<sup>88</sup>.

En fin, la “asociación por semejanza” y la “asociación por contigüidad”, en primer lugar, están ambas en dependencia esencial de la conexión de esencias en que el *organismo*, en general, está con el yo individual. Considerado fenomenológicamente, lo que se nos presenta empíricamente como “asociación”, como enlace de cosas que antes hemos pensado separadas, es, en principio, sólo el continuo *restablecimiento* de la *original unidad* del yo y de la “*intercompetración*” de sus vivencias, de aquella unidad que —por así decir, y permítaseme el símil— ha sido rota y fragmentada por virtud de la diversa importancia que poseen las vivencias del yo para el presente del organismo. Y, justamente por esto, uno y otro principio no son reglas que pudieran comprobarse en las vivencias, objeto posible de observación e inducción, sino condiciones de la observación de lo psíquico vivido y, a la vez, de la experiencia inductiva sobre ello. No son condiciones de este yo y de sus vivencias mismas, pero sí condiciones esenciales bajo las cuales únicamente se le pueden *dar* a un ser orgánico su yo y sus vivencias.

Mas lo son de diversa manera. Y con esto retornamos a la relación que

3. Tampoco le fueron negadas estas cosas como ser social.

4. Cada acción posee *también* un valor simbólico de expresión; pero no, al revés, cada acto de expresión un valor de acción.

5. Hemos de negar, por consiguiente, que en la vivencia de la responsabilidad (como quizá nos pudiese sugerir la palabra) radique, en general, forzosamente una relación de “ante alguien”. Podemos únicamente sentirnos responsables “ante alguien” porque nos sabemos “responsables” de nuestros actos.

6. Por esta razón la persona es responsable de todos los actos que se refieren a su ser absolutamente íntimo (véase lo que sigue), y no sólo de sus actos como persona social. En cambio, sólo estos últimos le pueden ser imputables.

7. Tal acaece, por ejemplo, en H. Spencer.

hay entre la asociación por semejanza y la asociación por contigüidad. Hasta ahora habíamos indicado tan sólo que el principio de semejanza no puede reducirse al de contigüidad. Tampoco cabe hablar de una “reducción” del principio de contigüidad al de semejanza<sup>89</sup>. Pero cabe muy bien preguntar si puede darse una asociación por contigüidad entre contenidos que no esté condicionada ya por la asociación de semejanza a las *unidades* de conciencia que la abarcan.

## VII

Partamos de que la contigüidad de objetos, que es condición de la reproducción en la asociación por contigüidad, depende, en primer lugar, de que esos objetos estuvieron dados en un acto de conciencia (representados o sólo mentados, o bien representado o percibido el uno y mentado solamente el otro), y, en segundo lugar, de que estuvieron dados en contigüidad dentro de *un* ahora y aquí. En todo caso, es claro también que ninguna asociación por contigüidad puede franquear el paso de un contenido de un ahora y aquí a otro contenido de otro ahora y aquí; esto puede hacerlo únicamente la asociación por semejanza, o la “mezcla” y la asimilación. Hemos de ser, por otra parte, muy cautos en no sobreestimar ni subapreciar la “contigüidad de los objetos” que constituye la condición de tal asociación, exactamente a como hemos ordenado cautela en la asociación por semejanza. Claro que no basta la pura asociación en el tiempo objetivo ni la proximidad de los objetos, aunque se piense a éstos actuando causalmente sobre el organismo, para que cuando se da uno de los objetos se recuerde mediatamente el otro. Por muy íntimo que sea el contacto espacial y temporal de un objeto, A, y otro, B, si no ha sido percibido de ningún modo B, la percepción del mismo A y el mismo contenido de esa percepción —en el caso de que sea posible— no podrán traer nunca al recuerdo mediano a ese B. Pero, si éste ha sido percibido, para que sea posible una asociación por contigüidad con el mismo A, no es necesario que haya sido dada la yuxtaposición de éste con B o su sucesión para con B en una intuición especial de su relación en el tiempo o en el espacio, ni tampoco que haya recaído un juicio sobre esa relación. No sólo debe haber estado en un ahora y aquí (es decir, en una “unidad de situación”), sino que también

debe haber sido dado (intuitivamente) en ella; tampoco es necesario que B haya sido percibido en un contenido peculiar de percepción, teniendo contacto en él con A; basta con que B haya sido puramente mentado, representado, imaginado, etc. Estas contigüidades de los objetos en la vivencia conjunta son también hechos peculiares de relación aun diversos cualitativamente, que varían de caso a caso, mas no precisan hallarse fundados en la percepción cualitativa de los objetos en contigüidad. En el contacto de las partes de una situación, por ejemplo, que fue vivida como un todo, hay siempre contigüidades cualitativamente peculiares que producen en conjunto una “constelación de contigüidad”, que es independiente de la peculiaridad de los objetos en ella contiguos, y cuyo retorno a la conciencia puede provocar, a su vez, esa situación concreta. En el recuerdo no se capta de nuevo la yuxtaposición y la sucesión de esos objetos.

Son, en mi opinión, puntos de partida fenoménicos de la asociación por contigüidad, ante todo, esos modos peculiares de “coincidir” cosas y acacimientos en la unidad de una “situación”, dentro del todo que forma el “contorno”<sup>90</sup>, lo cual no es identidad ni igualdad de los objetos coincidentes. Como hechos vividos, son justamente el fundamento intuitivo del concepto de “asociación por contigüidad”. Y sólo merced a ellos puede comprobarse el hecho de que hay una asociación de esa esencia. Pues ¿cómo le sería posible al psicólogo establecer tal “contigüidad”, si la asociación por contigüidad fuese sólo la asociación de un objeto que anteriormente hizo contacto en la percepción con otro percibido, y además también la condición del recuerdo mediato? No basta, desde luego, que el objeto esté aún o hubiera estado en otro tiempo realmente junto a o después de lo idéntico de la percepción de partida. Si no fue *también*, a su vez, *vivido*, es lo mismo que si hubiera estado escondido en la estrella Sirio. Pero que fue vivido como en contacto con lo ahora dado, esto no puede sernos dado por la asociación por contacto. Lo que significa: merced a la contigüidad de A y B,

8. G. Simmel, *Das individuelle Gesetz* (“Logos”, Bd. IV-2).

9. Véase lo que sigue, a propósito de las ideas de “vocación”, “misión”, “elección” para una tarea. Todas ellas tienen por fundamento la vivencia dicha.

10. Expresado en términos religiosos: en la *plenitud infinita del bien* que se extiende *ante la mirada* del Espíritu divino, hay en *un* determinado “sitio” un bien que es tal bien “para mí”, contiene *mi* esencia ideal de valor, y yo, por lo tanto, “debo”, aun empíricamente, lograrlo. O también de este otro modo: esa esencia individual se convierte en “figura ideal” para mí, porque está colocada no sólo en la dirección del *amor divino* en general, sino también del amor divino hacia *mí*. Esa figura ideal no *se for-*



me acuerdo de B ante la presencia de A; y esta contigüidad “consiste” en que, ante A, recuerdo B. Por ello vemos que no cabe reducir la significación reproductiva de la “constelación” a un complejo de asociaciones por contacto. Antes bien, *ella* condiciona la posibilidad de la asociación por contacto de los objetos particulares con otro particular.

En resumen: los objetos deben hallarse contenidos ya dentro de la unidad del contorno de un individuo (y de su “estructura”), en la unidad elemental de una “situación”, y formar unos con otros una peculiar constelación por contacto, para que un objeto posteriormente dado, que está dado como el mismo de “entonces”, pueda determinar una *asociación por contacto* con los otros objetos incluídos en la situación.

¿De qué depende el que se dé la conciencia de constelación, única que hace posible la asociación por contacto (no la “constelación de conciencia”, pues este concepto supone aquél)? De la  *semejanza*  de esas constelaciones, pues la constelación de cada situación presente (que es siempre su peculiar contenido objetivo) es única y peculiar —y, por tanto, “peculiar” no sólo en el sentido de una consecuencia unívoca de la naturaleza de los objetos en ella incluídos y de lo vivido *de ellos* o de su suma—. Como respuesta a nuestra pregunta, afirmamos, pues: una “asociación por contacto” la hace posible tan sólo una *vivencia de la semejanza* en la *constelación* de un contenido del ahora y aquí (que se halla en un estado de “exteriorización” o separación aún indeterminado tempoespacialmente) con la constelación de un contenido anterior del ahora y aquí. *Y, por tanto, para que exista “asociación por contacto” es condición que exista una asociación por semejanza*<sup>11</sup>.

*ma*, pues, empíricamente tan sólo en “mi *vida*” (como opina Simmel), ni tampoco se ofrece como una X situada en la dirección de una *forzosidad del deber-ser* individual. Antes bien, toda la vida empírica se realiza y configura bajo el influjo de ese ideal *valioso* de la persona individual que se ofrece como objetivo, y en el que se halla  *fijado*  el puesto único que a esa persona individual cabe en el reino de lo bueno existente por sí, basando de este modo el puesto que el ser ideal de la persona en cuestión tiene en el plan divino de la salvación.

11. Queda fuera de la intención de Kant la objeción tan conocida: “todo el que nos es igual en nuestra individualidad” debe hallarse colocado también “en las mismas condiciones”; mas como nadie es igual a mí en la individualidad, quiere decirse que el principio kantiano afirmaría que cada uno en la misma situación obraría de otra manera. Este sentido le es artificiosamente añadido al principio de Kant. Y, en efecto, esta objeción no tiene ninguna importancia, puesto que Kant —como ya se ha indicado— desconoce una “persona individual” en sentido estricto, admitiendo solamente un individuo empírico que llega a ser “persona” exclusivamente por su participación en una razón sobreindividual.

12. Cf. *Los Métodos de la Ética* (*The Methods of Ethics*, London, 1874).

¿Qué es, entonces, lo que puede hacer comprensible *ambos principios de asociación* y qué puede “explicarse” con su ayuda dentro de la Psicología empírica?

13. La “exigencia de la hora” (Goethe) es, por lo tanto, una categoría esencial de la Ética.

14. Los círculos mayormente positivistas que tienen el alto mérito de haber demostrado en una am-

Por de pronto, y en lo que atañe a la amplitud de la validez de los principios, se desprende claramente de lo ya dicho que no valen únicamente para los “hombres”. Tampoco a la ciencia positiva se le ocurre admitir esto, si bien es verdad que debería admitirlo en el caso de que aquéllos se obtuvieran por la observación empírica de los hombres y no partiendo de una conexión esencial entre conciencia y cuerpo. Tampoco tendríamos, sin embargo, el menor asomo de derecho para extenderlos a la vida anímica animal, como, por otra parte, se hace —y con toda razón—. Esos principios son, en realidad, proposiciones intuitivas que tienen validez para todo posible ser dotado de una existencia corpóreo-espiritual. Mas justamente *por esto* son insuficientes por completo para hacer comprender plenamente una vivencia anímica concreta. Pues en completa independencia de ellos queda, como un problema enteramente autónomo, la conexión de sentido de los *actos espirituales y sus contenidos*: no sólo la conexión de sentido que establece la Fenomenología general para la esencia general de los actos, sino también la conexión de sentido de *cada* vida individual concreta. Estas conexiones de sentido quedan como el *supuesto* bajo el cual puede únicamente cobrar sentido incluso el preguntar por las leyes de la asociación y su aplicación. Es, evidentemente, absurdo que las leyes de la asociación puedan explicar el contenido de sentido de un único acto siquiera o su coherencia con algún otro contenido de sentido. Lo que estos principios regulan no es nunca el contenido de una intuición interna o externa, sino exclusivamente que tal contenido *se dé* en un ahora y aquí cualquiera de nuestro cuerpo. O, como también podemos decir: el modo y manera en que dependen del *cuerpo* el mero darse de un sentido vital unitario y el darse de la conexión de sentido de su vivencia; pero no estas dos cosas mismas.

Toda ciencia descriptiva, explicativa y de observación supone siempre una determinada y concreta conexión de sentido, así como un cuerpo or-

plia investigación de los hechos, contra los defensores de la Moral individualista, el condicionamiento causal —biológica, histórica y socialmente— de los modos de la conducta valorados de hecho como morales, estiman, sin embargo —puesto que *valoran* todavía individualistamente—, que se debe eliminar el concepto de culpa moral, en general. Mas hemos de hacerles esta pregunta: ¿Por dónde saben que toda conducta mala, y por tanto culpable, se ha de imputar siempre a la persona del que obra, y no, por ejemplo, al todo de la comunidad de personas al que aquella pertenece, o a sus antepasados?; e igualmente las malas predisposiciones, ¿por qué no serían susceptibles de transmisión hereditaria o tradicional, como *consecuencias* de actos personales originariamente malos? La completa inseguridad de

ganizado de una manera determinada. Por ello, toda descripción y explicación de este tipo debe partir del supuesto de que en el objeto de la observación está contenida una *superposición* de sentido, legalidad de sentido y asociación y legalidad de la asociación. Empíricamente, pues, no hay “asociaciones puras”, como tampoco hay conexiones puras de sentido, sino tan sólo hechos concretos que han de analizarse desde *ambos* puntos de vista y que sólo se comprenderán plenamente por una superposición de ambos tipos de leyes<sup>92</sup>.

## VIII

Pero es aun más importante la pregunta acerca de la “posición” especial de los llamados principios de asociación. Hoy no tenemos aún mucha claridad sobre ello. La peculiaridad, no susceptible de comparaciones, de esta posición estriba —como se deduce por lo ya dicho— en que los principios de la asociación se aplican lo mismo a los objetos de la intuición externa relativos a la existencia de un organismo (“objetos físicos”), que a los objetos de la intuición interna relativos a la existencia de un organismo. Si fuera menester introducir un nombre, se les podría llamar “principios noosomáticos”, indicando con esta conjunción de términos que regulan el modo y manera como los *actos del espíritu* y su contenido se insertan en el *presente de un organismo*, indiferentemente de que se refieran a objetos físicos exteriores o a procesos y vivencias psíquicas. Juegan, por tanto, en la comprensión de los objetos y de la estructura objetiva de “la concepción natural” del mundo exterior *el mismo* papel exactamente que en la comprensión de la concepción natural del alma (es decir, de un flujo de “acontecimientos” anímicos por delante de un yo constante), y no suponen estos objetos, porque no descansan en la observación e inducción. Pero sí son principios con arreglo a los cuales puede comprenderse *la formación* de ambas clases de conceptos naturales. Si ahora llamamos “Biofísica” a la ciencia especial que se ocupa de las relaciones mutuas entre el organismo y el contorno, y “Biopsicología” a la ciencia que se ocupa de las mutuas relaciones entre el organismo y la vida empírica del alma, los principios noosomáticos habrán de

nuestra época en relación con estas preguntas es una simple consecuencia de que hemos aprendido a pensar ya histórica y socialmente, pero nuestros modos de valoración son en su casi totalidad los indi-

considerarse como *axiomas* para ambas ciencias. Los *principios de la asociación* quedan en una posición intermedia entre el *contenido de la intuición pura* del yo y la Naturaleza tal como la posee un “*espíritu*” *sin organismo*, y el contenido fáctico de la intuición natural de un espíritu vinculado, en general, a un *organismo* de cualquier clase de organización. No sólo son, pues, principios *psíquicos*, sino *físicos* también, y con la misma primordialidad; sólo que, en *ambas* direcciones, no rigen en la esfera de los objetos absolutos, tal como serían dados a la intuición pura sin organismo, sino para los *objetos relativos, tanto en su acción como en su existencia, a un organismo en general.*

Nos hemos detenido tanto en estos problemas que se refieren a la relación capital que hay entre el yo puramente anímico y el organismo, hasta ir a parar, al fin, a la fundamentación fenomenológica de los principios de la asociación —al umbral de la Psicología explicativa, pues—, porque el concepto de *persona*, fundamental en la Ética, nos revelará toda su importancia únicamente cuando no sólo podamos rechazar con claridad (negativamente) las pretensiones —mortales para la Ética— de la Psicología asociacionista para explicarnos la unidad de la persona, sino también (positivamente) podamos conferir a los principios de la asociación su estricto sentido, y a toda explicación según ellos su campo de acción, subordinado, ciertamente, pero muy justificado en esta subordinación. Esto podrá servir

vidualistas del siglo XVIII.

15. Especialmente la “culpa trágica” es siempre una culpa no culpable, puesto que va ligada a la esfera de la elección, es decir, a aquello entre lo que se ha de elegir, mas no al acto de la elección. Cf. a propósito de esto mi *Vom Umsturz der Werte*, I, *Zum Problem des Tragischen*, Leipzig, 1923.

16. Cf. Primera parte, Sección II, “Formalismo y apriorismo”, págs. 127 ss.

17. Dentro de una vida individual pueden también surgir, mediante actos originariamente autónomos, predisposiciones a lo malo de especie determinada (vicios), que luego se realizan habitualmente. No obstante, no pierden por ello su cualidad moral negativa.

18. La culpa y el mérito totales pueden tener una forma más histórica o más social, pero siempre poseen ambas a la vez. Son sus depositarios el “querer conjunto”, el “amor conjunto”, el “odiar conjunto”. Éstos son, como ya he mostrado en otra parte —vid. mi libro sobre la simpatía—, fenómenos independientes de vivencia que nada tienen que ver con la suma de las voluntades individuales iguales en su contenido. Cf. también lo que sigue sobre la persona particular y colectiva (4, ad IV).

19. Todas esas obligaciones especiales, libremente contraídas —en tanto son morales y no meramente jurídicas—, están ya fundadas en la corresponsabilidad para los actos de la persona con que fue contraída, o que mi promesa obligatoria “acepta”; y también en la corresponsabilidad del acto por el que aquella persona me ha obligado (en el caso de una obligación recíproca). El aceptar promesas de una acción mala en sí es tan originariamente malo como el otorgarlas.

20. Cf. Primera parte, Sección II, pág. 179; y además el siguiente párrafo 4, ad IV.

de justificación al hecho de haber emprendido en una investigación consagrada a los problemas fundamentales de la Ética las anteriores disquisiciones, tan distantes en apariencia del círculo de los problemas éticos. Claro que el concepto de persona, puesto por nosotros a la base de todo, lograría su definitiva justificación si, de modo análogo a como hemos hecho con los principios de asociación de la Psicología explicativa, sometiéramos también a una investigación fenomenológica, hasta sus fundamentos de intuición, los principios y los conceptos básicos de la doctrina mecánico-explicativa de la Naturaleza que domina en el ámbito de la intuición exterior. Pero esto habría de exceder en mucho el marco de este tratado, y ha de quedar reservado por ello a otro trabajo que tendrá una significación suplementaria a todo lo aducido aquí<sup>93</sup>. Sólo por virtud de las dos investigaciones juntas: la que aquí hemos desarrollado y la que acabamos de aludir, se probaría plenamente que la explicación psicológico-asociacionista del ser anímico y la explicación mecánica de los fenómenos de la Naturaleza externa —surgidas históricamente de análogos motivos— tienen, aparte de otros supuestos, éste común a ambas: dar una imagen simbólica de las cosas tal, que se elevan a variables independientes del ser y el acaecer, o a “principios” de su explicación, los elementos de lo dado aquí y allí en la intuición plena y en las posibles conexiones y relaciones de estos *elementos, dominables y encauzables únicamente por un ser orgánico-personal*. Como los objetos de *ambas* imágenes son efectivamente *relativos en su existencia* a una persona posible y a un organismo posible y a un movimiento vital posible, ni uno de ambos tipos de explicación ni los dos juntos serán capaces de “explicar” las unidades orgánico-vitales y mucho menos las unidades de las personas. *Unas y otras* son más bien los necesarios centros de referencia de los objetos de aquellas imágenes<sup>94</sup>.

Después de estas investigaciones referentes al sentido teórico del concepto de persona y a su posición, sin las cuales habría quedado lo que sigue sin sostén, nos volvemos ya de aquí en adelante al problema del papel que juega *la persona como depositaria de valores éticos*; y, en primer lugar, a lo que significa en general la palabra “persona” en las conexiones éticas.

21. De hecho, es evidente que la propia dignidad como correlato valioso del respeto propio ha de postergarse a la salvación de la persona ajena (mas no a su dignidad), tal como se aprehende en el amor puro personal; lo contrario de lo que Kant cree: según él, ha de anteponerse la dignidad a la salvación.

Cf. en *Vom Umsturz der Werte*, en el trabajo *El Resentimiento en la Moral*, lo que he dicho contra esta falsa fundamentación, que también se halla en Lutero.

22. Según el meritorio libro de E. Troeltsch *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Doctrinas sociales de las Iglesias y grupos cristianos)*, Tübingen, 1912, la unidad de individualismo y universalismo en la Ética cristiana reside en que los mandatos altruistas quedan comprendidos en los mandatos cumplidos por la propia santificación en Dios, y en que “los que para Dios se santifican en un fin común, se juntan en Dios”; y, por lo tanto, deben confirmar también la voluntad amorosa de Dios. De acuerdo con esto, el valor del amor a la persona ajena estaría fundado ya en el valor de la santificación





propia —interpretación que antes hemos rechazado como falso “individualismo”—. De este modo no se ofrecería, en absoluto, una “unificación” de individualismo y universalismo, pues el individualismo es más bien quien tiene la primacía. Pero tampoco históricamente nos parece atinada esa opinión de Troeltsch respecto a la idea cristiana de comunidad. Según ésta, el “juntarse en Dios” no es algo puramente fortuito que se presenta tras la propia santificación de cada cual, sino que está *condicionado*, de un modo igualmente originario que por la santificación propia, por el amor fraterno también, el cual por su parte representa un valor distinto de la santificación propia y no está fundado en ella, sino que le es completamente independiente. Cf. a este respecto mi artículo *Liebe und Erkenntnis*, I (“Weisse Blätter”, julio de 1915).

23. Como ha hecho ya resaltar Herbart con razón.

24. Véase el párrafo siguiente: ad II.

25. Personas particulares y colectivas, como muestra lo que sigue; cf. ad IV.

26. Cf., a propósito de la humildad y el orgullo, el primero de los artículos en mi libro *Vom Umsturz der Werte*, I: “Zur Rehabilitierung der Tugend”. Este pensamiento está expresado también con rigor en la idea cristiana de Dios rectamente comprendida: Dios se glorifica a sí mismo *en* el acto de su voluntad amorosa creadora del universo; pero no tiene la intención de glorificarse en el acto de la creación.

27. Cf. mi artículo: *Das Nationale in der Philosophie Frankreichs*, I (“Der Neue Merkur”, agosto de 1915). Lo propiamente nacional del espíritu se *pierde* precisamente cuando lo operante no es él mismo (digamos, como impulso), sino tan sólo la reflexión sobre él (digamos, como tracción).

28. Tales doctrinas pueden explicarse por la transformación que la filosofía estoica produjo en el cristianismo.

29. No podemos aquí desarrollar las importantes y varias aplicaciones que este principio tiene sobre la teoría de la sociedad, la política y la ciencia del derecho.



30. Así como, en pequeño, el *centro de vida* unitario en el individuo (y la regulación racional de sus impulsos) restringe y ordena de acuerdo con sus “objetivos” todas las apetencias que se dirigen a lo agradable y a lo útil, también en grande hace lo mismo el Estado con la sociedad y el hombre como ciudadano con el sujeto económico de goce. Según esto, ha de considerarse un acto positivo de la voluntad del Estado *que éste se abstenga* de intervenir con su voluntad en los procesos económicos, regulados legalmente de acuerdo con la ficción mentada. Si, por ejemplo, el Estado hace una política de libre cam-



## La persona en las conexiones éticas

## 1. Esencia de la persona moral

Intentemos, por de pronto, ver claro lo que en la intención significativa de la palabra *persona* va incluido, prescindiendo de la doctrina fenomenológica que sobre el espíritu acabamos de ofrecer. Se nos presentan entonces dos primeros momentos:

1º No podemos emplear la palabra "*persona*" en todos los casos en que corrientemente *admitimos* yoidad, animación o incluso conciencia del valor y de la existencia del propio yo (conciencia del propio valor, conciencia de sí mismo). La animación, por ejemplo, es propia también de los animales, quienes poseen incluso una yoidad del tipo que sea. Mas, sin embargo, no son personas. Claro es que ha ocurrido, por ejemplo, alguna vez que los animales han sido procesados y condenados a muerte con arreglo al Derecho. Pero, al examinar detenidamente estos casos, hallamos que acaecieron siempre bajo el previo supuesto de considerar al animal una persona humana encantada, o bien al creer que en el animal se manifestaban personas extrahumanas, por ejemplo, "malos espíritus": es decir, que los animales estaban "poseídos" por personas<sup>1</sup>. Mas tampoco "el hombre" en cuanto hombre define el círculo de seres para los que vale el concepto de persona. Sino que es sólo a un determinado *grado* de la existencia humana al que se aplica este concepto. Si, después de haber llegado ya a ver la esencia fenomenológica "persona", queremos ampliar el concepto y admitir el germen (por así decir) del ser personal en escalones del ser humano todavía sin desarrollar (en los niños y los débiles mentales, por ejemplo), sin embargo el lugar donde por primera vez se nos aparece la esencia de la persona debe buscarse entonces en una *especie* determinada de hombres tan sólo, y no en el hombre en general. Esta especie, en todo caso, varía considerablemente en su delimitación histórico-positiva.

bio en vez de una política proteccionista, no lo hace llevado del "principio" del libre cambio, sino por-

Una *primera* condición es la *cordura*, en oposición, por ejemplo, a locura. Digo esto en un sentido fenomenológico y no en un sentido científico-positivo. El fenómeno de la cordura es dado allí donde intentamos “*comprender*”, sin más, las manifestaciones vitales de un hombre, a diferencia de cuando tratamos de *explicárnoslas* “causalmente”. Jamás se nos hace presente en la “comprensión” el hecho, como situación objetiva, de que en el prójimo transcurren procesos psíquicos que tienen sus causas, y cuyos “efectos” son manifestaciones vitales. Antes bien, lo esencial de la “comprensión” es que, a través de un *centro espiritual* del prójimo, dado en la intuición, vivimos y reejecutamos como intencionalmente *dirigidos* a algo sus actos (dichos, gestos, acciones) respecto a nosotros y el contorno; es decir, “volvemos a juzgar” sus expresiones o los juicios que les corresponden, “volvemos a sentir” sus sentimientos, “volvemos a vivir” los actos de su voluntad, poniendo por bajo de todo ello una unidad de “*sentido*” cualquiera. Pero este “re-juzgar y re-sentir y re-vivir” no es, naturalmente, un “coincidir en el juicio” en el sentido del “asentir”, ni tampoco un hacer recaer el mismo juicio o sentir un mismo o igual sentimiento. Es simplemente un recrear “el sentido” que se encuentra, como siendo el mismo, en una pluralidad cualquiera de actos y en cualquier segmento temporal de su realización; de actos que se dirigen a *mismidades cambiantes*. En entera independencia de que lo dotado de sentido sea bueno o malo, verdadero o falso —cosa que pertenece a otra esfera muy distinta a la del “sentido”—, en toda comprensión es aquella unidad de sentido en el curso de los actos ajenos el trasfondo intuitivo y continuamente dado de los actos *particulares* de comprensión; es, incluso, el “trasfondo” de la “incomprensión”. *Nuestra postura cambia*, de modo característico, sólo cuando a esa intención de comprensión se presentan obstáculos tales que incluso se revelan como insuperables aun con la acepción de la incomprensión. Alguien, por ejemplo, cuenta una historia rara, extravagante, que se nos hace “difícil de comprender”. Estamos en la postura de la “comprensión”. Pero entonces alguien nos susurra al oído: “Este hombre está loco”. Nuestra postura cambiará inmediatamente. En el lugar del centro espiritual que antes nos era dado y partiendo del cual revivíamos sus actos aparece un sitio vacío, y en lo dado por la intuición no queda ya nada más que su centro vital y corporal, así como su yoidad. No vemos ya en sus manifestaciones vitales el término de intenciones orientadas con sentido, sino que lo que se nos da

son movimientos de expresión y otros movimientos, tras de los cuales buscamos, como causas, procesos psíquicos. Aparece en lugar del “lazo del sentido”, en esas manifestaciones, el lazo de la “causalidad”, de los estímulos del contorno que provocan las susodichas manifestaciones; los “objetos”, que eran lo que en la comprensión atendíamos, se han tornado “estímulos”; las intenciones se han convertido en “procesos”; la “conexión de sentido” se ha hecho conexión causal; el centro personal de actos es ya una unidad objetiva orgánica o yoice; en vez de “comprender”, se “explica”: la “persona” ha pasado a ser un trozo de Naturaleza. Si alguien respecto al cual me hallo en una postura comprensiva me dice: “hoy hace buen tiempo”, no juzgo primeramente: “el señor X dice que hace buen tiempo” o “el señor X vive un proceso de juicio que se refiere al estado de cosas hacer buen tiempo”, sino que sus palabras son sólo el motivo de que mi *intención* se dirija *al hacer buen tiempo* (como *estado de cosas*) y, si es caso, corrijo después su afirmación de realidad. Cosa bien distinta ocurre con lo que no me está dado “con sentido”. En este caso juzgo *en primer término*: “Fulano dice que hace buen tiempo”, “fulano juzga que hace buen tiempo”; “ahora dice esto, luego aquello”. Y este su *proceso* lo pongo en una *relación causal* con otros procesos psíquicos y con el contorno. En ambos casos es completamente igual que la proposición juzgada sea verdadera o falsa. Un hombre puede, desde luego, “errar” sin perder por eso su sensatez. Pero si un demente halla las verdades más originales, continuaría, no obstante, siendo un loco.

De lo dicho se deduce: 1º Toda objetivación psicológica es idéntica a la *despersonalización*. 2º La persona es dada siempre como el realizador de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido. Por consiguiente, nada tiene que ver el ser psíquico con el ser personal.

2º Un segundo momento indicado por la esfera de aplicación de la palabra es que la palabra se atribuye al individuo solamente en una cierta escala de la evolución de éste. Un niño ofrece los fenómenos de la yoidad, de la animación, de la conciencia de sí mismo; mas no por eso es aún una persona moral. Sólo el “mayor” es persona, en el sentido pleno de la palabra. Mas la “*mayoría de edad*” está también fundada en fenómenos precisos, indiferentemente de cuándo el variable Derecho positivo determine su comienzo y de las variables condiciones verdaderas y ficticias requeridas para éste. El fenómeno fundamental de la mayoría de edad consiste en el poder vivir una intuición de la diversidad entre un acto, un querer, sentir, pensar



*propio*, y uno *extraño*, intuición dada inmediatamente al vivir ya cada vivencia misma (*no* fundada, por consiguiente, sólo en el contenido de ésta); y —cuando esto ocurre— sin una referencia *forzosa* al hecho de si es o fue el cuerpo extraño o el propio a través del cual se manifestó hacia fuera la vivencia del acto. No se es todavía “mayor” cuando aún es constitutivamente necesaria esa referencia, por ejemplo, cuando alguien no puede reconocer el pensamiento o la voluntad de otro como tales (en oposición, por lo tanto, a los propios) más que por el recuerdo de que el otro exteriorizó corporalmente aquel pensamiento, es decir, por la imagen memorativa de esa manifestación y de lo que la manifestaba (la boca que pronunciaba tales palabras, el rostro, etc.), o por la *imagen de la acción*. Dicho en términos populares: el hombre es menor de edad en tanto que *coejecuta* simplemente, *sin* comprenderlas de un modo primario, las intenciones vivenciales de su contorno; en tanto que la forma básica de su relación espiritual para con los demás es el *contagio*, la *acción conjunta*, en el amplio sentido de *tradición*; en tanto que quiere lo que quieren sus padres y sus maestros o cualquiera de su contorno, sin reconocer en el querer del contenido respectivo la voluntad de otro o de una persona *distinta* de él mismo. Pues, justamente así, tiene la voluntad “extraña” por “propia” y, respectivamente, la voluntad “propia” por “extraña”. Puede, sí, el menor de edad distinguir su voluntad, en general, de la voluntad *de otros*. Mas no por la referencia al puro querer del contenido de la voluntad y su conexión de sentido con otros contenidos, sino únicamente por referencia a las exteriorizaciones y manifestaciones de la voluntad en cuerpos diversos y espacialmente separados. Donde falte ese punto de apoyo (en el recuerdo, por ejemplo) le será imposible al menor de edad distinguir su voluntad de la extraña. Claro es que le ocurre también al mayor de edad el someterse, por ejemplo, a la sugestión y el tener por suyo un querer ajeno o tener por *propio* en la reminiscencia inconsciente un pensamiento ajeno. Por eso he dicho que la esencia de la mayoría de edad la constituye el inmediato *poder* distinguir, la conciencia inmediata de poder hacer esa distinción, mas no el fáctico haber distinguido. O también podemos decir: “el auténtico poder comprender”.

3º Ahora bien: el fenómeno de la personalidad no está esencialmente limitado al hombre sensato y mayor de edad, sino únicamente a los hombres en quienes se manifiesta el *señorío sobre su cuerpo* de un modo inmediato, sabiéndose, sintiéndose y viviéndose a sí mismos, inmediatamente,

como *señores* de sus cuerpos. Es, por consiguiente, aquí de la mayor importancia la relación fenoménica del hombre para con su cuerpo. Quien vive predominantemente en la conciencia de su cuerpo, de modo que se identifica con su contenido, no es una persona. Sólo puede llevar este nombre aquél que vive el cuerpo —susceptible para él de identificación en la percepción externa e interna— como “perteneciente” a *sí mismo*, merced a la vinculación “mi cuerpo” (un fenómeno que constituye también un supuesto para la idea de propiedad). La unidad corporal (a diferencia de la persona) es una unidad objetiva, y, si bien no es dada como *objeto* necesariamente (y mucho menos como cuerpo muerto), sí lo es como “cosa”. Y únicamente allí donde el cuerpo es dado como cosa que es “propia” de alguno, que actúa en ella sabiéndose inmediatamente como actuante, sólo ese “alguno” es una persona. Las cosas muertas no pueden ser propiedad más que en cuanto estén unidas a la persona mediante la propiedad más primigenia *procurada por el cuerpo*. Por esto, el “esclavo” —lo contrario del “señor”— no puede ser propietario, sino que él mismo *es* sólo propiedad. Aquí es, ante todo, importante una cosa: la persona es dada allí donde se presenta un poder-hacer como simple hecho fenoménico, un poder-hacer “a través” del cuerpo (en sí mismo y con los demás); un poder-hacer que, ciertamente, no está fundado en el recuerdo de sensaciones orgánicas y vivencias de actividad producidas por movimientos realizados, sino que *antecede a todo* hacer de hecho. No pertenece, pues, a la persona únicamente el querer, sino también la conciencia inmediata del *poderío de la voluntad*. Quien sea desposeído legalmente de él (con justicia o sin ella) no “vale” tampoco como persona; y a quien le falte de hecho aquél juntamente con su conciencia inmediata, no *es* tampoco una persona. No puede, en consecuencia, ejercer propiedad alguna sobre su cuerpo, mas sí *ser*, a su vez, propiedad de otro y ser dado, entonces, como cosa. Así el “esclavo” no era una persona social, y el auténtico esclavo (no sólo el que lo fuera por el Derecho positivo) estaría dado como cosa, no sólo para los otros, mas también para sí mismo. Y, no obstante, el esclavo tenía yo, alma, conciencia de sí mismo<sup>3</sup>; prueba de que todo esto nada tiene que ver con la persona. El matar al esclavo no era considerado como “asesinato”, como no lo era dar muerte a un animal. Pues la aniquilación de cosas, aunque sean cosas vi-

que estima como misión suya oportuna el abstenerse de intervenir en la libre concurrencia.

vas, no es asesinato. El esclavo no podía, por ejemplo, ser *castigado* tampoco con la muerte; pues —como ya dijimos— el castigo es la adición de un mal y la sustracción de un bien, y supone, por consiguiente, en aquél a quien estas cosas se atribuyen una *existencia* independiente de ellas. Se puede, sí, “cuidar” del esclavo; puede, incluso, éste ser colmado de beneficios. Mas no puede ser “amado”, por ejemplo, sino tan sólo gozado o usado. El esclavo no puede tampoco “obedecer”, ni “prometer”, ni “jurar”, etc. No puede “obedecer”, porque (como atinadamente dice Aristóteles) “su voluntad está en su amo”; el amo es la persona a quien pertenece el cuerpo y el yo del esclavo. *Tampoco* puede “prometer” (es decir, ejecutar el acto sobre cuya base descansa toda idea de contrato), pues un hombre sin persona no puede tener una *continuidad* entre el querer y el poder-hacer, independiente de sus estados corporales, pues *prometer* no es —como el psicologismo, por ejemplo, Hume, enseña— un acto “artificial”, fundado siempre en convención, que tendría por contenido únicamente: “yo haré esto, si tú haces esto otro” (e inversamente), de suerte que el *contrato* es la raíz y el fundamento (no la consecuencia) de aquel acto; sino que el prometer es un *acto natural* en el cual la persona, en el acto presente del querer, pone ya como “a realizar” un hecho objetivo (y no se lo “representa” o lo “juzga” como por realizar o querer en el futuro) y, por consiguiente, en ese acto es dado tan sólo “como” futuro el *hacer* correspondiente a su realización por la persona. Mas para que todo ello sea posible, el *poder-hacer* lo querido ha de ser *vivido independientemente* de las eventuales *experiencias del cuerpo* y con ello ha de ser vivida también una posible continuidad entre el querer y ese poder-hacer. Al esclavo le falta la vivencia de ese poder-hacer. La institución de la esclavitud no era, por lo tanto, una institución que permitiera la subyugación de personas, ni tampoco el “que las *personas* pudieran ser *propiedad*”, sino al revés: puesto que el esclavo se representaba *él mismo* o *por otros, no como persona*, mas tan sólo como hombre, yo, sujeto psíquico, etc., es decir, como “*cosa*”, era *lícito* el poderle dar muerte, comprarle, etc. En cambio, el “*siervo*” es considerado ya como persona, que tiene únicamente limitaciones en el ejercicio del derecho de propiedad sobre su cuerpo.

Es sabido también que la *mujer*, como mujer, ha tenido que luchar du-

31. Consecuencia de esto es su definición del “supremo bien” sobre la tierra como una constitución

rante mucho tiempo por que se la reconociera como persona. En la historia de esta lucha vemos, en todo caso, cumplidas todas las conexiones esenciales mentadas. Podemos aquí distinguir con claridad ciertas fases. Así, existe una indudable conexión de esencias entre la monogamia y el reconocimiento de la naturaleza personal de la mujer. Si en Turquía, por ejemplo, domina todavía la poligamia, es porque esta institución va en forzosa conexión con la doctrina coránica de que la mujer no posee “alma”, cosa que manifiestamente quiere decir “persona”. En cambio, la cultura cristiana reconoce siempre a la mujer la naturaleza religiosa personal, e incluso lo ha mostrado a los ángeles en la madre de Dios (es decir, a personas puras finitas, *formæ separatæ*, en el lenguaje de la Escolástica). Además, en el cristianismo, la mujer puede ser “santa”; en cambio, en el otro mundo de la religión musulmana, es únicamente *hurí* apersonal. Igualmente la cremación de las viudas indias se funda en que la esposa no es, por lo menos respecto al marido, persona, sino cosa. E, incluso dentro de la cultura cristiana, la *personalidad jurídica y social de la mujer*, en general, es sólo reconocida en el Derecho privado, mas no en el Derecho público ni constitucional, y, como es sabido, en el Derecho matrimonial ha logrado pleno reconocimiento muy lentamente. *Aun* para Kant, la mujer casada es “cosa” jurídicamente (no moralmente), y, así, trata el Derecho matrimonial como parte del Derecho real.

Esta serie de hechos muestran ya que tampoco en la esfera jurídica y ética la *idea de persona* tiene *nada* que ver con las ideas de yo, alma, y análogas formas conceptuales. Así como hay yo y alma (incluso humana) sin personalidad, así también tiene, en principio, su sentido admitir la personalidad donde no existe yo ni alma (por ejemplo, en la *persona* de Dios, quien no puede ser colocado frente a un mundo exterior, ni tampoco frente a un tú).

4º Por el mismo motivo debe también distinguirse con el mayor rigor la idea de persona de todas las otras ideas que se fundan todavía en fenómenos de vivencias correspondientes a los conceptos antes citados. Tales son los conceptos de “*sustancia anímica*” y el de “*carácter*”, como cosas reales.

Dejando aparte el problema de justificar la idea de una *sustancia anímica*, ésta es pensada, en todo caso, como un objeto real y cósmico que se supone bajo la vivencia individual del yo dado en la intuición interna, y al

cual, además, se le adscriben hipotéticamente propiedades, fuerzas, facultades, disposiciones, etc., de tal modo que el curso de los contenidos particulares de vivencia del yo individual ha de ser pensado causalmente bajo las condiciones variables de las acciones reales de los estímulos sobre el “alma”. Todo esto corre en dirección bien distinta a la de la esencia de la *persona*, quien —entre otras cosas— es también el sujeto concreto de todos los actos comprendidos en la esencia “intuición *interna*”, en los que se objetiva todo lo psíquico, y por ello mismo *no* puede ser aquella objeto, ni mucho menos “cosa” real. “Es” tan sólo como la unidad concreta de los actos por ella realizados y sólo *en* la realización de éstos; ella *vive* todo lo que es y vive —aun las llamadas vivencias psíquicas—, pero ella misma no es nunca vida ni ser *vivido*.

El conocido problema de la recíproca influencia entre el cuerpo y el alma queda, en virtud de esto, planteado en un plano muy distinto al de la pregunta: ¿cómo se comporta la *persona* respecto a su *acción*? Es enteramente injustificado introducir las dificultades y disputas que se presentan en aquel problema de la acción recíproca en esta otra pregunta sobre la persona y su acción. Puesto que, en general, la persona no significa nada psíquico, no puede presentarse tampoco una dificultad —en esta forma— acerca de “cómo puede obrar una persona”. La idea de la acción halla exclusivamente su encaje en la actividad vivida sobre el contorno del cuerpo, sobre el cuerpo y sobre su yo. La persona, pues, obra con la misma inmediatez sobre el mundo exterior que sobre el mundo interno: sobre éste, por ejemplo, en todos los actos de dominio sobre sí mismo, en toda intervención personal sobre el automatismo psíquico.

No es, por consiguiente, necesario que obre *primero* sobre el mundo interno y, sólo a través de éste, sobre el mundo exterior. La persona no está “más próxima” a aquél que a éste, sino que experimenta la “resistencia” de ambos de un modo igualmente inmediato. De aquí que una acción constituya siempre —como ya se indicó en la Primera parte— una unidad fenoménica indivisible que no puede resolverse en una composición ni sucesión de vivencias anímicas y procesos y movimientos corporales. El problema de la llamada “acción recíproca”, en el amplio sentido, que tan insistentemente preocupó a los siglos XVII y XVIII, ha perdido, cuando se lo considera exactamente bajo nuestros supuestos, su importancia metafísica. (Estos supuestos, por lo demás, coinciden en lo esencial con Kant, a lo menos por

lo que se refiere al punto capital que aquí entra en consideración).

Si el concepto de alma y el concepto de cuerpo no representan géneros de objetos absolutos, carece ya de sentido preguntar cómo es posible que puedan influenciarse mutuamente. Quiere decirse: el célebre problema — como Kant ha observado atinadamente— se plantea como un problema “que se ha hecho a sí mismo artificialmente” y, en último término, no tiene más que un interés gnoseológico. Todo el enlace que pueda haber entre procesos anímicos y corporales es comprensible, e incluso posible, únicamente porque lo procura la actividad *unitaria e indivisa* de la *persona*. Es decir, para cada acción unitaria de una persona hay dos formas de intuición: la externa y la interna; y en cada una de ellas debe reflejarse de modo peculiar la diversidad, igualdad y semejanza de cualesquiera “acciones” de que se trate. Todo lo dicho se aplica también, naturalmente, a la observación de las acciones de una persona extraña. Jamás se nos dan estas acciones de modo que primero “enlacemos causalmente” los movimientos dados al alma operante. Antes bien, a este modo de proceder precede necesariamente la *comprensión* de la persona y de su unidad de acción desde el *centro* de la persona ajena actuante.

Si entendemos por “*carácter*” las aptitudes duraderas de la voluntad, o las otras “aptitudes”, como son, por ejemplo, las de la memoria, el intelecto, el espíritu de una persona, todo el círculo, pues, de problemas con que se ocupan la Caracterología y la Psicología diferencial, nada tiene que ver con la idea de “*persona*” ese “*carácter*” (el cual habría de reducirse, a su vez, a disposiciones del alma y disposiciones del cuerpo, si se admite una sustancia anímica). En especial, la acción de la persona *no* es una consecuencia unívoca de la suma de sus disposiciones y de las cambiantes situaciones vitales exteriores. Antes por el contrario: es muy posible que, tanto la persona como su acción, varíen libremente con las mismas aptitudes del alma y del cuerpo, y ante las mismas situaciones. Por consiguiente, la pretensión de reducir la libertad de la persona a la mera causalidad del carácter (a diferencia de la causalidad de los llamados motivos individuales, tal como, por ejemplo, lo intentó Lipps), queda por debajo del mero sentido del problema de la libertad. Esas aptitudes y ese carácter necesitan, a su vez, de una comprensión causal (biológica e histórica) y son tan causalmente necesarios como el producto de la situación y el carácter. Así, pues, aunque tuviéramos conocimiento en *este* sentido de las disposiciones innatas y adquiridas

de un hombre (incluso del modo idealmente más perfecto), y aunque conociéramos (del mismo modo ideal) con exactitud todos los efectos del mundo exterior sobre él, no obstante, su obrar será siempre distinto según que es distinta la *persona* a quien pertenecen ese carácter y esas aptitudes. El problema de la libertad (que no queremos desarrollar aquí) queda, pues, a mucha mayor profundidad de la que corresponde a esa solución.

Gnoseológicamente, incluso, la persona nos es dada de un modo radicalmente distinto de lo que antes hemos llamado “carácter”. El carácter no es nada más que la X hipotética, más o menos constante, puesta por nosotros a fin de explicarnos las distintas acciones observadas en una persona. De aquí que, si un hombre obra de una manera distinta de la que corresponde a las deducciones que, en un caso determinado, hemos sacado de la imagen hipotética que nos hemos hecho de su carácter, lo único que puede inferirse es que tenemos motivos para modificar esa “idea” de su carácter. Según esto, sería imposible una *variación* (objetiva) del carácter —por contradictoria—, tal como intuitivamente se nos presenta en todos los casos de conversiones. Y, sin embargo, danse indudablemente tales “cambios del carácter”. Cosa bien distinta ocurre con nuestra relación cognoscitiva para con la *persona* extraña. Muéstrase esto, del modo más radical, en el hecho de que podemos conocer la individualidad de la persona partiendo de una acción aislada y hasta de cualquier fenómeno de expresión<sup>4</sup>, e igualmente podemos medir así (éticamente) sus acciones, no sólo por las leyes morales de un tipo *general*, sino incluso por las intenciones ideales de la persona *misma*. De aquí que, ante una acción que no cuadra con lo que corresponde a las intenciones que conocemos de una persona, podamos indicar con seguridad, en virtud de nuestro conocimiento intuitivo-comprensivo de esa persona, que esa acción tan distinta debe basarse en momentos que han “estorbado” la realización de sus intenciones. Si alguien, por ejemplo, nos cuenta de un amigo —cuya persona creemos comprender— cosas que rebasan la esfera de las posibilidades que resultan de las intenciones que del amigo en cuestión hemos comprendido, no cambiaremos entonces, como en el primer caso, simplemente la idea de su persona, sino que nuestro evidente conocimiento de su individualidad nos dará motivo para criticar la exactitud de la narración o la interpretación de aquella acción; y en el caso de que lo narrado resista esta doble crítica, habremos de admitir una variación del carácter

(de tipo morbosos, por ejemplo); lo cual siempre equivale a admitir una forma de obstaculización en la posibilidad expresiva y en la capacidad de acción de la persona.

Es, pues, de la mayor importancia distinguir adecuadamente *persona* y *carácter*; lo mismo para la Ética que para la división y delimitación de los conceptos “moralmente bueno” y “psíquicamente normal”, así como “moralmente malo” y “morboso”. Todo lo que nos describe la Psiquiatría, por ejemplo, sobre las llamadas “variaciones del carácter” en determinadas enfermedades psíquicas, no puede nunca afectar a la *persona* del prójimo, ni aun siquiera en los casos más graves (en la parálisis, por ejemplo). Lo que únicamente desaparece entonces es el *ser-dado* de su persona al extraño. Y lo que puede, cuando más, decirse en los casos graves es que la enfermedad hace *invisible* por completo su persona, y, por tanto, ya no es posible, en general, ningún juicio sobre ella. Pero incluso esta afirmación es posible a causa de que continuamos todavía admitiendo, tras de aquellas variaciones del carácter, la existencia de una persona que *no* ha sido afectada por ellas. Y en esto, precisamente, estriba el motivo en virtud del cual no conferimos “*imputabilidad*” a las acciones en cuestión en esos casos, pero sí “*responsabilidad*” a los sujetos que las realizan. Prescindiendo de los casos en que parece hacérsenos invisible la persona, debido al volumen de la variación del carácter, en todos los demás la experiencia ofrece un testimonio constante de que aquellas variaciones del carácter descritas por la Psiquiatría son *enteramente* independientes, por ejemplo, de las intenciones morales y de otras intenciones espirituales de la persona. El mismo carácter histérico puede llevar a acciones del mayor heroísmo, como en el caso de la doncella de Orléans, por ejemplo, o puede conducir, en otros casos, a acciones del aniquilamiento más malvado de valores. Y, sin embargo, en ambas acciones radican los mismos rasgos del “carácter histérico”. Débese, por lo tanto, evitar siempre con todo cuidado, en los análisis psiquiátricos de un carácter morbosos, aplicar expresiones de censura o alabanza morales. Donde no ocurra esto, se podrán ver en todo caso aquellos análisis como signo seguro de que el investigador no ha logrado separar con rigor la naturaleza de la variación morbosos del carácter y los contenidos vitales, individuales y

libre y cosmopolita en la que cada cual fuere ciudadano y súbdito a la vez, coincidiendo en su sistema cada fin con el fin del otro.



peculiares, que tenía ante sus ojos en su análisis.

Por el mismo motivo, la enfermedad psíquica suprime, sí, la “*imputabilidad*” de las acciones en cuestión *a la* persona, pero en ningún caso suprime la “*responsabilidad*” de la persona en general, porque esta responsabilidad se halla en conexión esencial con el ser de una persona. La imputabilidad de las acciones o la “capacidad de imputación” que un hombre tiene, es decir, la capacidad para ser sujeto de acciones imputables, y la “responsabilidad” moral, son dos cosas que se han de distinguir con el *mayor rigor*. La supresión de la capacidad de imputación significa tan sólo que la acción de los “*motivos*” se aparta de su *acción normal* y que por ello es imposible *decidir a ciencia cierta* si una acción dada de un hombre pertenece o no a la *persona* de ese hombre. Por el contrario, no hay, en general, una *supresión de la responsabilidad* de la persona en sentido estricto. Un animal, por ejemplo, no es responsable de su obrar. En cambio, el enfermo es tan sólo incapaz de imputación. Esto quiere decir que nadie puede imputar a la persona del enfermo la acción y *afirmar así si* es responsable de ella. Queda, sin embargo, siendo *responsable* de todos sus actos verdaderamente personales. Por esto, la “capacidad de imputación” *supone* responsabilidad. Pero responsabilidad no es sinónimo de capacidad de imputación, ni tampoco una consecuencia suya, como admiten muchos teóricos deterministas. (También Lipps, por ejemplo, quien equipara responsabilidad y actividad normal de motivos)<sup>5</sup>.

La afirmación de “capacidad de imputación” en un hombre no contiene, por consiguiente, nada más que la afirmación de que *determinadas* acciones suyas van coordinadas a *determinados* actos de su persona. La declaración de su inimputabilidad niega ya esa posibilidad de coordinación. No niega la responsabilidad, sino tan sólo la posibilidad de establecer una responsabilidad en *determinadas* acciones. Desde fuera, ambos conceptos — capacidad e incapacidad de imputación— están configurados desde el punto de vista de la acción visible y realizada. Muy distinto es el concepto de responsabilidad moral. En la reflexión sobre su propia actividad se vive la persona, *en* la ejecución de sus actos, como “*responsable*” de ellos (actos que no necesitan ser forzosamente acciones; pueden ser también actos de la disposición de ánimo, disposiciones de ánimo en potencia, intenciones, propósitos, deseos, etc.). *Este* concepto radica en el vivir de la persona misma y no se forma únicamente sobre la base de una observación exterior de sus

acciones. En esta reflexión exclusivamente se cumple el concepto de responsabilidad<sup>6</sup>. El concepto de responsabilidad moral radica en el saber inmediato de la propia actividad y de su importancia y grado de valor moral, no en un enlace ulteriormente pensado de un acto ya plenamente realizado, o una acción, con el yo. Toda responsabilidad “ante” alguien (un hombre, Dios), es decir, la responsabilidad relativa, supone como vivencia absoluta ese vivir una “*propia responsabilidad*”.

Por iguales razones, no pueden ser predicados de la *persona* “enfermedad” y “salud”, mas sí del *alma*, del *hombre*, etc. Existen “enfermedades del alma”, pero no hay “enfermedades de la persona”. Quien desconozca, pues, la esencia de la persona, como ocurre a toda Ética psicologista (y vitalista), llegará, al fin, a *suprimir*, en principio, toda la *diferencia esencial* entre “malo moralmente” y “enfermo” en general, o entre malo y “atavismo” o escalones inferiores de la evolución<sup>7</sup>.

Como ya hemos notado, la diferencia entre carácter y persona aparece clara y rigurosamente revalidada en el hecho de que somos capaces de medir la *persona* fáctica, sus acciones y manifestaciones vitales, por las *intenciones de valor que le son inmanentes*, es decir, por su propia esencia ideal de valor (lo mismo en el enjuiciamiento de uno mismo que en el de un extraño), mas no simplemente por las normas morales de validez general. Esto sería totalmente imposible si la persona fuese igual al carácter y se nos diera como inferida como causa constante de sus manifestaciones. Pues, si nos fueran dadas estas sus intenciones solamente como las causas *x*, *y*, *z*, hipotéticamente admitidas, de sus acciones, sería imposible comparar la esencia ideal de valor con las acciones de la persona, ni llegar a conocer su “cumplimiento” en estas acciones o la “oposición” entre ambas. Pero esto *es*, indudablemente, posible. El enjuiciamiento moral profundo de los demás consiste, justamente, en que medimos sus acciones, *no* exclusivamente por normas de validez general, *ni* por el *prototipo ideal* que tenemos de *nosotros mismos*, sino según un prototipo ideal que logramos desarrollando, como

32. La *comunidad de vida* (y sus condiciones, por ejemplo, un territorio, etc.) no sólo es materia para la voluntad del Estado —como acaece en Kant—, sino también un constitutivo suyo esencial.

33. No acierto a ver más que una inmensa trivialidad y una simplificación infantil de los problemas en la confrontación, que aún se halla en muchos investigadores actuales de importancia, del “individualismo” —falso, según ellos— de la interpretación liberal “mecánica” del Estado, con una interpretación “universalista orgánica”. En esta última, el Estado es una cosa-bien “sobreindividual” a la que ha de hacer el individuo *toda clase* de sacrificios. Lo mismo digo de esa interpretación alemana de nuestro

quien dice, hasta su fin las *intenciones fundamentales* de la persona ajena, obtenidas mediante la comprensión central de *su esencia* individual, y reuniéndolas en la unidad del *prototipo concreto ideal de valor* de la persona, dado intuitivamente. Por *este* prototipo medimos luego sus acciones empíricas.

Lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor es la “*comprensión*” de su fuente más central, comprensión facilitada por el *amor* a la persona misma. Ese amor comprensivo es el gran constructor y (como en una analogía lo dice bella y profundamente Miguel Ángel, en un conocido soneto) el gran *artista plástico* que, de entre la mezcla de las distintas partes empíricas aisladas (y a veces en sólo *una* acción o *un* gesto expresivo) es capaz de intuir y trazar las líneas de su esencia de valor. “Esencia” de la misma persona que el conocimiento empírico, histórico y psicológico de su vida nos *oculta*, más que nos muestra, y que no se aparece entera y plena en ninguna de las acciones y manifestaciones vitales aisladas, para *cada una de las cuales*, sin embargo, se hubiera supuesto comprensión plena. Por consiguiente, *ninguna inducción* puede darnos esa esencia de valor. Antes bien, un conocimiento inductivo idealmente perfecto de todas las vivencias fácticas y de todas las disposiciones heredadas y adquiridas por una persona, todavía no definiría unívocamente esa esencia; por el contrario, solamente la luz que rebosa de aquella intuición de su ser, aunque inadecuada, ilumina todas las vivencias y disposiciones empíricas, eleva su conocimiento por cima de la mera suma de *conceptos generales*, para cada uno de los cuales, igual que para su suma, también podría servir de “ejemplo” o “caso práctico” *otra* persona distinta. Solamente cuando sé a qué *persona* pertenece el vivir de una vivencia, tengo una comprensión íntegra de esa vivencia.

A la Psicología le es por completo *trascendente* la persona, porque *toda* Psicología —incluso la llamada diferencial o individual— obtiene su objeto precisamente al *abstraer y prescindir* de la persona. Todo lo que ofrece la Psicología —aun en su forma idealmente más perfecta— no es para la persona otra cosa que *materia* posible de su vida, que ella puede siempre configurar de una o de otra manera.

## 2. Persona e individuo

Pero se necesita aún una definición más rigurosa de lo que entendemos por *esencia individual-personal de valor*.

Como ya se ha dicho, “*esencia*” nada tiene que ver con *generalidad*. Una esencialidad de especie intuitiva fundamenta tanto los conceptos generales como las intenciones dirigidas a *lo individual*. Sólo la referencia de una esencialidad a los objetos de la observación (la “*esencia de algo*”) y de la experiencia inductiva hace que la intención por medio de la cual aquella referencia se realiza se dirija ya a lo general, ya a lo individual. Pero la esencialidad misma no es ni general ni individual. Por ello precisamente hay esencialidades que sólo se dan en un individuo. Y por ello, justamente, tiene sentido el hablar de una *esencia individual* y también de la *esencia individual de valor* de una persona. Esta *esencia de valor* de clase personal e individual es lo que yo designo también con el nombre de su “*salvación personal*”. Sería desconocer por completo su naturaleza decir que esa “*salvación*” es, por ejemplo, igual a un *deber* personal individual, o bien que llega a sernos dada cuando vivimos este “*deber-ser*”. Claro que hay también un deber individual, un vivir el ser-debido de un contenido, de una acción, de un hecho, de una obra; vivencia que acaece en *mí* y que en algunos casos no puede acaecer *más* que en *mí* como tal individuo. Pero, indiferentemente de que yo comparta o no con otros esa vivencia de una obligación, que es *mía*, e indiferentemente de que los otros la reconozcan o no e incluso la “*puedan*” o no reconocer, esa vivencia va ya *fundada* sobre la experiencia de mi *esencia individual de valor*. En cambio, si se toma como punto de partida el deber —como hace G. Simmel en un ensayo muy instructivo<sup>8</sup>—, no se podrá nunca distinguir qué es el *deber auténtico* en oposición a un simple impulso individual y caprichoso (el cual, debido a una ilusión, se enmascara en forma de un “*deber*” y de una “*obligación*”) más que considerando con Kant como *auténtico* deber aquél cuyo contenido puede ser un *principio* de deber-ser con *validez general*. Pues así como, según Kant, un enlace de representaciones de validez meramente subjetiva no puede distinguirse de otro con validez objetiva más que porque el primero es “*sólo individual*” y procede del hábito, y el segundo, en cambio, es necesario y de validez general, así también el deber de la obligación no puede distinguirse del impulso coercitivo del carácter individual más que por

su posible validez general y por su necesidad “sobreindividual”. El interesante ensayo de Simmel de retener la doctrina fundamental de Kant, es decir, la doctrina de que “bueno” es lo debido, combatiendo, sin embargo, la teoría kantiana de la necesaria validez general de la obligación, me parece estéril, porque en *este* terreno no se hallará, para lo que con tanta justicia Simmel ve —frente a Kant—, una fórmula que lo diferencie de un *subjetivismo* individualista. Subjetivismo que, según Simmel, también sería, naturalmente, un error *aún* más profundo que la doctrina de Kant.

En cambio, si aquel deber-ser se convierte en deber-ser moral auténtico, porque se *halla fundado* en la intuición de los valores *objetivos* —en este caso, de lo *bueno moral*—, también es posible entonces la intuición evidente de algo bueno, en cuyo contenido de valor y esencia *objetiva* hay la *referencia* a una persona individual, y, así, su correspondiente deber-ser resulta como una “llamada” a la persona y a ella sola, indiferentemente de que la misma “llamada” se dirija o no a otros’. Ese peculiar *contenido individual de valor* sobre el que se estructura primeramente la conciencia del deber-ser individual es, por consiguiente, la *visión del valor esencial* de mi persona —o, dicho en lenguaje religioso: la idea de valor que el amor de Dios, en cuanto se halla ligado a *mí*, de mí tiene, por así decir, y ante mí bosqueja y ante mí trae—; es decir, se trata del conocimiento evidente de algo bueno en sí, pero también de algo “bueno en sí para *mí*”. En este “bueno en sí para mí” no hay ninguna contradicción lógica. Pues no es que sea “para” mí (en el sentido de mi vivencia) *bueno en sí*. *Aquí* sí habría, en efecto, una contradicción evidente. Sino que es bueno en el sentido de “independiente de mi saber”, pues esto es lo que va incluido en lo “*bueno en sí*”; y, no obstante, es también lo *bueno en sí* para “*mí*”, en el sentido de que en el *contenido* material peculiar de ese bueno en sí (dicho de un modo descriptivo) hay una *referencia* vivida a mí, una indicación vivida que parte de ese *contenido* y apunta a “mí”, diciendo y susurrando: “para ti”. Y ese *contenido* me señala un puesto *singular* dentro del cosmos moral y me ordena también secundariamente acciones, hechos, obras, que me represento diciendo todas: “soy para ti” y “tú eres para mí”.

Refiriéndome de nuevo a ese estado de cosas, es precisamente la doctrina que afirma la existencia de algo auténticamente bueno en sí la que, no

sólo admite, mas también *exige* la existencia de algo *bueno en sí* para *cada* persona en particular. En cambio, quien no reconozca *nada* “bueno en sí” y pretenda, como Kant, fundar la idea de lo bueno en sí únicamente sobre la *validez general* —y la necesidad— de una *volición*, no puede en modo alguno reconocer tampoco algo bueno para mí como persona individual.

Ahora bien: si, por virtud de la esencia ideal de valor de una persona, llegamos a la entera *comprensión* de esa persona, fundada en el amor, lo mismo da que sea en sí mismo o en otros. El acto, pues, por el que la persona *logra* la plena comprensión de sí misma y, merced a ello, la intuición y el sentimiento de su *salvación*, es el supremo amor a sí mismo. Pero es igualmente posible que otra persona me muestre el camino de mi salvación, mediante el amor plenamente comprensivo al prójimo, y que me indique, por lo tanto, una idea de mi salvación más *clara* de la que yo mismo me puedo procurar, al profesarme un amor más hondo y auténtico que el que yo mismo me tengo. El dicho de que “cada uno conoce mejor que nadie su propia salvación” carece de todo fundamento. La “salvación” misma no tiene nada que ver con el placer o la suerte. Kant muestra una incomprensión total de la idea religiosa de salvación, al tomar por “eudemonismo” la propia salvación comprendida en un sentido exacto<sup>10</sup>. Claro es que la distinta proximidad o lejanía fáctica de la propia salvación se *mide* por los sentimientos personales de beatitud y desesperación; mas no por ello *consiste* la salvación en esa beatitud.

Ahora bien: ¿cómo se comportan los valores *de validez general* y las normas generalmente válidas de ellos derivadas respecto a la esencia *personal* de valor y al deber-ser que sobre ésta va fundado? La Ética precedente ha dado a esta pregunta una respuesta que Kant ha formulado de un modo ya extremo. La persona cobra un *valor moral positivo*, según ella, únicamente porque realiza valores de validez general o porque obedece a una *ley moral generalmente válida*. Kant, incluso, avanza un buen trecho más: para él, no sólo todo deber es de validez general, de modo que no existe ningún “deber” personal, es decir, individual (a diferencia de las “inclinaciones”), sino que, por su parte, el *contenido* de ese deber reza así: obra de modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en principio general para el ser ra-

34. Cf. lo que sigue (ad V) acerca de este concepto.

35. Bajo el influjo de Herder —quien se une en esto a Leibniz—, mantiene la idea de que existe

cional. Lo que quiere decir que, para Kant, la *razón* de la *bondad* moral de la voluntad es su capacidad de generalización, su aptitud para tornarse principio. No dice: quiere el bien y procura que también los demás quieran el bien; sino: *es bueno* aquello respecto de lo cual puedes querer que cada uno (en tu situación) quiera del mismo modo<sup>11</sup>. Esto último queda recusado por lo ya dicho. Pero también hemos de recusar lo primero. Pues, según lo que antes hemos dicho, resulta más bien que todos los valores de validez general (para las personas), referidos al valor supremo —la santidad de la persona— y al bien supremo —“la salvación de la persona individual”—, representan sólo el mínimo de valores sin cuyo reconocimiento y sin cuya realización aquella persona no puede alcanzar su salvación; pero *no* incluyen todos los valores morales posibles *por* cuya realización logra la persona efectivamente su salvación. Todo engaño respecto a los valores de validez general y toda contravención a las normas de ellos derivadas es, por consiguiente, malo o está condicionado por algo malo. Pero su exacto conocimiento y su acatamiento y la obediencia a sus normas *no* es, en modo alguno, lo positivamente bueno, así sencillamente, sino que, antes bien, esto sólo se presenta con plena evidencia en cuanto incluye la salvación individual-personal.

Guárdase, por lo tanto, la debida relación entre *universalismo* e *individualismo de los valores* sólo cuando cada sujeto individual somete a un especial cuidado y cultivo moral las cualidades de valor que a él únicamente le son aprehensibles, sin por ello olvidar los valores de validez general. Y esto no sólo es aplicable a los individuos *particulares*, sino también a los individuos *colectivos* espirituales, por ejemplo, los círculos de cultura, las naciones, pueblos, estirpes, familias. Es decir, se nos ofrece este importante

también un *ethos* individual del pueblo y la nación, que no es una limitación simplemente negativa de un *ethos* “de la humanidad” con validez general. Introduce también en la Ética el pensamiento de que para cada nación hay una peculiar “conciencia nacional” y un *ethos* peculiar nacional y que sólo la colaboración de *todas* las naciones (cada una según su *ethos* nacional) dentro del marco de lo generalmente válido puede llegar a constituir el bien supremo. Lo mismo se aplica al conocimiento.

36. En esto Nietzsche coincide con Schleiermacher.

37. Incluso en Dios antecede la bondad de su esencia a toda “legislación moral”.

38. Carlyle (*Introducción al culto de los héroes*) y J. Burckhardt (*Weltgeschichtliche Betrachtungen: Über historische Grösse*) hacen destacar esto con razón.

39. Soy de la opinión de que debemos hacer esto en el sentido de que esa bondad óptica es la *conditio sine qua non* de toda otra grandeza; por ejemplo: la del arte, de las dotes políticas, etc. El predica-

conocimiento: la *plenitud y diversidad* de los tipos nacionales y populares de los ideales morales de vida no es obstáculo alguno a la *objetividad* de los valores morales, sino una consecuencia esencial del siguiente principio: *sólo la compenetración y visión conjunta* de los valores morales *de validez general* con los de *validez individual* da por resultado *la evidencia plena de lo bueno en sí*. Un principio análogo es aplicable a la evolución histórica de cada individuo y colectividad. La regla de Kant, por ejemplo, exige que una máxima sea justificada, *poder ser* en cualquier momento de la vida principio de una *legislación general*, es decir, extendida a cualquier momento de la vida. Sidgwick<sup>12</sup> erige un axioma análogo: “bueno es sólo el querer —dice— que es independiente de la circunstancia temporal en que una voluntad se halle en la vida”. También hemos de rechazar abiertamente este axioma. *Antes bien, cada momento de la vida en la evolución individual* representa, al mismo tiempo, la posibilidad de conocer valores y conexiones de valores *únicos* y completamente determinados; a los que corresponde, juntamente, una obligación a tareas y acciones morales que no pueden repetirse jamás y que están, por así decir, predeterminadas para este momento (y para este individuo) en el nexa objetivo del orden de los valores morales por sí existentes, perdiéndose irremediamente para siempre de no ser utilizados. Sólo, pues, la *visión de conjunto* de los valores dotados de validez general en el tiempo y de los valores “históricos”, concretos, de situación; la visión duradera sobre el conjunto de la vida, juntamente con el oído atento a la “*exigencia de la hora*” enteramente singular<sup>13</sup>, sólo eso es lo que podrá lograr evidencia completa respecto a lo bueno en sí. *Consecuencia* esencial de los *valores morales de esencia* y de las *tareas* que les corresponden son, por consiguiente, no sólo la riqueza y diversidad de los valores morales de los individuos, pueblos y naciones, sino también la *diversidad y abundancia* de Morales y sistemas de cultura *históricamente* cambiantes, que en principio es negada por los sistemas de la Moral racionalista. Y justamente porque per-

do de grandeza a secas sin indicar en lo que estriba (por ejemplo, grande como artista) paréceme que va ligado a esto.

40. Cf. para el concepto de “democratismo”, distinto de democracia, *Vom Umsturz der Werte*, II: *Der Bourgeois*.

41. Cf. por ejemplo Alexander Tille, *Von Darwin bis Nietzsche*, Leipzig, 1895.

42. Esta deducción la hace J. G. Fichte en su *Derecho natural*. Últimamente la ha seguido Hugo Münsterberg.

43. Vid. la sección C antedicha y lo que a Dilthey se refiere en el “Ensayo de una filosofía de la vida”



tenece al ser propio de la esencia de los valores por sí existentes el que únicamente puedan ser *plenamente* realizados a través de una diversidad de individuos particulares y colectivos y mediante una pluralidad de etapas históricas concretas de la evolución, la existencia de estas *diferencias* históricas de las Morales no constituye ninguna objeción en contra de la *objetividad de los valores morales*, sino que, por el contrario, precisamente es una exigencia necesaria. E, inversamente, la tendencia a universalizar sin límite alguno los valores y las normas ha sido una consecuencia de la *subjetivización* de los valores, tal como Kant incluso la ha aceptado. Los valores morales, por consiguiente, no pueden ser abstraídos de la *historia positiva* y sus mundos de bienes; sin embargo, la “*historicidad*” de su aprehensión (y del conocimiento de su jerarquía y sus leyes de preferencia) les es tan esencial como la historicidad de su realización o de su realizarse *en una posible “historia”*. Es decir, tan errónea como el relativismo, que abstrae los *valores* de los *bienes históricos*, considerándolos productos de la historia o de su engranaje, es la idea de que *podría darse* a un individuo solo, a un pueblo, a una nación o a una época de la historia la *íntegra* riqueza del reino de los valores y de su jerarquía.

Hay en esa abundancia y riqueza de valores cualidades y relaciones de preferencia que pueden ser conocidas por todos y en todo tiempo. Son los valores *con validez general*, simplemente, y sus leyes de preferencia. Pero hay también cualidades y relaciones de preferencia que no les van más que a ciertos *individuos* y que de suyo sólo a ellos convienen, y, por tanto, sólo ellos pueden vivir y realizar, y cuya visión sólo se da en ciertos lapsos *peculiares* de la evolución histórica; de suerte que, con cada nuevo paso en la evolución, deben hacerse visibles nuevos y nuevos valores y relaciones de preferencia. Cuando no ocurre así, puede hablarse de un estancamiento de la “cultura moral”. Pero, no obstante, continuará existiendo toda regla de preferencia una vez conocida.

Es evidente que, por tanto, la *Ética* como disciplina filosófica no puede jamás, por ley esencial, agotar los valores morales; únicamente tiene que ver con los valores y las conexiones de preferencia que poseen validez general. Mas tócale también mostrar expresamente y hacer comprensibles los hechos indudables, es decir, *puede explicar* que hay un conocimiento ético por

*sapiencia* muy por cima de ella misma, sin el cual el conocimiento ético inmediato de los valores generalmente válidos (por no hablar de la exposición científica de lo ya conocido) es, por esencia, *incompleto*. La Ética, por consiguiente, no puede ni debe nunca sustituir a la conciencia moral del individuo.

### 3. La autonomía de la persona

A esta altura podemos ya fundamentar el concepto de la *autonomía ética de la persona*.

La autonomía auténtica, según lo que va dicho, no es, en primer término, un predicado de la razón —como le parece a Kant—, de la persona sólo a manera de la X que participa de una legalidad racional; sino que la autonomía es, ante todo, un predicado de la *persona en cuanto tal*. Hemos de distinguir, sin embargo, dos clases de autonomía: la autonomía de la *intuición* personal de lo bueno y lo malo en sí, y la autonomía del *querer* personal lo que está de algún modo dado como bueno o malo. A la primera se opone la heteronomía del querer sin intuición o *ciego*; a la segunda se opone la heteronomía del querer *forzado*, como se presenta del modo más claro en toda sugestión y contagio volitivo. En este doble sentido de la autonomía sólo la persona autónoma y los actos de tal persona poseen el valor de un ser y un querer con relevancia moral. Lo que, a su vez, quiere decir que la persona autónoma no es, en modo alguno, ya como tal, una persona buena. La autonomía es simplemente el supuesto de la *altura* moral de la persona y de sus actos, en cuanto éstos son atribuibles a esa misma persona. Así, cuando una acción en sí buena, por ejemplo, es querida por A sin intuición y forzadamente (debido a la herencia, la tradición o la obediencia ciega a una autoridad, por ejemplo), no por ello deja de ser tal “buena acción”, si bien no es imputable a A como persona. Del mismo modo, una acción que ha sido querida así continúa siendo mala si lo era en sí. Por consiguiente, el supuesto fundamental de todos los actos dotados de predicados de valor moral es únicamente que éstos son, en general, actos autónomos de la persona, pero no forzosamente también actos autónomos

44. Véase para más detalles mi libro sobre la simpatía.

de *aquella* persona individual que ejecuta en cada caso tales actos. La doctrina del determinismo naturalista, que cree que con haber probado que una acción ha de reducirse a una aptitud heredada ha probado ya también que tal acción no puede ser mala ni buena, culpable ni meritoria, es tan errónea como aquella otra doctrina sobre la autonomía que hace de la autonomía del que obra, no sólo el supuesto para la imputabilidad de una acción buena o mala a esa persona, más aún: hace de aquélla el supuesto general para la significación moral de las acciones. Para ambas teorías, las ideas de algo bueno o algo malo heredado (como el concepto de la culpa hereditaria) son contradictorias en sí mismas. Para la primera, porque lo heredado no podría ser bueno ni malo, culpable ni meritorio; para la segunda, porque lo bueno y lo malo no pueden ser heredados<sup>14</sup>. Pero, de hecho, en el dominio entero de los actos, es una idea por completo sensata que no envuelve contradicción alguna la de algo malo de lo cual, sin embargo, no es culpable la persona que lo ejecuta, como también la idea de algo bueno no meritorio para *aquella*, es decir, la idea de una culpabilidad en que el individuo no tiene culpa<sup>15</sup>. La conexión de esencias dice tan sólo que de todo lo malo debe ser culpable, en general, alguna *persona* autónoma; pero no es forzoso que lo sea aquella persona individual a cuya acción va ligado lo malo. La forma de transmisión, *heterónoma* para el individuo, del valor de un acto personal anterior y autónomo, queda excluída de antemano únicamente en el giro subjetivista que Kant ha dado a su concepto de autonomía, según el cual la intuición y el querer morales no se distinguen<sup>16</sup>, y el sentido de las palabras bueno y malo queda reducido a una ley normativa que la persona racional se da a sí misma (“autolegislación”). Si se equiparase esta interpretación kantiana de la “autonomía” a la autonomía en general, habría que rechazar la idea de una Ética “autónoma”. Mas, sin embargo, nosotros juzgamos errónea e inadecuada esa terminología, porque pasaría por alto que todo lo valioso moral objetivo está ligado también esencialmente a actos personales “autónomos”, por difícil que luego sea precisar la persona concreta e individual a la que esos actos pertenecen<sup>17</sup>.

Una consecuencia importante, que distingue nuestro concepto de autonomía del de Kant, es que el nuestro por lo menos no excluye el principio de la “*solidaridad moral de todas las personas*”, e incluso, con la ayuda de otros principios evidentes, mentados ya en otra parte, lo exige; en cam-

bio, el concepto kantiano excluye forzosamente tal solidaridad. El principio de la solidaridad en lo bueno y lo malo, en la culpa y en el mérito, afirma que, en concomitancia e independencia de la culpa culpable de un individuo (o de los méritos “por uno mismo merecidos”, respectivamente), hay una culpa *total* y un mérito *total*<sup>18</sup>, los cuales no pueden contarse en la suma de los primeros, y en los que todo individuo participa de un modo determinado y diferente; por lo mismo, cada individuo personal no es sólo responsable de sus propios actos individuales, sino que es también originariamente “*corresponsable*” de todos los de los demás. Expresa, pues, simultáneamente el principio de solidaridad que la *corresponsabilidad* moral de cada uno con todos no sólo se apoya en obligaciones especiales y recíprocas nacidas de promesas y contratos —por los cuales la responsabilidad de la ejecución y omisión de estados morales de valor fue aceptada “libremente”—, sino que, inversamente, la propia responsabilidad o auto-responsabilidad siempre va acompañada originariamente de la corresponsabilidad por tal ejecución u omisión<sup>19</sup>. Ciertamente que la aplicación de este principio a una corresponsabilidad *determinada* exige siempre la prueba positiva de una colaboración volitivo-causal de la persona en cuestión “corresponsable” en la realización del acaecimiento; pero esa *prueba sólo determina y localiza*, por así decir, la corresponsabilidad: nunca en modo alguno *la crea*. También puede aparecer debilitada o acrecentada la medida o grado de la corresponsabilidad, según la clase de participación. Pero la corresponsabilidad en sí misma no aumenta por esa prueba de la participación. Por consiguiente, la corresponsabilidad misma es dada simplemente como la auto-responsabilidad y radica en la esencia de una *comunidad* moral de

45. El amor de la madre, el amor sexual, el amor a la patria, el amor al terruño; mas también el amor a los hombres y el amor a Dios. Son independientes de sus objetos particulares y esencialmente diferentes de su comprobación, hallando en ésta únicamente su “cumplimiento” o “no cumplimiento”.

46. Como una unidad estadística.

47. Como la *cosa* colectiva del cielo estrellado.

48. Naturalmente, una sustancia anímica colectiva sería un absurdo.

49. Hay que guardarse, ante todo, de considerar, consciente o inconscientemente, la persona colectiva como una persona particular, sólo que más amplia, exigiendo para ella una especie de conciencia de que *sólo* pueden tener las personas particulares. En este caso es, desde luego, fácil demostrar que la persona colectiva no podría tener conciencia alguna, o bien que, en tal supuesto, se trataría de una afirmación “misteriosa”. Hay aquí un error análogo al que, según las acertadas explicaciones de Husserl, comete Berkeley, cuando éste exige para probar la existencia de la especie “triángulo” que no se la presente como rectángulo ni oblicuángulo, sino a la vez como ambas cosas. El desconocimiento del he-

personas. No cabe pensar que se origine sólo por actos auto-responsables de “reconocimiento” de esa comunidad, tales que resultaría exigida por una ley moral dada por cada cual a sí mismo. Es el carácter personal de todos los individuos de una comunidad, en todos idéntico, no la individualidad de la persona, quien fundamenta, en general, con la autonomía, la responsabilidad.

Con el principio kantiano de la autonomía que antes hemos rechazado no sería posible la idea de una comunidad moral de personas (cuya forma suprema es la comunidad religiosa de amor<sup>20</sup>). Pues, según aquél, el respeto a la persona ajena (o a su dignidad personal) se funda en la autonomía subjetiva de la propia persona y en el respeto de sí mismo o respeto de la “dignidad” propia; si, de acuerdo con lo antes dicho, ponemos el amor como la conducta moral de más alto valor, el amor al prójimo se fundaría sobre el amor a sí mismo<sup>21</sup>. Pero, en realidad, el amor al prójimo *no* se funda sobre el amor a sí mismo (ni mucho menos, como en Kant, sobre el respeto a sí mismo), sino que es de igual valor y primordialidad que éste, y los dos en último término se hallan fundados en el amor a Dios, que es siempre un co-amor a todas las personas finitas “con” el amor de Dios como la persona de las personas. Es, por consiguiente, en el *amor a Dios* donde hallan plenamente su unidad última, orgánica e indivisible, los valores morales más individualistas y más universalistas, la “*propia santificación*” y el “*amor al prójimo*”. Ninguno de ellos puede ser antepuesto como fundamento a los otros. Antes bien: la conexión recíproca de esencias existente entre el amor al prójimo y la santificación propia exige que el *amor al prójimo* ha de *considerarse como puro y auténtico* sólo en la medida en que *santifica a la persona amante*, y, a su vez, la *santificación propia* es pura y auténtica sólo en la medida en que se verifica en actos de *amor al prójimo*<sup>22</sup>.

De no menor importancia, como ya hemos dicho, es la distinción entre la autonomía de la *intuición* moral (en el sentido precisado en la Primera

cho de que se precisan necesariamente actos especiales singularizadores para que la persona particular llegue a sermos dada, lleva con facilidad a una hipóstasis metafísica de la persona particular, según la cual una persona colectiva no puede a su vez lograrse como no se convierta, erróneamente, en una simple persona particular más amplia.

50. Naturalmente que la proposición de Aristóteles significa una cosa totalmente distinta de la que le atribuyen los historiadores y tratadistas de Economía política (y en especial la escuela histórica), ignorantes por completo de los problemas filosóficos: quiero decir, la aceptación simplemente trivial del hecho —¡problemático!— de que no habría ningún hombre que viviera solitario; hecho que, sin em-

parte) y la autonomía del *querer la persona* lo bueno intuitivo (y los demás modos de conducta con significación moral). La relación entre esta doble autonomía (que es el supuesto imprescindible de todos los actos con significación moral imputables a la persona en cuestión) consiste en que la intuición plenamente adecuada, autónoma e inmediata de lo que es bueno impone también *forzosamente* un querer autónomo de lo aprehendido como bueno; pero no al revés, que el querer autónomo suponga también una intuición inmediata de lo mentado en él como “bueno”. Lo único imposible es que un querer autónomo sea al mismo tiempo un “querer ciego” por completo, lo cual sería en sí una contradicción de acuerdo con lo ya dicho y permitiría confundir un impulso meramente instintivo con el querer. Pero entre tal impulso y el querer determinado por la intuición autónoma inmediatamente adecuada quedan, en primer lugar, todos los casos del saber de lo bueno inadecuado y simplemente judicativo, y, en segundo lugar, todos los casos del mero saber mediato del ser bueno o el ser malo del proyecto volitivo. Pero el querer autónomo y la elección autónoma *pueden* estar ligados muy bien a todos estos casos, sin que por ello sea dada también la intuición plenamente autónoma del valor de lo querido. Así, en *ninguno* de los actos de la “obediencia” es dada una intuición autónoma inmediata del contenido de valor moral que el acto valioso mandado realizar tiene; e incluso *esa* intuición autónoma faltaría en el caso de que existiera un “obedecerse a sí mismo” o una obediencia a una norma de la voluntad puesta por uno mismo. No obstante, la *voluntad* que “presta obediencia” puede ser una voluntad completamente *autónoma* cuando está fundada expresamente en el querer “obedecer”. Pues el “obedecer” es lo diametralmente contrario de una conducta cuyo extremo es el obrar por sugestión y contagio. El

bargo, jamás negaron los defensores avisados de la teoría del contrato. Aristóteles afirma que en la esencia del “hombre” (lo que es igual a depositario de un νόϋς —*ánima rationalis*—) radica el ser miembro de una comunidad estatal y el saberse como tal, aunque *de hecho* puede muy bien vivir como único.

51. Históricamente, sólo la discrepancia entre el cristianismo (con su doctrina de la individualidad y del valor infinito de cada “alma”, así como la incorporación de cada persona a *dos* comunidades fundamentales: el Estado y la Iglesia) y el pensamiento antiguo sobre la comunidad y la corporación, pudo mostrar toda la *profundidad* de este problema; profundidad que no alcanzan a medir, ni remotamente, los que quieren sencillamente volver, en la forma que sea, al pensamiento antiguo del Estado, ni tampoco aquellos que pretenden renovar sobre el terreno cristiano la teoría del contrato (por ejemplo, el calvinismo integral).

que presta obediencia no quiere lo que el otro quiere, simplemente “porque” el otro lo quiere; bien se piense el “porque” en el sentido puramente objetivo y causal, como en la sugestión y el contagio, bien en el sentido de una consciente motivación de mi querer por la voluntad ajena, de tal modo que la voluntad ajena se transforma en la mía con una continuidad vivida —sin actos intermedios de comprensión—, como en todo comportamiento específicamente esclavo. El que presta obediencia quiere únicamente “obedecer”, es decir, el *acto positivo* del obedecer es, ante todo, su proyecto volitivo inmediato, sobre el cual se estructura el querer lo mandado. Supuesto forzoso del obedecer auténtico es, por consiguiente, la clara conciencia de la diversidad que existe entre el querer ajeno y el propio, y la comprensión del querer ajeno “como” ajeno. Tan heterónomo como pueda ser el querer sugerido y la conducta de esclavo a que antes nos referíamos, así de plenamente *autónomo* es el querer del que obedece. En cambio, según el concepto kantiano de autonomía, en el que *no* se distinguen la autonomía de la intuición y la del querer, toda obediencia al extraño sería ya en sí un querer heterónomo y forzado. Pero, en realidad, la heteronomía de la obediencia (aun de la obediencia a sí mismo, como frente a Kant habríamos de decir, si tal obediencia existiera) radica en que la *intuición* del valor moral del proyecto volitivo del que obedece no es autónoma, sino que está determinada heterónomamente. Lo que no quiere decir que falte aquí toda especie de intuición. Cuando falta, de un modo general, la intuición, hablamos de “obediencia ciega”; pero en este caso no hay ya obediencia en un sentido estricto, sino conducta esclava. En cambio, la obediencia moralmente valiosa existe allí donde, a pesar de *faltar* la intuición del valor

52. Véase para el mecanismo psicológico de esos procesos el trabajo arriba mentado.

53. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 9.

54. Las hipóstasis de ese sujeto de la comunidad como divinización de la familia, de la estirpe o el pueblo, que con tal diverso colorido cambian en la historia, duran mientras tanto que la religión se mantiene ligada a la comunidad, quiere decirse, a la *vida* y a la *sangre* (al lado de esto puede aparecer, en lugar de una comunidad fáctica de la sangre, cualquiera de las clases de *simbolización* de la misma).

55. Es un mérito señalado de Fernando Tönnies haber distinguido con rigor por primera vez comunidad de vida y sociedad como formas sociológicas esenciales. No obstante, la caracterización de esencias de ambas formas dada por nosotros se aparta de la suya profundamente, pues nos parece que en la de Tönnies se halla mezclado con exceso lo *a priori* y lo histórico.

56. Toda filosofía de criterios es, esencialmente, filosofía de la *sociedad*.

57. Véase lo que sigue.

58. Hay que distinguir con rigor convención y costumbre o uso, lo mismo que moda y traje. El pri-

moral del contenido valioso mandado —cosa que caracteriza toda obediencia en cuanto tal—, es dada aún evidentemente la intuición de la bondad moral del querer y de las personas volentes (o de su “oficio”), bondad que se manifiesta en el mandar los mandatos respectivos, o (de modo concreto) en el ordenar las órdenes respectivas. En este caso hay intuición autónoma inmediata del valor moral del mandar, e intuición mediata y heterónoma del valor del contenido mandado; pero, al mismo tiempo, hay plena autonomía en el querer del que presta obediencia. También la obediencia moral a los mandatos divinos debería estar fundada en la *intuición* de la bondad esencial de la voluntad divina legisladora, y, por lo tanto, para no ser una conducta de esclavo, aquella acción no debería ejecutarse tan sólo porque Dios lo había mandado. Si la intuición de la bondad de la autoridad o de la persona que manda no es una intuición plenamente adecuada, estando sometida, por lo tanto, a un posible engaño, puede ocurrir que la realización ordenada del contenido valioso por parte del que obedece constituya la realización de algo moralmente malo. Y si bien, en este caso, el querer y el obrar era malo y culpable, al realizar lo ordenado el obediente no es él, sin embargo, el *culpable* de ese mal, sino el que mandó su realización, quedando intacto el valor moral de la obediencia en el que obedece.

No tendría sentido poner como condición de toda conducta buena que nos es imputable el seguir la intuición propia al enjuiciar cada uno de los proyectos particulares de nuestra voluntad, puesto que podemos llegar a la evidencia de que otra persona, con arreglo a su esencia individual, es moralmente mejor y superior a nosotros mismos. Un concepto de la autonomía como el de Kant, que exige aquello de un modo estricto, excluiría como conducta “heterónoma” no sólo toda educación e instrucción morales<sup>23</sup>, sino incluso la idea de una “obediencia moral” y también la forma, mucho más elevada, de la determinación moral del prójimo que estriba en

mer par (convención y moda) pertenece por entero a la sociedad, el segundo, a la comunidad.

59. Son modalidades de valor “separadoras”, en oposición a las “unidoras”, modalidades superiores de los valores vitales, espirituales y de lo santo. Su referencia localizada al cuerpo es lo que los hace *esencialmente* “separadores”. Cf. Primera parte, Sección II, cap. 2º, 3, b.

60. Todas las instituciones, costumbres y Morales que obedecen al principio de la *vinculación solidaria*, como es, por ejemplo, la venganza de la sangre (venganza familiar, de la estirpe, de la *gens*), corresponden a un *ethos* que reviste predominantemente la forma de comunidad. El actor responsable es aquí la comunidad, y cada uno de sus miembros es sólo corresponsable en la medida de la importancia de su puesto de miembro.



la invitación del ejemplo puro y bueno ofrecido intuitivamente por la persona buena; finalmente, hasta excluiría la evidencia acerca de la unidad de sentido que hay entre nuestro querer y el querer divino; evidencia inmediata, dada en la unión del amor con Dios y no facilitada, por lo tanto, por mediación de la obediencia a un “mandato divino”. El justo principio de la intuitividad autónoma de todo ser moralmente valioso y de toda conducta autónoma no exige, en absoluto, que el individuo logre la intuición moral fáctica de lo bueno y lo malo mediante su propia penetración subjetiva en lo intuitivo. El *camino* hacia la intuición de los valores y sus relaciones puede muy bien ser facilitado por la *autoridad*, la *tradición* o la *invitación*. Sin embargo, su conducta continúa siendo autónoma cuando, a su vez, tiene una clara intuición del diverso valor de conocimiento que estas posibles *fuentes* de intuición moral ofrecen, y las evalúa con arreglo a su valor general, para él evidente, por la fuente de su propia experiencia individual de la vida.

#### 4. Nuestro concepto de persona en relación con otras formas de Ética personalista

De acuerdo con los resultados hallados acerca de la esencia y el valor de la persona, hemos de juzgar ahora las diversas *formas del personalismo ético* que se han presentado en todo el siglo XIX hasta el presente, y a las cuales corresponden corrientes espirituales más fuertes o más débiles. Séanos permitido bosquejar rápidamente los rasgos que el personalismo aquí defendido comparte con esas formas y lo que de ellas rechaza.

Las formas del pensamiento ético que hallamos en esa dirección pueden fácilmente clasificarse según los siguientes puntos de vista:

1º Según que se considere el *ser de la persona* (o de la persona de más alto valor) como *objetivo* de toda comunidad y del proceso histórico, o, por el contrario, se estime el ser de la persona únicamente en la medida en que rinde algo determinado en beneficio de la comunidad y el progreso de la historia (si, por ejemplo, fomenta el desarrollo de la cultura).

2º Según que se exija la intención consciente de la persona hacia su valor propio supremo, o, por el contrario, rija el principio de que la persona, en realidad, puede únicamente lograr su propio valor supremo si no lo hace

objeto de ningún acto de su intención volitiva (“sólo aquél que quiera perderse se ganará”).

3º Según que la persona (en el sentido ya explicado) solamente en cuanto persona-razón sea considerada como depositaria de un valor supremo (Kant y el idealismo clásico), o bien se considere la persona individual espiritual como depositaria del valor formalmente más alto en la medida en que es individual e irrepetible (Schleiermacher). La primera de estas dos hipótesis excluye de suyo la idea de personas con diverso valor material. Pues no es posible esta idea sin aceptar una individualización original de la persona en cuanto persona misma (con independencia, pues, del cuerpo y el contenido vivencial empírico). En cambio, en el supuesto contrario, se afirma exclusivamente que un hombre es moralmente tanto más valioso cuanto que ha llegado a ser persona; lo que, a su vez, significa que se deja mover por una ley sobreindividual de la razón.

4º Según que, aparte del concepto de la persona particular, se reconozca también al concepto de la persona colectiva (por ejemplo, la personalidad nacional, la personalidad estatal) una realidad independiente de nuestra posición conceptual, y según la especie en que se comprenda la relación categorial de la persona particular a la persona colectiva (todo-parte, participación, membración, etc.). En el círculo de estas preguntas queda incluido el importante problema de la solidaridad moral de las personas particulares dentro de la persona colectiva.

5º Según que la persona íntima, es decir, la persona tal como se vive a sí misma y exclusivamente a sí misma, sea considerada depositaria de los valores morales supremos y como principal campo de acción del proceso moral, o lo sea la persona social, es decir, la persona (particular o colectiva) en cuanto que se vive y sabe que vive como sujeto de cualesquiera actos sociales que se refieren a otras personas (particulares o colectivas).

6º En fin, las diversas formas de apreciación de las personas ofrecidas por las corrientes espirituales en la realidad se distinguen de modo acusado según las modalidades del valor aducidas que ponen como contenido de valor más central; según, pues, que predomine el ideal del santo (modalidad de lo santo), o el del genio (modalidad de los valores espirituales), o el del héroe (modalidad de lo noble), o el del “espíritu-guía” (modalidad de lo

útil), o el del artista del goce vital (modalidad de lo agradable), y según qué jerarquía se acepte para esos tipos materiales de personalidad.

*ad I. El ser de la persona como lo en sí valioso en la historia y en la sociedad*

De acuerdo con el primer motivo de diferenciación, hallamos enfrentadas, dentro de las corrientes espirituales del pasado siglo, parejas en extremo desiguales: Kant y Nietzsche (por no mentar astros menores) se colocan del lado del valor propio de la persona. En cambio, la teoría de los “grandes hombres” —concebida de maneras tan diversas— y el *ethos* de las corrientes socialistas y comunistas —enteramente opuesto, por lo demás, a esta teoría— explican el valor de la persona como derivado y dependiente de lo que la persona rinde a una comunidad o a un proceso histórico impersonales (el desarrollo de la cultura, de la civilización, del Estado, etcétera), como ocurre en la Ética de W. Wundt.

Kant y Nietzsche, por radicalmente diverso que sea su concepto de persona, miden el valor de una comunidad o sociedad, y lo mismo el valor de un proceso histórico, teniendo en cuenta si son y hasta qué punto son aptos para ofrecer al *ser de las personas* la base más adecuada a su existencia y actuación (en Nietzsche, al ser de las personas más valiosas, a la “gran personalidad”, y en Kant, al ser de la persona-razón en *cada* hombre). Para Nietzsche, el objetivo de la historia del hombre estriba en los “ejemplares más elevados” del hombre; para Kant, en una comunidad que haga posible las personas racionales libremente volentes. Tanto uno como otro desconocen un depositario *supremo* y *suprapersonal* de valores —llámese comunidad, cultura o desarrollo cultural, orden moral del universo, Estado, etc., etc.—. La “entrega” a tal depositario de valores no puede comunicar a la persona ningún valor que ésta no tuviera ya antes (aunque en esa entrega pueda muy bien manifestarse y declararse el valor de la persona). Ambas doctrinas se hallan en la más aguda oposición a todas las teorías del idealismo postkantiano alemán, en especial a los pensamientos de Hegel y Fichte, quienes establecen como condición para el ser valioso de la persona su entrega a un “orden moral del universo”, sobrepersonal y sobreindividual, o al Estado así constituido de cierto modo, o al desarrollo de la cultura así creada, como a los depositarios supremos de los valores. Consecuentemen-

te, en estas teorías se despersonaliza incluso la idea misma de Dios (panteísmo).

En este punto *único*, pero de la mayor importancia, coinciden con ambas doctrinas las leyes acerca de la jerarquía de los valores encontradas por mí. Si los valores de la cosa, como tales, son superiores a los valores de estado (por ejemplo, del sentimiento de bienestar), también los valores de la persona son, como tales, superiores a los valores de la cosa y, por consiguiente, los valores espirituales de la persona son, por ejemplo, superiores a los valores espirituales de las cosas. Aunque la ausencia de intención en el querer de la persona hacia su propio valor sea una primera condición fundamental para su posible valor *fáctico*<sup>24</sup>, continúa siendo, no obstante, *su* valor el valor de todos los valores; la glorificación de la persona y, en último término, de la persona de las personas, es decir, la glorificación de Dios, es el sentido moral de todo “orden” moral. Por consiguiente, la comunidad y la historia, como escalas últimas de medida, tienen sobre sí la idea de hasta qué punto ofrecen al puro valor óntico del máximo de las personas más valiosas (particulares y totales, como ya indicaremos) una base de existencia y de vida. La exagerada veneración de los “grandes hombres”, tal como la han desarrollado Carlyle, Treitschke y otros, lo mismo que un gran sector de la filosofía alemana (menciono solamente, de los recientes, a Wundt), y, por fin, todas las variedades del comunismo y el socialismo de coloración ética, tienen en el fondo un supuesto común que se muestra en abierta oposición a nuestro principio, y es el de que a la persona le confiere valor tan sólo el servicio a la comunidad y a la historia o el fomento que ha prestado a éstas. Por profunda que sea en las corrientes citadas la diferencia entre unas y otras, todas tienen en *este* punto algo de común, que hemos de subrayar tanto más cuanto que, por virtud de las otras diferencias, ha sido raramente notado. El motivo de que frecuentemente pase inadvertido es que se acostumbra a distinguir de modo insuficiente el personalismo ético *de los valores* y el personalismo histórico *causal* (lo mismo que el colectivismo de los valores y el colectivismo histórico causal), y de ahí la inclinación a suponer que a un personalismo de valores debe corresponder siempre también un personalismo causal, y a un colectivismo causal, igualmente, un colectivismo de valores. Pero las cosas no son así.

En oposición a las doctrinas de Kant y Nietzsche, el “individualismo” de la teoría de los “grandes hombres”, que se llaman “grandes” porque ejercie-

ron un poderoso influjo en el curso de la historia o porque elevaron a todo un pueblo a un nivel más alto en su existencia, es una doctrina notoriamente colectivista en cuanto a los valores. El valor del hombre se mide en ella por el estímulo prestado a una “evolución” extrapersonal o a una “comunidad” de ese tipo. Esta doctrina representa, pues, al mismo tiempo un personalismo causal y un colectivismo de valores. El “gran hombre” es, según ella, apreciado como “grande” tan sólo en el sentido de una X que sirve de punto de partida a una fuerte actividad histórica, mas no en el sentido de la plenitud de ser que lleva el lugar de esa X.

Mas la *Ética* ha de protestar decididamente en contra de ese criterio de medida, que puede, sí, tener cierto sentido para limitados fines del historiador (e incluso solamente del historiador político). La *Ética* ha de aferrarse al *personalismo de los valores*, para el cual todo el sentido y valor últimos de la comunidad y la historia radica precisamente en que éstas representen las condiciones para que en ellas puedan manifestarse y actuar libremente las unidades personales valiosas. La comunidad y la historia, pues, encuentran su última finalidad, para el personalismo, en el puro *ser y actuar de las personas*<sup>25</sup>. Y este principio sería inviolable por completo aun cuando ese personalismo causal fuera erróneo y hubiere de afirmarse que, en el curso de la historia humana, los factores que impulsan las variaciones históricas rebasan cada vez más las personas para recaer cada vez más en las masas. Ningún colectivismo de valores iría ligado a la aceptación de este aserto —que tenemos por exacto, pero no probamos aquí—. Y hasta habría que plantearse la pregunta de si no son quizás los *mismos* procesos los que, al desligar a las personas de un mero servicio a una historia y una comunidad impersonales, tanto más cuanto el ser más céntrico de las personas, el estrato más profundo de su ser y valor, es afectado por ese servicio, los que desplazan simultánea y progresivamente a los factores extrapersonales de los movimientos y “relaciones” de las masas las fuerzas que impulsan la historia. En realidad, las potencias unidas de la creciente intersolidaridad de intereses debida a la división del trabajo y la asociación (“organización”), y todas las clases de técnica de la producción, representan tales procesos. Éstos hacen, a la vez, que estratos siempre más profundos de la persona y el “espíritu”, en general, se descarguen de tareas que, de acuerdo con su esencia, pueden ser realizadas por fuerzas no personales y espirituales; y también que los factores causales del acaecer histórico se trasladen

cada vez más de la persona a las masas. La *persona* que, según remontamos a los tiempos primitivos, es la *causa* del acaecer histórico, se va tornando cada vez más en la *flor* y el *sentido* de éste. Cabe aún afirmar más: todo lo que en el hombre es verdaderamente personal y espiritual se desliga en el curso de la historia, en un progreso indefinido y cada vez más abiertamente, de la fuerza y el apego a la historia: en el curso del tiempo se hace libre del tiempo; tórnase cada vez más *sobrehistórico* en el curso de la historia y progresivamente escapa al papel de simple causa y efecto dentro de la causalidad histórica.

De esta notable conexión resulta para la *Ética* un axioma no menos importante que los principios que fundamentaron la independencia y la libertad de la persona respecto a toda causalidad mecánica. Dice así: todos los valores positivos que *pueden* ser realizados naturalmente por fuerzas *extrapersonales* y *extraespirituales* *deben* serlo también. O dicho más brevemente: todo lo que es mecanizable *debe* también ser mecanizado. Mas no es menester que hagamos notar que este principio no coincide con la dirección ideológica de la *Ética* positivista, la cual —por ejemplo, en H. Spencer— ve un “progreso” creciente de la historia en la creciente eliminación del amor, el sacrificio, la conciencia, la obligación del deber y, en definitiva, también de la persona y el espíritu en general. Aquel axioma, por el contrario, establece una frontera rigurosa entre el personalismo ético y el idealismo auténticos, frente a sus seudoformas reaccionarias y “románticas”, que quieren fijar y mantener artificialmente el principio personal *a cuenta* de un *posible* mecanicismo: por ejemplo, el amor y el sacrificio, a cuenta de una posible solidaridad de intereses, y la actividad puramente espiritual, a cuenta de posibles organizaciones colectivas y máquinas. Esas seudoformas no sirven a la liberación de lo personal dentro de lo humano, sino, por el contrario, a mantener su esclavitud. No podemos calibrar aquí la enorme amplitud que ofrece la aplicación de este principio. Indiquemos tan sólo que es válido para todas las formas del espíritu personal, no sólo para las formas singulares, sino también para las colectivas, por ejemplo, para las naciones en su relación con el mecanismo de la civilización internacional. Por doquiera, la creciente mecanización en la realización de los valores que, *en general*, son mecanizables hace resaltar cada vez con más pu-

62. El “querer a reserva” ha de distinguirse, naturalmente, con todo rigor del querer tal reserva.

reza lo *peculiar* y *valioso por sí* que yace en las formas personales del espíritu, en vez de aniquilar estas formas, como suponen de común acuerdo, aunque con opuesta valoración, el positivismo y el personalismo inauténtico.

### *ad II. La intención de la persona hacia su propio valor*

Con relación al segundo de los puntos anteriormente señalados, el personalismo ético aquí defendido parte del principio siguiente: es esencial para el posible aumento de valores de la persona que ésta *no intente jamás voluntariamente su propio valor moral*. Fue una profunda incomprensión del personalismo auténtico por parte de muchas formas del sedicente “individualismo” en las direcciones del pensamiento ético, como por parte de muchos de sus adversarios, suponer que para lograr la realización de los valores de la persona era preciso también que esos valores fueran *queridos*. Ahora bien, justamente el ser querido es la única forma en que el valor personal, tanto propio como ajeno, no puede jamás realizarse, ni aun siquiera llegar a ser dado. Por consiguiente, la actitud de posible respeto de sí mismo, toda suerte de “orgullo moral”, el dirigirse la voluntad a la propia “dignidad” en lugar de hacerlo al valor de cosas o estados a realizar, todo esto no son modos de conducta que puedan coincidir con el principio de que los valores de la persona son los más altos<sup>63</sup>. Es claro, por el contrario, que esas actitudes tienen que impedir y obstaculizar la realización de los valores personales, por otra parte *posibles*, con su actuación en la persona respectiva y debido precisamente a esa actuación. Y puesto que es de esencia de la persona, como sujeto concreto de todos los actos posibles (a diferencia del yo, el alma, el cuerpo), el *no poder ser objeto*, sólo debido a una ilusión podría hacerse la persona objeto de sí misma. Sin embargo, nuestro principio no dice que el aumento de valor de la persona sea algo exclusivamente objetivo en el sentido de que aquélla *no viva* siquiera ese crecimiento valioso. Pero ese vivir es *consecuencia* (intemporal) de su actuar, que *no* va inmediatamente dirigido a sí misma y no es, por consiguiente, un contenido intencionado. Un error de la Ética antipersonalista es, de otra parte, pretender que ese dirigirse *fuera* de sí de la persona, que es esen-

63. Una relación análoga existe entre símbolo natural y alegoría artificial, y entre el querer y la obra

cial a toda postura ética positiva, y la *no* intención del propio valor de ésta, signifiquen algo *en contra* de que la persona realiza justamente *en* esa postura su valor y en contra de que los valores personales son superiores en rango a los restantes valores. Este error tiene su origen en el prejuicio de que los valores *supremos* (o sus respectivos contenidos de valor, como ser bueno, ser perfecto, etc.) deben ser también proyectos o factores determinativos del proyecto de la voluntad. Pero ya habíamos hallado nosotros antes que la posibilidad de realizar los valores por medio de la voluntad y la acción se comporta, por ley esencial, en razón inversa a la altura de aquéllos. El caso límite hacia arriba ocurre precisamente cuando el valor de la persona, como valor supremo, queda excluido en grado máximo, es decir, absolutamente, de esa posibilidad *inmediata* de realización por medio del querer. Los conceptos del “cuidado de la salvación del alma propia” y el concepto superior correspondiente de la “salvación de sí mismo”, como el de la “propia perfección”, que procede de la Moral mundana, deben ser colocados también en los justos límites de su validez. Poseen plena validez (correlativa a la jerarquía de los valores) cuando el “alma” y el “sí mismo” en esas frases se distinguen con rigor de la *persona* (como objetos posibles y campo de acción para ella); mas no tienen validez ninguna si se equiparan “alma” y “sí mismo” a persona. No está, por tanto, excluido que una persona, en la intención de sacrificar por amor la “salvación de su propia alma” a otra persona, halle justamente *en* ese acto el cenit de su propio valor. Al menos en tanto y hasta tanto que la “salvación del alma” sea concebida como destino y valor de una *cosa* objetiva determinada. Pero si se entiende por “salvación del alma” y “perfección propia”, etc. la salvación y la perfección de la misma persona, entonces esos valores corresponden a una clase de valores poco estudiada hasta ahora, para cuya realización es condición *forzosa* el que *no estén en la intención* del querer.

Todo lo dicho es aplicable en no menor escala, naturalmente, a la persona colectiva, por ejemplo, la nación. Una nación puede únicamente desarrollar su mejor *peculiaridad* (en la cultura, el *ethos*, etc.) cuando sus miembros desarraigan por completo de sus intenciones la reflexión de que deben obrar y actuar, crear y trabajar, como ciudadanos de esa nación, en una dirección determinada, y sólo se dejen guiar por los valores de cosas que residen en el horizonte ofrecido a la aprehensión del espíritu y el *ethos* nacionales<sup>27</sup>.



*ad III. Persona e individuo (Personalismo e "individualismo")*

En ningún punto muestra el personalismo ético al que nos ha llevado nuestra investigación un carácter más acusadamente divergente de las corrientes actuales de la Ética que en el puesto que asigna al ser y al acaecer de la *individualidad* espiritual de la persona como depositario del valor moral. El valor personal mismo es para nosotros el grado sumo de valor, y, como tal, superior en rango, lo mismo a todas las especies de valores cuyos depositarios son el querer, el obrar o las propiedades de la persona, que a los valores de cosa o estado. El "querer" de la persona no puede tampoco ser nunca mejor o peor que la persona de cuyo querer se trata. Pero —indicaba yo— el hombre, en la *misma* medida en que es *pura* persona, es a la vez un ser *individual* y único, distinto de cualquier otro, y, por consiguiente, su valor es también un valor individual y único. (Esto se aplica, evidentemente, lo mismo a las personas particulares que a las personas totales, por ejemplo, al pueblo griego o romano.) Conforme a esto, además del bien objetivo y generalmente válido —y además del contenido de deber resultante de aquél—, existe también para cada persona —singular o colectiva— un bien *de validez individual*, pero no menos objetivo e intuitivo en principio, para cuya aprehensión recurrimos a la "conciencia moral", en el sentido escueto de la expresión.

Por consiguiente, todos los depositarios *últimos* de valores morales son *diversos y desiguales*, no sólo en su ser, mas también en su valor, en la misma medida en que son concebidos como *puras* personas. Toda suposición de una igualdad de valor en ellos (y de una igualdad consiguiente en los deberes) es, en realidad, una mera ficción o resulta (con razón en este caso) sólo de la referencia a un círculo especial de *quehaceres* fundado en la idea del bien generalmente válido. "Con relación a" este círculo de quehaceres, pueden aquéllos —por ejemplo, "como" sujetos económicos, "como" depositarios de derechos y deberes civiles, etc.— ser "considerados" iguales, y en determinados casos (que son objeto de una investigación especial) deben serlo. En el "ideal" moral, sin perjuicio de la serie de normas general-

artísticos de la comunidad y la sociedad, entre contenido de la fe religiosa tradicional de la comunidad y religión creada, etc. Pero los *criterios* que deben suponerse en el conocimiento común dentro de "la sociedad" para que se comprenda lo mismo en lo mentado deben ser intuídos juntos en el  $\sigma\upsilon\mu\phi\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\epsilon\upsilon\nu$ . De lo contrario, se necesitaría una serie infinita de criterios para fijar la mismidad de un principio como criterio.

mente válidas que brotan de la idea del valor personal en general, *cada persona deberá, en efecto, comportarse éticamente de modo diverso y de distinto valor a toda otra persona, bajo condiciones exteriores orgánicas y psíquicas por lo demás iguales*. Con esto no se ha decidido aún si la diversidad y la distinción en el valor de las personas, existente por sí misma, puede llegar a ser dada o puede en general “comprobarse”, ni tampoco hasta qué punto es posible esto. Si no fuera posible, existiría en todo caso aquella diversidad ante la idea de Dios, que todo lo sabe y todo lo ama. Y es “ante Dios” donde hemos de pensar como *diversas* las personas y sus valores individuales, y no admitir la llamada “igualdad de las almas ante Dios” que algunos —sin razón, según creemos— dan como doctrina del cristianismo histórico<sup>28</sup>. Como resultado de nuestras investigaciones, puede formularse el siguiente aserto: los hombres han de tornarse tanto *más iguales*, y, por consiguiente, “serán tenidos” como de igual valor, cuanto *más inferiores y relativos* sean en el rango de la jerarquía de valores los bienes y quehaceres respecto a los cuales aquellos hombres se toman por sujetos “poseedores” —para los bienes— y por sujetos de obligación —para los quehaceres—. Con expresión vulgar: la aristocracia “del cielo” no excluye la democracia “de la tierra”, sino que acaso la *exige*. Si la satisfacción de las necesidades impulsivas es, según sus grados de urgencia, una condición, no para el ser, mas sí para la manifestación de las personas espirituales, individuales y de diverso valor en sí mismas (manifestaciones que acaecen en actos, hechos, obras), del *mismo modo* los bienes y quehaceres correspondientes a necesidades más urgentes, según los casos, *deben ser* para los hombres cada vez *más iguales*, quiere decirse, *más iguales justamente a fin de que* la diversidad que tienen respecto a los valores del ser *absolutos* o menos relativos, lo mismo que sus aptitudes de más alto valor respecto a bienes y quehaceres *más altos*, no queden ocultas ni encubiertas<sup>29</sup>.

Comparando ahora las corrientes dominantes en la Ética con estos resultados, ha de parecer una inversión casi completa de la verdad esa amplia corriente del “individualismo” de la filosofía del siglo XVIII, todavía influyente, según la cual los hombres y los valores humanos se consideran tanto *más “iguales”* cuanto *más* se aproxima su ser al grado *absoluto* del ser (como “ser racional”) y cuanto *más* se miden por valores de los grados *más altos* en jerarquía (la salvación y los valores espirituales); en cambio, parece que deben ser (o pueden ser) tanto *más desiguales* cuanto más se aproxime

su ser al estado sensorial corporal y se midan por valores de los grados *más bajos* en jerarquía. Esta amalgama de *universalismo* trascendental con individualismo y aristocratismo empírico es lo *contrario* precisamente de nuestra opinión. Y tiene sus bases filosóficas —como ya hemos visto— en la hipótesis de *una* llamada “razón trascendental sobreindividual”, que se concreta en una pluralidad de personas, bien sea gracias al *cuerpo* (forma nueva del averroísmo), o bien debido solamente al *contenido* peculiar de la vida anímica de cada cual, contenido que sólo puede establecer la *inducción*. No cabe en este modo de pensar puesto alguno, naturalmente, para la idea de un individuo espiritual *en cuanto* espiritual; ni menos para la idea, más amplia, de que la *individualización* del ser y el valor aumenta, justamente, con la pureza de la espiritualidad. Agrégase todavía a esto que ese llamado “individualismo” confunde, en parte, la idea del *particular* (frente a la totalidad) con la idea, completamente distinta, del *individuo* (que se enfrenta a lo general o a lo general-humano), y, en parte, cree que ambas ideas están unidas estrechamente una a otra. En oposición a esto, nuestro “individualismo” no excluye la realidad de la persona colectiva (naturalmente también como individual), ni las consecuencias éticas de este supuesto. Además, aquel modo de pensar —al que también pertenece la doctrina de Kant— equipara lo que es bueno únicamente con validez *individual* a lo simplemente “subjetivo”, es decir, lo que se piensa que es bueno.

En esta corriente, la persona individual queda absorbida por la persona *social*, sin advertir que cada persona individual puede ser considerada con la misma originalidad como persona social y como persona *íntima*, siendo ambas sólo caras y aspectos de la misma indivisible totalidad. En esta textura ideológica, algunos (particularmente Kant) habrían de preferir más bien la persona jurídico-estatal, el *ciudadano* inmerso en el todo de la persona social, como punto de apoyo, *en general*, para el concepto de persona relevante moralmente; otros (como ocurre, ante todo, en la filosofía inglesa) preferían la persona social particular como sujeto *económico* y firmante de contratos *en el Derecho privado*. Sólo esta “persona” sería la que poseyera en la Ética de esas ideologías la más alta valoración.

64. La idea de un contrato *entre* Estados quedaría con ello excluida.

65. Cf. para lo siguiente mis explicaciones en *Wesen und Formen der Sympathie*, págs. 65 y ss., y *Vom Umsturz der Werte*, artículo segundo, págs. 217 y 241-274. Como, a ser posible, deseo repetirme poco,

Claro está que en ese *especialísimo* problema de la mutua relación que entre sí guardan la persona social como *ciudadano* respecto a la persona social como *sujeto del Derecho privado*, habríamos de colocarnos del lado de Kant. La persona como sujeto del Derecho privado ha de *someterse* en cada hombre a la persona como ciudadano. Y ha de ser así, porque el Estado cobra el sentido más alto de su existencia en una regulación racional de la voluntad de vida y en una adecuada distribución de los bienes de la vida (de la comunidad de un pueblo); mientras que, por el contrario, todo Derecho privado tiene que ver, en principio, con una regulación racional de los valores de lo útil y lo agradable, subordinados a la serie de valores vitales, o con la voluntad dirigida hacia los primeros (y también, naturalmente, con los bienes abarcados por esas cualidades de valor). En particular, de acuerdo con nuestra jerarquía de valores, el *sujeto económico* ha de *subordinarse* a la persona considerada como ciudadano, de tal modo que todas las leyes sobre la simultaneidad y la sucesión de los procesos económicos —que pueden derivarse bajo la ficción (como la hecha por Adam Smith previa a su teoría) de sujetos puramente económicos, es decir, egoístas, iguales, omniscientes en relación con las coyunturas y en continuo trabajo, sin sueño, ni pereza, etc.)— representan para la persona en cuanto miembro del Estado, es decir, para la voluntad del hombre como *ciudadano*, una simple suma de *reglas técnicas* aplicables a fines que varían libremente<sup>30</sup>.

Pero esta profunda visión kantiana no aminora el *error* inserto ya en sus conceptos fundamentales (como en los de sus seguidores), en los que se identifica de un modo falso la persona simplemente social con la persona en general, la persona-razón con la persona espiritual-individual, y además la idea de personas racionales que “se consideran” como *iguales* —supuesto de la idea de todo Derecho (privado, canónico)— con la idea de la persona *ciudadana*<sup>31</sup>.

Pues no nos debe caber ya ninguna duda, después de todo lo que antecede, de que el núcleo de la persona espiritual-individual —y la “persona-razón”, como la “persona social”, en general, representan únicamente un contenido *abstracto* de aquélla, contenido que existe merced a su referencia a ciertas esferas y quehaceres— es *superior* a *todo* Estado y a toda mera per-

ruego al lector consulte estas explicaciones que aquí se suponen.

66. Debido a la igual primordialidad de la persona particular y la persona colectiva en la esencia de

sonalidad en cuanto ciudadano, e igualmente que su salvación última es *independiente* por completo de su relación con el Estado. Incluso la idea del *Estado* (vista desde arriba) está fundada en la solidaridad de personas espirituales individuales (*no* en un contrato entre éstas) y en una posible comunidad de amor entre ellas. Vista desde abajo, esa misma idea del Estado está fundada en una posible *comunidad de vida*<sup>32</sup> —no en una sociedad de fines—, basada en simpatía vital: comunidad que es la materia para el Estado. Como miembro de un reino de personas espirituales libres, individual siempre y *desigual* lo mismo en sí que en su *valor*, la persona, efectivamente, está en *todos los* respectos *por cima* del Estado, y aun —podemos decir— del Derecho.

Por esto puede el Estado (en una medida extrema) exigir el sacrificio de *la vida* de la persona —en la guerra, por ejemplo—, pero nunca el sacrificio de *la persona* en general —es decir, de su conciencia moral y su salvación—, ni menos una “entrega” absoluta de la persona a él<sup>33</sup>.

Así como la persona económica queda *por bajo del Estado*, el núcleo de la persona espiritual individual está *por cima del Estado*, en general, y toda la esfera de la persona íntima<sup>34</sup> está *fuera del Estado*. Aun para la *persona íntima* rige, sin embargo, el principio de la solidaridad originaria (puesto que rige, de un modo general, para la persona espiritual), y también la persona íntima es, como persona, el núcleo espiritual en el *lado íntimo* de la unidad de estratos del ser sensible-vital-espiritual que el hombre representa. Por eso el hombre, como persona relativamente íntima, tiene también una forma peculiar de conjunción con el hombre como persona relativamente íntima. Por consiguiente, la persona es sujeto del Derecho canónico, si, prescindiendo de la individualidad de las personas íntimas y de su diversidad de valor, se toman las personas íntimas como iguales y de igual valor. La idea y la esencia de la Iglesia descansa, en general, sobre esta vinculación, en cuanto que se refiere al valor solidario de salvación que existe en un reino y un todo de personas.

Fijada así la relación que nuestro “personalismo” tiene respecto al de la filosofía kantiana y sus seguidores, quiero ahora exponer con brevedad su relación para con los otros tipos de esa interpretación ética.

la persona finita unitaria, tienen también esa esencial reciprocidad y equivalencia, “indirectamente”, los actos propios antes aducidos (amor de sí mismo, perfeccionamiento, felicidad propia, etc.); lo mismo

Al menos en los puntos de que aquí se ha hecho cuestión, nos parece que es Schleiermacher quien se ha acercado más a lo que tenemos por exacto. Pues ha restaurado contra la teoría racionalista de Kant —si bien sobre una base subjetivista que *no* aceptamos— las ideas de una salvación individual para cada persona particular y colectiva, de un bien para la conciencia individual, y de una individualidad espiritual<sup>35</sup>.

En una dirección enteramente *falsa*, pero sobre un motivo justificado, ha ejercido Max Stirner una crítica de las doctrinas del racionalismo, desarrollando sobre ella su “individualismo” anarquista. Vio con justeza que es *imposible* el concepto de la “persona racional”, que debe ser la misma y no la misma en todos (vid. lo precedente), y que a la persona le es esencial la individualidad. Mas, puesto que *coincidía* con sus contrarios, sin previas pruebas, en que la individualización de las personas tiene lugar exclusivamente gracias a los *cuerpos*, su individualismo axiológico tenía que llevarle a una teoría que reivindica la justificación moral de todos los *instintos corporales* y de la “vida” sin límite alguno. La forma de su anarquismo brotó al unir ese su individualismo con un subjetivismo epistemológico vecino a los errores de Fichte y al equiparar su “individuo” al “particular”. A pesar de la insignificancia filosófica de sus doctrinas, la *fuerza* y el *tipo* de sus errores son muy instructivos por lo que hace a todo “individualismo vital”. Por ellos se echa de ver que sus doctrinas tienen con las de Kant y sus sucesores por base *el mismo* defecto: *pasar por alto* la *individualidad espiritual* y suponer que las personas se individualizan únicamente mediante el cuerpo. No se ha de extrañar, pues, que esa interpretación vital del “individualismo” instintivo, tan extendida en la vida moderna, conduzca, *de hecho*, a una meta que le debía ser enteramente opuesta como tal “individualismo”: una *uniformidad objetiva* tan grande en la vida y la existencia de todos esos “individualistas”, que por *un* solo ejemplar se puede ya adivinar aproximadamente el ser y el conducirse de todos los otros. Pues los impulsos instintivos corporales y su estructura son los que dentro de la naturaleza humana constituyen los procesos *más generales* y hasta le son comunes al hombre con los animales superiores. Existe así una curiosa contradicción entre la conciencia *subjetiva* que tal “individualista” tiene de ser un individuo “único” y su carencia real de individualidad *objetiva*. El “individuo”, categoría cuyo *sentido* estriba en realizar en cada caso de su aplicación algo único y, por lo tanto, distinto de todo otro, conviértese para ese “individualista” en

un *dominio* conceptual, del que tanto él mismo como sus coindividualistas representan sólo “ejemplares”, en nada diversos, *como* tales, unos de otros. Esta contradicción se repite por la misma regla en todos los casos en que se plantea la individualidad de alguna realidad *colectiva*. El “chovinista” nacional muestra en todos los países *los mismos* hábitos, pronuncia *los mismos* discursos, hace *los mismos* gestos. El hecho de que su pueblo es ejemplo de una “nación” le hace olvidar que el individuo de cada nación exige también un “nacionalismo” en cada caso *diferente*. De acuerdo con sus supuestos, ese individualismo ha de olvidar que son precisamente las fuerzas internas y externas aquí despreciadas, que ordenan y unen la vida instintiva humana (de acuerdo con normas *de validez general* humanas o simplemente estatales y populares: tales como la conciencia del deber, la autoridad del Estado o la Iglesia, la costumbre, etc.), las que se refieren a lo más o menos *general* de la naturaleza humana y, además de tener su valor propio (y sólo bajo ese supuesto), constituyen la *condición* para la *liberación* de la *verdadera* sede de la individualidad, es decir, la personalidad espiritual de un particular o de un pueblo.

Como último tipo de “individualismo” ético queda fuera de las corrientes morales —caracterizado, es cierto, en un sentido totalmente diverso— aquél que considera el ser y la acción de la *individualidad* “rica” y “grande” como depositario del valor más alto, señalando como punto de orientación para el quehacer ético crear las mejores condiciones de existencia para esos “supremos ejemplares” de la humanidad. Federico Nietzsche fue elregonero más acusado de esa corriente. Si prescindimos del ropaje

que, por otra parte, todos los actos sociales tienen “indirectamente” una referencia esencial a la santificación y pérdida propias —en primera línea—, sin que ni en uno ni en otro caso tenga que, ni necesite presentarse una *intención hacia* la comunidad ni hacia el yo propio.

67. Ya se ha hablado de la llamada representación del sentimiento.

68. Si bien como acto reactivo no sería de la misma altura que el acto espontáneo. Véase Primera parte, Sección II, cap. 2º, pág. 169: “Jerarquía de los valores”.

69. Véanse los axiomas formales de la Primera parte, Sección II, pág. 74.

70. Cf. lo dicho antes en Sección VI, cap. 2º, parágrafo 3.

71. He demostrado, además, en mi libro sobre la simpatía que ni el acto espiritual de amor mismo ni las *especies* auténticas de amor son producto genético de los impulsos instintivos ni estados empíricamente fortuitos de sentimiento. Los impulsos instintivos sólo tienen una significación *selectiva* para los objetos fortuitos reales que son el objeto fáctico del amor o de la especie de amor. Según esto, la historia real en la que se produce una extensión y ampliación paulatina del círculo de los objetos del amor y de sus especies (familia, estirpe, pueblo, nación) “cumple” solamente intenciones originales hacia objetivos que no nacieron de ella como historia real. Lo primero tiene por consecuencia para el principio

multicolor y variado con que Nietzsche vistió su idea, hallaremos en ella notas una de cuyas series corroboran nuestras explicaciones y otra ha de negarlas. Reclama asentimiento que se considere como depositario del valor más alto al *ser mismo de la persona* (y no su querer u obrar, etc.), *no* estimar la individualidad de la persona como quiebra o “limitación” de su posible valor positivo, sino como la *dirección en que crece* y se desarrolla; por último, admitir la existencia de una última e *irreductible diversidad* en el valor de las personas<sup>36</sup>. El perfeccionamiento de la persona en cada uno (como persona-razón) y la medida de ese perfeccionamiento es para Kant el objetivo último de la Moral y la medida del bien que en el mundo hay. Mas la persona misma no puede ser buena *ni* mala, ni tampoco *superior* o *inferior* en valor. Para él es la persona autónoma quien es “buena”. Es imposible así una diversidad material de valor en las personas, como también queda excluído el único depositario posible de esa *diversidad* de valor: su individualidad material. En este punto la Ética que aquí exponemos se coloca del lado de Nietzsche. La *relación* de una persona racional uniforme en cada cual respecto a sus actos (o sólo a sus actos volitivos) no fundamenta una diferenciación en el valor ético, sino que son las personas *mismas* quienes son originariamente diversas en valor. Y sólo el hecho de *prescindir* de esa diversidad originaria de valor, con objeto de realizar lo bueno de validez universal, lleva a *suponer* la igualdad de las personas ante la ley moral generalmente válida y, como consecuencia, ante el Derecho y el Estado.

Sin embargo, en otros dos puntos Kant y Nietzsche se colocan al *mismo* lado, mientras que nuestra exposición se aleja considerablemente de ambos. Para los dos (si bien de modo radicalmente diverso, expuesto ya por lo que toca a Kant), la persona no sólo es el depositario del valor moral, sino también y ante todo *lo que pone* ese valor como tal; es decir, en ambos, el individualismo va unido al subjetivismo y al nominalismo axiológico; en Kant, es un subjetivismo trascendental; en Nietzsche, un subjetivismo empírico.

de solidaridad que, no sólo el acto del odio, *en sí* malo, sino también la *falta* del acto de amor, determina corresponsabilidad por todo lo malo que en general acaece —y ello con antelación a cualquier prueba empírica incluso de la simple posibilidad de una colaboración fáctica e indirecta en su realización—. Esos axiomas tórnanse, desde luego, máximas que nos imponen el deber de *inquirir*, siempre de nuevo, lo que pudiera *no* haber sido u ocurrido de malo en el mundo caso de que hubiéramos obrado de otra manera. Lo segundo tiene la importante consecuencia, también para el principio de la solidaridad, de que el sentido y la validez de éste no son *producidos* por la historia ni por el intercambio de las comunidades que se hallan de hecho en contacto, sino que tan sólo se *cumple* en ese intercambio —



Para nosotros, en cambio, la persona es exclusivamente un *depositario* último de valor, pero bajo ningún respecto *el que pone valores*<sup>72</sup>. Además, tanto para Kant como para Nietzsche, cada persona es responsable *de sí exclusivamente*, mas no a la vez y con la misma primordialidad “*corresponsable*” del comportamiento, el querer y el actuar de todos los demás. Quiere decirse: el personalismo de ambos es un *singularismo*, racional el de Kant y empírico el de Nietzsche. Uno y otro niegan el principio de solidaridad.

Si bien Nietzsche estaba muy lejos del culto barato del historiador a los “grandes hombres” —que, como ya se ha dicho, va fundado sobre un colectivismo de valores, no sobre un individualismo de valores—, tiene, no obstante, su “individualismo”, debido a su orientación predominantemente histórica, un rasgo común con aquel culto, que quiero destacar aquí como opuesto enteramente a nuestros principios. El modo y la medida en que entra en la experiencia humana en general, y dentro de ella en su *sección* mínima, la cualidad valiosa moral de las personas —lo que llamamos “experiencia histórica”— no determina ni define en modo *alguno* la *existencia* de esas personas y sus *cualidades*. Incluso podría quizás hallar una justificación filosófica el antiguo axioma cristiano de que, *ceteris paribus*, *el bien es menos conocido que el mal*, pues aquél florece en recogimiento y éste hace mucho ruido en el mundo. No están aún suficientemente estudiados los umbrales de *notoriedad* —bajo iguales circunstancias— de las diversas cualidades morales positivas y negativas, tanto de un modo general como respecto a la conciencia histórica. Toda Ética que esté orientada hacia la “gran persona” se ve forzada a olvidar esto. Pues no sólo es propio de la “grandeza” —como condición concomitante al menos— una *actividad* fáctica y visible sobre las cosas humanas, sino también cierta forma de la *imagen* de esa actividad dentro en la continuidad de la conciencia histórica, aunque no sea más que aquel mínimo de “conciencia histórica” que constituye ya la “historia” *objetiva* misma —no un saber de ella en una forma

fragmentariamente—; pero el principio mismo es un *a priori moral* de *toda historia posible y de toda posible comunidad*.

72. En la última sección de mi libro sobre la simpatía he demostrado que la filosofía dominada por la teoría de una sustancia anímica de la persona particular, puntiforme, a semejanza del átomo, lo mismo que la doctrina, a ella estrechamente unida, del razonamiento de analogía como fundamento para la posición real de las personas ajenas, *implican* en última instancia este conjunto de ideas. *Consecuencias* rigurosas de esos falsos principios son la doctrina de la exclusiva autorresponsabilidad en la Ética,

cualquiera de *conocimiento* histórico—, a diferencia de la mera sucesión objetiva de estados en la Naturaleza. Puedo muy bien imaginarme muchos hombres *buenos* que nadie conoce ni conoció como tales; mas no ocurre así con un *gran* hombre. Ciertamente que la llamada “grandeza” tiene también su *última* fundamentación en cualidades de la persona que son buenas en sí mismas y para las que la actividad y la imagen de esa actividad constituyen sólo motivos de *conocimiento*, pero no de ser<sup>38</sup>. Mas esta fundamentación, que, ante todo, hace posible la *distinción* de la “grandeza” *verdadera y ficticia*, es tan sólo una *conditio sine qua non* del posible “ser-grande”, pero no un motivo plenamente suficiente de él. Con una no menor necesidad le pertenece a la “grandeza” aquella *amplitud de actividad reconocible*, lo mismo que una *imagen* de la misma. De este modo se entrelazan en la idea de la persona “grande”, de manera enteramente peculiar, el ser, la imagen y la actividad del hombre. Pero con ello también pertenecen a las condiciones para que sea y exista (de que el historiador ha de separar las condiciones necesarias para conocerlo) todas las otras condiciones puramente empíricas que se precisan para aquella amplitud de su actividad y para el llegar a ser imagen y forma en la conciencia histórica. Para llegar a ser “grande” han de ser *dados* “tiempos”, “situaciones” y “tareas” que respondan a las cualidades de la persona y permitan la explicación activa de ésta; para lograr la formación de aquella *imagen* se necesita el espectador, el cantor, el escritor de la historia, etc.

Pero esos dos factores imprescindibles de *selección* para que la grandeza *posible* de las personas dadas llegue a grandeza *real* no tendrían ninguna importancia *moral* si hubiéramos de poner por fundamento de la “verdadera” grandeza de una persona la bondad de su ser<sup>39</sup>. Pues entonces se tendría que ser un hombre bueno para ser grande, mas no que ser grande para llamarse bueno. Por lo tanto, la *Ética* carecería de motivo para considerar a la “gran” personalidad como el supremo ser valioso de la Tierra, en el sentido de Nietzsche. Más bien habría de aconsejar esa veneración a la estructura espiritual interna de todo *especimen* de humanidad a cuyos núcleos personales se vinculan originalmente los valores morales, mirando también al *pasado*; estructura espiritual excelsa que acaso solamente en pocas cimas y manifestaciones visibles se encumbra a *la* esfera en que se desarrolla, no sólo la “historia” de nosotros conocida, sino también toda la “historia” posible, juntamente con toda grandeza. Estos supuestos le dan derecho a la *Ética*

para establecer la siguiente norma ideal: *deben* crearse tales condiciones de vida, que sólo sean los *buenos* —y no los malos— quienes puedan *llegar a ser* también grandes.

En una dirección algo distinta, pero que guarda conexión con la hipnotización sufrida por Nietzsche ante la “grandeza”, cayó éste en el prejuicio *pragmatista*, ya anteriormente rechazado, según el cual la realización de los valores morales más altos puede ser, y aun debe ser, necesariamente también un quehacer de nuestra *voluntad* y nuestra *conducta*. Tuvo esto por consecuencia que viera en el ser de la persona (grande) no sólo el supremo *valor* del acaecer mundial, sino también un *objetivo volitivo* inmediato de nuestro obrar. Sus ideas éticas y políticas, aún no maduras, sobre la raza, y la coloración que tomó su ideal de la personalidad en la forma de un “superhombre” que sólo el *futuro* habría de producir, son testimonios de aquel su error principal. De este modo hubo de desconocer el *carácter de gracia* que toda grandeza histórica tiene. En este círculo de ideas radica la crítica apasionada contra el *ethos* de su época, “democratismo” falso<sup>40</sup>, en su opinión, y también en él radica el efecto ridículo de que pudieran aparentemente apoyarse sobre sus principios elementos que —ya como defensores de intereses de partidos<sup>41</sup> y clases rigurosamente circunscritos— nada tenían que ver con la altura del punto de vista adoptado por él con tanta seriedad sobre los asuntos morales humanos. Es precisamente la Ética del valor de la personalidad, rectamente entendida, la que debe llegar —como ya hemos dicho—, aplicada a los problemas de la *normación* de la voluntad, al principio de que las diferencias *íntimas* de los depositarios de los valores *más altos* pueden manifestarse y desarrollarse en obras y valores sólo por el establecimiento de *condiciones, lo más iguales* que sea posible, *para el ser y el vivir de las personas, por lo que hace a la distribución de los bienes sometidos primeramente al valor de utilidad*, y en segundo lugar al valor vital; y que solamente la dirección de la voluntad hacia objetivos *de esas* clases de bienes puede *mediatamente* lograr que lo que inmediatamente es imposible sea propuesto como fin: la existencia de los *mejores*. Si Nietzsche se hubiera dado cuenta de este principio capital, hubieran sido muy diferentes su crítica del *ethos* de su época y especialmente sus decisiones

la disolución de la idea de la Iglesia como forma de un camino *solidario* (histórica y simultáneamente) hacia Dios, a favor de una relación básica y primaria de “cada alma para con su Dios”, la elucubración

acerca de *dónde* existe igualdad y *dónde* desigualdad entre los hombres, como también *dónde debe* existir, por lo que se refiere a la distribución de toda suerte de bienes y derechos. Pero analizar esto más a fondo es asunto de la Ética aplicada.

Por fin, es unilateral y enteramente inadecuado a la verdadera jerarquía material de los valores, determinado como está por el tipo del *héroe*, el contenido *material* de la idea de Nietzsche acerca de la personalidad (por cuanto que rebasa los valores formales de la máxima riqueza y la máxima plenitud de la personalidad, aun suponiendo simultáneamente la concentración, *ceteris paribus*, más elevada). Es culpa de la fundamentación equivocadamente *biológica* que pretendió dar a *toda* la Ética el que haya ocurrido así y que no pudiera ser justo con el alto rango de las ideas del *genio* y el *santo*, en comparación con la del héroe, como direcciones principales del proceso humano y como fruto y sentido más concentrado de los tipos básicos de comunidades humanas.

#### *ad IV. La persona particular y la persona colectiva*

##### α) La persona y los tipos de unidad social

Así como la persona halla cada vivencia psíquica sobre el fondo de una corriente de tales vivencias, dado al mismo tiempo, y cada objeto de la percepción externa como “siendo parte” (y sobre el fondo) de una inacabable Naturaleza espacio-temporal, así también ella se da a sí misma en el vivirse en cada una de las realizaciones de sus actos como *miembro* de una *comunidad de personas* de alguna especie, en la cual están aún por de pronto *indiferenciadas* la simultaneidad y la sucesión (de las generaciones). En el sentido ético aparece esa vivencia de su forzosa articulación en una esfera social en general en la *corresponsabilidad* de la acción común de esa esfera; y por lo que hace a la posible efectividad de la comunidad en general, se manifiesta en el *re-vivir* y *con-vivir*, *re-sentir* y *co-sentir*, como actos básicos de la percepción interna del prójimo. Al menos, el *sentido* de la comunidad y su *posible* existencia, en general, no son un supuesto cuya comprobación quede reservada a la empeiría, puesto que la intención hacia la posible comunidad está dada en cierta clase de actos *esencialmente* y con la naturaleza de los actos mismos. Antes bien, ese supuesto está vinculado al sentido de una

“*persona*” con la *misma* esencialidad y con *igual* primordialidad que el de un *mundo exterior e interior*.

Hemos de atribuir aquí una gran importancia a esta *igual primordialidad*. Ni en Ética ni en teoría del conocimiento va ligada la existencia o la posición de una “comunidad”, en general, a la existencia o posición de un *mundo de cuerpos*, como creo haber demostrado en la sección C de mi libro sobre la simpatía. Ésta es la razón filosófica *más elevada* de que las ciencias de la comunidad y la historia sean en sus datos fundamentales independientes de la ciencia de la Naturaleza y de *sus* datos; quiere decirse: son “autónomas” frente a ésta. Por consiguiente, las unidades conceptuales de estas ciencias —lo mismo las de la simultaneidad que las de la sucesión: la familia, la estirpe, el pueblo, la nación, el círculo de cultura..., como la época, el período, etc.— no precisan nunca para constituirse recurrir y remontarse a las unidades reales ya formadas en la ciencia de la Naturaleza, por ejemplo, a las unidades geográficas (territorios), ni a la teoría biológica de las razas de la ciencia natural. La filosofía de la historia y la Sociología han de profundizar con más detenimiento en estas cosas. Lo único esencial y necesario en la unidad social es un *correlato* en el mundo de los cuerpos. Pero es también insostenible la hipótesis (de Berkeley y J. G. Fichte) de que la existencia y la admisión de un mundo de cuerpos objetivo-real y con leyes propias *se funda* únicamente en la existencia y la suposición de una unidad social —algo así como la X que podría ser idéntica e identificable para los miembros de una unidad social, o como el simple “material” de una conciencia del deber, que llevaría *primariamente* al supuesto de una comunidad—<sup>42</sup>.

Pero, como ya hemos demostrado<sup>43</sup>, la existencia y la suposición de una comunidad no se funda tampoco en la existencia o la posición de un *mundo interior* objetivo, ni de algo psíquico. Incluso el comprender y el con-vivir (el de la autopercepción interior del extraño también) excluye forzosamente tal objetivación; y, sin embargo, es la suprema condición para el

ideal de una “paz perpetua” a base de contratos entre Estados (el *ethos* de la paz es predominantemente *ethos* de sociedad, como el *ethos* de la guerra lo es predominantemente de comunidad), la formación pedagógica unilateralmente intelectual por medio de la “ilustración” de los individuos, el sistema económico de la libre concurrencia, y muchas más cosas de este tipo.

73. Vid. en *Vom Umsturz der Werte* (1915), tomo I, el artículo *Über die Idee des Menschen*, págs. 345 y ss. La exposición de este mismo punto en mi trabajo acerca del resentimiento, capítulo “Órgano y he-

conocimiento de todo lo psíquico ajeno. Lo psíquico propio se constituye también sólo en su diferenciación de lo psíquico ajeno.

En efecto, la comunidad y la historia son conceptos psicofísicamente *indiferentes*.

Así, cada uno, no sólo se percibe sobre un fondo, y a la vez como “miembro” de una totalidad de conexiones vivenciales que tienen algún centro y que en su dimensión temporal llamamos “historia” y, en su dimensión de simultaneidad, *unidad social*; mas también cada uno, como sujeto moral, se es dado a sí mismo en esa totalidad siempre como “coactor”, “prójimo” y “corresponsable” de todo lo que tiene importancia moral.

Lo que vamos a llamar *persona colectiva* son los múltiples *centros del vivir* en esa inacabable totalidad del vivir unos con otros o “convivir” (en la medida en que basten plenamente a una *persona* los centros respectivos de la definición precedente).

Como decía hace un momento, en el sentido de la unidad social radica el constituir una totalidad *nunca terminable*. Y así como pertenece a la esencia de una persona finita el ser miembro de una unidad social, en general, y a la esencia de toda unidad social el ser, a su vez, una plasmación parcial de una persona colectiva concreta, así también pertenece a la esencia de toda *unidad social* dada el ser *miembro* de una unidad social más amplia, como a la esencia de toda suerte de *persona colectiva* dada el ser a la vez *miembro* de otra persona colectiva que la comprenda. Todo esto es una serie de proposiciones estrictamente aprióricas, que, en virtud de su aprioridad, nos fuerzan a trascender en espíritu de toda comunidad terráquea fácticamente dada, es decir, nos hacen comprenderla como miembro de otra comunidad que la abarca. Para la esencia y el sentido de esa “conciencia de” es indiferente que aquel acto de trascender se “cumpla” en una experiencia fáctica o no. Incluso un fingido Robinsón viviría aquel su *ser miembro de una unidad social*, al vivir la *falta* de cumplimiento de actos de ciertas especies que constituyen a una persona, en general<sup>74</sup>. Pues esas especies de actos, ya por su *esencia* intencional, y no sólo en virtud de sus *objetos* fortuitos o de lo que es común empíricamente a los actos fácticos, son actos

ramienta”, parece unilateral porque no se aduce el bien de cultura.

74. La forma de unión de la masa constituye también un momento que entra en alguna medida dentro de *toda* unidad social fáctica.

*sociales*, es decir, actos que sólo pueden hallar cumplimiento en una comunidad posible. Así, por ejemplo, todos los actos que en mi libro sobre la simpatía distinguía yo, como auténticas *especies* de amor que pueden y necesitan “cumplirse”, de las diferencias de amor que son únicamente resultado de los objetos experimentados de hecho<sup>45</sup>; mas también el dominar y obedecer, mandar, prometer, hacer voto, co-sentir, etcétera. A los actos de esta clase opónense, en primer lugar, los de la esencia del acto propio *singularizador* (conciencia de sí mismo, autoobservación, amor de sí mismo, examen de conciencia, etc.), y luego las clases de actos que son indiferentes a ambas direcciones (por ejemplo, el juzgar). Podemos permitirnos, pues, la siguiente afirmación: el ser de la persona, como persona particular, se constituye, dentro de una persona y su mundo en general, en la peculiar clase esencial de los actos propios singularizadores; el ser de la persona colectiva, en cambio, en la peculiar clase esencial de los actos sociales. El contenido *total* respectivo de todo vivir de la especie “convivencia” (que representa sólo una subclase respecto al “comprender”) es el *mundo* de una comunidad, el llamado *mundo colectivo*, siendo su sujeto concreto del lado del acto una *persona colectiva*. El contenido de todo vivir de la especie de los actos singularizadores y del vivir-para-sí es el mundo de un individuo o un *mundo particular*, siendo su sujeto concreto del lado del acto la *persona* aislada, *individual*. Por consiguiente, a cada persona *finita* “corresponde” una persona particular y una persona colectiva, lo mismo que a su mundo le corresponde un mundo total y un mundo particular, siendo ambos lados esencialmente necesarios de un todo concreto de mundo y persona. Son, pues, la persona particular y la persona colectiva relacionables mutuamente *dentro de* cada concreta persona finita posible, siendo posible vivir la relación que la una tiene para con la otra. Mas tampoco es la persona colectiva y su mundo resultado de alguna especie de “síntesis” que hubiere emprendido la persona, o incluso la persona particular, sino que aquélla es *realidad* vivida. Y así como la persona colectiva no es una “suma”, del tipo que fuere, ni tampoco algo artificial<sup>46</sup> o una colección real<sup>47</sup> de personas particulares (ni sus propiedades, complejos resultantes de las propiedades de personas particulares), ni aún menos se halla “primeramente” la persona colectiva en la persona particular; del mismo modo, el mundo de la persona colectiva no se halla tampoco contenido en la suma de los mundos de las personas particulares, ni en general, ni tampoco primeramente. No pre-

cisa éste, por consiguiente, *ninguna* suerte de *razonamiento* sobre la realidad de una persona colectiva, ni acto alguno de “síntesis” constructiva. Esos actos entran en consideración únicamente cuando se trata de averiguar el *contenido* peculiar del mundo de una persona colectiva.

Escíndese, por consiguiente, *en* la persona, la *persona particular* y la *persona colectiva*, que, si bien están relacionadas entre sí, la idea de la una no sirve de “base” para la otra. La persona colectiva o de asociación no está compuesta de personas particulares, en el sentido de que se origina únicamente por tal composición; mucho menos es el resultado de la simple acción recíproca de las personas particulares, ni tampoco (de modo subjetivo y para el conocimiento) el resultado de una síntesis realizada arbitrariamente. Es simplemente una *realidad* vivida. No una construcción, pero sí punto de apoyo para toda clase de construcciones.

Si se pregunta si la persona colectiva tiene una “conciencia de” *independiente y diversa* de la “conciencia de” propia de las personas particulares, la respuesta acuerda con el sentido de la pregunta, pues, ciertamente, tiene una “conciencia de” independiente y diversa de la “conciencia de” propia de las personas *particulares*.

Esta proposición parecerá una paradoja tan sólo a quien base las diferencias de la conciencia, en general, sólo en los cuerpos diferentes, o a quien base el concepto de persona en el concepto de una sustancia anímica<sup>48</sup>. Ya mostramos antes el error de tales supuestos. Mas, puesto que la persona colectiva se constituye en la convivencia de personas, y cada una de éstas, como persona, forma el centro concreto de los actos del vivir en esa convivencia, *su* conciencia-de se halla *contenida siempre como dirección de los actos* en la conciencia de una persona total finita, sin ser, por tanto, en modo alguno algo trascendente a ésta. No obstante, no cabe afirmar que una determinada persona total finita deba tener también una conciencia refleja del contenido que fortuitamente vive en la convivencia, ni que su vivir pueda abarcar el *contenido total* que es vivido por la persona colectiva a la que siempre pertenece también como miembro. Incluso es de *esencia* para la relación vivida en la que son dadas la persona-miembro y la persona colectiva, la conciencia peculiar de que la persona no puede nunca abarcar el con-

75. Algo así como las fantasías de H. Spencer en su *Sociología*, excluyendo las últimas formas que apuntamos y que para él son desconocidas.



tenido total de la vivencia de la persona colectiva a la que ella pertenece. La persona colectiva y su mundo *no* son vividos enteramente *en cada una* ni por cada una de las personas que, como miembros, le pertenecen, sino que es dado como algo que las excede en duración, contenido y margen de acción. Claro es que pertenece a la esencia de la persona colectiva tener personas como miembros, los cuales, *a su vez*, son personas particulares; mas su existencia y su rigurosa continuidad como persona colectiva no va ligada a la existencia de los mismos individuos personales particulares. Éstos pueden variar libremente frente a aquélla y, en principio, son sustituíbles y pierden su puesto de miembros por la muerte o de otro modo<sup>49</sup>. Por otra parte, los mismos individuos personales particulares pueden pertenecer como miembros a diversos individuos personales colectivos; el mismo individuo particular, por ejemplo, puede pertenecer a un Estado y a una Iglesia.

Pudiera parecer que con estos asertos nos ponemos decididamente del lado de Aristóteles en la vieja polémica filosófica entre su doctrina, según la cual es el hombre por naturaleza, como ser racional, un ζῷον πολιτικόν<sup>50</sup>, y la teoría, que los epicúreos fueron los primeros en desarrollar, de que es el *contrato* lo único que constituye cualquier forma de comunidad. Mas sólo en la dirección negativa hemos de recusar la teoría del contrato (en el triple sentido posible de una teoría genética, de una teoría sobre el origen y de un criterio de medida según el cual sólo habría de juzgarse conforme a la idea del contrato el modo como las comunidades están ordenadas). No así en el sentido positivo: en ese caso nuestra opinión no confirma la doctrina de Aristóteles. Para Aristóteles, la persona particular no es tan primigenia como la totalidad, sino que es derivada respecto a ésta —por esencia, mas no según la historia—. La persona se reduce a ser miembro de una comunidad (del Estado, en primer lugar) y no tiene valor propio independiente alguno fuera del que le corresponde como tal miembro. En cambio, en nuestra opinión, cada persona es con *la misma* primordialidad persona particular y miembro (esencial) de una persona colectiva, siendo su valor propio de persona particular independiente de su valor de miembro. En segundo lugar, Aristóteles desconoce el concepto de *perso-*

76. Consúltese, respecto al movimiento obrero, Eduard Bernstein, *Die moderne Arbeiterbewegung* (Sammlung "Die Gesellschaft"). Cae dentro de otra esfera la prueba de este principio, relativo a las efec-

na colectiva. Para él la *ratio*, la forma, el *logos*, quedan, al modo antiguo (hasta en la doctrina sobre Dios), *por cima* de la idea de la *persona*, y de este modo el Estado no es tampoco, según él, una voluntad personal soberana, mas tan sólo la forma y la ordenación racional, mediante leyes, de una comunidad popular. Para nosotros, sin embargo, aun en esto tiene la comunidad su última fundamentación en la idea de la *persona*, siendo los valores de la *persona*, no los de la comunidad, los más altos y, por tanto, *entre* los valores de la comunidad, serán también los más altos aquellos que correspondan a una *persona* colectiva. De acuerdo con esto, la persona colectiva no representa, en relación con la persona particular, una variedad especial de lo general respecto a lo individual, sino que es (prescindiendo de los conceptos de personas colectivas como Estado, nación, Iglesia) tan *individuo* espiritual como la persona particular; por ejemplo, el Estado prusiano<sup>71</sup>. Especialmente no existe para nosotros en la Ética ninguna relación “principal” de subordinación ética entre la persona particular y la persona colectiva, sino exclusivamente una relación ética *común* de subordinación de ambos tipos de personas bajo la idea de la persona infinita, en la cual *desaparece* la distinción de persona particular y persona colectiva, que es esencial y necesaria para todas las personas finitas. Por consiguiente, la divinidad no puede, según su idea, pensarse ni como persona particular (lo que sería henoteísmo, no monoteísmo), ni tampoco como la suprema persona colectiva (panteísmo), sino tan sólo como *la* (“única”, pero no “una” en número) persona infinita, sencillamente.

Después de lo dicho, es evidente que no *todas* las clases de unidades sociales merecen el calificativo de *personas* colectivas (siempre que designemos con la expresión “social” la asociación más general y más indiferenciada de hombres).

Hay una *teoría de todas las esencialidades sociales posibles en general*, cuyo completo desarrollo y ulterior aplicación a la comprensión de las unidades fácticas sociales (matrimonio, familia, pueblo, nación, etc.) constituye el problema fundamental de una Sociología filosófica y el supuesto de toda

tivas tendencias de nuestra época.

77. Juan Bodino formuló por primera vez, y Tomás Hobbes lo desorbitó luego hasta la exageración, el concepto de soberanía, contrapuesto al nuestro, que —aplicado en primer lugar al Estado— afirma la responsabilidad “única” del “sujeto soberano” “ante Dios sólo” (correspondiendo también al dicho de Bismarck: “nosotros, los alemanes, no tememos en el mundo a nadie más que a Dios”), o bien niega

Ética social. Como ya he dicho en el prólogo, pienso desarrollar en una obra especial esa disciplina. Baste aquí, al sólo objeto de fundamentar aún más hondamente el concepto de la *persona colectiva*, con indicar por lo menos los principios clasificadores de esa teoría de la esencia social y su resultado capital. El primero de esos principios consiste en las *clases* esencialmente diversas de *coexistencia* y convivencia, en las cuales se constituye el tipo respectivo de la unidad social; el segundo consiste en la clase y el rango de los *valores* en cuya dirección se orientan los miembros de la dirección social “conjuntamente”, para, juntos, actuar de acuerdo con ellos según ciertas normas. Lo mismo que acaece con todos los conceptos de esencias y las proposiciones no inductivas, estas unidades y conexiones de esencias no se realizan nunca con toda pureza y plenitud en lo dado en la experiencia fáctica, pero sirven como *supuesto* para comprender la posibilidad objetiva de lo que en esa experiencia es dado.

Según el primero de esos principios de clasificación, distinguimos, ajustándonos a la previa elaboración ya detallada, pero no de un modo enteramente suficiente aún, en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie (Esencia y Formas de la Simpatía)*, sección C:

1<sup>a</sup> Aquella unidad social que se constituye (simultáneamente) por el llamado “contagio”, exento de comprensión, y por imitación involuntaria<sup>52</sup>. En los animales llámase “*rebaño*”; del mismo modo se constituye entre los hombres la “*masa*”. También la masa tiene frente a sus miembros una realidad propia y leyes propias de acción.

2<sup>a</sup> Aquella unidad social que se constituye en un con-vivir y re-vivir (co-sentir, co-apetecer, co-pensar, co-juzgar) de *tal* índole, que tiene lugar, sí, un “*comprender*” en los miembros de la unidad social (lo que constituye la divisoria con la masa), pero no un comprender que *preceda* como acto separado al *convivir*, mas un comprender tan sólo que se realiza *en el convivir* mismo; no es un “comprender” particular, en cuyos actos de realización se con-viviere el yo individual de cada uno como punto de partida de esos actos, ni mucho menos *se objetivare* de algún modo al ser ajeno (lo que la separa de la sociedad). En ese vivir y comprender inmediato, en el que *falta* (como ya he demostrado en otra parte) especialmente toda *distinción* de mi

toda responsabilidad, pues supone que lo bueno y lo malo, lo santo y lo profano, etc. es “creado” tan sólo porque lo pone el sujeto soberano. Tal concepto representa únicamente, como es fácil deducir de

vivir y tu vivir, e igualmente toda distinción entre los gestos corporales de expresión y la vivencia al aprehender A o B, constitúyese una especie fundamental de unidad social que yo llamo en sentido estricto “*comunidad de vida*”. En la “comunidad” es el *contenido* de la convivencia un contenido verdaderamente *idéntico*, y sería una construcción falsa por completo querer “explicar” el fenómeno peculiarísimo del “convivir algo”, por ejemplo, de A con B, diciendo que A vive ese algo, que B lo vive también, y que además ambos *saben* de ese su vivir; o bien diciendo que “participan” simplemente en sus vivencias a la manera del “co-sentir con”<sup>53</sup>. Antes bien, si desde el *actus unitario* del vivir conjunto miramos hacia los individuos (objetivos) y a su vivencia, este *actus* (con su estructura continuamente variable) del vivir, oír, ver, pensar, esperar, amar y odiar conjuntos circula *entre los* individuos como una *corriente vivencial con leyes propias*, cuyo sujeto es la realidad de la comunidad misma<sup>54</sup>. Por consiguiente, en esta esfera de la “comunidad” *no* se necesita para la mutua comprensión de sus miembros *un razonamiento* que vaya de la expresión a la vivencia; y para su mutuo conocimiento de la verdad no se precisa tampoco *ningún criterio de verdad* ni terminología alguna artificial, como para la formación de una voluntad común tampoco se precisa de promesa ni contrato alguno.

Mientras que en la fase social de la masa no hay en absoluto solidaridad, porque no existe en ella el individuo como vivencia, y, por lo tanto, no puede ser solidario con los otros, hay ya en la comunidad de vida una cierta *forma* de solidaridad, que llamaremos, para distinguirla de otra forma más alta (véase lo que sigue), *solidaridad sustituible*. Nace por razón del hecho de que las vivencias del individuo están dadas, sí, *como* tales; pero en su curso y contenido varían según varía el vivir colectivo. Claro que al particular le son dadas sus vivencias como vivencias de un particular, mas sólo en virtud de un

nuestro contexto, la aplicación a su persona colectiva (el Estado, aquí) de un *ethos* exclusivamente social.

78. No puede resolverse aquí cuál sea esa unidad elemental, si la familia o el matrimonio.

79. Establece este axioma, como aquí no puede ser mostrado detenidamente, un principio general de la *autoadministración* de las comunidades vitales, por encima de las colisiones de intereses sociales que en su marco tienen lugar.

80. Es sólo un teorema de *partido*, sin importancia alguna histórica ni filosófica, la afirmación de que el Estado es la *única* fuente del derecho positivo, y que cualquier derecho de legislar propio de las corporaciones, la Iglesia, etc. ha de entenderse que les es solamente *prestado* por el Estado.

81. *No* podemos conceder al Estado, si atendemos exclusivamente a su esencia, la misión positiva de

especial acto singularizador que, por así decir, le saca fuera del todo de la comunidad. Esta “solidaridad” significa que toda responsabilidad de sí mismo —si es que tal cosa es vivida— se *monta* y arma únicamente sobre la vivencia de la *corresponsabilidad* en el querer, obrar y actuar del todo de la comunidad. Por esto justamente es aquí “sustituible”, en principio, el individuo por otro individuo, según leyes y de acuerdo con una estructura —fija o cambiante, según los casos— de formas que corresponden a los diversos dominios del quehacer vital de la comunidad y que, según sus variedades, se llaman casta, clase, dignidad, profesión, oficio, etc.

En tanto que podíamos explicarnos la unidad de la masa con el auxilio solamente de los principios de asociación y sus derivados a base de un complejo sensorial común de estímulos, es del todo imposible esto en la comunidad de vida. Representa ésta una unidad vital y orgánica *sobresingular*, que posee, como toda unidad de esa esencia, subjetiva u objetivamente, es decir, considerada tanto en la forma externa como en la forma interna de la percepción, una unidad amecánica (en sentido formal) y sus propias leyes. Sin embargo, la comunidad de vida está muy lejos de ser una unidad *personal*, es decir, una *persona* colectiva. Late, desde luego, en ella una y la misma *tendencia* y *contratendencia* de objetivo con una determinada estructura en la preferencia y la postergación involuntaria y subconsciente de valores y objetivos de apetición, en forma de costumbre tradicional, uso, culto, indumentaria, etc.; pero *no* existe una *voluntad* unitaria y plenamente responsable en el sentido moral, capaz de elegir y proponer fines, voluntad que es lo que pertenece y define a una persona. Según esto, los *valores* que ella vive como tales (especialmente en el habla popular o un dialecto especial), lo mismo que aquellos otros de que es depositaria, que-

realizar “cultura”. Lo que, por ejemplo, hace con las instituciones escolares y educativas por él organizadas (elementales y superiores) cabe muy bien encuadrarlo, en parte, bajo la misión de imponer el derecho en *todas* las direcciones de la actividad de las comunidades que le están sometidas; y, en parte, bajo la misión de mantener y fomentar el *bienestar* de la totalidad. En relación con la cultura en sentido estricto, no le cabe al Estado más que la misión *negativa* de mantener las condiciones para su posibilidad y eliminar las fuerzas *enemigas* de la cultura, las de dentro como las de fuera. Las fuerzas *creadoras* de la cultura radican en la nación y en el individuo, no en el Estado.

82. Llamo perfecta a esta unidad personal, en oposición lo mismo al Estado, que no es en sí un sujeto de cultura, que a la nación, que no es en sí sujeto de una *voluntad* real total.

83. *No* es una pura casualidad que se use primero la palabra “pueblo” para designar al iletrado y a las clases bajas (“un hombre del pueblo”, “arte popular”, etc.) y luego en el sentido de “el pueblo báva-

dan aún comprendidos en la clase de los valores *de cosa*, mas no en los *valores de la persona*.

3ª Distinta radicalmente de la unidad social que cae bajo la esencia “comunidad de vida” es la unidad social de la *sociedad*<sup>55</sup>. Ante todo, se ha de definir, frente a la unidad *natural* de la comunidad, como una unidad *artificial* de individuos, en la que no tiene lugar *ningún* “convivir” primigenio en el sentido antes caracterizado, sino que más bien en ella *todo* enlace entre individuos se establece sólo mediante actos *conscientes especiales* que cada uno vive como oriundos de su yo individual dado, que *es aquí* lo vivido *en primer lugar*, y dirigidos a otros como tales “otros”.

Por lo que hace a la simple experiencia de lo que en “el otro” acontece, o de lo que piensa, quiere, etc., es aquí elemento constitutivo una rigurosa *separación* entre “vivencia de sí mismo” y “comprensión” y, por lo tanto, también entre lo vivido por uno mismo y lo comprendido (con una retención primaria del juicio propio), por una parte, y, por otra, la adjudicación vivida y primaria de los dos contenidos a dos individuos *distintos*; respecto a la comprensión misma, es constitutiva una separación del gesto *corporal* de expresión (que, *como* corporal, no está dado en la comunidad) y la vivencia en el otro, como también un *razonamiento por analogía*, basado en esa separación, que conduce de lo vivido por uno mismo a lo vivido por el prójimo (o bien un proceso lógico espiritual equivalente). Sin embargo, para un conocer o gozar, etc. comunes son elementos constitutivos cualesquiera *critérios*<sup>56</sup> de lo recto y lo falso, de lo bello y lo feo, establecidos primeramente de común acuerdo. Para toda clase de querer y obrar conjuntos es constitutivo el acto del *prometer* y el producto real (cosa) del *contrato* que se forma con la promesa mutua, y que es la figura primitiva del Derecho privado.

Ahora bien: tanto ética como jurídicamente, no existe aquí *ninguna* co-responsabilidad originaria, puesto que toda responsabilidad por otro se ha-

ro”, etc. La unidad popular en el último sentido está determinada esencialmente por la unidad del pueblo en el primer sentido, a diferencia precisamente de la unidad nacional, que se basa, ante todo, en la *minoría de los ilustrados*.

84. A diferencia de la *nación*, que tiene su última unidad en una idea específica de cultura, “*nacionalidad*” es sólo una comunidad predominantemente de habla *natural*, la cual no determina, en cuanto tal, *ninguna* unidad específica de cultura, pero tampoco representa, como el pueblo, una predominante comunidad de vida.

lla fundada en la *autorresponsabilidad* unilateral, y todo responder por otro ha de considerarse derivado del acto libre individual de tomar una obligación determinada. Ni tampoco hay aquí una solidaridad verdadera (alguna forma del “uno por todos” y “todos por uno”) —ni sustituible ni insustituible<sup>57</sup>—, sino tan sólo una igualdad o desigualdad de los *intereses* de los individuos y de las “*clases*” que forman. La unidad social de la sociedad no es, como un todo, una realidad especial fuera o por cima de los individuos, sino exclusivamente una trama invisible de *relaciones* vigentes, que, según sean más explícitas o tácitas, constituyen las “convenciones”<sup>58</sup>, “usos” o “contratos”. Nada hay aquí, conforme a lo dicho, *en lo cual* los individuos puedan saberse solidarios. Y como la *confianza* sin fundamento es la actitud básica en la comunidad, la *desconfianza* primaria y sin fundamento de todos respecto a todos es la postura básica en la sociedad. Si una sociedad, en general, debe “querer” algo que es “común” a sus elementos, tendrá que valerse de la *ficción* o la *violencia* para lograrlo (sin ayuda de unidades de *otra* esencia social). Para establecer la ficción de que la “voluntad común” es lo que habría de ser *en el caso* de que se manifestara sin la violencia, es decir, el contenido de la voluntad de *todos como particulares* pura y fortuitamente idéntico, entra en función el llamado principio de la mayoría (pues la mayoría eventual es lo que más se aproxima a ese ideal). La violencia consiste en que esa voluntad de la mayoría es impuesta a la minoría.

Por otra parte, a diferencia de la comunidad de vida, que comprende también a los *menores* (y a los animales domésticos dependientes del hombre), la sociedad es una unidad de *personas particulares, mayores de edad y responsables de sí mismas*. Así, pues, en tanto que la forma de unidad personal no aparece todavía en la masa ni en la comunidad de vida, manifiéstase ya completamente en la sociedad; pero aparece como persona *particular exclusivamente*, que iguala en ella a la persona; y, además, como persona particular que hace referencia, no a los valores unificadores, sino a los valores *disociadores*<sup>59</sup>, por su misma naturaleza y sensorialmente relativos, es decir, los valores de lo agradable (la sociedad como asociación) y de lo útil (la sociedad como depositaria de la civilización). Sin embargo, los “elementos” de la sociedad no son individuos en el sentido de la persona espiritual individual, antes definida, sino que son de suyo *iguales y de igual valor*, puesto que en-

Por eso es sólo la nación quien tiene el derecho *moral* a variar la constitución del Estado, que tras-

tran en consideración como tales “elementos”, debido tan sólo a su carácter *formal* de personas *particulares*, en general, y no por su contenido *material* individual. En ella, como en sus elementos, nacen las diferencias y las diferencias de valor exclusivamente por virtud de diversos valores de *rendimiento* de los particulares respecto a los valores de lo agradable y lo útil correlativos a la sociedad. Existe, al mismo tiempo, para los elementos de la sociedad la ley particularísima de que —como particulares—, formalmente, son aquéllos completamente insustituibles, pero —como individuos—, materialmente, son sustituibles, pues son originalmente *iguales*. Por el contrario, dentro de la comunidad de vida todo ser particular es sustituible como miembro por otro de su misma posición (en clase social, cargo, dignidad, oficio), mas no lo son nunca los puestos mismos, ni tampoco los particulares en tanto que ejercen funciones de distintos puestos.

Mas esta peculiaridad de la estructura de la sociedad no excluye que el particular, *como* particular —no como “elemento” de la sociedad—, se forme dentro de aquélla la conciencia de su *individualidad* incomparable con otra; y esto en un sentido que dentro de la comunidad de vida es totalmente imposible. El principio individualista se realiza en la fase de la pura comunidad de vida sólo en la *comunidad* concreta, mas no en el particular; dentro de la sociedad pura, se realiza *exclusivamente* en el *particular*. En la comunidad —pura— el particular está siempre dado a sí mismo, *primariamente*, como una X, Y, Z del vivir conjunto o de una forma determinada de éste. En la sociedad, ese puesto de X, Y, Z se llena con un contenido original y, en lugar del *vivir conjunto*, aparece un *mediato llegar a entenderse* sobre lo vivido por cada cual primeramente “para sí”. Conforme a esto, en la comunidad, el sitio de toda responsabilidad moral es primariamente el *todo* de la realidad que forma la comunidad (el sujeto real de la convivencia), siendo el particular solamente *corresponsable*<sup>60</sup> del querer, hacer u obrar de aquélla. En cambio, en la sociedad —pura— se realiza el principio de la *exclusiva responsabilidad* de cada uno en su obrar.

ciende aquellos cambios de sus elementos que regulan previsoriamente sus principios básicos mismos; quiere decirse: el derecho moral a la revolución.

85. En el sentido estricto definido en la Sección V, cap. 1º, 6.

86. Naturalmente, puede tener lugar un acto positivo de abstención en esa regulación, lo mismo por parte del Estado que de la Iglesia, a favor de la otra parte; pero justamente sigue siendo un *acto positivo*.



*Entre* comunidad y sociedad (como estructuras esenciales de la unidad social) existen conexiones de esencias de tipo muy determinado. La más fundamental es: *no hay sociedad sin comunidad* (mas sí, en ciertos casos, comunidad sin sociedad). Toda *posible* sociedad queda, pues, *fundada* por la comunidad. Este principio vale lo mismo para el modo del “llegar a entenderse” que para la manera de formarse la *voluntad común*. Las premisas materiales que sirven sobre el terreno de la sociedad a los razonamientos por analogía gracias a los cuales se comprende la vida “íntima” del “otro”, toman su origen y *su* contenido de la convivencia y del contenido de ésta. A su vez, esas premisas no pueden dar lugar a cualesquiera razonamientos<sup>61</sup>. El “deber” —primero— tiene su origen en el carácter obligatorio del “prometer”, como *actus* de la formación de la voluntad y como deber-ser ideal del “prometer” en el sentido de *lo que* se ha prometido; *no* en otros actos de promesa (por ejemplo, en el prometer mantener sus promesas), sino en la *fidelidad* moral que radica en el principio normativo siguiente: un primitivo querer conjunto no debe variar sin un nuevo motivo de valor suficiente. El deber-ser de lo prometido y aceptado por parte del que recibe la promesa tiene su fundamento en el deber-ser de ese contenido, como algo que es *idéntico* para un querer conjunto. Por fin, el deber de mantener en el *contrato* las promesas recíprocas —forma básica para la creación de una voluntad unitaria en la esfera de la sociedad— *no* tiene su raíz a su vez en un contrato que prescribe observar los contratos, sino en la obligación *solidaria* de los miembros de una comunidad de realizar para ésta contenidos que deben ser. Algo que se llame contrato y *no tenga* este fundamento no será contrato, sino una ficción de él. Algo así sería sólo expresión y exteriorización de una disposición hipotética y momentánea de la voluntad a hacer algo bajo la condición de que el otro hiciera también algo, mientras éste manifestara, al mismo tiempo, esa disposición momentánea e hipotética. En el contrato *auténtico* es sencillamente querido el contenido del contrato (es decir, lo que se ha de realizar en el futuro) por sí, y no en el sentido de una disposición puramente hipotética de la voluntad de los contratantes; la hipotética obligación de que A haga si B hace *pertenece* al común *contenido* querido del *contrato*, y no al querer de ese contenido por

87. Todo *ethos* religioso eclesiástico determinado también contiene siempre una “actitud económica” muy concreta. Véase para esto mi *Vom Umsturz der Werte*, t. II, *Der Bourgeois und die religiösen*

parte del otro contratante<sup>62</sup>. Aparte de esto, lo *querido* por ambas partes en el contrato es dado simplemente como algo a realizar (y, por lo tanto, ni como presente ni como futuro), y sólo *la ejecución* de lo que ha de realizarse queda dentro de la esfera del futuro en ciertos términos o plazos. Por consiguiente, así como el principio del contrato tiene sus *raíces* en el principio de la solidaridad, también todas las convenciones y terminologías artificiales que sirven a la forma social del *conocimiento común* tienen sus *raíces* en el *idioma natural*, el cual las puede, ante todo, “fabricar”, y de cuyas *categorías* de significación dependen<sup>63</sup>.

Al afirmar, pues, de acuerdo con lo que antecede, que toda unidad social (y, desde luego, en todos los dominios de la vida, la religión, el arte, el conocimiento, la economía) está fundada en la unidad de una comunidad, no significa esto que *los mismos* grupos de seres particulares reales que están unidos en sociedad hayan de formar también —en otra dirección— una comunidad. La ley de fundamentación vale sólo para ambas *estructuras esenciales* de conjunción social. Pero en su aplicación a las relaciones *fácticas*, ese principio afirma: primero, que los individuos particulares que entran en unión social deben haber pasado en algún tiempo por una unión con la estructura de comunidad, para poder entrar después en las formas del acuerdo y la formación de una voluntad características de la sociedad. Para que A cierre un contrato con B, no tiene que estar también en una relación de comunidad con B; pero sí debe haberlo estado alguna vez con C, D, E (por ejemplo, en la familia en que se ha educado) para conocer el *sentido* del concepto “contrato”. En su aplicación, nuestro principio significa, en segundo lugar, que toda vinculación social de los individuos A, B, C, o de los grupos G, G<sup>1</sup>, G<sup>2</sup>, puede tener lugar allí, y sólo allí, donde simultáneamente A, B, C, o, respectivamente, G, G<sup>1</sup>, G<sup>2</sup>, pertenezcan al todo *G*, más amplio, de una comunidad, el cual no está formado por A, B, C, o G, G<sup>1</sup>, G<sup>2</sup>, pero sí los contiene como miembros. Así, los individuos particulares de todas las familias de *una* estirpe forman una comunidad frente a los individuos de todas las familias de otra estirpe; pero, *dentro* de la estirpe misma, forman sólo una comunidad en cuanto miem-

*Mächte*. Pero esa actitud económica puede ser de importancia para los procesos sociales únicamente del modo indirecto ya indicado. Una intervención directa de la Iglesia en los procesos de la sociedad, por ejemplo, una *regulación jurídico-eclesiástica* de la vida económica, o una conjunción de los intereses económicos con los religioso-eclesiásticos, contradice a la esencia de *ambos* dominios de valor.

bros de su familia; y unos para con otros forman solamente una sociedad. De este modo, todas las naciones del círculo cultural “Europa” forman, en relación con todas las naciones del círculo “Asia”, una comunidad cuyos miembros son corresponsables de la salvación de todo ese círculo cultural; pero, dentro de Europa y entre sí, esas mismas naciones forman sólo una sociedad. En estos y análogos ejemplos, nuestro principio afirma que el carácter de obligación y la sanción de los contratos efectuados por los individuos o los grupos entre sí supone siempre ese todo *más amplio* de la comunidad al que ellos simultáneamente pertenecen, y que la sanción brota únicamente de la voluntad total unitaria. La idea del contrato no supone, pues, la unidad del *Estado*<sup>64</sup> —equivocada objeción en contra de la teoría del contrato—, mas sí una *comunidad más amplia* a la que los contratantes pertenecen.

### β) La persona colectiva y el principio de solidaridad

4<sup>a</sup> De las clases esenciales de la unidad social hasta ahora citadas —masa, sociedad, comunidad de vida—, hemos de distinguir una cuarta y suprema clase esencial, cuya caracterización comenzábamos al principio de este apartado: *la unidad de personas particulares independientes, espirituales e individuales, “en” una persona colectiva independiente, espiritual e individual*. Esta unidad es, a la vez, aquella de la que hemos afirmado que constituye, sólo ella, el *núcleo* y el elemento enteramente *nuevo* del antiguo pensamiento cristiano auténtico sobre la comunidad, la cual debe al cristianismo su descubrimiento, una idea acerca de la comunidad que reúne de modo peculiarísimo el ser y el valor propio inderogables del “alma” individual (concebida a la manera creacionista) y de la persona —frente a la teoría antigua de la corporación y al concepto judío del “pueblo”— con el pensamiento, fundado en la idea cristiana del amor, de la solidaridad salvadora de todos en el *corpus christianum* (frente al *ethos* meramente social de la “sociedad”, que niega esa solidaridad moral).

88. Puesto que la filosofía *misma* puede demostrar esto —como acabo de indicar—, límitase ésta de un modo autónomo a sí misma con esa demostración respecto a la religión y a la Iglesia; lo que quiere decir que no es forzada por la Iglesia de un modo heterónomo a esa autolimitación.

89. Es un cometido específico de la filosofía de la religión exponer detalladamente esa prueba. Que de ello reservado para un trabajo especial.

Toda persona finita es, en este estrato, persona particular y a la vez miembro de una persona colectiva; y pertenece a la esencia de una persona finita (conocida en toda su plenitud de esencia) lo mismo el *ser* que el *vivirse* así. Por ello, la responsabilidad-por como la responsabilidad-ante tienen aquí una orientación *esencialmente* distinta. En acusada diferencia con la comunidad de vida, en la cual es la realidad de la comunidad el depositario de *toda* responsabilidad y el particular es sólo *corresponsable*, aquí, sin embargo, cada particular y la persona colectiva son responsables de *sí mismos* (=responsables por sí mismos), mas al mismo tiempo cada particular es *corresponsable* de la persona colectiva (y de cada particular “en” la persona colectiva), lo mismo que la persona colectiva es *corresponsable* de *cada uno* de sus miembros. La corresponsabilidad entre la persona particular y la persona colectiva es, pues, *recíproca* y no excluye simultáneamente la autorresponsabilidad de ambos. Por lo que hace a la responsabilidad-ante, no existe *ni* una responsabilidad última de la persona particular ante la persona colectiva, como ocurre en la comunidad de vida, *ni* tampoco una última responsabilidad de la totalidad ante el particular (ni ante la suma o mayoría de ellos), como ocurre en el estrato de la sociedad. Pero, lo mismo la persona colectiva que la particular, son responsables ante la persona de las personas, ante *Dios*, *tanto* en su propia responsabilidad *como* en su corresponsabilidad. Pero aun desde otro punto de vista cobra un nuevo sentido el principio de la solidaridad, que en el estrato de la pura sociedad desaparece; lo contrario de lo que ocurre en la comunidad de vida, donde domina él *exclusivamente*. De principio de solidaridad *sustituible*, conviértese en principio de *solidaridad insustituible*. La persona particular no sólo es corresponsable “en” la persona colectiva por todas las otras personas particulares como miembro de aquélla y como representante de un *cargo*, una *dignidad* o de otro valor de posición dentro de la *estructura* social, sino que lo es también y en *primer* lugar como *individuo personal único* y depositario de una conciencia individual, en el sentido ya antes definido. De modo que en este estrato, al examinarse mo-

90. Creo, en especial, poder demostrar: 1º, que toda existencia de un objeto está fundada en su ser valioso; 2º, que todo conocimiento de un objeto y todo querer de un proyecto están fundados juntamente por el amor a la materia común de ese objeto y proyecto; 3º, que las estructuras de los mundos de las concepciones del mundo —variables en la historia y las naciones— siguen a las estructuras de las “Morales” dominantes, e igualmente las formas de selección de lo que es dado con arreglo a las llama-

ralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no sólo qué cosa valiosa moralmente positiva habría podido producirse en el mundo y qué cosa de valor moralmente negativo habría podido evitarse si yo mismo, *como representante de una posición* en la estructura social, me hubiera portado de otra manera; sino *también* qué habría acaecido *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo “bueno-en-sí para mí”* (en el sentido ya definido) y lo hubiera querido o realizado mejor. Resulta, así, que el principio de que hay algo bueno-en-sí con validez individual, además de lo bueno-en-sí de validez general, no *excluye* el principio de solidaridad; antes por el contrario, sólo él eleva este principio a la forma *más elevada* que puede recibir.

El principio de solidaridad es para nosotros, en *este* sentido, un elemento eterno y, por así decir, un *artículo fundamental de un cosmos de personas morales finitas*. Sólo por virtud de su validez, el mundo moral *íntegro*, por mucho que se extienda en el tiempo y en el espacio —sobre la tierra como en las estrellas descubiertas o por descubrir—, y por mucho que en su esfera pueda rebasar esta forma de existencia, se convierte en un *todo grandioso* que *se eleva y decae*, como “*todo*”, por la más pequeña de las variaciones en él acaecidas, y como todo posee en cada momento de su ser un *valor total* moral *único* (un bien y un mal totales, una culpa y un mérito totales), sin que *jamás* pueda ser considerado como una posible *suma* de lo bueno y lo malo en los individuos, como una suma de su culpa ni de su mérito; pero en él participa *cualquiera* de las personas —particular o colectiva—, según la medida de su *peculiar* posición como miembro. Si nos imaginamos algo así como un juicio universal, no sería oído en él ninguno, *solo*, ante el supremo juez; todos juntos deberían hablar al juez supremo en la unidad de *un* acto, y el oído del supremo juez habría de oírles a todos juntos en *un* acto. A ninguno juzgaría antes de haber oído, *comprendido*, valorado *juntamente a todos*; y cojuzgaría *cada uno* al *todo*, lo mismo que en el todo a cada uno.

¿En qué fundamentos de esencia se basa este grande y sublime principio?<sup>65</sup> Dos son, en último término: primero, el aserto que ya hemos destacado; a saber: a la *esencia* de toda persona posible corresponde una comunidad de personas en general; y, además, que las unidades posibles de

das categorías siguen a las direcciones respectivas del amor; 4º, que todo amor al universo está funda-

sentido y las unidades de valor de tal comunidad poseen una estructura apriorica que es, en principio, independiente de la clase, medida, lugar y tiempo de su realización real (aunque la *conexión empírica y real* de determinadas personas para con otras personas determinadas pueda tener causas reales y fortuitas, según leyes esenciales). Este es el *fundamento* que hace *posible*, ante todo, la solidaridad moral. Pero lo que la hace *necesaria* es el principio formal de la *reciprocidad esencial* directa o indirecta<sup>66</sup> y *mutua equivalencia* de todas las clases de comportamiento moral, y los correspondientes principios materiales acerca de las conexiones de esencia que existen entre los *tipos* fundamentales de los actos sociales. Tanto la reciprocidad como la equivalencia *no* tienen su fundamento en la fortuita realidad de esos actos, *ni* tampoco en las personas concretas que los realizan, y mucho menos en la existencia de los mecanismos reales y las formas fácticas de transmisión en que cobra *realidad* esa reciprocidad. Radica más bien en la *unidad ideal de sentido* de esos actos como actos de la *esencia* “amor”, “respeto”, “promesa”, “mandato”, etc., que exigen, como correlatos ideales entitativos, el respeto mutuo, el amor mutuo, la aceptación, la obediencia..., para formar un elemento de sentido unitario. Estos y otros principios análogos *no* pueden ser tomados en sentido inductivo por dos razones: la primera, porque son, a la vez, el supuesto para la posible comprensión de esos actos (y también, por consiguiente, de toda investigación inductiva acerca de su acaecer fáctico); y la segunda, porque no tendrían ni remotamente el fundamento inductivo que se ha de exigir a las proposiciones inductivas. La posible comprensión de un amor, por ejemplo, de un acto de bondad para conmigo, implica, por lo menos, el con-vivir la *exigencia* del amor recíproco que radica en la esencia de ese acto, con-vivencia que se realiza en el alma (bien sea como amor recíproco real o como tendencia real hacia la ejecución del amor mutuo que es impedida por otros motivos, o bien en un amor mutuo simplemente representado<sup>67</sup> sentimentalmente). He dicho: la

do sobre el amor a Dios, y todas las variables direcciones del amor al universo lo están en la dirección del amor a Dios, que varía en independencia de aquéllas.

91. Los rasgos capitales de la forma de comunidad en el conocimiento, por ejemplo, en la Edad Media, son el tradicionalismo (en la dimensión de la sucesión) y la unidad de los idiomas cultos por sobre las naciones; pero, ante todo, el espíritu superador de épocas y pueblos, cimentado en una *estructura común del conocimiento*. Hállanse esos rasgos en oposición característica a la forma predominante *social* del conocimiento en la Edad Moderna y al dominio de los idiomas nacionales en las ciencias.

92. Por consiguiente, habría de ser siempre la *filosofía* el medio para tal corrección, por ejemplo, en

simple *comprensión* del acto implica esto. El que no lo vea es que no ha examinado bien la *vivencia*. De cualquier manera que yo pueda negar el respeto a quien me respeta y cuyo respeto comprendo; por mucho que yo recuse el amor mutuo al amor experimentado, y al mandato comprendido la obediencia, y a la promesa la aceptación, debo “*negarlo*” y “*recusarlo*” de cualquier modo; mas lo que no puedo hacer es comprender el sentido de su intención y, no obstante, comportarme como si no hubiera pasado nada. Puede ser también que el acto recíproco de amor y respeto cimentado sobre la exigencia vivida de un acto recíproco quede en mero *conato* de acto, o, siendo ejecutado, vaya a parar a un sitio, por así decir, vacío, en el que no se da ningún *valor correspondiente* de la otra persona. Entonces “puedo” no respetar o no querer al otro, a pesar de *su* respeto y amor. Pero entonces es vivida también esa tendencia, o ese no poder o *no-cumplimiento* de esa intención recíproca en un valor ajeno, como algo positivo. Esto no quiere decir, claro está, ni por asomo, que en el amor o el respeto mismos exista una *intención* al amor recíproco o el respeto mutuo, ni tampoco una ejecución del acto con una reserva hipotética en el sentido siguiente: te respeto, te amo, *si* tú me respetas o me amas. Justamente esto queda excluido con entera *evidencia* del amor y el respeto *auténtico* de la persona, además de que el ver la intención *destruye* incluso *la vivencia* de exigencia del mutuo amor y respeto. La exigencia del amor recíproco radica solamente en el *sentido* del amor *como* amor, *no* en las intenciones y deseos subjetivos —que pudieran acompañarle en el sujeto X o Y—; lo mismo que en el simple comprender ese sentido hay un conato de acto de amor recíproco, sin el cual no estaría siquiera dado el *material* de la vivencia para tal comprensión del amor. Análogamente puede decirse, como es natural, de los actos negativos correlativos, el odio y el desprecio, cuando existen. Ya *este hecho* fundamenta una corresponsabilidad de cada depositario (por otra parte, variable) de tal acto respecto al valor y al desvalor moral de los actos del depositario (variable en todo caso) del acto recíproco. El que ama, no sólo realiza un valor positivo de actos en sí mismo, sino que, *ceteris paribus*, también realiza ese valor de actos en su prójimo. Incluso el amor recíproco sería depositario, *como* amor, del valor de los actos positivos del amor<sup>68</sup>. Ahora bien: el que omite un acto de amor idealmente debido, correspondiente

la ciencia positiva y el arte, porque la filosofía es, por una parte, miembro de la cultura, y, por otra, tie-

a la *dignidad* de ser amada que la persona tiene, contrae no sólo la propia responsabilidad por la omisión de su acto, sino también la *corresponsabilidad* por el valor negativo que reside en el no ser del valor positivo<sup>69</sup> propio del amor recíproco. A esto se añade aún otra cosa: una proposición, destacada ya igualmente y que confiere al principio de solidaridad la *íntegra* plenitud de su *extensión*. No hay ningún acto cuya ejecución no transforme también el contenido *de ser* de la persona misma, ni ningún valor de actos que no aumente o disminuya, eleve o rebaje o determine positiva o negativamente su valor de persona, puesto que la persona espiritual, como centro concreto de toda ejecución de sus actos, no se comporta respecto a ellos como una sustancia invariable con respecto a sus propiedades o actividades variables, ni como un todo respecto a la suma de sus partes, sino como algo concreto respecto a lo abstracto<sup>70</sup>; y puesto que la persona completa es y vive en *cada uno* de sus actos sin agotarse por eso en uno ni tampoco en la suma de ellos. En cada acto particular de valor moral positivo acrece el *poder* respecto a los actos de la clase a que aquél pertenece, o se aumenta lo que llamamos *virtud* de la persona (completamente distinta del hábito y el ejercicio de las *acciones* pertenecientes a la virtud en cuestión), es decir, la potencia vivida para el bien debido. Todo acto de importancia moral se remonta por esta vía hasta el ser y el valor de la persona misma para transformarla. Significa esto para nuestro problema que pertenece a la *esencia* de la cosa, y *no* es debido a circunstancias y causas *fortuitas*, que el valor de la virtud ínsito en el amor recíproco de B para con A, o el aumento de su valor de persona, existe y puede ser fructífero no sólo para A, sino también para *cualesquiera personas C, D, E...X* en el espacio y el tiempo. El que con el amor recíproco se ha hecho más rico en amor, o, respectivamente, se ha saturado más de odio con el odio recíproco, es una y otra cosa para todos los “otros” que *puedan* presentarse, *ceteris paribus*, por ley esencial, y no por reglas de la asociación empírica<sup>71</sup>.

Consideremos ahora la *relación* que con las ideas de la *comunidad de vida* y la *sociedad* tiene la idea de aquella suprema forma de unidad social, como idea de un reino solidario de amor formado por personas particulares e individuales, espirituales e independientes, en una pluralidad de personas colectivas del mismo tipo (de las personas colectivas entre sí, como de la persona particular y la persona colectiva en general, pero sólo en Dios). Resulta entonces que la comunidad de vida y la sociedad, como for-



mas esenciales de unidad social, están *subordinadas, ambas*, a esa forma *suprema*, y determinadas a servir, tanto a ella como a su manifestación, si bien de modo distinto. Esa idea de una forma suprema de unidad social no representa tampoco una mera “síntesis” de comunidad de vida y sociedad; pero las notas esenciales de *ambas* están dadas juntamente en ella: persona independiente e individual, como en la sociedad; solidaridad y unidad total real, como en la comunidad. Por esto mismo, ante la pregunta de qué significan la forma de la sociedad y la de la comunidad de vida para el logro del supremo ideal moral y en qué contribuyen a él, no podremos hacer justicia a *una y otra* forma si medimos *una* de ellas por la *otra*, supuesta como la forma suprema, sino únicamente si medimos *una y otra* por aquella forma peculiar que de hecho es la *suprema*. Las corrientes filosóficas, éticas y sociológicas que han predominado en los dos últimos siglos nos indican claramente los errores a que conduce el primero de esos dos posibles procedimientos. Desde el punto de vista de la sociedad considerada como la unidad personal más elevada —punto de vista que toman, con toda la filosofía del siglo XVIII, Kant y también los positivistas, como Hume, Comte y Spencer, más o menos conscientemente—, aparece la *comunidad de vida* (y el *ethos* que le corresponde) simplemente como una forma *más primitiva* en la evolución de la sociedad, no como un tipo esencial *duradero* de la asociación humana, en el cual *pueden* manifestarse socialmente, y sólo en él pueden manifestarse, valores de esencias de un determinado rango. No se llega a captar aquí la peculiaridad de la comunidad como una *especie esencial* de unidad social, y es un contrato, que se efectúa de modo inconsciente o bien —como en D. Hume— de modo automático, lo que ha de hacer comprensible tanto el origen (es decir, la *forma* en que nacen, no la génesis histórica positiva) de todos los productos sociales del espíritu —Estado, cooperación económica, Iglesia, Derecho, costumbres, Moral, mitos, idioma, etc.—, como la idea de que el *criterio* para apreciar su justo orden y desarrollo es considerar los productos existentes de ese tipo “como si” se hubieran derivado de un contrato<sup>72</sup>. Si, por el contrario, se hace de la forma de existencia que la humana asociación adopta en la comunidad de vida, juntamente con *su ethos*, una forma “suprema” y básica por su origen, tal como en diversos modos acaece con las teorías del viejo y nuevo romanticismo (escuela “histórica” de las ciencias del espíritu), entonces la *sociedad* no aparece tampoco como una forma esencial y *duradera* de una po-

sible unidad social en la que se manifestaran valores de esencia de un cierto rango, y sólo en ella se pudieran manifestar, lo mismo que tampoco lo era en el primer caso la comunidad de vida. Entonces aparece como simple *fenómeno destructor*, es decir, como un mero estadio *histórico* en la formación de la comunidad de vida. Y esto *sería* también de hecho la forma de la existencia social y su *ethos*, si fuera justo el supuesto. Domina aquí una exacta *analogía* con la relación de valor que, según he puesto de manifiesto en otro lugar, existe entre el bien del órgano vital, el bien de la herramienta mecánica y el bien de cultura (en último término, bien de salvación)<sup>73</sup>. Si lo medimos por el bien del órgano vital —que no puede reducirse al bien de la herramienta, por lo mismo que la vida no se puede reducir al mecanismo—, aparece el bien de la herramienta como un pobre sucedáneo y, a la vez, como la consecuencia de una *fijación* del desarrollo vital y de haberse subordinado los valores del desarrollo a los valores de la conservación —en definitiva, como un *mal*—. En cambio, referido al bien de la cultura, es el bien de la herramienta, como medio de descarga y liberación del espíritu y de la persona individual en la marcha hacia objetivos que le son inmanentes, un bien de valor *positivo*. En exacta analogía, la sociedad y su *ethos*, desde el punto de vista de la comunidad de vida y su *ethos*, es un simple fenómeno *destructor*, de valor negativo, mientras que la comunidad de vida se manifiesta como *co-fundamento esencial* de una posible comunidad espiritual de personas en una persona colectiva, como condición esencial indispensable y, por lo tanto, como esencial valor social *positivo*. La dirección romántica, lo mismo que la del racionalismo (y el “liberalismo”) del siglo XVIII, yerran *por igual*. Tiene este error en una y otra, preponderantemente, dos factores *comunes*: prescindir de la forma *suprema* de posible unidad social, y, con ello, del carácter definitivo de subordinación y de medio

ne por objeto propio la esencia de todos los otros dominios de la cultura, *incluso* la esencia de la religión y la Iglesia, estableciendo en este sentido y sólo en este sentido una especie de posible *diálogo* entre la Iglesia y el sistema de cultura. Pero, naturalmente, no le compete a la filosofía, a pesar de ello, una función de *árbitro*.

93. *Ni* tampoco, en especial, función *alguna* de inspiración. Cultura de Estado es un concepto absurdo. Tampoco puede hablarse de “Estado de cultura”.

94. No es cuestión aquí, naturalmente, de la formación de la persona particular como individuo. Así como puede ser enteramente independiente del Estado, y su ser así o de otra manera puede serlo de la configuración del Estado, del mismo modo tiene un valor completamente independiente del estado de cultura *colectiva* existente en cada caso.

que *las* otras formas tienen respecto a ella; es decir, la falsa opinión de que la comunidad de vida y la sociedad son estadios evolutivos distintos solamente *en grado*, de naturaleza fortuita histórica, y no formas *duraderas necesarias y esencialmente* diversas de toda posible unión social, que deben distinguirse como momentos en *toda* clase de unidad social real y concreta de la humanidad<sup>74</sup>.

Pero, de hecho, esas esencias de unidad social y sus relaciones esenciales imponen un *límite* riguroso a toda evolución histórica efectiva. No nacen en esa “evolución”, sino que toda evolución se realiza *según* ellas y en su *marco*. Lo que históricamente varía aquí es sólo el *contenido* especial de masa, sociedad, comunidad, persona colectiva, el enlace de esas formas a los grupos fácticos y sus magnitudes cambiantes, su constitución, su material humano, las peculiares representaciones de ellas dominantes en cada caso, el *paso* de una creación histórica positiva —por ejemplo, el cristianismo, los tipos de la economía europea— a través de aquellas formas. *Ellas mismas, sin embargo, corresponden a la idea de la unidad social de un ser sensible-orgánico-espiritual, en general, con semejantes suyos*, respecto a la cual incluso la naturaleza *humana* fáctica constituye sólo un “caso especial”. Mas tampoco ha tenido lugar especie alguna de evolución real *entre* esas formas, como si el hombre hubiera pasado primero por la forma de la masa o el rebaño para entrar *luego* en la forma de la comunidad, luego en la de la sociedad y, por fin, en la forma de la comunidad de personas<sup>75</sup>. Antes bien, *todas* estas formas y el *ethos* que les corresponde presentáronse en alguna medida por *doquier* y siempre al mismo tiempo en diversas *mezclas*. Como ley, no de la sucesión, mas únicamente del *rango* en los estadios de la sucesión, puede afirmarse que algunos productos colectivos histórico-positivos muestran, *ceteris paribus*, la tendencia a recorrer esas formas en una dirección en que *predomina* la existencia en masa (rebaño), la comunidad de vida, la sociedad y la comunidad de personas. De modo análogo podría mostrarse en el *carácter* concreto histórico de los grupos una *mezcla* de las formas ideales típicas: la conducta en masa irresponsable y carente de *ethos*, el *ethos* de la comunidad, de la sociedad y el de la comunidad de personas. Es decir, *siempre, por doquier*, en cualquier orden y en alguna medida, ha existido una referencia especial a los bienes correspondientes a la especie de

95. No es aplicable, *en modo alguno*, esta relación a los bienes de civilización que corresponden a la

valores del bienestar y lo noble (valores positivos de la comunidad de vida), los bienes de lo agradable y lo útil (valores positivos de la sociedad en cuanto asociación y sociedad de civilización), los bienes correspondientes a la clase de valores espirituales y de lo santo (valores positivos de la comunidad de personas en sus dos formas fundamentales: la comunidad de cultura y la religiosa). Lo que cambia son únicamente los sujetos reales de esa referencia, el tamaño de los grupos que cumplen esas formas de comunidad, los mundos de *bienes* en los que se manifiestan esas especies de *valores*, la organización de las comunidades en grupos, etc.

Si las formas de la comunidad de vida y de la sociedad quedan, ambas, en último término al servicio de la comunidad espiritual de personas, puede decirse lo mismo de la diferencia del *ethos* de esas formas que Spencer caracteriza de predominantemente *guerrera* (*status*) y predominantemente *pacífica* (contrato), de las cuales, según *sus* supuestos, la primera debe *desaparecer* manifiestamente ante la segunda. Según nuestra opinión, para la cual *no* existe la dirección, por Spencer admitida, en la *evolución* desde el *status* (comunidad) hacia el contrato (sociedad), ya que ambas formas —y ciertamente al servicio de una tercera— son momentos igualmente esenciales de toda articulación social fáctica de la humanidad, hemos de esperar en *todos* los tiempos una mezcla peculiar de ambas formas de *ethos* en la humanidad y una rítmica alternación de estados de guerra y de paz, en los cuales, de modo preferente y con la máxima pureza, ambas se expresan.

Es verdad únicamente en la construcción de Spencer que, frente al *ethos* de la Edad Media y a otros círculos de cultura simultáneos, el *ethos* de la Edad Moderna en el Occidente europeo fue en todos los dominios especiales de los valores un *ethos predominantemente social* (de “sociedad”). Pero es también seguro que hay suficientes señales visibles de que el *principio de la solidaridad*, contradictorio de ese *ethos*, va ganando *nueva realidad* en la vida y en la teoría sobre el terreno que ese período predominantemente social ha preparado, tanto en la relación de las personas particulares unas con otras en la persona colectiva, como en la relación de las personas colectivas unas con otras dentro de las personas colectivas más amplias en

sociedad. Los esclavos pueden también fomentar esa especie de bienes, y tampoco depende la capacidad para fomentarlos de la conciencia de libertad, es decir, de ser un ciudadano libre en un Estado libre. Además, esos valores son esencialmente internacionales e interestatales, y los hombres que los producen son, en principio, *sustituibles* unos por otros en lo que respecta a su nacionalidad.

que, a su vez, quedan incluidas<sup>76</sup>. No es de este lugar buscar empíricamente esas señales. En todo caso, estimaríamos un error, tan profundo como el de Spencer, si de lo nuevo que ahora se forma se esperase un simple retorno al *ethos* que predomina en la comunidad de vida. He demostrado ya que la exposición del ideal total moral *uno* de la humanidad, fundado en la jerarquía objetiva de los valores, no sólo *permite* diversas formas de *ethos*, sino que las *exige* necesariamente; y que esa diversidad se ha de expresar tanto en la dimensión de la simultaneidad (como diversos tipos de *ethos* en los pueblos, naciones, círculos de cultura) como en la de la sucesión (como diversas formas del *ethos* del llamado espíritu del tiempo). Acaso nos sea permitido aquí también suponer que no se ha de ver en ese fenómeno de un *ethos* predominantemente social de la Edad Moderna en la Europa occidental sólo un trozo de curva que se podría prolongar a placer, de acuerdo con la ley de dirección que le es immanente en el sentido de Spencer y de un modo válido para toda la humanidad; sino que, por el contrario, se ha de ver en él una peculiar *dirección de preferencia* en el desarrollo que una parte (relativamente pequeña) de la humanidad ha tomado en el tiempo, en oposición al resto de la humanidad y a los otros períodos históricos caracterizados por el *ethos* predominante en la comunidad de vida: fenómenos de un tipo de *división* histórica del trabajo moral íntegro del género humano, cuyo resultado definitivo será algo único y superior a todo

96. Quiere decirse: conferirles derechos políticos iguales o desiguales según la escala de la importancia que las comunidades de vida tienen para el todo del Estado.

97. Cf. Sección II, cap. 2º, 3 y 5.

98. La "unidad", que se opone a la pluralidad, no debe confundirse con el número 1; pues el número es únicamente una medida de la pluralidad.

99. Hablo de círculo cultural allí donde veo que predominan una estructura idéntica en la manera de concebir el mundo, primero, y las formas correspondientes de existencia, además de un "*ethos*" idéntico; pero sin que se halle aún desarrollada la conciencia reflexiva *de* esa identidad que caracteriza a la nación. La existencia de un grupo como nación supone siempre una pertenencia de ese grupo a un "círculo cultural", de modo que no puede nunca haber más naciones que círculos de cultura.

100. El Estado nacional perfecto es sólo una idea-guía y no una realidad, por las transiciones esencialmente continuas que acaecen entre las unidades culturales sociales y fácticas y por las transiciones esencialmente discontinuas que hay entre los Estados (ninguna persona puede pertenecer a la vez a dos Estados soberanos). Pero, incluso con la hipotética repartición de la humanidad en puros Estados nacionales perfectos, resultaría verdadero nuestro principio, al haber también círculos culturales.

101. Que no es necesario sea una nación; pueden también ser círculos de cultura.

102. Cabe pensar un Estado que incluya una pluralidad de comunidades vitales, pero no así una comunidad de vida sin pertenecer a un Estado en general. Es, pues, mayor la posible pluralidad de las co-

lo que hasta ahora vieron ojos mortales.

### γ) Caracteres de la persona colectiva

Hemos distinguido ya con precisión la realidad de una comunidad en general de la de una persona colectiva. Ahora bien, ¿cuáles son las *notas* más generales que distinguen a una *persona* colectiva de las otras clases de comunidad *impersonal*? Es una primera característica que la persona colectiva es primariamente unidad de un centro *espiritual* de actos, no es primariamente una unidad de lugar (territorio), ni de tiempo (tradicción), ni de descendencia (la sangre), ni tampoco de un *fin* colectivo, cuya proposición supusiere ya como existente siempre ese centro de actos así constituido, con valores y fines especiales, pero sin determinar todavía ninguna *realidad* colectiva. Una segunda característica es que, para ser *persona* colectiva, ha de tender a bienes de *todas* las modalidades fundamentales de valores, no sólo a bienes de *una* clase entre esos valores, en un orden cualquiera, conforme a su individualidad. Pertenécele, por consiguiente, a la *persona* colectiva poseer esa independencia en el ser y esa superioridad en el querer llamada *soberanía*, frente a todas las unidades sociales particulares, es decir, dirigidas tan sólo a *una* clase de valores, sean éstas la sociedad o la comunidad de vida. Únicamente en cuanto que, en este sentido, es soberana, es una persona auténtica con un peculiar *mundo total de valores* y su escalonamiento también peculiar. Pero esa soberanía no incluye, de ningún modo, el ser únicamente responsable “ante Dios”, ni tampoco el que las características de existencia libre y autónoma y determinación también autónoma de su voluntad, radicantes en la soberanía, que le corresponden frente a las unidades sociales del tipo de las personas particulares, le convengan también frente a todas las otras personas colectivas auténticas. Al contrario, siempre es *corresponsable* por esas otras personas colectivas, ya que cada persona colectiva, por su esen-

midades de vida que las pluralidades de los Estados.

103. Es, pues, una idea *a priori* absurda la Iglesia nacional.

104. En la sociedad internacional radica todo internacionalismo que se suele llamar con razón internacionalismo “formal”: quedan incluidos en él la parte puramente formal del llamado “derecho internacional” (que se ha de distinguir del “derecho internacional” de un círculo de cultura, por ejemplo, Europa), el derecho internacional privado, todos los convenios internacionales en sentido formal acerca de la medida, el peso, la moneda, etc., y todos los “convenios” internacionales que se refieren a las

cia misma, es *también* miembro de otra persona colectiva que comprende varias personas colectivas. No posee soberanía (prescindiendo de las unidades sociales particulares) ni siquiera frente a las personas colectivas de su misma clase y rango —*de* las que es corresponsable—; mucho menos frente a personas colectivas que la incluyen, de las cuales es corresponsable y *ante* las cuales además es responsable<sup>77</sup>. Es aquí enteramente indiferente hasta qué punto puede ser traída a un *tribunal* para rendir cuentas, pues ni la responsabilidad jurídica, ni mucho menos la moral, dependen de la existencia de tal tribunal.

En cuanto, y *sólo* en cuanto, toda persona colectiva es soberana, aquello *sobre lo que* soberanea es siempre una o varias *comunidades de vida* y una o varias unidades *sociales*. En principio, la comunidad de vida se comporta respecto a ella del mismo modo que se comporta el organismo respecto a la persona particular, y puede por lo mismo ser llamada *organismo total* de la persona colectiva. Nunca lograremos saber cómo está articulado en sí tal organismo de la persona colectiva por el procedimiento de recurrir a su unidad más simple, el individuo<sup>78</sup>. El individuo (y cualesquiera grupos de individuos) son siempre más bien *elementos* de la *sociedad*, a la que falta en absoluto la nota de una realidad total. La sociedad está sometida a la persona colectiva siempre por el *intermedio* de comunidades de vida (y de sus organizaciones particulares) a las que pertenecen sus elementos, mas nunca inmediata y directamente. Sus “fines” e “intereses” están subordinados, *en completa independencia* de la persona total, al crecimiento y el beneficio, a los valores del fomento y la conservación de las comunidades de vida a las cuales pertenecen aquellos elementos. La misión de la persona colectiva comienza, en principio, allí donde se trata de ajustar los valores del aumento y del bienestar de las comunidades de vida *especiales* que le están sometidas a la idea de un *crecimiento* y un *bien-estar totales* (considerados como los de “su” organismo)<sup>79</sup>. Hemos hallado, pues, como notas esencia-

ciencias exactas y técnicas, como son signos, terminologías, comunicaciones, etc.

105. Bajo el supuesto del monoteísmo, es, por consiguiente, la Iglesia de Estado una idea absurda, como absurda es también la teocracia y también una Iglesia que fuera Estado a la vez o pretendiera *dominar* sobre Estados.

106. Cf. a propósito de esto mis explicaciones acerca de esas relaciones básicas de las unidades de asociación, en el número de Enero (1916) de “Hochland”.

107. Cf. en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie* lo que he dicho sobre la cuna o terruño y la patria.

les de una persona colectiva el que ésta, como centro concreto espiritual de actos, tiene que abarcar los bienes de *todas* las clases de valores, lo mismo que las unidades fácticas sociales de *todas* las formas esenciales de unidad social. No se sigue de aquí que no pueda haber más que *una* clase de personas colectivas. Queda dicho únicamente que, según su rango, los valores *sobre-vitales* de la totalidad están coordinados, de entre las unidades sociales en general, sólo a la *persona* colectiva; por consiguiente, ni a la sociedad ni a la comunidad de vida; y, por otra parte, que la persona colectiva debe hallarse dirigida hacia todas las clases de valores, de alguna manera, y ha de poseer una *conciencia* peculiar de ellos y una *relación* hacia ellos. Con ello no se ha decidido, sin embargo, qué valores sea dado realizar *preferentemente* a una clase de persona colectiva. Y esto último establece aún una posible *diferenciación de esencias* en la idea de la persona colectiva.

No puede establecer tal diferenciación entre los valores espirituales, sin otras consideraciones, el *Derecho*, pues existe y debe existir un ordenamiento jurídico en *todas* las acciones exteriores y en toda distribución de bienes, cualquiera que sea la clase de valores materiales a que correspondan. *Todas* las personas colectivas y clases de personas colectivas pueden, por lo tanto, en principio, ser administradoras e introductoras de un orden jurídico positivo; pero éste —si ha de ser justo— debe dar satisfacción a los principios de esencias que fundamentan todo posible Derecho<sup>80</sup>.

A los valores espirituales de cultura anteriormente distinguidos corresponden, en su peculiar variedad, como valores de la *colectividad*, y al valor de lo santo, como salvación de la *colectividad*, considerados ambos como valores fundamentales a realizar, corresponden —digo—, por de pronto, *dos* clases diversas de personas colectivas: a los primeros, la *persona colectiva cultural*, que, de hecho, puede ser la *nación* y el *círculo de cultura*; al último, la persona colectiva de la *Iglesia*. Sólo estas dos clases de personas colectivas pueden llamarse personas colectivas espirituales *puras*.

No puede decirse así del *Estado*. No representa una persona concreta perfecta, porque, si bien es una realidad colectiva de naturaleza *espiritual*, no ejerce *todas* las clases esenciales de actos espirituales, sino que, conside-

108. Estas clases de amor son en sí mismas independientes por completo del contenido *positivo* de valor que tiene el contorno. Es decir, no se ama al terruño o a la patria porque es una tierra “hermosa”, o “fecunda”, etcétera, sino *porque* esa tierra es mi terruño o mi patria. Seguramente los animales superiores poseen la base vital del sentimiento y tendencia de estas clases de amor.



rado puramente en sí mismo, constituye exclusivamente un centro supremo de la *voluntad* espiritual de la colectividad, voluntad de *dominio* sobre una comunidad natural de vida (pueblo) o sobre una pluralidad de éstas. Los valores a los que esta voluntad de dominio se halla dirigida son:

1ª Instauración y realización de un *orden jurídico* positivo para las comunidades de vida que le están sometidas (legislación y administración de la justicia).

2ª Fomento, ordenación y encauzamiento del natural *crecimiento* intensivo y extensivo de las comunidades vitales y de la producción de bienes vitales en las comunidades que domina (realización de los “valores de evolución”); crecimiento extensivo, por tanto, por medio de una organización militar, y crecimiento intensivo, en primer lugar, mediante una política cualitativa y cuantitativa, sanitaria y demográfica.

3ª Mantenimiento y fomento del *bienestar* total de la comunidad hacia dentro y hacia fuera (“defensa” de las comunidades contra los ataques y administración de las mismas)<sup>81</sup>.

#### δ) Las diversas personas colectivas

De las clases de valores a que cabe reducir esas tres clases de bienes: el valor del *derecho*, el valor del *poder* y el valor del *bienestar*, son de naturaleza *puramente* espiritual tan sólo los valores jurídicos; los otros dos valores fundamentales son de naturaleza vital. Aun en el orden de la realización de los mundos de bienes correspondientes a estos últimos valores, continúa el Estado siendo, naturalmente, un sujeto *espiritual* de voluntad que posee *en sí mismo* valor. Pero el *ethos* con arreglo al cual cumple todas esas misiones que a él le están encomendadas *no* procede originariamente de él, sino de las personas colectivas espirituales que están tras él y, en cierto modo, *sobre* él; inmediatamente, de la personalidad cultural de la *nación* o círculo de cultura al que el Estado pertenece y que está detrás de él; y, mediatamente, de la persona colectiva que es la unidad religioso-eclesiástica. Tan sólo en el caso de que nación y Estado lleguen a coincidir y encajar, de modo que sea la nación la que dé al Estado su delimitación y unidad esencial (no como acaece en la llamada nación de Estado, donde es, inversamente, el Estado quien confiere una y otra cosa a la nación), brota la idea de una persona perfecta<sup>82</sup> colectiva espiritual —la idea del Estado nacional—, que, si bien

no se ha realizado plenamente en parte alguna ni se ha verificado en la experiencia, constituye, sin embargo, un *criterio de medida* para todo lo que en esta dirección existe.

A diferencia de la nación, el *pueblo* es, en primer lugar o predominantemente, una comunidad real de *vida*. Por consiguiente, en relación con el pueblo, es el *Estado*, como realidad colectiva *espiritual*, una forma superior en valor. El Estado no es, de ningún modo, el “pueblo organizado” (Paulsen), sino una suprema voluntad de dominio real y organizadora sobre un pueblo o una pluralidad de ellos<sup>83</sup>. Así, en cierto sentido, queda en rango de valor *por cima* del pueblo, mas *por bajo* de la nación<sup>84</sup>, lo primero como producto espiritual, lo último en cuanto simple unidad de una voluntad de dominio. En resumen, podemos decir que el Estado es, desde luego, un sujeto colectivo de forma personal, espiritual y real, mas no es una persona colectiva espiritual “perfecta”, ni tampoco una persona colectiva “puramente” espiritual. Es persona “imperfecta”, lo mismo que la simple persona colectiva cultural (a diferencia del Estado nacional), y es, a la vez, una realidad de especie personal mixta, vital-espiritual.

La *Iglesia* distínguese, en primer lugar, del *Estado* por el hecho de hallarse dirigida a la realización de otro valor fundamental, es decir, la *salvación* colectiva, y a las otras clases de valores únicamente en cuanto que su realización (de acuerdo con su contenido positivo variable de fe y doctrina) *condiciona* la realización de la salvación colectiva. El hombre no participa, en primer lugar, como miembro de una comunidad de vida (familia, estirpe, pueblo, etcétera), ni tampoco como elemento de una sociedad, en aquella *salvación colectiva* —que hemos de distinguir muy bien de la salvación de todos—, efectuada en un reino de amor de *todas* las personas finitas, en general; mas tan sólo como *persona individual puramente espiritual*, que puede luego, a su vez, ser persona particular y persona colectiva. “Abandona padre y madre, y sígueme”, dice aquí la consigna. Y yo añado: abandona tu tierra, el pueblo, la patria, el Estado, la nación, el círculo cultural —en casos dados—, por la salvación colectiva del mundo de las personas finitas. Por consiguiente, el sustrato inmediato de lo que la Iglesia, de

109. Todo esto es también aplicable a una horda migratoria que posee una organización estatal, o a un grupo que vive continuamente en barcos sobre la mar. En el primer caso, variaría constantemente, claro es, el territorio, pero existiría, con todo. En el segundo, las cubiertas de los barcos formarían el te-

acuerdo con su ley de esencias, es, no lo constituye la humanidad articulada en comunidades de vida (familias, estirpes, pueblos) o en sociedades o en Estados o en círculos de cultura; ni tampoco la humanidad como género natural real; sino el *reino de las personas finitas*, en general, que puede ser mayor o menor que ese género (y, con mayor motivo, que la parte conocida, en cada caso, de ese género), en cuanto que comprende también a los *muertos* —en tanto que admite su pervivencia—, lo mismo que a los seres personales finitos desconocidos para nosotros, y también a ese género real sólo *en la medida* en que en él se manifiesta la forma *personal* de existencia o es lícito admitir, por razones positivas, que *puede* manifestarse. Si a la esencia de la persona cultural le compete el producir *obras colectivas* del *espíritu*, de acuerdo con sus intenciones específicas de cultura, y a la esencia del Estado el *dominar*, de acuerdo con el *ethos* de la unidad cultural a la cual pertenece, a la esencia de la Iglesia le compete el *servir*; quiere decirse, *servir a la solidaria salvación colectiva de todas las personas finitas*. Puede, sí, crear *dentro de sí* relaciones de dominio; pero el *todo* de esas relaciones de dominio es, sin embargo, un servicio a la salvación colectiva también. El Estado puede también crear relaciones de servicio, pero el todo de éstas sigue teniendo como único sentido el *dominar*. Cuida también la Iglesia de cumplir ese servicio por medio del control de las personas particulares y de la persona colectiva en sus intenciones, voluntad y acción, a fin de que *no haya ni ocurra nada* que pueda oponerse a la salvación colectiva de la totalidad de las personas. En cambio, por lo que hace a la determinación de *lo que debe acaecer y existir* (positivamente), *únicamente* las personas particulares, como miembros del reino personal (y no como personas sencillamente), quedan sometidas a sus normas, no así las personas colectivas. Éstas determinan, por consiguiente, lo que deba existir y acaecer dentro de su esfera con arreglo a su propio *ethos*. Y como ya hemos dicho que el Estado *puro* no posee *ethos ninguno* propio, mas sólo el que toma de la persona cultural que tras él queda y al cual está obligado a seguir, la relación de esencias que entre Estado e Iglesia se desarrolla es que la Iglesia no controla al Estado directamente, sino tan sólo *a través* del control del *ethos* propio de la unidad cultural a la que aquél pertenece. Por el contrario, por su naturaleza y en relación con el *ethos*<sup>85</sup>, la Iglesia ejerce control directo *exclusiva-*

ritorio. Parécenos falto de perspectivas el ensayo, tan frecuente, de negar la esencial necesidad de un territorio para un Estado. Si se piensa de modo consecuente hasta su fin, esa tentativa llevaría al anar-

*mente* sobre el *ethos* de las personas culturales puras.

Es, en cambio, muy distinta la relación de la Iglesia para con las comunidades de vida y las sociedades. La *comunidad de vida* no tiene, por naturaleza, *ethos ninguno*, mas sólo *costumbres* y *usos*. Éstos, en cuanto tocan a las condiciones de la salvación colectiva del reino de las personas, según decisiones autónomas de la Iglesia, quedan sometidos a una influencia *directa* de ésta (por una legislación y jurisdicción positivas) en la que no media necesariamente el Estado. Quedan sometidos igualmente a una regulación *directa* eclesiástica aquellas formas y valores formales de la comunidad de vida en cuya naturaleza y constitución íntima tienen que resultar afectadas *necesariamente* condiciones de la salvación (según el contenido variable de la fe); con ello, naturalmente, no se excluye una simultánea regulación y normación de ambas materias (costumbre, uso y aquellas formas de la comunidad de vida) por parte del Estado, sino que hasta se exige<sup>86</sup>. Formas de comunidad vital de esta clase son, ante todo, el *matrimonio*, la *familia* y la *comunidad de vecinos*. Lo son tanto *en sí* como también en cuanto formas del desarrollo y formación del hombre en su camino hacia persona mayor, es decir, como factores primarios de la educación y la enseñanza, en tanto éstas afectan a valores de salvación. Al contrario que respecto a la comunidad de la vida, no ejerce la Iglesia influjo alguno *directo* respecto a la *sociedad*. La forma social de unidad que llamamos “sociedad” está sometida primeramente a la voluntad de dominio del *Estado*, a través de las comunidades de vida a las que pertenecen sus elementos, pero también queda sometida, debido a las unidades culturales a las cuales pertenecen sus elementos, al *ethos* de esas unidades de cultura, porque nada puede ocurrir ni existir en la sociedad que contradiga a aquella voluntad de dominio y a este *ethos*. Prescindiendo, no obstante, de esto, la sociedad y su mundo de

quismo, es decir, a una disolución del Estado en sociedad, la cual debe su existencia exclusivamente a relaciones jurídicas de contrato. Pueden, sin embargo, coincidir los territorios de varios Estados, en el caso de que una pluralidad de ellos se unan en el llamado Estado federal, de modo que el territorio del Estado miembro sea a la vez territorio del Estado federal. No podemos detenernos aquí en el problema de si el Estado miembro, que ya no es soberano, puede llamarse aún Estado, ni tampoco en el problema que el mismo Estado federal, en general, plantea.

110. Esto no excluye que los sitios especiales en que preferentemente se manifiesta su influencia para la salvación colectiva (tales son “iglesias”, “lugares sagrados”, etc.) tengan a su vez un especial carácter valioso de “santos”, el cual no está dado juntamente con aquella santificación general.

111. La medida en que de hecho abarca una Iglesia la humanidad no significa, por consiguiente,

bienes siguen sus leyes *propias* (por ejemplo, sobre la formación del derecho privado, sobre la formación de clases, sobre el intercambio de los bienes económicos, sobre la evolución técnica, etc.), y, bajo aquellas dos limitaciones anteriores, se extiende como una creación social internacional, intercultural, interestatal e interpopular a través de *todas* las comunidades de vida y de *todas* las unidades de Estado y de cultura. Por consiguiente, no tiene la Iglesia *ninguna* referencia directa hacia ella, pudiendo únicamente cobrar alguna importancia para la sociedad por el ejercicio de sus posibles influencias, directas o indirectas, sobre la comunidad de vida, la unidad de cultura y el Estado<sup>87</sup>.

Entre la Iglesia y las personas colectivas espirituales de las *unidades de cultura* existe una relación totalmente distinta. Los dominios reales de cultura (arte, filosofía, ciencia pura, etc.), separados en virtud de la diferencia de los valores espirituales fundamentales, se ajustan cada uno, en primer lugar, a sus leyes especiales de valor con validez general (y también a las normas que de esas leyes se deducen); en segundo lugar, al peculiar ideal de valor de la persona cultural respectiva, el cual tiene *validez sólo individual*. La forma de su *crecimiento y decadencia*, sometida a leyes generales, mas típicamente individual, por otra parte, para la persona cultural respectiva, pertenece a una especie que tiene leyes esenciales y, para estos dominios de cultura, también *peculiares*, respecto a las formas análogas del *progreso* y el *retroceso* propias de los valores de civilización que se refieren a la sociedad (y que tienen vigencia interpersonal en relación con las personas culturales). De suyo, no precisan aquéllos ser “completados” en manera alguna por una realidad religiosa cualquiera, y el conjunto de los actos que producen su estructura tampoco necesita completarse en una conciencia religiosa. Mas tampoco llevan, de suyo, por vía de conclusión, a la posición de una idea religiosa de valor, ni a su correlato de actos. Ni los valores religiosos en general ni los valores religiosos colectivos, como determinantes de la conciencia religiosa, “proceden” de los valores de cultura o de los valores colectivos de cultura, respectivamente, o de una “síntesis” de los mismos; ni tampoco la fuente de la experiencia religiosa es una fuente indiferenciada

nada para el problema de hasta qué punto podrá ser aquélla ejemplo de la esencia de la Iglesia.

112. Todo lo más, podría ser un principio que corresponde a su teoría positiva de la fe, mas no a la filosofía.

113. Incluso el contrato de herencia no se convierte, caso de que muera uno de los contratantes, en

de la experiencia del mundo que está en el fondo de toda producción de cultura. Tiene, más bien, la religión un dominio *propio* de valor y ser, y su propia fuente de experiencia, que para la persona particular se llama “gracia” y, para la persona colectiva, “revelación”. El dominio objetivo cultural de la filosofía puede y debe descubrir la esencia de esa forma de experiencia y la esencia de los objetos que le corresponden. Pero, desde *su* forma de experiencia y desde su objeto, no tiene la filosofía acceso alguno a la posición real del objeto de la religión, ni al contenido positivo que de hecho se experimenta en ésta. Con todo, puede la filosofía *misma*<sup>88</sup> demostrar que no deriva de contingencias históricas el hecho de que, en toda la historia anterior, las estructuras de los mundos concebidos por las culturas en sus concepciones del mundo estuvieran fundadas<sup>89</sup>, del lado de los actos lo mismo que del lado de las cosas, por las estructuras de las esferas de objetos religiosos, es decir, con vigencia de sagrados, concebidos en las ideas que se tenía de Dios, y que *todo* presunto *ethos* del cosmos (hasta llegar al *ethos* de la sociedad) estaba fundado por el supuesto *ethos* religioso. Antes por el contrario, esa relación radica en la esencia de esos dominios de objetos y en las mismas formas de experiencia a ellos correspondientes (lo que también se aplica a la filosofía)<sup>90</sup>. Incluso las formas *sociológicas* en que acaece una producción de cultura (ejercicio del arte, actividad cognoscitiva), las más sobresalientes de las cuales fueron hasta ahora la comunidad de cooperación solidaria positiva y la sociedad de competencia crítica e individualista, están condicionadas por la transformación previa de las formas sociológicas del espíritu *religioso* y de sus instituciones objetivas, es decir, la Iglesia<sup>91</sup>. Cuando *en estas últimas* predomina la comunidad, pasa lo mismo en la actividad artística y cognoscitiva; si, por el contrario, predomina la “sociedad” (es decir, en la religión, las *sectas*), entonces nos hallamos con el dominio de la *escuela* (por ejemplo, en la filosofía), etc.

un contrato *entre* un vivo y un muerto, sino que determina tan sólo, conforme a su contenido, en el caso de la muerte de uno de los contratantes, una cierta prestación a favor de la otra parte.

114. Continuidad de la misma esencia que la que posee un sentimiento vital, frente a los cambiantes sentimientos sensibles.

115. Una equivocada aceptación de esos conceptos llevaría a un conservadurismo mortal que habría de impedir el completo desarrollo de las posibilidades internas del espíritu creador de la cultura y del Estado. Toda mera Ética cultural y estatal es, por ende, *eo ipso*, “reaccionaria”. Existe, por el contrario, un derecho *moral* lo mismo a la revolución cultural que a la revolución de Estado: lo primero, por razón del nuevo nivel logrado en la conciencia total religiosa y eclesiástica; lo último, en virtud de una

De esta capital relación entre la Iglesia y la persona cultural colectiva sí-guese para la Iglesia un doble cometido. Primero: la tarea esencialmente *negativa* del control inmediato de toda actividad cultural de conjunto y de sus obras, para evitar que el *ethos* de esa actividad y las preferencias rectoras de los valores en el dominio respectivo (estilo en el arte, construcción metódica de cada ciencia) *contradigan* las condiciones de la *salvación* colectiva; compete también a la Iglesia una explicación autoritaria acerca de estos extremos, si llega el caso<sup>92</sup>. Segundo: la tarea *positiva* de *inspirar* toda actividad cultural hacia la salvación colectiva por el espíritu, que en la Iglesia se presenta con el ropaje de persona colectiva santa. Sin embargo, esa “inspiración” *no* es un quehacer sometido al *querer* o al *no-querer*, ni menos, por consiguiente, a la voluntad de cualquier órgano eclesiástico, sino un fenómeno inmediatamente *resultante* de ese “espíritu” mismo, de modo tal que la medida y la manera de presentarse esa inspiración en casos determinados es, más bien, la piedra de toque para conocer la autenticidad y plenitud de aquel espíritu que *está* presente de hecho en una Iglesia determinada, pero no puede atribuirse a una desobediencia o la culpa de una persona particular. La Iglesia *no* tiene, sin embargo, por ley esencial, un cometido de positivo encauzamiento *voluntario* moral ni de proposición de fines en cuanto a la cultura, la cual se desarrolla de acuerdo con una ley propia de general validez y de validez particular. Y, por lo tanto, es una pretensión de dominio que contradice su esencia el que una Iglesia determinada realice tal intervención.

Es, pues, esencialmente distinta la relación de la Iglesia para con la cul-

nueva idea cultural que aparece.

116. Cf. mi trabajo “Muerte y supervivencia” (Revista de Occidente, Madrid, 1934), por lo que hace a la relación tan peculiar (como poco estudiada) entre la idea de la supervivencia de la persona en general más allá de la muerte, y la idea de la supervivencia de la persona particular luego de perder su cuerpo, como también respecto a la supervivencia de la persona colectiva cuando ha desaparecido la persona-miembro. En ese trabajo estudio detenidamente la profunda oposición que existió entre Leibniz (Herder) y Kant en el problema de si el sentido de todo desarrollo moral consiste primariamente en un movimiento de infinito perfeccionamiento del alma individual, que rebasa la vida, o en la entrega de ese alma a las personas colectivas que la sobreviven en la vida terrena.

117. No es menester decir que la diferencia entre persona íntima y persona social no tiene que ver nada con la persona colectiva y la persona particular, ni tampoco con la distinción “psíquico-físico”, ni con la distinción de la individualidad “hombre” respecto al ejemplar genérico (en cualquiera forma). La persona tiene, en lo somático como en lo psíquico, su esfera social y su esfera íntima, y la individualidad es también individualidad social e íntima. Queda con esto manifiesto un error capital de Bergson,

tura, de la que existe entre el *Estado* y la cultura. El Estado tiene una tarea en relación con los *bienes* concretos de la cultura y la educación tan sólo en cuanto se reflejan en los productos culturales el valor jurídico, el valor del bienestar y el valor del poder, y en cuanto la formación cultural del pueblo afecta a la realización de esos valores estatales y a la intención del Estado dirigida hacia esa realización (cultura ciudadana, arte de Estado y cultura oficial); es decir, *no* en cuanto la cultura es cultura *pura*, sino en cuanto que es *utilizable* para los objetivos que radican en la esencia del Estado. En nuestra terminología significa esto que el Estado *no* tiene misión *alguna positiva* por lo que hace a la realización de *valores de cultura como tales*<sup>93</sup>. En cambio, es tanto más fundamental la condición negativa y la *conditio sine qua non* que posee el Estado para la existencia, posible y de hecho, de un mundo colectivo de bienes de cultura o, dicho con más rigor, para hacer posible la *realización* de un mundo colectivo y positivo de valores en una jerarquía cualquiera, mundo de valores que la persona cultural (que está tras del Estado) convierte en un mundo colectivo de bienes. Lo mismo cabe decir de la configuración del Estado como condición para la configuración de aquel mundo colectivo de bienes<sup>94</sup>. Rigen aquí, ante todo, los siguientes principios: 1º La libertad e independencia del Estado frente a otros Estados es la condición para que la persona cultural que tras él está produzca de hecho y con arreglo a su espíritu peculiar presente el correspondiente mundo de bienes culturales y encuentre para éste como todo y para su *peculiaridad* el reconocimiento y valoración adecuada en el mundo<sup>95</sup>. Por consiguiente, no parecen forzosamente con el Estado las *obras* particulares *de cultura* que pertenecen a ese “mundo” (ni su acatamiento), ni tampoco la facultad de crear cultura, ni la peculiaridad espiritual de esa aptitud de la persona cultural; pero sí ese mundo peculiar de la cultura colectiva (y su acatamiento) y la potencia *colectiva* para ejercer aquella aptitud y su peculiaridad. Pero a estos valores colectivos corresponde un valor propio. 2º Al ampliar la esfera de dominio del Estado, que crece de dentro a fuera, el campo de acción para la ampliación del estilo cultural de su persona cultural correspondiente, y al limitarlo cuando decrece, el estilo cultural propio no es afectado por esos procesos ni en su esencia ni en su valor, como tampoco lo es la capacidad de la persona cultural. En cambio, la distribución fáctica de esos *estilos* de valores colectivos en los mundos reales de bienes, tal como los *halla* ya dados el historiador, resulta determinada esencial-



mente por aquellos procesos. A esa realización y distribución, en cada caso diversa, de los posibles estilos de cultura en los mundos reales de bienes corresponde un valor independiente (positivo o negativo), que es, a su vez, independiente del valor del *contenido* de esos estilos. 3º Las relaciones concretas de dominio que dentro de un Estado existen entre las comunidades de vida, determinan *cuáles* son las direcciones especiales de los actos —radicantes en la correspondiente persona cultural colectiva— propias del espíritu de ésta y que se desarrollan de hecho en la obra cultural, y también la selección de lo que se hace real entre *lo que* es posible dentro del “gusto”, de la estimación colectiva de un conocimiento y de la forma racional de la ciencia. 4º El bienestar colectivo es, esencialmente, condición de la *existencia*, mas no de la manera de ser de los *posibles* bienes de cultura, seleccionados ya con arreglo a las dos primeras condiciones (según su sucesión), es decir, con arreglo a la constitución de las personas colectivas culturales y a su peculiar mundo de valores. 5º Las formas jurídicas impuestas por el Estado referentes a los bienes de cultura codeterminan la forma de distribución en que la población del Estado participa en la cultura total. Pero el Estado presta tanto *mejor* esa peculiar colaboración a la *realización* de la cultura cuanto *menos* reclame una dirección independiente y una orientación de la producción cultural en conjunto, o bien sólo una inspiración de la misma; y cuanto *menos* se imponga, en relación con estos otros Estados, una política directa de cultura (en lugar de una política de poderío); y cuanto *menos* regule, por lo que se refiere a su población, las relaciones de dominio de sus comunidades de vida según los puntos de vista culturales —ampliación de la cultura—, en vez de regularlos por el punto de vista de la justicia<sup>96</sup>. Nos encontramos, pues, aquí de nuevo con el caso de que la posible realización de un valor concreto va ligada a la condición de que no se le haga objeto inmediato de la intención.

En la esencia de las clases de las personas colectivas (y de las otras unidades sociales) fúndanse ciertos principios *a priori* referentes a su *diversidad*.

Recordemos los principios que ya hallamos en la Primera parte de este tratado<sup>97</sup> acerca de la simplicidad y divisibilidad de las modalidades del valor y acerca de la aptitud radicante en su naturaleza misma para ser vividas

quien ha confundido la persona íntima, en parte, con la individualidad, y, en parte, con lo psíquico en

como comunes de un modo idéntico; y veamos lo que se sigue de esos principios y de los que descubrimos acerca de la relación de las formas de unidad social con los valores. La modalidad de valor más indivisible y, por ello mismo, más comunicable es la modalidad suprema en la jerarquía de los valores: lo santo como valor personal, la “salvación” como valor de la persona colectiva, es decir, la solidaria salvación colectiva. Por esta razón, la persona colectiva correspondiente a la salvación colectiva no puede ser por *esencia* más que *una*. Es, por consiguiente, un principio *a priori* la unidad<sup>98</sup> de la Iglesia en la simultánea pluralidad de las personas colectivas de cultura (y, con mayor motivo, ante la pluralidad de las otras personas colectivas). La inclusión solidaria de *todas* las personas *finitas posibles* en mi salvación y la de mi salvación en la salvación de todas las personas finitas, radica en la esencia de una intención total que apunta al valor de todas las cosas en la esfera absoluta del ser y el valor. En cambio, la *pluralidad* —lo mismo simultánea que sucesiva (en círculos de cultura, naciones y épocas culturales)— de las personas colectivas culturales es de esencia para esa especie de personas. No radica, por consiguiente, esa diversidad en factores que, como la raza, el medio social, el pueblo, etc. estorban la simple representación de la idea de cultura y pueden muy bien pensarse superados por la historia y el posible progreso en los métodos y organizaciones sociales. Radica en la *esencia* de la misma idea de cultura. La idea de una pluralidad de personas colectivas culturales, individuales cada una de ellas, como depositarias de valores colectivos de cultura, individuales a su vez, es una condición constitutiva de esa especie de valores. Y, por lo tanto, la idea *de una* llamada “cultura universal”, no sólo no es un objetivo (ni siquiera “utópico”) que nuestro espíritu pudiera proponerse para una forma cualquiera de la historia, sino que es una idea “absurda” ya *a priori*<sup>99</sup>. Pero aun en grado mayor que la idea de una *cultura* universal es absurda la idea de un *Estado* univer-

general. Este error traería por consecuencia para la Ética la idea errónea de que el hombre llegaría a persona tan sólo a costa de apartarse en su vivir de todo condicionamiento social, y tanto más tendería hacia lo muerto y lo mecánico cuanto más miembro fuera de las unidades sociales. No es menor este error a su opuesto, por ejemplo, el que comete Hermann Cohen, quien pretende fundamentar la cualidad de persona de un hombre, en general, únicamente en su propiedad de ser sujeto jurídico de una conexión social posible.

118. Nada tiene que ver la soledad con el “hallarse solo” en sentido objetivo, hasta tal punto que el sentimiento de soledad se presenta con su máxima pureza frecuentemente en medio de la sociedad, e incluso en las relaciones de comunidad más íntimas (amistad, matrimonio, familia). Pues sólo aquí se mide del modo más penetrante la frontera absoluta de la posibilidad de comunicarse a sí misma la per-

sal, tal como Kant tenía que exigirlo en virtud de sus supuestos. En la esencia de las dos clases de personas colectivas, que se llaman Estado y persona cultural, radica el que haya de ser *mayor* la pluralidad de los Estados que la pluralidad de las personas culturales<sup>100</sup>, puesto que todo Estado, debido a su misma esencia, tiene una persona cultural unitaria como fondo de su existencia y su *ethos*<sup>101</sup>; pero la persona cultural, incluso como unidad, *no* necesita la unidad de un *Estado* para su existencia. Lo mismo se sigue, de modo inmediato, de la divisibilidad de los valores de cosa, y a la cual se refiere esencialmente el Estado. Porque esos valores pertenecen esencialmente a la serie estimativa vital, a pesar de la espiritualidad del Estado. Relaciones completamente análogas de pluralidad rigen además entre Estado y pueblo o los grupos en que predomina la comunidad de vida<sup>102</sup>, y, en su caso límite, entre sociedad y comunidad de vida; tanto más en este último caso cuanto que en la sociedad existen tantas unidades “reales” cuantas personas particulares hay. *Debido* a que la sociedad no es ninguna realidad total, puede, ella misma y sus subunidades (las clases, por ejemplo), pasar por todas las otras realidades colectivas, y, como unidad artificial, es, según su idea, a la vez la idea de una cosa que sólo puede ser *una*. Pero los valores a que la sociedad se refiere son los más divisibles y los menos comunicables de todos; ni tampoco pueden ser vividos en común, pues sólo *cada cual* puede tener *su* interés y *su* sensación de conveniencia, por muchos que puedan ser los que posean *iguales* sensaciones e *iguales* intereses. Esa igualdad no crea nunca una solidaridad, sino a lo sumo una cooperación, basada en un contrato, de muchos para la realización de *un* fin.

Con arreglo a estos principios capitales de la teoría de la pluralidad social, hay también determinadas relaciones de esencia en el *entrecruzamiento* y *subordinación* mutuos de las unidades sociales. La Iglesia *una* es por su naturaleza una persona colectiva que es *sobrenacional*<sup>103</sup> (y está por cima de los círculos culturales), a la vez que es *inmanente* a todos los círculos culturales y a todas las naciones posibles. No es, por consiguiente, nacional, en el sentido positivo y concreto de que es al mismo tiempo sobrenacional y, no obstante, está realmente en el fondo de *todas* las colectividades cul-

sona a otra. “Solitario estoy, que no solo”, dice el conocido pasaje de *Preciosa*, haciendo esta diferencia.

119. La mística (vid. los escritos del maestro Eckhart, por ejemplo) suele exagerar en su rango de tal modo *esa* relación esencial de toda persona para con Dios, que pone ya en segunda fila, por así decir,

turales. En cambio, la sociedad, que comparte con la Iglesia el momento formal de la unidad potencial (=ausencia de pluralidad, —en el sentido precedente—) y de falta de nacionalidad, es *subnacional* tanto como *internacional*<sup>104</sup>; quiere decirse que no es, como la Iglesia, inmanente a *cada* nación y a *cada* círculo de cultura, sino, al contrario, a *ninguna* nación ni a círculo de cultura *alguno*. Parecida a la sociedad por su naturaleza formal, es no obstante la Iglesia la contrafigura *más extrema* que cabe imaginar frente a la sociedad. Si en la sociedad domina el contrato y la convención, en la Iglesia, la solidaridad; tenemos en ésta una persona colectiva, en aquélla, una suma de individuos; de una parte, *una* salvación colectiva, de otra, los grupos de intereses coincidentes, o en colisión, de muchos.

La persona (imperfecta) del círculo de cultura es, frente a las naciones, sobrenacional, pero también inmanente a la nación; la nación es, frente al Estado, sobreestatal, en principio, y también inmanente al Estado; la Iglesia es, evidentemente, frente al Estado<sup>105</sup>, sobreestatal también e inmanente, sin embargo, al Estado (aunque lo es, simultáneamente, *gracias* y a través de la nación o el círculo de cultura). Al ser la Iglesia una institución interior al Estado, tiene éste el derecho y el deber de preservar su independencia (el *ius circa sacra*) en todas las ocasiones en que se “mezcla” lo estatal y lo eclesiástico, como también de proteger a la Iglesia de los ataques dirigidos contra los bienes y valores colectivos representados por aquélla. Por último, el círculo cultural, la nación, el Estado y la Iglesia están sobreorde-

la idea de la salvación solidaria representada por la Iglesia, y, con ello, la fuente de experiencia, que para los objetos religiosos yace en la revelación histórica total, queda postergada en valor frente a la llamada iluminación y la gracia de la persona íntima. Pero, así como no cabe negar a la persona íntima una fuente especial de experiencia religiosa —si es que no quiere negársela y disolver su esencia—, del mismo modo tampoco está de acuerdo con la *verdadera* jerarquía de los valores religiosos, ni con sus fuentes de experiencia, esa “mística” relación de subordinación.

120. Esa negación se presenta en modos muy variados. Históricamente, por ejemplo, la encuentra implícita en la teoría (consecuente) de la elección gratuita, como en la teoría de la justificación por la sola fe. Porque, según ambas teorías, la comunidad solidaria del amor y de la salvación no es un camino hacia Dios tan primordial y necesario como el trato inmediato de la persona íntima con Dios. Ambas teorías aparecen derivadas sólo de esta relación íntima.

121. En cambio, el Estado es una persona social exclusivamente, aunque pueda tener muy bien un *ethos íntimo mediato* debido a la persona cultural a la que el Estado pertenece.

122. Con razón se ha comparado, pues, en todas las épocas, la sociedad con un *teatro*, y el sujeto de la sociedad, con un “papel”, y considerado el todo como “aparición social”, es decir, como el estrato del ser social más *aparente* en su existencia. La vivencia en que es dado ese carácter de toda sociedad *apenas* se experimenta en la vida diaria en la sociedad. Sólo la mirada del espíritu dirigida a la esfera ín-

nados y coordinados *en común* a las comunidades de vida —los pueblos, por ejemplo— y, por consiguiente, son en principio creaciones que están por cima de los pueblos, y, sin embargo, les son inmanentes<sup>106</sup>.

Finalmente, las unidades sociales tienen peculiares relaciones de esencias con el contenido de la diversidad *espacial* y *temporal*.

Toda comunidad de vida posee un *contorno* colectivo intuible y reconocible como tal contorno común de sus miembros. A este contorno colectivo hállase adaptada la comunidad en su sentimiento y su tendencia vitales, mas también objetiva y fisiológicamente, de modo que el traslado de un miembro de la comunidad a un contorno distinto se puede vivir, aun sin un conocimiento objetivo del hecho, como un “anhelar” o “ansiar” de una determinada coloración cualitativa. Llámase ese contorno, según la clase y la complicación de la comunidad vital, “hogar” (familia), “terruño o cuna” (concejo, parroquia) y “patria” (pueblo)<sup>107</sup>. Si los valores y desvalores de todo tipo a los que tiende aquel anhelar y suspirar, que se hace consciente sólo con la *variación* del contorno colectivo, se destacan de un modo peculiar y se halla fundado sobre ellos el todo, brotan de ellos entonces el *amor* al hogar (a la “tienda”, a la “casa”, según el caso), el *amor* al terruño y el *amor* a la patria<sup>108</sup>. Al Estado, por el contrario, le corresponde esencialmente lo que se llama un “*territorio*”, circunscrito en cada uno de los momentos de su existencia. No quiere decir esto que el Estado fundamente *su* unidad en las delimitaciones naturales del contenido espacial, pero sí que aquel territorio significa el libre margen de acción que el Estado mismo se *impone* a su voluntad de dominio. Es el territorio aquella superficie fija que corresponde al contorno *común* de las comunidades de vida dominadas por el Estado, como correlato corporal objetivo<sup>109</sup>. Los contornos pueden cruzarse *unos con otros*, pero los territorios no; exclúyense, como cada trozo de espacio excluye a otro. Las personas colectivas culturales —nación y círculo cultural— *no* precisan, en cambio, de un contorno *ni* de un territorio. Sus personas-miembros pueden cambiar de domicilio, país, patria y Esta-

tima del ser es la que permite advertir ese carácter.

123. Vid. lo que he dicho acerca de estas formas en mi libro sobre la simpatía. Véanse, por lo que se refiere a la amistad, las definiciones esenciales, aún hoy clásicas, que ha dado Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*.

124. Las colectividades y las personas colectivas (con excepción de la masa y la sociedad) son también, en cuanto personas sociales, depositarias de tales valores; tal, por ejemplo, del honor familiar, del

do sin perder por ello su unidad nacional de asociación. En esto justamente se manifiesta la nación como realidad predominantemente *espiritual*. Y, con todo, no puede afirmarse que la persona cultural posea la ubicuidad. Lo que sí posee esencialmente siempre es un *campo de acción* determinado y espacialmente definido en cada instante; pero, sin embargo, de manera que los campos de acción de una pluralidad de naciones pueden cruzarse en los mismos espacios objetivos (y en su contenido) sin excluirse como los territorios y sin que, por otra parte, varíen como contornos *con* la migración de los cuerpos de las personas-miembros. Por consiguiente, como persona colectiva pura y perfecta en la que es solidaria la salvación de todas las personas finitas, tiene la Iglesia una relación muy peculiar con el espacio, en el sentido de que su campo de acción es tanto sobreespacial como intraespacial. Lo primero, porque abarca, entre todas las personas finitas, también la clase de aquellas que no son hombres (idea del ángel), lo mismo que las personas fallecidas, reuniéndolas con las personas finitas que viven dentro del espacio en una unidad solidaria. Con arreglo a esto, carece, por *su* misma esencia, de los elementos que son esenciales a la comunidad de vida, el Estado y la nación; es decir, un contorno, un territorio y un campo espacial de acción *particulares*. Mas *santifica* todo posible territorio que corresponda a una persona finita, lo mismo que todo contorno y todo campo de acción<sup>110</sup>. Y precisamente porque la Iglesia abarca el reino de todas las personas individuales finitas, no es necesario que *una* de sus formas positivas históricas haya de abarcar la “humanidad” entera en el mismo sentido en que lo hace la “sociedad”. No debe, por ende, una Iglesia histórico-positiva marchar en la peligrosa dirección de pretender para sí una forma en la que su contenido de fe, su Ética, su organización, *pueda* abarcar la

honor de la estirpe, del honor nacional, “el prestigio”, etc.

125. La medida en que el honor ha sido herido se determina por la carencia de actos sociales que de los demás reclama y por la naturaleza y magnitud de la oposición que existe entre la exigencia y el acto; mas *de ningún modo* por las *consecuencias* sociales que ese daño del honor tiene para el que ha sido herido (por ejemplo, en el daño al crédito, en el daño económico, etc.), ni tampoco por el hecho y la medida en que uno “sienta” herido su honor. El honor mismo es, frente a la medida cambiante del “sentimiento del honor”, un hecho de valor *fijo* y objetivo.

126. Claro que se dan en abundancia contenidos positivos de intuición o de sentimiento, los cuales sólo se perciben como tales cuando desaparecen. Véase para esto mi artículo acerca de los “ídolos del conocimiento de sí mismo”, en mi libro *Vom Umsturz der Werte*, tomo II.

127. El honor ciudadano puede ser “mantenido” tan sólo en un acto reactivo por virtud de un daño ya vivido.

“humanidad entera”. Esa tendencia la desviaría de su esencia verdadera, además de que conduce necesariamente a una perniciosa y falsa adaptación de la Iglesia a la naturaleza “general humana” de una humanidad que aún *no* ha llegado a su plena formación religiosa; una Iglesia que siga la tendencia mentada, en lugar de *elevant* a todo lo humano en razón de sus aptitudes a la esfera de la solidaridad del amor de todas las personas finitas, iría más bien a *hundirse* primero en la esfera de la sociedad y luego definitivamente en la de la masa, apartándose así de sus verdaderos fines. No puede permitirse la Iglesia el suponer *a priori* por una vez siquiera<sup>111</sup> que todo aquel que es “hombre”, en el sentido de un género natural, haya de ser también *necesariamente* una persona individual, es decir, haya de pertenecer al campo de acción suyo o haya de poder comprender necesariamente su contenido doctrinal. Esto depende de sus experiencias misionales y no es un principio *a priori*<sup>112</sup>. Muy de otro modo ocurre a este respecto con la sociedad. Al ser ésta la unidad social que puede atravesar todas las otras unidades sociales, no tiene otra vinculación espacial que la que le impone el lugar de residencia de los seres que pueden efectuar contratos sobre materias que afectan a sus intereses particulares y a los valores esencialmente singulares de lo agradable y lo útil. Y como la sociedad *consiste* exclusivamente en la vigencia de esas relaciones de contrato, tiene por sí misma un carácter *inespacial*, participando en el contorno de la comunidad de vida más amplia existente entre los seres contratantes, solamente en cuanto las ideas de sociedad y contrato suponen una comunidad de vida, en general. Sin embargo, la comunidad vital es la humanidad como *un* género real; cosa bien distinta, naturalmente, de la suma de los hombres y del concepto “hombre”. El contorno de la comunidad de vida es la Tierra. La sociedad es, así, vista según la esfera de su campo espacial de acción, la unidad social *terrena* κατ’ἐξοχίην.

Análogas relaciones de esencias existen entre las unidades sociales y la *temporalidad* de su esfera de ser y acción. Por grande o pequeño que sea el tiempo objetivo que una unidad social fáctica llena, existe con todo una exigencia esencialmente necesaria de *duración* propia de cada unidad social, mayor o menor en relación con las otras. Veíamos en la Primera parte de

128. El transferir el respeto y el otorgamiento del honor a su *individualidad* o a su persona íntima, lo mismo que a todas las cualidades que no tienen que ver nada con él *en cuanto* depositario de un em-

este tratado que en la misma naturaleza de las modalidades de valor radica una “duración” propia de cada una, y que los valores, cuanto más altos, son también más duraderos. La unidad social que llamamos sociedad *no* tiene, sencillamente, duración. En oposición a otras unidades sociales con referencia de valor, no tiene la sociedad dimensión temporal *ninguna* de existencia; en efecto, abarca siempre tan sólo a los hombres que viven al mismo tiempo. No hay contratos con muertos<sup>113</sup> o con seres futuros. La validez del contrato (no sólo su cierre) supone la existencia de los contratantes, aunque luego el contenido del contrato pueda incluir cláusulas referentes a lo que ha de pasar o no en el futuro. En cambio, las comunidades de vida poseen esencialmente una duración que sobrepasa la duración de la existencia de sus personas-miembros. En la familia, la estirpe, la casa, el pueblo, vive un “espíritu” peculiar a cada una de ellas (amor y odio, “prejuicios”) y una voluntad que posee una continuidad<sup>114</sup>, frente al modo discontinuo de llenar el tiempo propio de los miembros de la comunidad, que poseen también, a su vez, como su estructura de cada caso, un valor o desvalor distinto del valor de la suma de los actos de los miembros. El Estado, por su parte, es por esencia más duradero que las comunidades de vida correspondientes a la esfera de su voluntad de dominio. El círculo de cultura y la nación son más duraderos que el Estado. En fin, la Iglesia es más duradera que las naciones y los círculos de cultura. Existe a la vez una concentración, una conservación y una profundización crecientes en el sentido de los actos colectivos, temporalmente separados, de las unidades sociales reales, manifestados por la serie en la dirección comunidad vital → Iglesia, como si la vivencia colectiva de la forma inferior se conservara en la superior y se acrisolara y escogiera con arreglo a su valor para la vivencia colectiva del reino de las personas. Es, por ello, exclusivamente la Iglesia quien no sólo en su fundación, sino también en su esfera, está a la vez *por cima* y *dentro* del tiempo. Y, consiguientemente, le es esencial la pretensión de una duración “eterna”. Por el contrario, el cambio histórico de las personas culturales y el de los mundos de bienes culturales por ellas comprendidos pertenecen a la esencia de

pleo o una dignidad, es, según lo dicho, un bizantinismo absurdo, tan recusable como el no prestar las muestras del honor y el respeto “debidos”, fundándose en cualesquiera circunstancias negativas de valor que el particular tiene como individuo o como persona íntima, fuera de su calidad de depositario



esas colectividades. Una “nación eterna” es no sólo “imposible” en realidad, mas también *absurda*; y más aún lo es un “Estado eterno”<sup>115</sup>. Como el Estado tiene que ver con bienes esencialmente “temporales”, su existencia participa forzosamente también de esa temporalidad; y esto acaece en un sentido esencialmente distinto a como ocurre con la existencia de la persona cultural. La persona colectiva cultural y el Estado quedan, pues, en la siguiente relación fundamental: aquella puede “sobrevivir” al Estado<sup>116</sup>, no ha de desaparecer con el derrumbamiento de su organización estatal, o de su organización simplemente, y puede ocurrir que en el derrumbamiento de su trama estatal actúe ya la nueva trama que sustituye a la anterior.

#### *ad V. Persona íntima y persona social*

Por numerosas y diversas que sean las articulaciones en que *cada* persona está entretejida en el todo del cosmos moral, y por diversas que sean las varias direcciones de la corresponsabilidad por las cuales se halla ligada a ese *todo*, a su curso y a su sentido, no obstante, jamás se agota la persona en esas articulaciones, ni su autorresponsabilidad en la mera corresponsabilidad, ni jamás sus deberes y derechos en los deberes y derechos que resultan de esas articulaciones (deber familiar, deber oficial, deber profesional, deber ciudadano, deber estamental, etc., etc.). Tras todo ese vivir que experimenta por su puesto de miembro —por cuyo desempeño la persona, como todo, resulta favorecida u obstaculizada—, siente además cada uno, en una

de aquel cargo. Cf., a propósito de esto, el bello capítulo de los *Pensamientos* de Pascal acerca de la “condición de los grandes”.

129. De un modo análogo se distinguen, en otro orden de cosas, la nobleza verdadera y la nobleza aparente (que, por ejemplo, debe su origen a un *título* de nobleza nacido de un arbitrario ennoblecimiento).

130. El daño al honor de un muerto admite una venganza en el solo caso de haber sido con él tocado el honor de la familia, o si incluye también aquel daño otro inferido al honor de un vivo.

131. La santidad es el único de estos valores cuya posible realización supone *indispensablemente* que *no se le haga objeto de una intención*. Estriba esto (véase lo anterior) en que es sólo un valor *puro personal*, y, en cambio, la fama va vinculada al autor del hecho, al ejecutor de una obra. Puede haber, por consiguiente, un amor a la fama muy justificado. Pero sólo es auténtico cuando pretende la duradera influencia espiritual del *hecho* o la *obra* misma, mas no el reconocimiento de la posteridad, en cuyo caso es tan sólo una vanidad (elevada). De manera análoga se comportan el amor del honor y la ambición.

132. Cf. mis explicaciones acerca de la vida en la idea de otros, en los casos normales y patológicos, en el citado artículo “Idolos del conocimiento de sí mismo” y en mi libro sobre la simpatía, pág. 20.

133. Los deberes que imponen un examen absolutamente íntimo de sí mismo por razón del amor

medida cualquiera, tan pronto como intente hacerse una clara intuición del todo formado por esos puestos y su ser, un *ser suyo propio particularísimo* que rebasa aquel todo de los miembros, así como un valor o un desvalor propios, en los cuales se sabe *solo*. Llamo “*persona íntima*” aquello que se da en esa forma esencial del vivirse a sí propio, y lo distingo expresamente de la *persona social*, es decir, del contenido vivencial de todas las formas del propio vivirse que resultan de ser simple depositario de una articulación cualquiera de los miembros dentro del todo. Podemos decir, entonces, que toda persona finita perfecta tiene una esfera íntima y una esfera social. También la persona *colectiva* posee ambas esferas. Hay, por ejemplo, una notable diferencia en cómo una nación se vive a sí propia como ser aislado y en cómo se vive de simple miembro en la serie de las personas colectivas. Esto mismo puede decirse de una familia, un matrimonio, etc. Ha de tenerse en cuenta únicamente que, si no esa diferencia esencial en el propio vivirse, sí es relativa su aplicación fáctica a personas que ya son personas colectivas, porque toda persona colectiva es tanto miembro de las esferas íntimas personales de sus miembros como sujeto de una persona íntima. Aquella distinción es absoluta, incluso en su aplicación, sólo cuando se refiere a la persona particular<sup>117</sup>; pues la persona íntima de ésta no es, a su vez, miembro de otra persona particular, sino persona íntima, simplemente.

Sólo la persona absolutamente íntima es la que no puede tomar parte en una vinculación social con otras personas (por medio de una persona colectiva). De modo que se halla dentro del reino de las personas finitas en absoluta *soledad* (por así decir)<sup>118</sup>; una categoría que expresa una relación esencial de tipo negativo, pero *inderogable*, existente entre personas finitas. Esta soledad puede realizarse en diversas personas con un *contenido* vivencial enteramente distinto; puede ser que desaparezca para el interés y la atención de individuos o de épocas enteras; mas, con todo, su *esfera* hállase necesariamente presente, y como tal esfera es siempre también convivi-

de sí mismo “en” Dios, y una crítica de sí mismo de la misma clase, existen con entera *independencia* de la mayor o menor importancia que tengan indirectamente para el ser y el querer de la persona social de cada cual. El deber del examen de sí mismo relativamente íntimo en la comunidad con la Iglesia y el amigo, existe con independencia de la medida en que favorece el existir y el obrar dentro de otras unidades sociales (Estado, sociedad, nación, etc.). De un modo análogo, la buena condición de la esfera íntima de las comunidades y personas totales, de una *familia*, por ejemplo, es un valor por sí mismo, independiente de la importancia que su ser o no ser tenga para las esferas más amplias; por ejemplo, para la humanidad.

da en grados diversos. Resulta, por consiguiente, absurdo suponer que la esfera de la soledad pueda ser absorbida por entero en las relaciones sociales y desaparecer por virtud de posibles variaciones históricas (creciente socialización y solidaridad). Esto es absolutamente imposible, porque es una categoría social *esencial*. Lo único que puede ocurrir en amplia medida son desplazamientos del contenido vivencial que posee esa forma de existencia de la persona en la persona particular típica de una determinada fase en la evolución de las creaciones sociales. Sólo una relación de comunidad *no* queda excluída por la soledad: la relación para con *Dios*, quien no es, con arreglo a su idea, ni una persona particular ni una persona colectiva, y en el cual, sin embargo, son solidarias ambas<sup>119</sup>. En Dios, y sólo en él por consiguiente, puede la persona íntima saberse protegida y dirigida. Mas tampoco puede ocurrir esto sin que a la vez, indirectamente, se dé cuenta ésta de su solidaridad (por lo menos “en Dios”) con la persona colectiva *en general* y, en primer lugar, con la Iglesia; y si faltase *esa* certeza no sería Dios, sino un objeto engañoso que representara el ser supremo, es decir, un seudodios. Por el contrario, la teoría de que la persona particular habría de adquirir la idea de solidaridad fundándose “única” y “exclusivamente” en esa su relación de soledad con Dios —por lo tanto, sólo gracias a ese “necesario” rodeo— coincidiría con la injustificada negación de la *idea esencial* de la Iglesia<sup>120</sup>.

Una relación análoga de esencias existe entre las personas *colectivas* relativamente íntimas (con excepción de la Iglesia) en su relación con la idea de Dios. Los círculos de cultura y las naciones<sup>121</sup> no tienen en su esfera íntima de ser y valor *exclusivamente* una referencia para con Dios por intermedio de la Iglesia, sino que *también* poseen una referencia inmediata a él. Viven unos y otras los mismos objetos religiosos —y ciertamente, según los casos, de un modo más perfecto y adecuado— con el matiz que corresponde a la individualidad de *su* espíritu colectivo, y, en cuanto que los vi-

134. Este juicio vale para la Ética de Hegel y W. Wundt, por ejemplo, con entero rigor, e igualmente para todas aquellas erróneas teorías positivistas que ven en el mero progreso de la socialización un progreso también hacia lo bueno y hasta un crecimiento del amor. Cf., a este propósito, mi crítica de las teorías de Darwin y Spencer sobre el origen de los sentimientos simpáticos, en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 31.

135. El personaje oficial es siempre, en el mundo de Tolstoi, malo, vil y ridículo, y la tendencia hacia el bien comienza sólo cuando aquél se despoja de su personalidad oficial y sigue la dirección de su

ven, se saben referidos *inmediatamente* a la divinidad. La Iglesia, como persona social, no tiene derecho alguno a negar esos matices como legítimos y valiosos religiosamente, ni para recusar la *posible* relación inmediata de la persona colectiva íntima para con Dios; por otra parte, tampoco tienen las naciones el derecho de poner el contenido de esa relación como *base* de una Iglesia (Iglesia nacional). Entre las esferas íntimas de la fe y la salvación del espíritu de las personas colectivas y el espíritu sagrado de la persona íntima colectiva de la Iglesia misma, únicamente existe *la siguiente* relación de subordinación: ninguno de aquellos matices y referencias inmediatas de las personas colectivas íntimas que no son la Iglesia hacia la divinidad puede oponerse a la que la persona colectiva íntima de la Iglesia tiene con Dios.

Existen, por último, entre la persona íntima absoluta de cada individuo y las clases de personas colectivas a las que aquél pertenece diversos *grados de proximidad*, que se basan, igualmente, en la esencia de tales clases. Dejando aparte la existencia de una esfera absolutamente íntima en el ser de cada individuo como persona y bajo el supuesto de esa existencia, hay además esferas *relativamente íntimas* del ser que cada cual posee *como miembro* de una persona colectiva A en relación con su simultánea articulación en la persona colectiva B. El individuo, como elemento de la sociedad —que, en general, no es una realidad colectiva y total— y de todo lo que se funda en esa forma de unidad social, no posee, en general, persona *íntima alguna*, ni tampoco esfera íntima alguna de su ser. Ingresa exclusivamente como per-

persona íntima. Este *ethos*, por mucho que en Tolstoi se vuelva contra la idea de la Iglesia, está, no obstante, en el espíritu de la religiosidad ortodoxa.

136. Éste me parece ser exclusivamente el verdadero sentido de la frase evangélica: “No juzguéis, a fin de que no seáis juzgados”.

137. Cf., a propósito de este último principio, mi artículo acerca de *Die Idole der Selbsterkenntnis*, y el dicho de San Pablo, citado en mi trabajo sobre el resentimiento: “No se atreva a juzgarse...” (el justo).

138. Cf. Sección VI, cap. 1º.

139. Esto puede decirse también de todas las normas. El respeto a la ley del Estado arraiga en el respeto a la *persona* colectiva del Estado que promulga esa ley; mas el Estado no es la X vacía que da esa legislación que reclama en sí, y en cuanto tal legislación, el “respeto”. Los mandatos de un padre a su hijo son observados por éste en virtud del respeto (o del “amor a”) a la persona social del padre en cuanto miembro y cabeza de la comunidad familiar, mas no primariamente porque sean mandatos con tal contenido o tal otro. El que cree en los mandamientos de Dios observa esos mandamientos porque son mandamientos de la persona *de Dios* (y su contenido, entonces, corresponde a su bondad personal de esencia); mas no respeta de un modo primario la ley moral y a Dios mismo como la X vacía que promulga la *ley* e instaura un *orden*.

sona social, hablando, cerrando contratos, cumpliéndolos, gozando, en el mundo de la “sociedad”. Desde luego que sabe en cada momento, en el sentido de un vago convivir, que el “otro” *tiene* una esfera íntima de su ser, como la X de un posible cumplimiento; pero ningún *contenido* de esa incógnita penetra en la sociedad<sup>122</sup>. El *ethos* de la sociedad considera, con razón, como “indiscreción” el intento de penetrar en una esfera relativamente íntima; la misma acción que, al no realizarse, sería considerada por el *ethos* de la comunidad como un falso “aislamiento” o como “indiferencia” culpable para con los demás y como “egoísmo”. En cambio, dentro de la comunidad de vida, tiene el particular *como* miembro una esfera común con el otro en cuanto miembro también, y esa esfera es siempre *relativamente íntima*, respecto a la forma de la sociedad, y se llena gradualmente de un contenido más rico con la intimidad de la comunidad de vida. Mas no por ello se pierde el carácter de persona del sujeto vivencial. El máximo del contenido vivencial relativamente íntimo de la persona, en cuanto tal, entra en la comunidad *religiosa*, es decir, en la Iglesia. Puede, por consiguiente, en la Iglesia quedar libre y en comunicación (incluso sometido a la crítica) un estrato vivencial “más próximo” a la persona absolutamente íntima que en las restantes personas colectivas: la nación y el Estado, por ejemplo. Este estrato vivencial puede muy bien denominarse *libre* de la participación del Estado y la nación; pretender intervenir, tanto el uno como la otra y sus órganos, en esa esfera sería una *usurpación*. E incluso como miembro de mi nación, tengo yo también un estrato vivencial que se hurta al Estado, lo que quiere decir: un derecho primario al intercambio de opiniones y sentimientos y a sus condiciones previas (derecho al idioma natural), que fija una rigurosa frontera para la voluntad del Estado, basada en esas relaciones esenciales.

Los estratos vivenciales relativamente íntimos del individuo ya nombrados tienen todos, sin embargo, *algo* común. Todos ellos son, desde luego, de naturaleza íntima, mas, no obstante, les es también esencial una naturaleza *general*. Las formas que incluyen el ser y vivir relativamente más íntimos y al mismo tiempo *más individuales* son la amistad y el matrimonio<sup>123</sup>.

140. Ambas relaciones se hallan, pues, fundadas en el carácter de prototipo del sujeto que manda y del educador.

\* No tiene aquí esta palabra el sentido usual, sino el de la definición que le sigue: el ser que encarna los valores contrarios a los del prototipo. (*N. del t.*)

Si ambas formas van *acompañadas* de la comunidad religiosa de sentimientos, de la cultura y de la comunidad estatal —como lo exige el desarrollo total de sus ideas—, representan entonces las formas de la proximidad y comunidad más íntimas que puedan poseer las personas finitas unas para con otras. Ningún poder finito es capaz de destruirlas. Y este hecho es, desde luego, el que presta al auténtico vivir del amor matrimonial y amistoso aquel rasgo *trascendente* y aquel sentido de eternidad implícito, por esencia, en su intención; trascendencia y eternidad que los poetas de todas las épocas han vivido, cantado y popularizado.

La distinción de persona íntima y persona social, y de las dos esferas de sus contenidos, no ha de ser mal entendida en el sentido de que la persona “social” de un individuo *consista* exclusivamente en el contenido de las percepciones, representaciones, juicios, etc. que se hacen de aquél otras personas particulares. Esa diferencia no es de naturaleza epistemológica, sino *óptica*. Puesto que cada uno *tiene* una esfera íntima y otra social, es absolutamente indiferente para este hecho el que él mismo u otro pueda “pensar” o “representarse” esto, y con mucho mayor motivo, naturalmente, el que los demás o él mismo se hagan una idea *adecuada* o inadecuada de una y otra esfera o sobre ellas formen juicios verdaderos o falsos. Por otra parte, la concepción según la cual la persona social es únicamente una imagen social de cada uno reflejada en los demás, es completamente errónea, porque cada uno se vive *a sí mismo* de un modo originario tanto como persona social cuanto como persona íntima. El que ejecuta una acción oficial, por ejemplo, la vive, la quiere, la hace, etc. “*como*” persona social, es decir, se es dado a sí mismo en la ejecución de aquella acción como una clase determinada de persona social, como juez, por ejemplo. Y, por otra parte, puede también cada cual dirigir su intención a la persona íntima del otro, del mismo modo que puede también dirigirla a la persona social.

Estos hechos son tan importantes para la teoría ética de los valores como para las teorías de los bienes, de los deberes y de las virtudes que dependen de ella. Por de pronto, la persona social se manifiesta como la *depositaria* de

141. En todos los “movimientos” reactivos de valores, por ejemplo, en el protestantismo, la Contrarreforma, el romanticismo, hay siempre la tendencia a crear simples *contrafiguras* de un ideal dominante; el “alma bella” del romanticismo es, así, una contrafigura del burgués del siglo XVIII, odiado y valorado como “filisteo”. En estos casos continúa existiendo la dependencia respecto del ideal dominante. Las contrafiguras continúan teniendo una estructura semejante a la de los prototipos. Véase mi

un grupo muy particular de *valores*, cuya esencia pasa totalmente desconocida cuando se pretende derivarla psicológicamente —como ocurre la mayoría de las veces— de la conducta y el juicio del contorno social fortuito del particular. Esos valores se llaman, por ejemplo —con arreglo a la especial articulación del particular en una unidad social—, buen y mal “*nombre*”, “*reputación*”, “*estima*”, “*honor*”, “*dignidad*”, “*fama*”, “*santidad*”, etc.<sup>124</sup> Su posesión o no posesión no resulta del *juicio*, ni del respeto o desacato, el aprecio o el desprecio del contorno, sino que *existe con independencia* de este contorno, “exigiendo” y “reclamando” de él los actos específicos del reconocimiento, del respeto, del aprecio, etc. En el caso de que tengan lugar modos de conducta que se oponen a las exigencias emanadas de aquellos valores, decimos que el honor<sup>125</sup> ha sido herido, que el respeto o la consideración “debidos” han sido negados, etc. Ese grupo de valores, que tiene su unidad en el hecho de que la persona *social* es su exclusivo depositario (pero tiene también una unidad cualitativa para la percepción sentimental), cobra una rica diferenciación, tanto por virtud de la *especie* de la respectiva unidad de asociación, como por las *modalidades de valor* a las que se refiere originariamente esa unidad. Como elemento de la sociedad, posee el hombre el *honor* llamado *ciudadano*, el cual es necesariamente honor individual y no colectivo. Por consiguiente, los grupos en que se descompone la sociedad, por ejemplo, las clases, las puras asociaciones de intereses, una empresa económica, un negocio determinado, no poseen, como tales, honor *alguno*. No hay un “honor de clase”, pero sí honor profesional y honor de la posición social y honor de partido; *no* hay un honor de negocios, sino exclusivamente un “renombre” comercial. El honor colectivo existe tan sólo en el terreno de la comunidad y de la persona *colectiva*. El “honor ciudadano” se caracteriza, en aguda oposición a todos los otros valores de la persona social, porque *únicamente* puede ser “herido” o recusado, pero no “demostrado” ni “otorgado”; caracterízase igualmente por que la posición intacta de él no es experimentable por parte del individuo respectivo ni del

*Vom Umsturz der Werte*, tomo I, a propósito del *resentimiento* como fuente de la contrafigura.

142. “El padre”, naturalmente, en cuanto contenido de la intención infantil que descubre, ama y acata (u odia y niega); mas no el padre “real”. Ese “padre” y esa “madre” son, por así decir, la *imagen-fuente* indiferenciada de todos los posibles valores personales, los individuos concretos de valor que representan todo lo “superior” y “bueno”. No son aún hombres: ni el padre es “un hombre”, ni la madre “una mujer”, etc.

contorno, sino que únicamente puede notarse su *pérdida* o su *lesión*. No obstante, es una cualidad *positiva* del individuo como elemento de la sociedad, y al mismo tiempo el mínimo y el supuesto de todo otro valor personal y social que puede tener un hombre<sup>126</sup>. Como ya se ha dicho, es esencialmente *singular* y a la vez también completamente *no-individual*. Es justamente *el mismo* ejemplar de “honor ciudadano” el que posee cada cual. Frente a éste, hay todas aquellas clases de “honor” que no sólo exigen de sus depositarios simples omisiones, sino actos positivos y espontáneos de “*mantenimiento*”<sup>127</sup>, y que exigen del contorno, no sólo no ser lastimados, sino también actos positivos y espontáneos de *reconocimiento*, patentización y otorgamiento de honor. Cuéntase entre esas clases de honor el de la nobleza, del oficio, del estado social, del cargo oficial y todo honor que es una consecuencia de la posesión de dignidades determinadas, tal la dignidad principesca, la dignidad sacerdotal, etc. Son siempre los depositarios originarios de esas clases de honor aquellos puestos que una persona social particular pueda tener en el contexto de las personas colectivas en cuanto tal miembro. Tales son los llamados empleos y dignidades. El particular se hace partícipe de esos honores sólo de un modo derivado, es decir, mediante la posesión de ese cargo, de esa dignidad. Es depositario de tal honor en cuanto miembro, de forma bien especificada, de una colectividad, y no en cuanto individuo, ni tampoco en cuanto particular. Merece el particular, como persona social, el respeto y el honor<sup>128</sup> debidos a su cargo o su dignidad *únicamente* en cuanto depositario de tal cargo y dignidad, mas *ya*

143. Así, el rey de Inglaterra es la imagen del *gentleman* supremo, como el *Kaiser* alemán era el supremo señor de la guerra, y el zar, ante todo, el patriarca religioso-eclesiástico (el padrecito), etc.

144. Cuando Bismarck llevaba el timón del Imperio alemán, su imagen tenía un enorme poder de selección e imitación para los funcionarios alemanes. Por doquiera se veían “pequeños Bismarck” —y luego, más tarde, también pequeños Bülow y Bethmann—. ¿Y quién no echa de ver cosas análogas en las escuelas filosóficas?

145. En mis artículos acerca del resentimiento y acerca del burgués (véase *Vom Umsturz der Werte*) he hecho destacar que la transformación de la conciencia económica “dominante” brota siempre de una minoría conductora que influye como ejemplo.

146. Hay también, naturalmente, prototipos que una persona particular se hace de otras personas particulares en cuanto tales.

147. Un investigador que hace del principio de modelo y secuaz un principio básico de toda comprensión sociológica es Federico von Wieser (vid. *Macht und Recht*, Leipzig, 1910). Su “ley del pequeño número” significa, antes que nada, que la forma básica de todo *obrar* sociológico es la conducción y el seguimiento, y que la conducción es siempre cosa de un “pequeño número” (incluso dentro de las



*en cuanto que* es tal depositario. Hay, por último, también valores de la persona social que corresponden, no obstante, a su depositario, la persona social, exclusivamente en cuanto *individuo*, bien sea como actor de una acción particularísima, o como autor de una obra especial, o como ejemplo por la perfección valiosa individual y única de su ser personal. En los dos primeros casos llámase ese valor “*fama*”, y en el último, “*santidad*”. Pero tampoco estos valores nacen de los actos de su acatamiento por parte del contorno o de los que los experimentan; tal, por ejemplo, la alabanza o la declaración de santidad por la Iglesia, etcétera. Más bien estos últimos actos no hacen más que satisfacer las *exigencias* que emanan de los objetos de la representación de la persona respectiva *misma* y que pueden ser satisfechas exacta o erróneamente, adecuada o inadecuadamente. Sólo debido a esto, podemos distinguir la fama y la santidad auténticas de la simple fama aparente y de la santidad ficticia<sup>129</sup>. Si, por el contrario, esos valores consistieran únicamente en su fáctico reconocimiento, acatamiento o ensalzamiento, no lo podríamos hacer. Esos valores de la persona social, con la excepción del honor ciudadano, que acaba<sup>130</sup> con la muerte de su depositario, perduran, en conjunto, por cima de la existencia de su depositario como organismo vivo. Y elevan a la persona particular, que, como tal, queda fuera de la historia, a la esfera histórica, haciéndola digna del recuerdo y la veneración; a la vez, aumentan también el bien colectivo solidario del cosmos moral. Las figuras de los que han desempeñado un cargo o de los que vistieron una dignidad hacen partícipe a todo el que ingresa en ese cargo o esa dignidad del honor expandido sobre sus predecesores, pero le obligan también, de un modo muy particular, a mantener por su parte el nivel de ese

democracias). En nuestra opinión, es aún más esencial que la validez de esa ley para el obrar, su validez para la formación de sistemas dominantes *de valoración e ideales* de una unidad social.

148. Este tipo formal es también secundariamente tipo formal de todos los bienes (desde la obra de arte, la casa, etc., hasta la mercancía) que se refieren a la nación respectiva.

149. Hubo de permanecer totalmente oculta para Kant la relación entre prototipo y secuaz, por la razón de que Kant no incluye entre sus conceptos fundamentales el conocer ético, ni tampoco el conocer de valores (vid. Primera parte, Sección II, cap. 1º, págs. 127 ss.). Es muy característico que en el pasaje antes citado (“la imitación no tiene lugar dentro de lo moral...”) confunde el “seguimiento” estrictamente autónomo y fundado en la intuición con la “imitación” ciega y heterónoma, engañado acaso por el giro tradicional de la *imitatio Christi*.

150. Incurren en esta enorme ingenuidad los ensayos estadísticos experimentales en los que se le presenta a los alumnos infantiles un cuadro de preguntas, entre ellas la de quién o qué es su prototipo.

honor. Exigencias análogas plantean los antepasados de una familia, la fama de un regimiento, de una nación. La actitud respecto a todos esos valores adopta el carácter de vanidad de valor negativo cuando actúa como factor codeterminante de la conducta la simple *idea* que el contorno tenga de los valores de la persona social, y no esos valores mismos<sup>131</sup>. Y sólo aquéllos que, de un modo erróneo, pretenden que esos valores mismos nacen de esa idea, tienen que suponer, consiguientemente, que todo amor del honor o de la fama, etc. se distingue de la vanidad únicamente en grado (o también por la cualidad de valor a que se dirige la tendencia). Mas no se ha de llamar vanidoso a quien aspira al honor y la fama, sino al que apetece meros actos de ensalzamiento u otorgamiento de honor<sup>132</sup>, el cual, por tanto, coloca en el lugar del honor y la fama verdaderos una pseudoimagen de ellos.

Si, de una parte, todos esos valores tienen un carácter positivo y son entre ellos superiores e inferiores según su capacidad de duración y según el valor de las cualidades personales que fundamenten el honor y la fama, no se ha de olvidar ni un momento que solamente el todo *indiviso* de la persona concreta es el depositario de los valores propiamente morales. Y a ese todo pertenece la persona íntima no menos esencialmente que la persona social. La íntima tranquilidad de la conciencia, la beatitud y la bondad íntimas son, por ejemplo, completamente distintas de la conciencia de haber cumplido acertadamente los deberes del cargo, los deberes de padre, etc., como son también distintas de la “suerte” de la persona social, intuible socialmente, y de la bondad que puede ser percibida socialmente. Todo tiene

Naturalmente, en él no pueden destacarse nunca los prototipos de mayor fuerza atractiva. Pues, en iguales condiciones, es con seguridad el prototipo que tiene menos fuerza de atracción aquél que fue juzgado ya como prototipo, frente a aquél otro que no lo ha sido, pero, sin embargo, *influye* como prototipo. Por otra parte, vamos a ver enseguida que el prototipo no necesita, justamente, ser dado en su acción como un contenido especial.

151. Esa conciencia de ser-bueno y ser-justo puede, naturalmente, engañar, lo mismo que la aprehensión del contenido de valor que la fundamenta; como ocurre con todos los prototipos malos. Pero en este caso se trata de un *engaño*, y no de una presión ciega. Aun el prototipo malo es un prototipo, y no una ciega presión a la imitación. Por tanto, en la conciencia de prototipo, siempre hay, al menos, una *tendencia* al conocimiento.

152. Compárese, a propósito de esto, en la Primera parte, págs. 217-219, el modo en que está dada la ley estética, que el artista obedece sin que necesite conocerla, y el reconocimiento práctico del derecho por parte del “criminal”, en contraposición a la conducta del violador de la ley.

153. Es, por ello, evidente también que el reconocimiento reflexivo de *lo que* actúa y persiste en uno mismo y en los demás como prototipo es una de las cosas más difíciles. Esta prueba exige, en los casos

aquí su valor *propio*, que no es un simple valor auxiliar del valor de la persona social. Y justamente por esto la *armonía* que existe entre la persona íntima y la persona social comporta un valor positivo de la persona como unidad; y la desarmonía entre una y otra persona comporta un valor negativo de la persona.

No hay que olvidar, en todo caso, que la persona absolutamente íntima es eternamente trascendente a todo conocimiento y valoración ajenos (y, por lo tanto, *eo ipso*, a todo conocimiento histórico)<sup>133</sup>. Por esta sola razón ya tiene que ser falsa y equivocada toda Ética que pretendiere medir el valor moral del hombre por la relación del individuo con un mundo histórico colectivo de bienes, o con una voluntad colectiva, o con un *logos* colectivo<sup>134</sup>. La Ética así concebida no ve, de suyo, más que una mitad del hombre, y —cuando se aplica— ofrece necesariamente una imagen enteramente falsa de la distribución fáctica de los valores. Claro es que hemos de rechazar con no menor dureza el error opuesto a éste: que la persona íntima, exclusivamente, es el depositario primordial de los valores morales. En este error caen (como ya hemos hecho notar) las consecuencias éticas de la teoría bergsoniana, por ejemplo, y estriba también en una consecuencia peregrina de la obra vital de un hombre que supo como nadie ahondar en el *ethos* de nuestro mundo cultural presente: me refiero a la obra de León Tolstoi<sup>135</sup>. Si esta concepción y aquella doctrina fueran exactas, el modelo de la perfección moral sería el eremita, y la vida en comunidad sería ya *en sí misma* mala.

Quiero acabar este apartado formulando un *principio* muy importante para la Ética y que se desprende de los siguientes axiomas: que la persona concreta, íntegra y unitaria es el depositario primordial del valor “bueno” y “malo”; que cada uno sabe por evidencia que cada persona finita tiene una esfera absolutamente íntima, y sabe, con la misma evidencia también, que el contenido de esa esfera es eternamente *trascendente* a su posible conoci-

particulares, difíciles métodos técnicos que no podemos hacer aquí objeto de estudio, mas para los cuales la técnica psico-analítica ya elaborada (aunque con falsos fundamentos teóricos y cargada de un falso lastre) ofrece bastantes cosas útiles. La Ética, en cuanto tal, únicamente requiere que los prototipos malos sean objeto de una conciencia especial, y lo mismo las contrafiguras, tanto las buenas *como* las malas. Pues las contrafiguras que en su contenido son buenas, por ejemplo, la que se ha originado en oposición a la idea de un padre que reclama la cualidad prototípica, pero que es malo, es también, *en cuanto* contrafigura, mala. Hay que derrocar también los seudoprototipos ficticios, es decir, aquellos

miento. Este principio afirma que todo juicio definitivo de personas finitas acerca del valor y el desvalor morales ajenos es en sí mismo absurdo. Pues le falta *necesariamente* el conocimiento de la esfera personal absolutamente íntima del otro, que pertenece esencialmente al depositario de los valores morales. Sólo la persona social y la persona *relativamente* íntima pueden ser objeto de una aprehensión evidente de valores (de un modo posible). Por consiguiente, es un *deber* de las personas finitas<sup>136</sup> el *retener* el enjuiciamiento moral definitivo de unas sobre otras; hasta tal punto, que una contravención a este deber incluye ya un menoscabo de la persona ajena y una acción mala (indiferentemente de que ese enjuiciamiento sea positivo o negativo). Este principio y ese deber existen con entera independencia de otro principio que tiene por contenido, no la evidencia, sino únicamente la adecuación del posible conocimiento de las personas finitas por sí mismas, y que es también válido para la persona en cuanto a su propia esfera íntima personal (pero también con relación a su propia esfera social)<sup>137</sup>.

Ese deber de retener el juicio moral es aplicable también, *mutatis mutandis*, a la persona colectiva, en cuanto que sus miembros poseen esferas personales absolutamente íntimas o relativamente íntimas (en relación con su articulación dentro de otras colectividades que abarcan elementos más cercanos a su persona íntima). E incluso el juicio de la Iglesia acerca de la persona íntegra puede acaecer, en ese sentido, “a reserva” del hecho de que “Dios únicamente ve —de un modo adecuado y evidente— en el corazón del hombre”. Puesto que la unidad social más amplia solamente puede conocer a la unidad social abarcada desde su lado social, y no en su esfera íntima, las instituciones jurídicas, que someten el enjuiciamiento moral del hombre por otro hombre a normas negativas y a la amenaza legal del castigo, han de estar constituídas de modo que los juicios sobre esa esfera relativamente íntima por parte de quienes, hallándose fuera de la comunidad respectiva, son sin embargo a la vez miembros de la otra más amplia, han de ser castigados incluso jurídicamente, y esto *sin* que se admita una prueba sobre lo verdadero y lo falso. Pues lo que aquí es censurable no es la po-

prototipos que están codeterminados por la intención hacia lo “más alto” y de “dar un buen ejemplo”, es decir, nacidos del cálculo farisaico de la simple influencia social; igualmente debe hacerse con los prototipos imaginarios, es decir, aquellos que uno se imagina como el propio prototipo, cuando, de hecho, el prototipo auténtico y operante es otro totalmente distinto. Una tarea de más importancia todavía es el examinar el origen de la “Moral” de toda una época y de la totalidad de un círculo cultural (nación),

sible falsedad del juicio, sino el juicio en general. El que todo esto se refiera únicamente a los juicios condenatorios y no a los juicios positivos de valor, radica en los límites del Derecho, pues el Derecho no ha de realizar la moralidad, sino únicamente hacerla posible.

*ad VI, a) La ley del origen del ethos dominante. El modelo o prototipo y el secuaz*

A una Ética que, como la que aquí hemos desarrollado, vea el sentido moral supremo y definitivo del mundo en la posible existencia de las personas positivamente valiosas y de más alto valor (particulares y colectivas), ha de parecerle, finalmente, de la mayor importancia el problema de si y hasta qué punto pueden distinguirse de un modo apriórico, dentro de la idea de la persona de valor positivo y supremo, determinados *tipos cualitativos*; es decir, sin recurrir a la experiencia histórico-positiva. La importancia de este problema aumenta para esta Ética a causa de que, como ya vimos, todas las normas se fundan en valores, y de que a la vez el valor supremo (en sentido formal) no es un valor de cosas, ni un valor de estado, ni un valor de leyes, sino que es un *valor de persona*. Con arreglo a la forma silogística seguiríase de aquí simplemente que la idea de una persona de valor supremo, aun en sentido material, sería también la norma suprema para la existencia y la conducta moral. Ahora bien: el deber-ser ideal que resulta como una exigencia del valor personal intuído en una persona no lleva el nombre de norma, sino otro muy distinto, a saber: el de *prototipo modelo o ideal*; quedando reservado el de norma para los *principios* ideales y generales del deber-ser válidos universalmente que tienen por contenido un *hacer* valioso. Por consiguiente, el prototipo se funda, como la norma, en un valor intuitivo personal; pero no se refiere, como la norma, a un simple hacer, sino ante todo a un *ser*. El que tiene un prototipo o modelo aspira a semejarse o a igualar a ese prototipo viviendo la exigencia de deber-ser fundada en el valor intuído de la persona del prototipo. Al mismo tiempo, en la idea del prototipo no queda borrada la esencia valiosa *indivi-*

como originada de ciertos prototipos, igualmente que el analizar el origen de esos prototipos en determinadas minorías; en esta tarea tiene la ciencia histórica una función bien peculiar de *liberación* de la influencia de malos prototipos colectivos. (Cf. sobre esto mi artículo acerca del guagués.)

*dual* de la persona que tiene la función de prototipo, como acaece con la esencia de la *norma*, que es general por su contenido y validez.

Y ahora podemos preguntarnos: ¿qué relación esencial de *valor y origen* existe entre norma y prototipo?

Claro está que la respuesta a estas preguntas ha de ser muy distinta según que la Ética haga radicar originariamente las ideas de bueno y malo en actos legales o ilegales o en el ser de las personas mismas. En el primer caso, ofrécesenos esta consecuencia: un prototipo es en sí mismo positivamente valioso o desvalioso, según que la persona en él intuída esté dada como un ejecutor de actos volitivos, los cuales son legales o ilegales medidos por la ley moral. Éste es, exactamente, el punto de vista de Kant en este problema. Expresamente dice Kant, refiriéndose al ideal evangélico de la imitación: “En lo moral no tiene lugar imitación alguna, y los ejemplos sirven únicamente de estímulo, es decir, que ponen fuera de duda la factibilidad de lo que la ley ordena y hacen intuitivo lo que la regla práctica expresa de un modo general; pero nunca pueden justificar el dar de lado a su verdadero original, que está en la razón, ni el regirse por ejemplos.” (*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Sección segunda.) Sin embargo, la respuesta ha de ser muy otra para el que vea el sentido supremo de todos los actos morales, no en la realización de una *ley* superior o en la *producción* de un *orden* determinado, sino en un *reino* solidario y *personal de las personas mejores*, y defina la persona como un centro de actos individual, concreto y con valor propio, y no como el simple sujeto (X) de posibles actos racionales, es decir, como la “persona-razón”<sup>138</sup>. Habrá de ver éste, por de pronto, que las normas mismas pueden ser de valor positivo y negativo, y que las normas ideales son buenas o malas según que fomenten u obstaculicen, en última instancia, el desarrollo de las personas buenas o malas (tanto de las personas particulares como de las colectivas); en segundo lugar, ha

154. Es decir, en el sentido del hacer lo que otro quiere.

155. Acaece esto de acuerdo con el carácter fundamental que el acto puro de amor tiene para todas las otras formas del conocimiento ético e, indirectamente, del querer y el obrar. Mis estudios acerca del resentimiento, en las secciones correspondientes, podrían ser considerados como un ejemplo histórico del cambio fundamental que en la disposición de ánimo se originó debido al prototipo de Cristo, justamente en virtud de un cambio primario en la dirección del amor (frente a la dirección antigua de éste).

156. Obsérvese que en el concepto de “docilidad” (“los niños deben seguir a sus padres”) coinciden el significado del “seguir un prototipo personal”, la obediencia en *acciones* ordenadas y, por fin, un pre-

de ver que la proposición de normas ideales como normas obligatorias es un acto que en sí mismo será bueno o malo, según la bondad esencial o maldad esencial de la persona que realiza ese acto. Tenemos, pues, antes que nada, el siguiente principio: *no hay norma de obligación sin una persona que la proponga*. No hay rectitud material alguna en la norma obligatoria sin la bondad esencial de la persona que la propone. No hay norma obligatoria alguna, en general, sin la intuición positiva de que la persona “para” quien esa norma debe valer carece de la intuición necesaria para ver *por sí misma* lo que es bueno. No hay “respeto” a una norma o a una ley moral que no se halle fundado en el respeto a la *persona* que propone esa norma o esa ley; en su última fundamentación, empero, aquel respeto se basa en el amor a la persona considerada como prototipo<sup>139</sup>.

De modo que, en general, podemos decir: todas las normas tienen un valor o desvalor, conforme a la posible *cualidad de prototipo* de valor positivo o negativo que tenga *la persona* que las propone; el valor positivo o negativo del *contenido* prototípico se determina según la esencia valiosa positiva o negativa de la persona que actúa de prototipo.

Los prototipos son, incluso genéticamente, *anteriores* por su esencia a las normas y, por esto, en la comprensión histórica de un sistema de normas (es decir, de una “Moral” en el sentido anteriormente precisado), hemos de remontarnos al sistema de prototipos y, en definitiva, a los *tipos ideales de personas* que rigen y dominan en cada caso. Si no se halla ninguno de éstos a primera vista, ha de buscárseles. Porque nuestros principios no arraigan en la experiencia histórica positiva y cambiante, sino en la relación esencial que existe entre norma y prototipo.

La relación vivida en que está la persona con el contenido de personalidad de su prototipo es el *seguimiento*, fundado en el amor a ese contenido en la formación de su *ser* moral personal; no es, por consiguiente, la uniforme ejecución primaria de los actos del prototipo, ni tampoco una simple copia de sus acciones y gestos expresivos. Esa relación es de naturaleza tan peculiar, que habría de exigir una investigación independiente. Es, ante

dicado positivo de valor ético (éste es un niño “dócil”, aquél es un niño “indócil”). Seguir no significa ser obediente, sino estar *dispuesto* a obedecer por razón de la docilidad al prototipo.

157. Como ya he demostrado en la sección última de mi libro sobre los sentimientos simpáticos, en la “imitación” (también la imitación involuntaria), el *sentido* expresivo del gesto o de la acción está dado ya como substrato de aquélla. *No* llega ese sentido a ser dado —como creía Lipps— en virtud tan sólo

todo, la *única* relación en la que los valores morales positivos de la persona A pueden ser *inmediatamente* decisivos para que surjan los mismos valores personales en otro ser B; quiere decirse, la relación del *puro ejemplo bueno*. No hay nada en la tierra que haga ser buena a una persona tan primordial, inmediata y necesariamente como la simple intuición evidente y adecuada de la bondad de una persona buena. Esta relación es *absolutamente superior*, en punto al posible tornarse bueno, a *cualquier otra* relación posible de la que pudiéramos imaginar que procede ese tornarse bueno. Le es superior a la relación del mandato o de la obediencia de B a A, porque esta obediencia, aun en el caso del llamado auto-mandato, no puede nunca resultar de una intuición autónoma e inmediata del valor de lo mandado, y además porque únicamente puede apuntar a la *acción*, no a la disposición de ánimo y menos aún al ser de la persona misma. Es superior a toda llamada “educación moral”, porque ésta —como ya hemos visto— no puede nunca hacernos morales, sino sólo llevar a su desarrollo empírico el ser personal y la disposición de ánimo (con su valor y desvalor); pero, en sí misma, esa educación moral —en cuanto conjunto de los actos educadores— tórnase inmoral allí donde lleva la intención del “mejoramiento”<sup>140</sup>. *Tan sólo* en esa relación puede salvarse lo mismo la intuición autónoma que el querer autónomo de la persona que sigue al prototipo o modelo, *aun a pesar* de que la determinación sea ajena; esto último débese a que la transformación primaria en bueno no atañe aquí en primer lugar al querer y el obrar, sino al *ser* de la persona misma seguidora, en cuanto que es la raíz de toda actividad. Y por ello podemos también decir que la *influencia* suprema de la persona buena sobre el cosmos moral no estriba en su querer, ni tampoco en cualesquiera otros actos que ella realice, ni mucho menos en su hacer ni obrar, sino precisamente en

de la imitación. En cambio, en las relaciones de las masas y rebaños no tiene lugar la imitación, sino exclusivamente un movimiento uniforme y simple, que se debe a la pura imagen del movimiento y que sólo secundariamente tiene por *efecto* una vivencia uniforme (en el animal que sigue respecto al animal que guía).

158. Y en la contra-imitación, en el caso de que se origine una contrafigura.

159. En lo que con tanta frecuencia he llamado “prejuicio pragmatista” de toda Ética normativa veo la razón de que se pasara por alto en la Ética durante tanto tiempo la importancia inconmensurable del influjo prototípico para toda la constitución moral del ser y de la voluntad (positivos o negativos). Si únicamente tuviera valor moral lo que puede quererse, elegirse, hacerse, mandarse o estar sujeto a una norma, o también lo que admite una educación, no tendría importancia moral *ninguna*, desde luego,



su puro *valor posible de prototipo*; valor que posee exclusivamente en virtud de su *ser y modo de ser* accesibles a la intuición y el amor.

Prescindamos por un momento del problema de quién actúa como prototipo evidentemente bueno, para mirar a la *influencia que de hecho* ejerce el prototipo en el auge y decadencia del ser y el vivir morales. Vemos entonces por doquier el principio del prototipo como vehículo *primario* de todas las variaciones en el mundo moral. Según esto, puede, naturalmente, el prototipo ser bueno y malo, alto y bajo, y puede también aparecer en lugar del *prototipo* (en sentido estricto) una *contrafigura*<sup>141</sup>, es decir, la figura de un ser personal moral construída en oposición expresa a un prototipo dominante; pero incluso en esta contrafigura se percibe la dependencia en que está de la estructura de valores propia del contenido prototípico<sup>141</sup>. En la influencia de la contrafigura rige también el principio que fundamenta la influencia del prototipo, es decir, que la persona moral inicia el movimiento de su transformación primariamente (y con anterioridad a la educación y a la influencia de cualquier norma) debido, a su vez, a una persona o a una idea de la misma. En este sentido, para el niño el ejemplar (o la contrafigura) son, en primer lugar, los padres —primeramente “el padre”<sup>142</sup>—; para la familia y la tribu son el prototipo (o la contrafigura) el “cabeza” de familia y el “jefe” de la tribu, respectivamente —ambos siempre en su calidad de miembros de la serie de antepasados en la que *un* antepasado resalta siempre como el típicamente “bueno”—. En el concejo y en el terruño hay siempre, en su centro, un hombre o una minoría como ejemplar del “bueno”, “justo”, “honrado”, “sabio”; como materia de la intención colectiva del vivir común, influyen como aquello hacia lo que *cada uno* dirige su mirada y como la medida por la que uno mismo y los demás se han de me-

todo aquello de que aquí hablamos. No se puede “querer”, “crear”, “elegir”, “ordenar” ni “imponer normas” a los prototipos, ni aun siquiera a los prototipos *ónticos*. Éstos “son”, “llegan a ser”, uno “se adentra en ellos”, etc. Pero hay que terminar ya de ver las cosas morales desde ese punto de vista de sargento.

160. Tampoco dicen *nada* acerca del prototipo las palabras “idealización” del hombre empírico en prototipo (o “sublimación” por un impulso instintivo originario que no está todavía dirigido por los valores o por una inclinación ciega hacia él). Pues ¿qué es lo que habría de dirigir hacia un *objetivo* determinado *de valor* la actividad del idealizar, fingir y sublimar, la cual es en sí completamente arbitraria y fortuita? ¿Deseos reales, acaso inclinaciones, etc.? Mas ¿dónde cobran ésas su contenido de objetivo sobreempírico, si tuviera validez la teoría empirista de la voluntad? (vid. Primera parte, Sección III). *Cuando* un hombre se *convierte* primero en nuestro ejemplar prototípico, podremos después, efectivamente, idealizarnos *también* su imagen en la dirección señalada por su carácter prototípico. Pero ni el

dir. El miembro del pueblo tiene por prototipo a la persona social del “príncipe”<sup>143</sup>, o bien (según sea la estructura social) al tipo del noble dominante, o al tipo del “hombre del pueblo”, del “hombre de confianza”, del “presidente”, del “diputado”. De un modo análogo, el miembro del partido tiene por prototipo la figura del “caudillo”, y el alumno o el miembro de una escuela tiene al “profesor” y al “maestro”. El miembro de la nación tiene la imagen del “héroe” típico nacional, del poeta, del cantor, etc. El ciudadano y el funcionario tienen la figura del superior hombre de Estado que gobierna<sup>144</sup>. El individuo comercial tiene por prototipo la figura del “jefe de la vida económica”<sup>145</sup>. El miembro de la Iglesia o de la secta tiene la figura del fundador, o del reformador, o del santo de su Iglesia. Y el hombre mundano tiene al “hombre del día” en la sociedad, al hombre prototípico de la moda y del tacto, al *arbiter elegantiae*. No es propio de este lugar el entrar a fondo en la multitud de los casos empíricos. Quise indicar tan sólo con estos ejemplos que hay en cada unidad social fáctica todo un *sistema de personas sociales prototípicas e idealmente típicas*<sup>146</sup>, de las cuales brota una influencia *primaria* (de prototipo o de contrafigura) sobre todo el acontecer moral en lo bueno como en lo malo, en lo elevado como en lo bajo. Entre las *personas colectivas* fácticas, en su relación mutua y en los campos de acción de su influjo sobre la humanidad en todos los dominios, la influencia primaria es también la del prototipo y la de la contrafigura —no la de las acciones políticas ni la de sus reglas o su legislación, etc.—. Hay un tipo formal plástico *de francés*, de inglés, de ruso<sup>147</sup>, etc., que lleva dentro de sí una determinada medida de influjo prototípico (o de la con-

contenido prototípico ni el hecho de que el hombre sea su ejemplar puede ser debido en ningún caso a “idealización”.

161. Es muy posible querer conscientemente lo malo en cuanto malo, y, por lo tanto, *no* suscribimos el principio de Santo Tomás de Aquino: “*Omnia volumus sub specie boni*”. Mas lo que *no* es posible es el *preferir* conscientemente lo dado como malo a lo que es dado como bueno. Nuestra voluntad puede también ofrecer una resistencia consciente a la voluntad de Dios (creída como tal) *en cuanto* voluntad de Dios; mas no es posible (en la intención consciente) un “odio a Dios”. Nuestra voluntad no podría oponerse a la voluntad divina más que después de la previa identificación de nuestra esencia valiosa con la bondad esencial de Dios.

162. Éste es un principio importante para la genealogía de todas las “clases de *ethos* y Morales” dominantes, que, a la vez, prescribe a estos estudios un método determinado. Preferimos siempre, “en primer lugar”, personas empíricas a otras personas empíricas, y unos bienes a otros bienes, y unas normas a otras normas, *por la sola razón de que* las personas preferidas, en sus reglas de preferencia valiosa, se convierten en nuestros prototipos o contrafiguras. El engaño en la preferencia de valores de cosas *deri-*

trafigura, en su caso), actúa por imitación y transformación de un modo primario sobre la humanidad y determina el concepto moral colectivo de la humanidad en cada caso, según la fuerza que posee la acción contraria de otras formas típicas<sup>148</sup>.

Hemos de decir aún algo más detallado acerca de lo que ónticamente es un “prototipo” y del modo y manera como influye y nace.

Ante todo hay que ver claramente que los actos en que algo se convierte en prototipo —en primer lugar, algo que tenga la estructura de unidad personal— hállanse fundados por otros (percibir sentimental, preferir, amar y odiar) que hemos llamado actos del *conocer axiológico*, que en este caso es un conocimiento del prójimo; *no* lo están, por lo tanto, por actos de la voluntad o de la tendencia, *ni* del conocer entitativo, y mucho menos por acciones o actos de expresión, o por la imitación involuntaria y voluntaria de los mismos<sup>149</sup>. Todos los actos de la voluntad y la tendencia suponen ya, por consiguiente, el contenido prototípico y están *fundados* por el *amor* hacia su objeto (y, si se trata de la contrafigura, por el odio al objeto). “Seguimos”, porque queremos y tendemos hacia la persona que amamos; y no a la inversa. Estos actos en que es vivido el prototipo y el seguimiento no tienen, sin embargo, nada que ver con la imitación (o la “copia”). La cualidad de prototipo que una persona tiene no nace de su imitación; en el caso extremo, nos inclinamos a imitar lo que ya se nos presenta ante los ojos *como* prototipo. En el rebaño y en la masa hay animales guías, mas no prototipos. Un conocimiento no estimativo del objeto que sirve de prototipo (o de la persona prototipo) no da a éste, de ninguna manera, la condición de prototipo. Aquí también los valores están dados en principio *antes* que la imagen o el contenido significativo. El “padre”, la “madre”, el “tío”, el “príncipe”, etc. son en primer lugar personas valiosas, con una cualidad determinada, y su elemento representativo y significativo no hace más que agruparse en torno de ese su núcleo de valor. Ni vale la pena hablar tampoco de que el juicio (enjuiciamiento) y el acto electivo condicionen de

*via* siempre también de un engaño en la preferencia de valores personales. Todo un sistema dominante de tales engaños (el *ethos* malo) se deriva de la clase representativa dominante de las personas que rigen como prototipos para el espíritu común. Cf., respecto a la aplicación de este principio en la investigación histórica del *ethos*, mi artículo acerca del burgués, en el libro antes citado.

163. Frente a los valores de la persona (virtudes), los valores de las cosas y los valores de los estados.

164. Cf. Sección II, cap. 2º, 5.

algún modo el que algo se convierta en prototipo y cuál sea precisamente ese algo. La conciencia de prototipo es enteramente *prelógica* y *anterior* a la aprehensión de *esferas* electivas sólo posibles. Ella determina, según los casos, los juicios y la dirección de la elección. Sería de una gran ingenuidad suponer que alguien debería poder juzgar y declarar lo que era y quién era su prototipo a fin de que éste o aquél lo fueran<sup>150</sup>.

¿Qué es, pues, ónticamente el prototipo? Puedo ahora ya decir: el prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona; una esencia estructurada de valor en forma personal; y, si atendemos al carácter prototípico del contenido, es la unidad de una exigencia de *deber-ser* fundada en ese contenido. ¿Cómo es, pues, su modo de ser dado como prototipo y el modo de ser dado de su contenido en el hecho de ser tal prototipo? Por lo que hace a lo primero, es de la mayor importancia que esta exigencia de *deber-ser* no es vivida como un “estoy obligado a seguir”, sino como un “ello me obliga a seguirlo”; podemos decir también que aquella exigencia es vivida como una tracción poderosa que parte de la persona particular o colectiva en la que se manifiesta ejemplarmente el contenido prototípico, o que es vivida también, según los casos, como una tracción suave y como “encanto” —pero en todo caso se trata de una *tracción* que parte del prototipo—. Los prototipos atraen hacia sí a la persona que los tiene como tales; *no* se mueve uno de un modo activo hacia ellos; el prototipo *se convierte* en el que *determina* el objetivo, mas no es apetecido él mismo como objetivo ni propuesto tampoco como fin. Pero esa tracción no se manifiesta en la forma de una presión ciega, algo así como una “fuerza sugestiva” que emana de una persona. Posee más bien la tracción una conciencia del *deber-ser* y del *ser-justo* que la fundamenta<sup>151</sup>. Por lo que hace a la segunda parte de la pregunta anterior, es igualmente de importancia que el ser dado del contenido prototípico, en el tener ese prototipo, no es el contenido especial de algo particular —sea percepción, representación o fantasía—, sino que es vivido únicamente en el modo tan frecuentemente descrito por mí<sup>152</sup> del “estar circunscrito”; quiere decirse que es vivido de modo que el contenido llega única-

165. Si no lo hubiéramos logrado, sería también enteramente independiente esta doctrina acerca de la idea y el origen de esos tipos.

166. Véase la observación final del libro, última página.

mente a ser dado, como contenido especial, en la *síntesis* total de las vivencias de cumplimiento y no cumplimiento (o de oposición) por un posible ejemplar. Debido, pues, únicamente a las vivencias limitadoras —como cuando digo: “esto es lo que yo amo”, “no es esto lo que yo quiero”, “esto es lo que yo odio”, etc.—, el contenido prototípico se hace notar a la reflexión como algo peculiarmente consecutivo (precisamente *en virtud* de que satisface y cumple constantemente la conciencia de la disposición de ánimo). Y por esto precisamente el prototipo traspasa la diferenciación de percepción, representación e imaginación, sin llegar a ser dado en estas cualidades de actos como un contenido peculiar y separado. El contenido prototípico y su correlato en los actos influyen, pues, en los actos particulares y en sus objetos como *forma* de aprehensión o *forma* de existencia<sup>153</sup>.

Por último, en relación no sólo con la influencia inmediatamente vivida del prototipo o respecto al prototipo en su influencia, sino también por lo que hace a la *transformación* de importancia moral que parte de él y que se llama *seguimiento*, es ésta radicalmente distinta según el rango del valor del prototipo; pero en todo caso contiene siempre un momento esencial idéntico. No es imitación ni obediencia, sino un *adentrarse* del *ser* mismo de la persona y de la disposición de ánimo en la estructura y los rasgos del prototipo, *adentrarse* que está comprendido en la actitud de *entrega* al ejemplar prototípico. El prototipo, intuído en su ejemplar objeto de nuestro amor, atrae e invita, y nosotros le “*seguimos*”; mas no hay que tomar esta palabra en el sentido de un querer y obrar —que tienden únicamente a la obediencia de un mandato auténtico o un pseudomando pedagógico, o a un copiar, o pudieran consistir en esto y fuesen, por tanto, parcialmente heterónomos—, sino que hemos de tomarla en el sentido de una *libre* entrega a su contenido de valor de la persona accesible a la intuición autónoma. Nos tornamos *como* el ejemplar prototípico es en cuanto persona, mas no lo que él es. Una consecuencia de esa creciente transformación interior en el prototipo es la nueva configuración, o también —según los casos— la transformación, de la disposición de ánimo, la mudanza de la actitud y la transformación del sentido. Es decir, aprendemos a querer y obrar *al modo como* el ser prototípico *quiere* y obra, mas no precisamente lo que él quiere ni lo que hace (cosa que ocurre con el contagio, la imitación, y también, de modo diferente<sup>154</sup>, en la obediencia). La “disposición de ánimo” no sólo abarca el querer, sino también todo conocer ético de valores, el preferir, el

amar y odiar, que fundamentan cualquier clase de querer y elegir. En especial, el cambio de la disposición de ánimo es un proceso moral al que no puede determinar nunca la orden (ni aun siquiera la orden de uno mismo, caso de que existiera), ni menos la instrucción pedagógica (que no alcanza a la disposición de ánimo), ni tampoco el consejo y el asesoramiento, sino únicamente el seguir a un prototipo. Ese *cambio* y mudanza en la disposición de ánimo (que es cosa bien distinta de su variación) se realiza primariamente merced a un cambio de la dirección del amor en el convivir el amor del ejemplar prototípico<sup>155</sup>.

La esencia del influjo del prototipo que ahora intentábamos investigar es, desde luego, la más pura, inmediata y elevada forma posible de influjo. Hemos de ver enseguida que a esa forma se agregan también formas *mixtas* e *indirectas* del influjo prototípico, según la clase del rango ideal de las ideas de persona que llevan a la formación del prototipo y según la clase de las unidades sociales en que vive el prototipo. Hay, en particular, tres formas en las que un prototipo de A respecto a B se transmite indirectamente de generación a generación y puede indirectamente ejercer su influjo, a saber: el conocimiento científico cultural, la tradición y la transmisión hereditaria de disposiciones para ciertas estructuras de preferencia de acuerdo con las cuales se reinstaura siempre de nuevo un prototipo que ya dominaba en los antepasados de sangre. En la *tradición*, por ejemplo, juega efectivamente un papel muy esencial la imitación involuntaria —y ciega— que nosotros recusábamos anteriormente con tanta dureza como *poder creador* del prototipo. Un niño, por ejemplo, “sigue”<sup>156</sup> sin conocimiento alguno a sus padres, indiferentemente de que éstos representen ejemplares prototípicos buenos o malos de “el” padre o de “la” madre. Juega aquí ciertamente la imitación un papel determinante. Pero el hecho de que la imitación<sup>157</sup> —o el copiar algo más elevado— *facilite* automáticamente aquí el influjo prototípico que emana de los padres no significa, ni por asomo, que esa acti-

167. Véase Primera parte, Sección I, pág. 66.

168. Hemos, pues, de distinguir muy bien la *idea* del tipo valioso “héroe”, del tipo valioso puro.

169. San Francisco es un ejemplo adecuado de la persona valiosa del santo que “sigue”; en cambio, en San Agustín hay una mezcla de santidad y heroicidad; Federico el Grande es también una mezcla de heroísmo predominante y genialidad accesoria (Federico el filósofo, Federico el poeta), etc. Es aplicable también este proceder a los *tipos de valores personales*, derivados respecto a los *tipos de personas de valor*: tales son el hombre de Estado, el general, la gran “aptitud eclesiástica”, el filósofo, el artista, el sabio; así, en Alejandro, en el príncipe Eugenio, en Napoleón, mézclanse el hombre de Estado y el

vidad de prototipo *consista* en los procesos de la imitación y de la copia<sup>158</sup>, o bien que el contenido prototípico, o la intuición o engaño, respectivamente, de su valor, o su influencia transformadora, estén constituídos por esos procesos. Trátase aquí, al igual que en el caso de la transmisión hereditaria, únicamente de vehículos y formas de selección, diversamente constituídos, del auténtico influjo prototípico, o también de especies de ese influjo que se producen más o menos automáticamente<sup>159</sup>.

Pasemos ya al problema de la *ley del origen* de todos los prototipos y contrafiguras, buenos y malos, altos y bajos, que se han dado *de hecho* en la historia. Es cierto que los prototipos reales para los hombres tienen su origen *en* cualesquiera otros hombres reales, como objetos de la experiencia de cualquier clase. Pero estos hombres mismos no *son* aún en sí mismos prototipos en el modo en que son experimentados. Corrientemente solemos decir: “este X es mi prototipo”, “mi modelo”; mas lo que nosotros creemos nuestro prototipo, o, mejor aún, lo que es mentado en el prototipo, no es de ningún modo ese hombre fáctico con todos sus pelos y señales. Más bien pensamos: este...X es un *ejemplar* de nuestro auténtico prototipo; acaso el único ejemplar, y acaso incluso el “único” ejemplar posible intuitivamente —pero, aun en este último caso, sigue siendo dado sólo *como* ejemplar—. El prototipo mismo es intuido *en* el hombre mentado, que tiene la función de ejemplar con más o menos adecuación (según que haya engaño o evidencia); mas no es nunca sacado de su constitución empírica fortuita, ni abstraído tampoco o hallado en ese hombre real como parte abstracta o real<sup>160</sup>. Por consiguiente, la esencia del prototipo y la relación de esencias que existe entre prototipo y ejemplar *no* puede derivarse de la experiencia fortuita e inductiva. Cabe entonces preguntar si hay, y hasta qué punto hay, para la constitución efectiva de los prototipos fácticos y la aprehensión de prototipos en los hombres por parte de otros hombres, puros *modelos* prototípicos, no sólo universalmente válidos sino también individualmente válidos, que tienen la función de *formas* prototípicas para la constitución y la configuración de todos los prototipos reales y de sus logros reales también, aunque en sí y por sí sean productos intuitivos de estados de valor en la unidad *formal* de la persona. Cabe preguntar también si puede hallarse entre

general, de modo distinto a como en Blücher se destaca unilateralmente el general. Pascal tiene algo de santidad y genialidad (en cuanto filósofo y matemático), etc. Estos tipos de valores personales son tam-

esos tipos puros de personas valiosas una jerarquía en sí misma válida.

*ad VI, b) La idea de una jerarquía entre los tipos puros de personas valiosas*

Habíamos fijado hasta ahora tan sólo las leyes importantes de todo crecimiento y mengua de valor moral, en la siguiente fórmula: ese crecimiento o mengua no resulta primariamente como consecuencia de actos de obediencia o desobediencia a una norma, sino por virtud del influjo de prototipos y contrafiguras de forma personal. Pero no hemos dicho todavía lo que es un prototipo y una contrafigura *buenos* o *malos*, y, por consiguiente, qué aprehensión de cuál prototipo es justificada o injustificada.

Por de pronto, es claro que, en la *intención*, la persona que actúa de ejemplar prototípico y *en* la cual llega a serlo dado en primer lugar el prototipo es necesariamente la persona “buena” (y en el caso de la contrafigura, es la persona “mala”). No es posible aprehender como ejemplar prototípico una persona que es dada como mala. Son, así, posibles casos en que no seguimos *prácticamente* a nuestro “prototipo”, y otros en que nos engañamos en esta o aquella persona tomándola como nuestro prototipo; y, finalmente, hay también casos en que no tiene ninguna evidencia el acto de preferencia en el que nos hacemos de una persona el ejemplar de nuestro prototipo. El primer caso (no seguir al prototipo en la práctica) es sólo posible si ocurre uno de los dos últimos<sup>161</sup>, pues el conocimiento evidente y enteramente adecuado de lo que es bueno determina también *por necesidad* al querer. Hemos de distinguir con rigor de todos esos casos referentes al contenido intencional, el ser bueno y ser malo *objetivo* del todo que surge en el acto de la ejemplificación del modelo prototípico dentro de una persona real concreta (tomando el prototipo en el sentido de la expresión: “este A es mi prototipo”). *Ese* “prototipo” es *bueno* únicamente cuando en él se ha mantenido la jerarquía de los modelos puros prototípicos; y el acto de

bién *a priori*, pero no *a priori* valiosos como los tipos de las personas valiosas.

170. Aparece ese rasgo como *ethos* dominante de todo un pueblo en los judíos, para cuya religión es el Mesías, de suyo, alguien que siempre es sólo “el que viene” (y por ello *no* es el que se espera en un determinado punto lejano del tiempo). El *ethos* judío es esencialmente, así, “*ethos* del progreso” y continúa siéndolo, según su *estructura*, aun cuando su *contenido* sea ya otro distinto: por ejemplo, un contenido extrarreligioso. Aparecen entonces, en vez del Mesías, cualesquiera contenidos temporales. En la



preferencia en el cual una persona es preferida como ejemplar a otra es tan sólo “recto” cuando las leyes materiales *a priori* de preferencias se han cumplido en él. De aquí que el prototipo objetivamente malo *responda* siempre necesariamente a un *engaño* en el preferir (nunca a una simple inadecuación, la cual lleva tan sólo a un seguimiento práctico deficiente); mas no cabe la *definición* siguiente: *es* malo un prototipo que responde a tal engaño. Podemos, pues, fijar la bondad y maldad de los prototipos dominantes (en el sentido antes precisado) sin referirnos en absoluto a cualesquiera actos de su aprehensión y su origen; no obstante, *sabemos*, al mismo tiempo, que los engaños en las preferencias son el origen de prototipos malos. Así, si una persona o un grupo de personas toman por prototipo a otra persona o a toda una época u otro grupo en cuyo ánimo lo útil es de hecho preferido a lo noble y los valores vitales a los valores espirituales, etc., sabemos que los prototipos positivos que surgieron en esa persona o ese grupo son objetivamente malos, y que también esas personas y grupos mismos deben haber tenido prototipos malos<sup>162</sup>.

Sabremos, por lo tanto, lo que son prototipos buenos y malos cuando conozcamos los *tipos puros de personas valiosas* y la jerarquía de éstos, los cuales son a la vez y en virtud de ese su carácter de tipos, modelos puros para todos los prototipos reales. Si ellos y su jerarquía se “cumplen” en los prototipos reales, éstos son entonces prototipos objetivamente buenos; pero si los contradicen y contradicen también a su jerarquía, son malos.

La *Ética* puede únicamente definir de entre esos tipos puros de personas valiosas los que poseen una *validez general*, mas no los de validez individual,

Ética de Hermann Cohen se halla el mismo error fundamental. Por otra parte, este engaño hállese en conexión de esencias con otro, a saber: que es solamente el *querer* lo que “originariamente es bueno” (Kant). Pues todo lo que en este acto se nos presenta ante los ojos se halla esencialmente referido al futuro de un modo fenoménico (aun cuando se trate de un querer realmente ya pasado). Por esta razón hállese también la raíz de este error ya en Kant. Auméntase hasta lo indecible en Fichte. Éste hace del bien una “misión” que nos es *esencial*. La crítica de Hegel, en sí justificada, rebasó, no obstante, su objetivo y condujo al opuesto error del tradicionalismo. (Vid. particularmente la *Fenomenología del Espíritu*.)

171. Hay, por lo tanto, una idea del genio, del héroe y el santo, francesa, inglesa, alemana, que no pueden, sin reserva, medirse una por otra. De un modo análogo existen también modelos del “gentleman”, el “gentil homme”, el “homme honnête”, el “hombre honrado”, el “cortigiano”, el “bushido”, para cada nación y época, como constituidos por mezclas peculiares de los tipos de valores personales, transfundidas por el espíritu y el *ethos* individual de la persona colectiva que es la nación.

172. Con igual probabilidad puede ser, por ejemplo, santo ejemplar un esclavo que un rey, un po-

que se mueven en el marco de los primeros, aunque, no obstante, no pueden derivarse de aquéllos, pero son intuibles en la historia.

Esos tipos puros de personas valiosas con validez general resultan de vincular la idea anteriormente lograda de la persona valiosa, como valor supremo<sup>163</sup>, con la jerarquía de las modalidades de los valores<sup>164</sup>. Con arreglo a esa jerarquía, que en la Primera parte creemos haber hallado sin equivocaciones<sup>165</sup>, se ofrecen, como tipos supremos y modelos de todos los prototipos positivos y buenos, los tipos del *santo*, del *genio*, del *héroe*, del *espíritu-guía* y del *artista del goce*, en la escala y jerarquía en que quedan enumerados<sup>166</sup>.

Estas ideas son bastante notables por sí mismas (y haciendo caso omiso de su jerarquía), a pesar de que han sido aquí halladas de un modo deductivo. No hay en los objetos de esas ideas ningún elemento representativo o significativo extraño al valor. Son ideas de verdaderas *personas valiosas* que se comportan con respecto a los valores —cuyos depositarios son otras personas ulteriormente definidas con arreglo a su ser— de un modo análogo a como el bien (la cosa valiosa) se comporta para con el valor de la cosa<sup>167</sup>. El valor de un cierto grado en la jerarquía cumple aquí la *unidad formal* de la personalidad de un modo *primario* como su esencia de valor; constituye la unidad del tipo, y no es, por consiguiente, simple nota o propiedad de un grupo de personas que formaba ya una unidad con independencia de esa clase de valor (por ejemplo, como

bre que un rico, etc.; pero el esclavo tiene menos probabilidad de ser genio, y aún menos de ser héroe. En cambio, es extraordinariamente inverosímil un “artista del goce” pobre. El condicionamiento social para la realización de los tipos de valores aumenta, según esto, a medida que estos tipos descienden de jerarquía.

173. Y tiene todavía un grado más de absurdo el rebajar, con Hermann Cohen y Paul Natorp, la idea *misma* de Dios a simple “ideal” en el que habría de hallar su unidad la humanidad.

174. Y así, Dios, con arreglo a su idea, en cuanto que es todopoderoso, es también el supremo santo. Y en cuanto que es omnisciente, artista, legislador y juez de todo, es también el supremo genio; y en cuanto todopoderoso, es también el héroe supremo. En cambio, no tienen puesto alguno en la idea de Dios los valores de lo útil y lo agradable, que son relativos en su existencia a la vida. El valor vital mismo —cuya configuración personal es en su forma más alta el “héroe”— *no* es, naturalmente, “relativo en su existencia” respecto a la vida. Por ello, el *ethos* de un grupo puede hacerse notar como *in nuce*, *comprimido*, como quien dice, *en el espacio mínimo*, en la estructura en que se fundan las determinaciones esenciales de valor y atributos de valor que hay dentro de la idea del Dios en que cree.

175. La historia de la religión demuestra por doquier la existencia de ese cambio dependiente respecto a la idea de Dios y al modelo prototípico. Dios es unas veces concebido preferentemente como

acaece en el hombre de Estado, el general, etc.). Hay, por lo tanto, hombres de Estado, generales, etcétera, buenos y malos; pero no buenos y malos héroes, buenos y malos santos, etc., porque en este caso la unidad del tipo personal *constituye* un valor positivo. Así como no podemos hallar primariamente el triángulo como una propiedad de las superficies corpóreas, sino únicamente podemos llamar triangulares a *las* superficies corpóreas cuya forma superficial corresponde, más o menos adecuadamente, al triángulo puro, así tampoco se pueden sacar estas ideas de la observación de las propiedades humanas comunes a los hombres observados. Un hombre heroico es, justamente, el hombre que corresponde como modelo (más o menos) al tipo personal valioso; mas no un hombre que tuviere en común con otros hombres empíricos cualesquiera propiedades señalables<sup>168</sup>. (E incluso del lado de los actos no corresponden primariamente a esos tipos, tales como los tenemos ante los ojos del espíritu, representaciones o significaciones que pudieran tener *para* aquellos únicamente sentido ejemplar, sino determinadas direcciones del percibir sentimental intencional, del preferir, del amar.) Prueba de ello es que, al aplicar estos conceptos de tipo en la historia, por ejemplo, *analizamos* el hecho empírico de valor de un hombre *mediante* esos tipos, y en el caso de que no sea ejemplar suficiente y adecuado de *uno* de esos tipos, describimos el hecho como transición del tipo o mezcla de tipos<sup>169</sup>. No sería esto posible si esas ideas fueran abstraídas inductivamente del material histórico positivo.

Por último, no han de ser "*hipostasiados*" nunca esos tipos personales de valor en una figura personal histórica y real hasta tal punto que se confunda esa persona con su mismo ejemplar. Esta confusión es la raíz de todo falso *tradicionalismo*. El tradicionalismo confiere a los valores del pasado exclusivamente, en cuanto tales, un rango superior a los valores del presente y del futuro. Le corresponde como error opuesto el falso "*idealismo*" y el *utopismo*, que pretenden concebir el tipo personal valioso, de suyo, como un mero "ideal" de algo que debe ser (o también como una llamada "mi-

omnisciente (Aristóteles), a veces como héroe o legislador o juez supremo (en el viejo judaísmo), etc. Puede demostrarse que la suposición de la unidad y pluralidad de lo divino, y también el sentido y la significación de su personalidad o no personalidad en cada caso supuesta, varían en estrecha conexión esencial con estas cualidades esenciales que predominan en cada caso. Así, por ejemplo, el Dios concebido primariamente como héroe supremo es aún *esencialmente* un Dios del pueblo, que adopta, por de pronto, el matiz del Dios de la cualidad más importante del pueblo (en el más antiguo judaísmo, por

sión” eterna); con lo que, de suyo, confieren no sólo al pasado real —lo que quizá pudiera ser exacto—, mas también al pasado fenomenológico, es decir, al campo de acción de todo lo que es dado “como pasado”, rango inferior de valor respecto al presente y futuro fenomenológicos<sup>170</sup>. Si omitimos tal hipóstasis, resulta evidente que no *puede nunca* presentarse, *de facto*, un genio o un héroe, etc. *puros y perfectos*. Si el tipo de persona valiosa funciona exactamente como modelo prototípico, el todo del prototipo tiene entonces en el tiempo una doble referencia: en cuanto prototipo de un acontecer personal, es al mismo tiempo objeto de la expectación, de la esperanza y, ya de un modo derivado, de la apetición; en este sentido, su contenido se refiere al futuro fenoménico; pero, en cuanto que es logrado *en* un ser personal histórico real (y no en virtud de éste), es simultáneamente objeto del recuerdo, de la veneración, y, ya de un modo derivado, del culto, estando su contenido referido al pasado fenoménico —es decir, a lo que en cada caso está dado “como pasado”—.

La hipóstasis de los tipos personales de valor puede llevar también a otro error: a la simple transferencia de *su* jerarquía objetivamente válida a determinados grupos *fácticos* de hombres delimitables conceptualmente y representables en imagen por el concepto y por la imagen plástica, sean oficios, estamentos, cargos, dignidades, naciones, etc. Pero cada uno de los grupos de esta especie es, en principio, solamente una esfera en que se manifiestan los tipos de personas valiosas, y cada uno de esos grupos tienen unas ideas particulares suyas de aquellos tipos<sup>171</sup>. Son enteramente distintas las ideas y los prototipos de cada estamento social; las ideas profesionales acerca de lo “heroico” son unas en el aldeano y otras en el hombre de ciudad, en el caballero, en el médico, en el técnico, en el soldado. Pero “lo” heroico mis-

ejemplo, del rebaño), y luego —cuando el pueblo se asienta en viviendas fijas— se convierte en el “Dios de las batallas”, el Señor Sabaoth.

176. La negación de esa realidad, en cuanto negación teórica, está fundada en una “recusación”, siempre sentimental, de la estructura de valor que contiene la idea dominante sobre lo divino. Negamos la realidad de un determinado “Dios” porque recusamos el carácter divino a esa realidad supuesta.

177. Por ello, el ateísmo en sentido estricto —por muy justificadas que sean las tesis de sus defensores, que lo ofrecen como contratéismo frente a una *representación dominante* acerca de la divinidad y su objeto— está fundado siempre en el *engaño* de estimar como recusación de la esencia de la divinidad (acto que es enteramente distinto de la *no-posición* de algo divino y de la negación de realidad de un Dios determinado supuesto como “dominante”) aquello que en realidad es únicamente recusación de una cierta idea de la divinidad que tuvo una vigencia histórica determinada, y simultáneamente *impotencia* de ver —sencillamente— algún otro contenido positivo de lo divino.

mo, como su idea, puede, en principio, aparecer en toda persona particular, y sólo las condiciones de su posible aparición (objetiva) son distintas para los estamentos y los oficios, por ejemplo. Y aun para los campos de acción en que pueden aparecer en determinados grupos rige, con todo, la siguiente ley: que esos campos de acción son los mayores para el santo ejemplar, y cada vez más pequeños<sup>172</sup> para los ejemplares de tipos más inferiores.

Antes de caracterizar esos tipos por sus rasgos esenciales, ha de preguntarse cómo se relacionan los tipos de una especie con la *idea de Dios* en cuanto idea de la persona infinita. Porque es evidente, ante todo, que la idea de Dios no puede tener la función de un modelo *prototípico* igual que esos tipos de personas valiosas. Es absurdo que una persona finita tome como prototipo a la persona infinita misma, ni aun siquiera que se le proponga como modelo puro de tal prototipo<sup>173</sup>. Con todo, la bondad esencial de Dios expresa una idea en la cual se hallan “con”-tenidos, en infinita perfección dentro de su rango y de un modo enteramente ejemplar, los *tipos* mismos de las personas valiosas que poseen una vigencia general (mas no “como” prototipos); pero igualmente los seres personales valiosos de vigencia individual han de considerarse también contenidos en la divinidad. El simple “con-tener” indica que la bondad esencial de Dios *no* se agota en la

178. Supongo aquí que el lector conoce mi artículo “Acercas de lo trágico” (en *Vom Umsturz der Werte*). Es, por consiguiente, la idea de lo trágico una categoría ética, aunque muy bien pueda luego ser además lo trágico materia para una representación artística. Lo trágico, vinculado con el “bien heredado” y el “mal heredado” y con la posible colisión en la forma del querer y el obrar, se convierte en “destino” trágico, concepto que necesita todo un estudio aparte.

179. Este principio no excluye, naturalmente, las leyes llamadas de excepción que determinados grupos positivos tienen (y que dominaron a lo largo de los siglos), sino tan sólo la valía desigual de las personas ante la ley concreta que a ellas se aplica, en cuanto partes de una unidad social.

180. “Comprender” (aprehender el sentido ajeno) y “apreciar” (aprehensión del valor del sentido ajeno) no suponen lo más mínimo el tener que haber vivido previa y realmente una vivencia igual (vid. mi libro sobre la simpatía, sección última). Pues en ese caso sólo los ladrones podrían juzgar a los ladrones, y los asesinos a los asesinos. Pero sí suponen que las unidades de sentido y las unidades de estado de valor son comunes en el sujeto que comprende y aprecia como en el sujeto apreciado y comprendido, lo que quiere decir, según las definiciones anteriores, que lo son también los tipos personales valiosos de los ejemplares respectivos. Y sólo *así* pueden juzgar iguales a sus iguales.

181. Nótese que el sentido y el valor de un acto volitivo llega a darse *plenamente* sólo en virtud de la aprehensión de la persona del que quiere (vid. lo anterior). Dicho sea de paso, es un completo error que el Derecho tenga que ver sólo con las acciones, y la Ética, con la disposición de ánimo de las personas. Pues la Ética no sólo tiene que ver con las disposiciones de ánimo (o con las acciones en cuanto son expresión de la disposición de ánimo, respectivamente), sino también con las acciones mismas (vid. Primera parte, Sección III). Ni tampoco el Derecho tiene que ver *exclusivamente* con acciones, sino también con las disposiciones de ánimo que se expresan en aquéllas. La diferencia radica en que el Dere-

infinita ejemplaridad de los seres personales valiosos que tienen vigencia general e individual, sino que aquella bondad es primariamente infinita como cualidad valiosa *simple*. La bondad de la esencia divina se desmembra en las unidades de las esencias valiosas —que son iguales a los tipos de valores— y en la serie de su jerarquía, *debido únicamente* a la relación vivencial y cognoscitiva de una persona finita, en general, con la persona infinita<sup>174</sup>.

Por ello, no es la nueva concepción de esas ideas y de su jerarquía —o su subversión por el engaño—, ni el acuñamiento histórico-positivo de su contenido en contenidos históricos de imagen, lo que de hecho lleva a las variaciones que hallamos en la historia de la religión dentro de las ideas acerca de lo divino. Es, por el contrario, el *cambio primario del contenido positivo de lo que se tiene como “divino”* el que hace cambiar los *modelos* prototípicos reales, con inclusión de las leyes que rigen la formación de los prototipos fácticos<sup>175</sup>. En este sentido puede decirse que lo que en cada caso se tiene como divino se convierte en el punto de partida de todos los modelos prototípicos que actúan como tales; esta proposición es muy importante para el estudio de la conexión entre la historia de la religión y la historia del *ethos* y de la cultura. Naturalmente, esta proposición es aplicable también para los modelos de *contrafigura* que se forman como reacción frente a una idea dominante de lo divino, y que —referidos a esta idea— se llaman en el caso más extremo “ateísmo”. En todo caso, quedan *dependiendo* de la idea que acerca de Dios domina en cada caso. Pues la mera negación de la realidad de esta idea<sup>176</sup> nada varía, en absoluto, de la *estructura interna de valor* que en la idea de Dios tiene el contenido negado. Y puede incluso afirmarse que todo el llamado ateísmo nace *necesariamente* como un *contrateísmo* frente a la estructura de valor propia de la idea que de lo divino domine entonces<sup>177</sup>.

Decíamos antes que la pluralidad de los tipos de personas de valor se apoya, en relación con la bondad esencial unitaria y simple de lo divino, en actos de un análisis legalmente ordenado de esa bondad esencial; pero no que la idea de esa bondad esencial se apoye en una síntesis de tipos personales valiosos *dados* ya con antelación. En este sentido, los tipos puros de personas valiosas podrían llamarse también los aspectos laterales (jerárqui-

cho tiene que ver primeramente (en sí) tan sólo con la disposición de ánimo *social* y con la acción *social* de la persona también *social* —no con las de las personas relativa y absolutamente íntimas—, y luego con la *diversidad* de valor de la acción y la disposición de ánimo relativas que existen entre los suje-

camente escalonados) de la divinidad simple e indivisa, que resulta constitutiva en una persona finita en general para el *modo en que* es posible *le sea dada* la divinidad en cuanto ser valioso, no, pues, para su ser. Decíamos también que únicamente en las formas de estos tipos personales valiosos es donde la bondad esencial de Dios tórnase *indirectamente* también posible contenido prototípico.

En este hecho fenomenológico, en especial por cuanto que en sí encierra una pluralidad de tipos de personas valiosas, descansa un fenómeno que yo quisiera llamar la *tragedia esencial*<sup>178</sup> *de todo ser personal finito* y su *imperfección* moral (esencial también). La primera radica en la última. No es casual, sino esencial, que una persona finita única —particular o colectiva— no pueda representar a la vez un ejemplar igualmente perfecto del santo, del genio y del héroe. Por esto le es *insoluble* a una persona finita cualquier posible antítesis *volitiva*, es decir, toda posible “lucha” entre ejemplares de los tipos personales de valor (en cuanto que funcionan como prototipos). Porque esta “lucha” sólo podría resolverla de un modo *justo* una persona finita que fuera ejemplar común e idéntico de todos los tres prototipos. Es, por consiguiente, una lucha trágica, en cuya solución justa *no hay más* posible juez que la divinidad. Se puede expresar esto también del siguiente modo: La idea del Derecho supone una igualdad de valor de las personas ante la ley<sup>179</sup>. Mas, puesto que existe una *desigualdad* esencial de valor entre las personas más perfectas y de más alto valor, buenas y finitas, éstas sólo pueden darse cuenta del rango de valor del

tos jurídicos “de igual valor” (no iguales en el ser) con referencia a la “ley” respectiva merced a la cual se realiza el orden jurídico.

182. Conflictos volitivos igualmente “trágicos” se plantean en la relación de esencia que existe entre las personas colectivas, los Estados entre sí, la Iglesia en relación con el Estado, la nación en relación con el Estado, y las naciones entre sí. Si la relación sexual se adentrara en la esfera de la *persona* finita (y no sólo en la esfera del cuerpo y el alma), se plantearían *también* aquellos conflictos entre la mujer y el hombre.

183. En la teoría del conocimiento tiene este ensayo de reducción su fiel *trasunto* en el intento de reducir la verdad y falsedad a grados —o clases— de la adecuación o inadecuación del conocimiento (Spinoza); el ensayo, igualmente erróneo y ampliamente extendido *hoy*, que trata de reducir las diferencias en la adecuación del conocimiento a la verdad y falsedad del juicio, corresponde a la negación de los grados de perfección en la Ética.

184. Esta doctrina de Kant es históricamente la continuación de la doctrina protestante (luterana y también calvinista) acerca del estado primitivo y de la primera caída del hombre. Conforme a ellas —igual que acaece en algunos gnósticos— el pecado tiene su asiento en la *existencia de un cuerpo mortal* y de *sus instintos*, y no en la conducta ni en el querer de la personalidad *espiritual* finita respecto a los movimientos instintivos. No obstante, la teoría de Kant es una consecuencia rigurosamente *lógica* de

tipo del que son ejemplo. Pero el simple conocimiento de esta relación de rango de las personas en pugna no resuelve aún, de modo justo, su posible lucha, es decir, su referencia *volitiva* contraria al mismo bien o mal. Para esto habría que suponer también una igualdad de valor de las personas en pugna ante una *ley* imaginable, y también la idea de un *juez* que pudiera comprender y apreciar a las personas en pugna. Pero el “comprender” y el “apreciar” suponen, por lo menos, que el juez sea capaz de abarcar<sup>180</sup> fenomenicamente el sentido y el valor de los actos volitivos en pugna, cosa que aquí está precisamente excluida. Tan sólo el héroe aprecia plenamente al héroe, y el genio al genio.

Y ¿quién podría apreciar ambas voluntades<sup>181</sup>, si es imposible ser héroe y genio con igual perfección?<sup>182</sup> No hay que confundir ahora con la afirmación de una imperfección esencial y de una tragedia que en ciertos conflictos morales de aquélla se sigue, otra idea que ha jugado en la historia de la Ética —tanto de la filosófica como de la teológica— hasta llegar a Kant, un enorme papel, pero que nosotros hemos de rechazar manifiestamente. Esta idea se expresa en las dos proposiciones siguientes, que guardan entre sí una correspondencia de esencias: que la persona finita, ya en cuanto finita, es *necesariamente mala* (no sólo “imperfecta”), por lo tanto “radicalmente” mala; y que no existe una medida de la persona, en general, por el grado de su perfección moral, que sea distinta fundamentalmente de la medida de sus actos volitivos por la idea de una norma. El mismo pensamiento falso que liga lo malo a la finitud, puede —de un modo muy curioso— nacer de dos errores muy diversos y contrapuestos acerca de la esencia de lo bueno

sus supuestos, principalmente del supuesto que afirma que la individuación de la persona no radica en la *misma* persona espiritual, sino en el cuerpo y el contenido empírico de la vida anímica, siendo, por lo tanto, una simple obnubilación de una razón trascendental autónoma. En una dirección distinta, cabe también preguntar cómo *puede* darse, bajo los supuestos de Kant, algo malo en general (no cómo es que se da en la realidad). La ley moral es en sí y para el puro ser racional una “ley natural de la razón pura”, la ley de la “razón pura misma”; quiere decirse: el hombre no puede, “como” ser de razón, ser malo. Por otra parte, los instintos son en sí mismos *indiferentes* desde el punto de vista moral (Kant no conoce más que el “caos” de los movimientos instintivos sensibles —vid. Primera parte—), y, por consiguiente, su suma *tampoco* puede fundamentar el mal. Resulta así enteramente *incomprensible* cómo su cooperación en la vida moral finita tenga que contener algo malo en general, *si* la vida moral ha de nacer exclusivamente de esos dos factores. Los moralistas kantianos ocultan este hecho en su mayoría con una explicación en círculo vicioso: la “ley natural de la razón pura” se convierte en “deber” (y norma) en su *pugna* con los impulsos; mas luego los impulsos instintivos son “malos” únicamente cuando chocan con la ley de la razón pura. Para Kant mismo, ni son malos ni radicalmente malos los movi-



y lo malo (y así ha ocurrido también en la historia): de una parte, el intento de reducción<sup>183</sup> propugnado por Spinoza, Leibniz y Wolff, y que Kant combatía *con razón*: se trataba de reducir las ideas de bueno y malo a meros “grados de perfección” o a la antítesis perfección-imperfección. En este caso, la imperfección esencial de la persona finita *debe* coincidir naturalmente con una inclinación suya radicalmente mala, en cuanto persona. Pero ese mismo principio ofrécesenos también si hacemos con Kant el opuesto ensayo de reducción, negando *por entero* la primordialidad de la dimensión de la perfección e imperfección de las cualidades morales, o reduciendo la idea de la perfección moral a la bondad del querer y, a su vez, esta bondad, al querer por deber. Síguese de aquí necesariamente la errónea teoría de la llamada infinitud del deber (que es el correlato de la negación de una dimensión de perfección), como también el engaño de que la existencia de una *imperfección* esencial de la persona finita es ya sinónima de una “*inclinación*” radical y previamente dada *hacia el mal*<sup>184</sup>. Pero de hecho consisten la perfección e imperfección morales (independientemente de lo bueno y lo malo) en la *pobreza o plenitud* de las cualidades morales —imperfección de grado— y de las modalidades —imperfección de especie— que una persona abarca en el campo de acción de su ser y vivir morales, y, en segundo lugar, en el conocimiento, la comprensión y la apreciación morales; y sólo *por esto también*, en sus posibles actos de voluntad o conducta (sean buenos o malos). También el diablo tiene —por así decir— *su especie* de perfección; sólo que es precisamente perfecto en lo malo<sup>185</sup>. La teoría aquí rechazada supone una tragedia esencial en la naturaleza de la relación que la persona finita tiene para consigo misma y para con Dios *en general*, y así concibe la persona finita en una *lucha* eterna entre el deber y la inclinación, pero a la vez la concibe *forzosamente* en estado de culpa, o niega<sup>186</sup>, en el sentido de la reducción spinozista, el fenómeno trágico en general. Debido a esto, la *peculiaridad* de lo trágico debe justamente desaparecer, pues o contiene a toda la existencia moral, o no contiene carácter trágico alguno. Frente a estas teorías, nuestros principios afirman que el

mientos instintivos particulares —pues dan a la forma de la ley moral su posible materia—; mas sí lo es el *factum* de que hay algo llamado “instinto” (vid. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*). Con esto, nos ha de parecer una gran ingenuidad la conducta de muchos partidarios de Kant, cuando éstos piensan poder despachar esa teoría (que “no les va” por el motivo que sea) con el dictado de “caricho” del maestro, o a lo más la aceptan sólo “históricamente” (es decir, como resto del antiguo dog-

fenómeno trágico tiene su sentido peculiarísimo y su origen en la esencial imperfección *de especie* —no en la imperfección de grado— existente entre los ejemplares buenos de las personas valiosas. De aquí que en el conflicto trágico no colidan deberes con inclinaciones, ni tampoco deberes con deberes, sino *círculos* de deberes *igualmente justificados*, cada uno de los cuales contiene su campo objetivo de acción enmarcado por el ser valioso y la especie de valor de las personas que caen dentro de esos conflictos<sup>187</sup>.

Si, de acuerdo con lo dicho, lo trágico es reconocido como una categoría moral de esencias —no una simple categoría histórica— de un mundo de personas finitas, con todo, no tiene un posible sentido predicativo ni “para”<sup>188</sup> Dios, ni tampoco “ante” Dios. Es relativo en el valor y en la existencia a personas finitas, y carece de toda significación trascendente. Porque también en la idea de Dios se mienta el posible juez de conflictos *trágicos* —no sólo morales—; y sólo cuando lo divino es representado —tal, por ejemplo, acaeció entre los griegos— en una pluralidad de personas finitas, puede pensarse también la *εἰμαρμένη* como un poder “por cima de los dioses y los hombres”. Con ello recibe lo trágico un carácter *absoluto* en el valor y en la existencia, es decir, trascendente<sup>189</sup>.

Damos por terminadas estas investigaciones *fundamentales* para la Ética con la teoría general de la influencia del prototipo y la contrafigura, como *formas originarias* del proceso y el cambio morales, y con la explicación de la idea de una jerarquía entre los tipos puros de las personas valiosas.

No es difícil ver que exigen un doble complemento:

1º Siendo la idea de Dios la que originariamente determina todos los prototipos y contrafiguras y los tipos de personas valiosas que rigen la configuración de aquéllos, la continuación lógica de estas investigaciones reclama, por de pronto, una teoría de esencias acerca de Dios, junto con una

ma protestante).

185. Pero continúa siendo —en la intención— un “gran señor”, “príncipe” de las tinieblas, etc., y con ello se distingue por completo de la esfera de lo “vil”, “vulgar” y “ruin”. Lo “diabólico” participa en la estructura *formal* de perfección de lo divino, mas siempre de modo que no llega a ser *igualmente perfecto* a lo divino, pues constituye el modelo de la contrafigura para lo “divino” de la fe (la fe en el diablo sólo es una manifestación positiva e histórica de ese modelo de contrafigura). Con ello persiste la antítesis entre perfección finita e imperfección infinita.

186. El panteísmo, relacionado esencialmente con estas teorías (queda de lado aquí si los filósofos que vivieron fueron siempre consecuentes en este punto), *niega* la esencia de lo trágico y se ve obliga-

investigación de las clases de actos en que llega a ser dada la esencia de Dios (teoría de la religión). Y, en seguida, ha de resolverse el problema de si es posible y necesaria, y hasta dónde lo sea, la posición real de una esencia de lo “divino” en los actos básicos religiosos positivos de la “fe en algo” (*faith*). Y como esa investigación supone particularmente el estudio del tipo de persona valiosa del santo original y del santo secuaz, con todos sus ricos subtipos (“hombre de Dios”, “profeta”, “vidente”, “maestro de la salvación”, “enviado de Dios”, “predestinado”, “país de salvación”, “médico de salvación”, etc.), *no* podría acoger entre estas explicaciones lo que ya tengo escrito desde hace algunos años acerca de la teoría de los tipos de personas valiosas si a la vez no introdujera en este trabajo la teoría acerca de Dios y la filosofía de la religión. Prefiero para ello una publicación separada de mis investigaciones referentes al paso de la Ética a la Teología, también a causa de que me parece más justo no cargar con los resultados de aquellas otras investigaciones estas doctrinas fundamentales de la Ética, *independientes* y válidas con independencia de todo estudio filosófico de la religión y del *ethos religioso*. Dentro de poco ha de aparecer ese trabajo en un volumen especial<sup>190</sup>.

2º El presente tratado reclama una explicación concreta de la teoría sobre *todos los tipos de personas valiosas*, su jerarquía y sus subtipos. No añado aquí esta investigación, que al empezar este libro pensaba publicar e incluso habitualmente en mis lecciones de Ética, no sólo por el motivo ya expuesto antes, sino también porque no puede cobrar todo su sentido y su fecundidad si no se le agrega inmediatamente otra investigación acerca del

do a reducir lo que lleva ese nombre a una simple moralidad defectuosa, o a un “progreso” fallido.

187. Cf., por lo que a esto se refiere, la prueba, que aporto en mi artículo acerca de lo trágico, de que los “culpables” no son los actos electivos, sino las *esferas electivas* (*Vom Umsturz der Werte*).

188. Evidentemente es absurdo hacer de Dios mismo un “héroe trágico”, como hizo Eduardo von Hartmann.

189. Por esto mismo, el fenómeno de lo trágico, tal como nos ha sido ofrecido en una forma artística por Esquilo y Sófocles, nos muestra una hondura, originalidad y absolutividad frente a las cuales todas las otras formas históricas de la llamada “tragedia” no parecen propiamente tragedia, sino tan sólo *representaciones trágicas*, es decir, exposiciones de ese fenómeno asentadas todavía en el sujeto finito y relativas a él en su existencia. Habrá hoy todavía “historiadores” que crean seriamente que en Grecia hubo sólo un fenómeno de lo trágico, porque Sófocles, Esquilo y Eurípides vivían en aquella época en Atenas y encontraron la “forma de la tragedia”. Hago notar esto únicamente para regocijo de las épocas venideras en lo que afecta a la interpretación de la tragedia antigua por nuestro tiempo demasiado “histórico”.

papel esencial que los tipos de personas valiosas juegan en las formas básicas de la *socialización* y de la *historia*. Pero esta investigación requiere una explicación —notablemente más completa que la teoría sólo esbozada en este libro— acerca de las formas básicas de las agrupaciones sociales. Sólo sobre esa explicación podrá ampliarse también la teoría de los tipos de personas valiosas y su función histórico-social hasta una teoría esencial y ética de las “profesiones” humanas, en la cual se separará la parte constante de ellas y la que varía en la historia, a la vez que podrán descubrirse ciertas direcciones y leyes de su cambio, lo mismo que de su trama, dentro de la estructura total de una época positiva y de una sociedad concreta.

Este *segundo* complemento ha de hallar su exposición bastante más tarde que el primero, ya en edición, y que lleva por título “Tipos de personas valiosas y Sociología de las profesiones humanas”.

























## COLECCIÓN ESPRIT

### *Títulos publicados*

1. Martin Buber: *Yo y tú*. Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.
2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto*.
3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad*.  
Traducción de Carlos Díaz.
4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral*.  
Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.
5. Paul Ricœur: *Amor y justicia*.  
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.
6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre*.  
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición.
7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro*.
8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*
9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco,  
Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez:  
*Introducción al cristianismo*.
10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo*.  
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.
11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea*.  
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso.  
Segunda edición.



12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios*.  
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.
13. Gabriel Marcel: *Ser y tener*. Traducción de Ana María Sánchez.
14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*.  
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.
15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado*.  
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.
16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona*.
17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*.  
Traducción de José María Garrido.
18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*.  
Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía*. Traducción de Miguel García-Baró.
20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias*.  
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.
21. Martin Buber: *Dos modos de fe*.  
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.
22. Michel Henry: *La barbarie*.  
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.
23. Max Scheler: *Ordo amoris*.  
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.
24. Jean Lacroix: *Persona y amor*.  
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.

25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma*.
26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit*.  
Edición y traducción de Antonio Ruiz.
27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto*.  
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.
28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. Traducción de José Demetrio Jiménez.
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura*.  
Edición de Carlos Díaz.
30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta*.  
Traducción de Juan Alberto Sucasas.
31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia*.
32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto*.
33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia*.  
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.
34. Paul Ricœur: *Lo justo*. Traducción de Agustín Domingo Moratalla.
35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*.
36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu*.  
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.
37. Wolfahrt Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios*.  
Traducción de Manuel Abella.
38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.
39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*.

40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía*.  
Traducción de José Manuel García de la Mora.
41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano*.  
Prólogo de Paul Ricoeur. Traducción de Jesús María Ayuso.
42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre*.  
*Contribuciones a una antropología filosófica*.  
Traducción de Andrés Simón.
43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad*.
44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien*.  
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.
45. Max Scheler: *Ética*.  
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.  
Edición e Introducción de Juan Miguel Palacios.

*Nuevos títulos*

46. Roman Ingarden: *Sobre la responsabilidad*.  
Traducción de Juan Miguel Palacios.
47. Catherine Chaliel: *Por una moral más allá del saber*.
48. Lluís Duch: *Una sinfonía inacabada*.  
Traducción de Teresa Sola.