

al amor al prójimo, el hacerse responsable de las generaciones venideras, así como con el ideal de la virtud dadivosa.

De la mano del ejemplo de la virtud dadivosa puede mostrarse un límite de la ética kantiana. La nueva virtud vista por Nietzsche significa el desbordante amor del pleno de madurez, colmado de bendiciones, lleno de gratitud, que da a todos aquellos que pueden oír y entender, haciéndoles dádivas sacadas de la riqueza de su espíritu. Es una virtud sin sacrificio; el dadivoso ha menester más bien del recipiente, por quien siente anhelo. Tampoco procura valores "útiles" en que se funde la vida, sino que es una virtud inútil; y sin embargo es una luz proyectada sobre la vida y brinda una fuerza que da sentido y que le falta a los mandamientos de la moralidad sencilla. De la virtud dadivosa es válido lo que es característico de los más altos valores en general: como medio carece de valor, como fin por sí misma es autónoma. Pero los hombres que pueden aprehenderla y comunicarla a otros, y que con ello son capaces de cosa tal como hacer la dádiva de dar sentido a la vida, nunca son sino pocos.

De una virtud semejante no puede quererse que la tengan todos; está más allá del imperativo categórico. La imposibilidad de incluirla en el requerimiento rigorista de Kant resalta ya por el hecho de que Kant rechazó el amor, que en cierta forma es justamente característico también de la virtud dadivosa, calificándolo de "patológico", por proceder del *πάθος* (pathos), del sentimiento, o estar condicionado sensiblemente. En oposición al amor estima Kant el respeto: el respeto a la ley moral, cuyos autores somos nosotros mismos en virtud de nuestra razón, y ante la que nos inclinamos aun cuando contradiga las inclinaciones, es el único resorte moral. De él surge a su vez el respeto ante el congénere porque también él da la ley moral y a la vez se halla bajo ella. A los congéneres no debemos, tal pide la ley moral, tratarlos jamás meramente como un medio, sino exclusivamente también como un fin.

Si se considera esencial al alto *ethos* el estar representados en él los valores más altos y más diferenciados, no hay que contar como parte de él el imperativo categórico. Éste concierne sólo a la moralidad sencilla. Pero como ésta es funda-

mental, pues el hombre ha de ejercerla y de probarla siempre de nuevo —ya que los valores morales superiores no pueden en último término realizarse si se lesionan los elementales—, le corresponde una gran significación. Toda situación humana, aun la más insignificante, encuentra en él su criterio. Justamente las sencillas virtudes a las que se extiende son a menudo muy difíciles. Piénsese quizá en algunos valores del trato externo, a los que se refiere también Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*: no ser pugnaz, sino acercarse benévolamente al prójimo, pero a la vez defender lo reconocido como justo, y un sencillo darse, una virtud de la rectitud que Aristóteles califica de verdad de la apariencia (*ἀληθείσις* —aletheusis).

Pudiera opinarse que sea una desventaja del imperativo categórico no prescribir por adelantado reglas cabales de vida. Pero esta aparente falta apunta justo a un factor eminentemente positivo. Así se ve el hombre obligado a ser creador en todo instante y examinar siempre de nuevo su manera de obrar, a fin de obrar también efectivamente en forma justa. Y este requerimiento es un ideal tan alto, que jamás se alcanzará del todo. Éste es, de cierto, el caso en toda moral; pues entra en la esencia de la moral el no imponerse jamás del todo. Pues aun cuando un ideal moral se le haya hecho claramente consciente al hombre, gracias a su sentimiento del valor, en un largo proceso histórico, no siempre se aspira a él. El hombre ve, sin duda, a menudo el bien, pero por flaqueza no es capaz de hacerlo.

Con las dos últimas frases tocamos un importante problema. ¿Cómo es que el hombre no obra exclusivamente conforme a los valores morales, sino que también hace el mal? Para los antiguos, principalmente para Sócrates, estaba fundado el extraviarse del camino de la virtud exclusivamente en la ignorancia. Nadie hace, pensaba Sócrates, el mal por el mal mismo. Sólo la ignorancia y el error extravían al hombre, induciéndolo a cometer el mal, al hacerle, mientras que siempre se cierne ante él un bien al que aspira, que el mal le parezca bueno. De aquí se sigue que la virtud es lo mismo que el saber y puede enseñarse. — Frente a esta manera de ver de la Antigüedad, fue ante todo el cristianismo quien se-

ñaló que con el saber del bien aún no está todo hecho, antes, por el contrario, hay un poder tentador que extravía al hombre induciéndole al mal aun en contra de lo que sabe bien. Mas cuando, por un lado, se ve fundada en la naturaleza humana misma la tendencia al mal a que está sometido el hombre, y cuando, por otro lado, se tiene al hombre por capaz de seguir también la ley moral, más aún, de promulgarla él mismo, se convierte el hombre en el campo de batalla de dos poderes, la ley de la naturaleza y la ley moral, o como lo decía Kant, la inclinación y el deber.

Pero ¿en qué consiste el bien, en qué se diferencia del mal? Con esta pregunta volvemos a nuestro tema fundamental. ¿No se pudiera decir aquí, en el sentido de Kant, que el deber, o sea el bien, se dirige a los valores morales, mientras que la inclinación, o sea el mal, se dirige a los valores de bienes? Una definición semejante sería patentemente insatisfactoria. Si caracterizamos, en efecto, el bien como la teleología del valor moral, o como el obrar en razón del imperativo categórico, chocaríamos contra la ley de Scheler, de la imposibilidad de tender a los valores morales, que también nosotros hubimos de reconocer dentro de ciertos límites. La intención moral se dirige por lo pronto las más de las veces tan sólo al valor de bienes o de organización. — Sobre la base de este hecho puede sentirse de nuevo la tentación de dar el calificativo de “moralmente buenos” a los actos dirigidos a valores, llamando, en cambio, malos a los actos dirigidos a contravalores. El bien sería entonces la teleología del valor y el mal la teleología del contravalor. Pero tampoco puede confirmarse esta presunción. El hombre, en efecto, nunca tiende al mal como tal. Está fundado en la esencia misma de su voluntad el que no pueda dirigirse a lo contrario al valor en cuanto contrario al valor. Nadie hace el mal por el mal mismo — esta idea de Sócrates no ha podido ser refutada convincentemente hasta hoy. Si el hombre obra contra el valor, sólo lo hace para alcanzar con ello alguna otra cosa valiosa. El ladrón mismo codicia un valor de bienes, o sea, tiende a algo valioso. Incluso cuando alguien se divierte a costa de otro o quiere hacerle una jugada, o cuando alguien manifiesta alegría del mal ajeno, lo hace en gracia a un valor, como

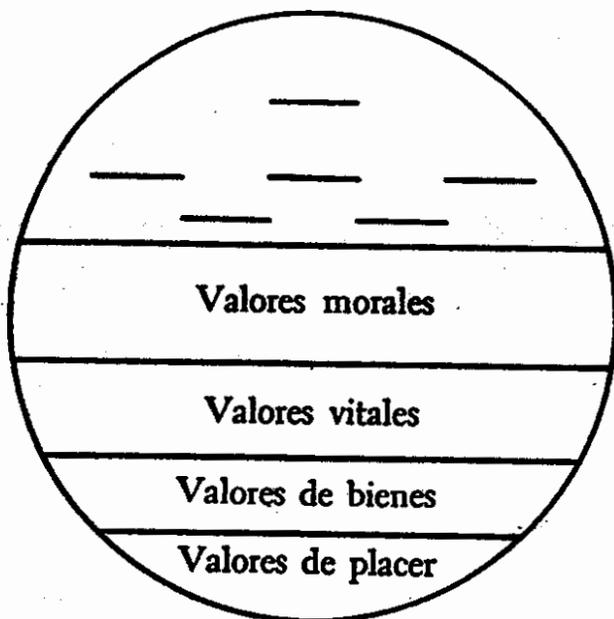
en el ejemplo puesto el de un gusto o de un cierto sentimiento de superioridad. Ciertamente que al hacerlo lesiona valores superiores por hacer favor a los inferiores. Pero el hombre no es un ser satánico; nunca pone la mira directamente en el mal. Sólo hace el mal al lesionar, por afán de un valor, otro valor, un valor superior. Es, pues, con él justamente al revés que con la figura de Satán, que "quiere siempre el mal y causa siempre el bien".

La idea de un poder real y malo que interviene en la historia del mundo, ha aparecido con frecuencia en el curso de la historia, por primera vez en el dualismo de la religión de los antiguos persas. El proceso del mundo consistía allí en la lucha de los dos principios fundamentales de esta imagen del mundo, el bueno y el malo. Un poder decisivo lo ve ante todo también Kant en el mal. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* habla del mal radical. Sin duda no lo concibe personificado, pero lo considera como una pendiente natural en el hombre, como un gran poder que no hay fuerzas humanas que lo extirpen. — La ética científica tiene, por cierto, que rechazar semejante idea del mal. Lo que se consideraba en otros tiempos como mal, por ejemplo, los impulsos naturales del hombre, tenemos que reconocerlos como perfectamente valiosos. Contrarios al valor sólo se vuelven estos impulsos cuando el hombre les concede el dominio exclusivo y cuando se desvían de su dirección natural.

El sentido del bien se vuelve patentemente claro, según resulta de lo antes dicho, cuando se lo refiere a una pluralidad de valores. Con ella nos encontramos a cada paso. En toda situación ética se enfrentan entre sí por lo menos dos valores. Pero la decisión del hombre no puede recaer nunca en favor de todos los valores; cuando tiende a uno (o a unos), tiene que lesionar otro (u otros). Dentro de estas posibilidades de decisión —así podemos afirmar ahora— significa el bien siempre el preferir el valor superior y el mal el preferir el inferior. Puede, pues, designarse el bien como la teleología del valor superior.

Resulta evidente que en semejante situación es de enorme importancia conocer la jerarquía de los valores. Mas de ninguna suerte hemos podido lograr ya una visión profunda y

clara del reino del valor. Sólo sabemos que es de una fábrica muy complicada y tiene varias dimensiones. De aquí que el adjunto esquema, que pretende indicar un orden de los valores, sólo pueda considerarse como muy grosero e incompleto. Los esfuerzos por fijar la jerarquía de los valores se encuentran todavía en su estadio inicial. Aún no se puede situar adecuadamente, por ejemplo, los valores estéticos. Si



nuestra idea del orden del reino entero del valor sólo es hasta aquí una idea muy vaga, igualmente inseguras son todavía nuestras nociones acerca de la jerarquía dentro del dominio especial de los valores morales. Hasta aquí sólo hemos visto que por encima de los mandamientos de la moralidad sencilla se elevan todavía otros valores, como el amor al lejano o la virtud dadivosa y los valores de la personalidad individual. ¿Cómo va el hombre, en medio del desconocimiento de la jerarquía de los valores, a resolver la cuestión de cuál sea el valor superior que en innumerables situaciones se dirige a él pidiendo una decisión? De la justa respuesta a tal pregunta depende en general la posibilidad de una manera de obrar moralmente buena. En toda situación éticamente relevante se halla el hombre ante la tarea de resolver un conflicto de valores, en toda situación tiene que decidirse siempre de nuevo por un valor de todo punto determinado. El problema re-

sulta especialmente dificultado además por el hecho de que, como ya vimos, algunos valores se hallan ya de suyo en contradicción mutua, como, digamos, el amor y la justicia (p. 149). Es palmario que las decisiones necesarias aquí no pueden recaer, en sentido intelectualista, por el camino de una reflexión, sino que, por el contrario, tienen que venir espontáneamente del sentimiento del valor. No en razón de una reflexión prefiere el hombre un valor en perjuicio de otro; su sentimiento del valor le dice cuál es el valor superior. Cómo pueda suceder esto, es el íntimo secreto del sentimiento del valor.

Fue de nuevo Max Scheler quien, en el curso de sus esfuerzos por descubrir criterios de altura de los valores, señaló un signo distintivo de ella muy importante y fundado en el sentimiento del valor que tiene el hombre: el valor superior es aquel cuya realización va unida a la satisfacción más profunda. La satisfacción procurada por bienes materiales, por ejemplo, se queda siempre en la superficie, por muy intensa que pueda ser. La satisfacción del goce estético va, por el contrario, hasta lo hondo, aun cuando sólo sea muy fina, imponderable. La "profundidad de la satisfacción" es independiente de su intensidad; es algo así como un íntimo asentimiento. — La cuestión de la altura de los distintos valores en relación unos a otros, tan sobremanera importante para nuestras decisiones morales y que hay que decidir siempre de nuevo, tiene por condición de posibilidad en nosotros la misma instancia y su capacidad de distinguir valores y contra-valores: el sentimiento del valor. Tenemos un sentimiento inmediato de lo que es más valioso y lo que tiene menos valor. Pudiera llamárselo también un "sentido de la altura axiológica". Scheler se refiere en sus consideraciones sobre este sentimiento a la frase del "*ordre du coeur*" de Blaise Pascal. A una idea semejante da también expresión el filósofo holandés Hemsterhuis con su concepto del "*organe morale*".

1721-1790

El sentimiento del valor es, pues, la instancia hacia la que se vuelven los valores con su requerimiento de que el hombre sea distinto del que es. Una vez que el sentimiento del valor se ha abierto tanto que ha aprehendido un valor —lo que no es desde luego el caso, habiendo visto ya que para compren-

der muchos valores se requiere madurez psíquica—, aboga por él; el sentimiento del valor resulta entonces determinado por el valor mismo. Pero la voluntad tiene que ser libre frente al valor visto por el sentimiento, para que puedan sus decisiones ser morales. — El sentimiento del valor es el único órgano que nos liga con los valores y nos da un criterio para discernirlos y discernir sus diferencias de altura. No es posible derivar una jerarquía de los valores de los juicios que han experimentado en el curso de la historia. La actitud frente a los distintos valores está, vista históricamente, en trance de continua mudanza. Así, sólo puede tomarse la escala de los valores con la que medimos la relación de altura de unos valores con otros, a nuestro propio sentimiento del valor. Pero éste descansa, como ya hemos dicho antes (p. 152), en una base apriorística. Un sentimiento del valor y un patrón de medida contenido en él son el supuesto general de los fenómenos morales y por ende no pueden surgir empíricamente. El carácter apriorístico del sentimiento del valor se ve también claramente en el fenómeno de la conciencia moral, que se remonta al sentimiento del valor y en el que este sentimiento logra validez de un modo y manera primordial. Esta voz, que amonesta y después de llevado a cabo un acto juzga, condena, provoca los remordimientos de conciencia —en contraste con la manera empírica de obrar del hombre y la natural afirmación de sí mismo—, no puede existir más que *a priori*. La conciencia moral hace requerimientos, señala ideales, en oposición a la experiencia; pide de nosotros que seamos distintos de lo que hemos sido hasta aquí. El hecho de que la conciencia moral se desarrolle con el tiempo, como el sentimiento del valor, no es una objeción ni contra la existencia en sí de los valores, ni contra la aprehensión apriorística de ellos. Tampoco las relaciones matemáticas se conocen sin educación, más aún, muchos no las comprenden nunca, y, sin embargo, existen en sí y se intuyen apriorísticamente. Tampoco habla en contra, sino más bien en pro del ser en sí de los valores, que corresponde a la incapacidad para comprender las leyes matemáticas. La ceguera para los valores no es nada más que la falta del sentimiento del valor para determinados valores. Semejante ceguera, o al menos embota-

miento, frente a ciertos valores, puede provocarse fácilmente repitiendo con frecuencia el hombre una determinada falta. Con ello oscurece su mirada para el valor lesionado. Pero también hay, a la inversa, un ejercer y aguzar la mirada para el valor. El sentimiento del valor puede registrar entre los valores tantos y tan finos matices, que no esté el lenguaje, en absoluto, en situación de dominarlos todos. Ya Aristóteles conocía tales valores "anónimos".

Si caracterizamos antes el bien como la teleología del valor superior, con ello aún no se ha dicho, patentemente, todo. Si, en efecto, quisiéramos sacar de tal tesis la conclusión de que para ser moralmente buenos tendríamos que aspirar en todas las circunstancias al valor superior, conduciría ello a consecuencias insostenibles. Es imperativo también en muchos casos dar la preferencia a los valores inferiores; pues como son los más fundamentales y más fuertes, que son necesarios para nuestra existencia, son las condiciones de los superiores. Quien no está en situación de conservar simplemente la vida, tampoco puede alcanzar valores superiores. Quien tiene que pasar hambre y frío, no puede gozarse en valores espirituales. — Al imperativo de elegir el sumo valor se enfrenta el hecho de que el lesionar los valores inferiores es el más grave de los crímenes. Despojar a alguien de su vida es el más grave de todos los crímenes, y el menosprecio de la propiedad material ajena se castiga más gravemente que el robo de la propiedad espiritual. Esta estimación nos parece justificada, porque los valores inferiores forman, al menos en general, los fundamentos, las condiciones de los superiores. Con el derrumbamiento de los valores inferiores se aniquilan también los superiores.

No sólo los valores superiores requieren, pues, que se los prefiera, sino también los inferiores. Los primeros piden la preferencia en razón de su especial altura, los últimos en razón de su carácter fundamental, de su "fuerza". Ambas tendencias de preferencia pretenden ser la respuesta a la pregunta "¿qué es el bien?" Así se desarrolla aquí ante nosotros una antinomia en la esencia del bien mismo. Puede perseguírsela hasta dentro de la tipología de las morales que han aparecido en el curso de la historia. Un tipo de moral pre-

fiere el valor inferior, pero más fuerte, fundamental, por ejemplo, la justicia, la dominación, la renuncia o la pureza. El tipo que se halla en oposición a él coloca a la cabeza el valor superior, como la sabiduría, la plenitud, la lealtad, el amor o la grandeza moral.

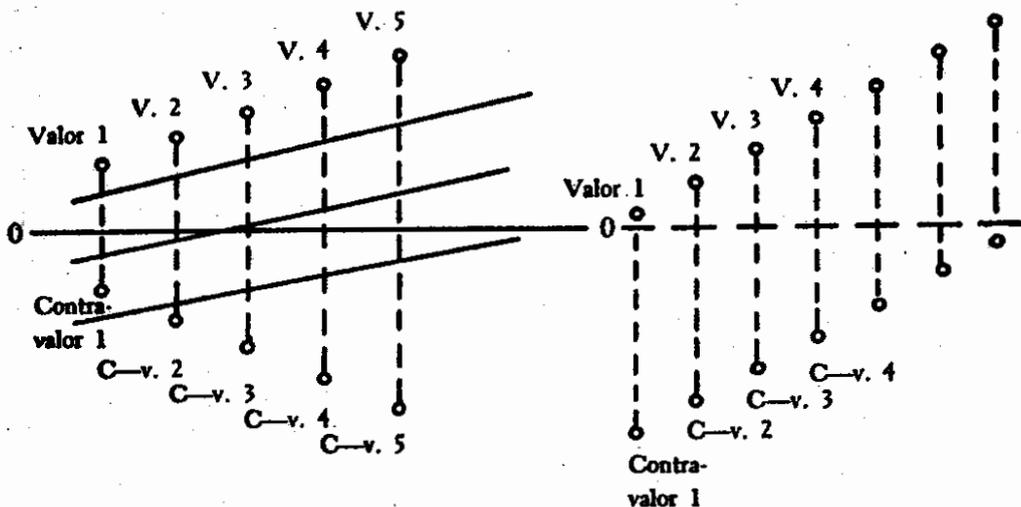
Con esta antinomía nos hallamos a la vez ante la importante cuestión de aquello por lo que debemos decidimos en último término, si por la tendencia al valor superior o por la tendencia al inferior. ¿Son más importantes los valores superiores o los inferiores son más fuertes? Es evidente que esta cuestión no puede responderse con un "o lo uno o lo otro", sino que sobre la oposición que le sirve de base tiene que tenderse el puente con una síntesis. Y ésta es relativamente fácil de encontrar. Pues se descubre que la oposición no es tajante; que, tomada en rigor, no existe, en absoluto. Los valores inferiores no piden tanto, en efecto, su realización, pues que las más de las veces están ya ahí, como, por ejemplo, el orden dentro del cual vivimos, sino más bien su conservación, el que no se los lesione. Se requiere, pues, una tendencia a apartarse de los contravalores inferiores, es decir, que tienen más peso, o como también podría decirse, una ateleología de los contravalores inferiores. Con este requerimiento, que se exterioriza las más de las veces en forma de un mandato o de una prohibición, puede unirse la teleología positiva del valor superior. La tendencia a apartarse de los mayores contravalores no contradice el aspirar a los valores superiores. Ambas tendencias más bien se complementan mutuamente. Los valores inferiores son, otra vez aún, los fundamentos de los superiores — también en la moralidad. Sale una cruda disonancia de una persona que posee altos valores morales, pero lesiona continuamente inferiores. Si bien semejante hombre tiene virtudes, no se cree en ellas, pues parecen falsas. El valor superior se vuelve, justo, sin sentido, vacío e inane sin el fundamento del inferior. Y de aquí se deriva ya el requerimiento de que por aspirar a los valores superiores no debemos descuidar el fundamento de los valores inferiores. Una genuina moralidad pide solidez desde abajo, un continuo trabajar en las paredes maestras. Y así como, por un lado, es imposible una verdadera conducta ética que se esfuerce tan

sólo por realizar los valores superiores, es, por otro lado, limitada y mísera la vida moral cuando queda cogida dentro del limitado círculo de los valores inferiores. El guardarse de pecar contra los valores inferiores únicamente tiene sentido cuando se une con el aspirar a los valores superiores. Los valores inferiores son simplemente los cimientos de la moral, los superiores son los únicos que dan sentido a ésta. ¿Qué sería, en efecto, la vida sin estos sumos valores, sin el amor al lejano, por ejemplo, la virtud dadivosa, el amor o la sabiduría y la plenitud? Sentido lo tiene justo por obra de un sentimiento del valor abierto por todos lados, por obra de una mirada que se dirige a todo y todo lo ama y comprende. El brillo y la dicha la iluminan con la honda comprensión del que "vive en la plenitud" para el otro. El comprensivo enriquece su vida, acogiendo en sí al otro en su totalidad, y el comprendido experimenta así algo como un dar sentido a su vida al sentirse comprendido del todo.

El imperativo de no lesionar los valores inferiores tiene, pues, exactamente tanto sentido como el requerimiento de realizar los valores superiores. La tendencia a preferir el valor inferior no está en contradicción con la tendencia a preferir el superior, sino que, antes bien, es el complemento de ésta. De aquí puede sacarse, acerca de la estructura de la jerarquía del reino del valor, la conclusión de que en cierto sentido es doble — o, mejor dicho, que tiene dos lados o dos sentidos. Mas si se toma en cuenta que a todo valor se enfrenta un contravalor, o que de cada valor pende ya toda una escala, puede comprenderse la jerarquía de dos lados como sigue. No es, como quizá pudiera creerse de buenas a primeras y como muestra el esquema de la izquierda (ver dibujo), que con la ascensión de los valores aumentasen también los correspondientes contravalores, es decir, bajasen cada vez más. Más bien presenta la escala de los valores un aspecto tal (esquema de la derecha), que con el aumento de la altura de los valores se vuelven menores los contravalores, acercándose al punto cero, al punto de indiferencia. A los valores inferiores corresponden, pues, contravalores de más peso; a los valores superiores, contravalores más insignificantes. Y esto significa que al mayor mérito de la realización de un

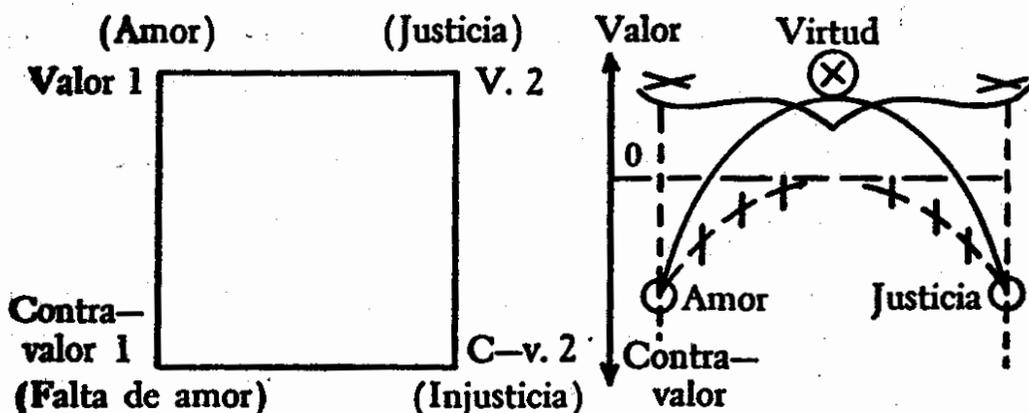
valor superior corresponde en el menosprecio o la trasgresión de él una falta más insignificante. A la culpa más grave con que se carga al lesionar un valor inferior, pero más fuerte, corresponde en la realización de este valor un mérito menor. Si, por ejemplo, merece una suma estimación el haber realizado los valores del amor al lejano, de la virtud dadivosa o del amor ideal, no puede llamarse al no realizarlos ni siquiera una falta moral; no se pueden pedir de todos, en absoluto, estas virtudes. Y si el asesinato es el más grave de los crímenes, no es, en cambio, mérito alguno el respetar la vida ajena.

Hemos mostrado antes cómo es concebible una síntesis de los dos factores que constituyen la antinomía en la esencia del bien, a saber, la pretensión incondicional tanto de los valores superiores cuanto de los inferiores a que se los prefiera. Sólo nos queda dirigir la vista a la posibilidad de una solución de la relación antinómica entre dos valores determinados, por ejemplo, entre la plenitud de la vida y la pureza, el amor al prójimo y la justicia y el amor al lejano y el amor al próximo. Habíamos tocado ya más arriba (pp. 149 y ss.) este problema de la antinomía del valor. Mas si se con-



sidera desde cerca la relación aquí existente, se encuentra que en los dos miembros de semejante antinomía del valor no sólo están contenidos puros valores, sino que siempre hay ocultos en el fondo de ellos ingredientes de contravalor. Ya hemos comprobado que, por ejemplo, la justicia puede carecer de amor, ser fría como el hielo, y que, al revés, el amor

es capaz de ser del todo injusto. Lo que Cristo hubo de rechazar en la justicia que se atiende simplemente a la letra, fue justo el ingrediente de contravalor de la falta de amor encerrado en ella.



La antinomía del valor puede representarse esquemáticamente en un cuadrado de los valores (dibujo de la izquierda). Ambos valores (el amor y la justicia) se enfrentan en relación antinómica. Los contravalores correspondientes a estos dos valores (la falta de amor y la injusticia) forman los otros dos ángulos del cuadrado; pero no están en oposición entre sí, sino que pueden muy bien unirse. Quien es injusto, también puede carecer de amor, e incluso carece de él con mucha frecuencia. Esta relación de los contravalores entre sí es sorprendente. No la encontramos por caso en todos los valores. Tomemos uno de los ejemplos que habíamos puesto en la exposición de la teoría aristotélica (p. 148), digamos, la justicia. Aquí tuvimos precisamente que reconocer que la virtud era un "medio" entre dos vicios (la cobardía y la temeridad) que se hallaban en ruda contradicción, no siendo conciliables entre sí.

Al penetrar más en la teoría aristotélica, habíamos comprobado también que la virtud era menos un medio entre dos vicios que una síntesis de dos virtudes. El esquema de la oposición de valores aristotélica (p. 147, a la derecha) puede hacerse coincidir perfectamente con el cuadrado de los valores que acabamos de trazar. Ambas perspectivas de la oposición de los valores sólo se diferencian por ser en ellas in-

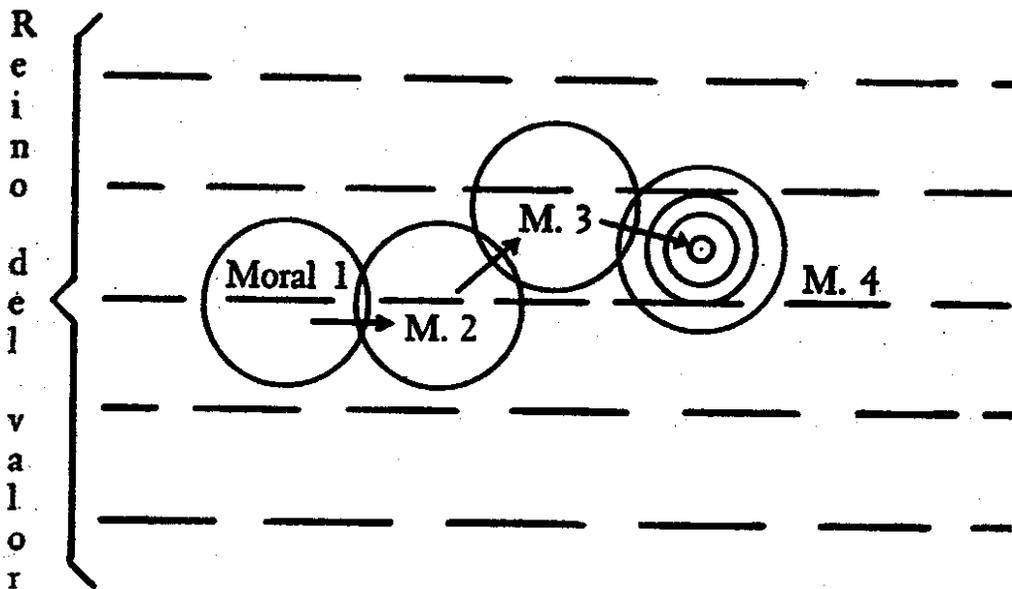
versa la relación entre valor y valor y contravalor y contravalor. En Aristóteles podían conciliarse entre sí los dos valores, mientras que los contravalores eran antitéticos; en el esquema que hemos trazado últimamente eran los valores opuestos, pero los contravalores conciliables. Mas patentemente está escondida detrás de la concepción aristotélica la idea —aún no vista por Aristóteles—, pero sin embargo muy luminosa, de que la efectiva virtud sólo puede estar en la conciliación de dos valores. ¿No puede trasportarse este principio de síntesis también a los valores morales superiores que hemos nombrado? Sería perfectamente posible que el amor al próximo, por ejemplo, y el amor al lejano se conciliasen en una verdadera virtud exactamente como el ser impertérito y el ser cauto en la valentía. En los valores superiores faltaría aún, justo, la síntesis que ya puede llevarse a cabo en los valores inferiores. Si es efectivamente así, no puede, sin duda, probarse, pero sí presentarse con alta certeza hipotética. La conciencia del valor aprehende justo los valores superiores sólo incompletamente, sólo hasta cierto grado, en el que todavía no son puros, sino que llevan en sí ingredientes de contravalor, que se revelan en los ganchos que dijimos (p. 159). Nuestro sentimiento del valor aún no ha alcanzado el nivel superior desde el cual podría encontrar una síntesis de los valores, de tal modo que éstos pueden todavía hacerse frente aislados y hacer resaltar su carácter tiránico (p. 159). Únicamente a una semejante altura, hasta aquí aún no alcanzada, del sentimiento del valor (dibujo de la p. 173, a la derecha), en la que desaparecerían de los valores los ingredientes de contravalor, ya no serían posibles las extremosidades ni los ganchos y podría formarse la síntesis. A una altura semejante, así podemos figurárnoslo, serían tan exactamente posibles un sentido del derecho que fuese a la vez amoroso y un amor al prójimo que se dirigiese a la vez al lejano, tal cual ahora, digamos, la valentía como conciliación del ser impertérito y el ser cauto. Dar nombre a esta síntesis de los valores que ahora se enfrentan antinómicamente, o hacerla visible a nuestro sentimiento del valor, es lo que todavía no podemos. No podemos construirla artificialmente. Pero podemos admitir

que el sentimiento de valor del hombre haya madurado un día lo bastante para aprehenderla.

Hemos hablado ya antes (p. 151) de la mutación de la moral. Entendimos por ello el fenómeno de que en el curso de la historia entran grupos siempre nuevos de valores en la conciencia de la humanidad, de que se prefieren siempre distintos valores, que pasan a dominar la moral. Así como hay un madurar del sentimiento de valor del individuo humano, así puede también hablarse de un madurar el órgano del valor de la humanidad entera. Es, en rigor, esta cuestión la de si hay que entender este último "madurar" como un progreso. Existe, en efecto, una cierta estrechez de la conciencia del valor que tiene por consecuencia el responder al crecimiento de la conciencia del valor, a la nueva aprehensión de valores por un lado, por el otro lado un perderse, un caer en olvido valores anteriormente comprendidos y estimados. Siempre que entra en la vida humana un nuevo grupo de valores, parece como si fuese el único dominante. Ciertamente que puede también señalarse un ensanchamiento de la estrechez de la conciencia del valor. Pero tiene por consecuencia que descienda la frescura y la intensidad de la conciencia del valor. Al ensancharse la mirada para el valor se pierde el apasionamiento y el movimiento creador que brota de un sentimiento del valor estrecho y unilateral.

En todo caso, nunca podría ser tal ensanchamiento más que un ensanchamiento limitado. Pues es un hecho que nunca aprehendemos sino un sector del reino del valor, mientras que somos ciegos para los restantes valores. En la mutación de la moral cambian los sectores. La mirada para el valor válida para los hombres de una época forma en cierta medida un círculo de luz (M_1 del dibujo, a la vuelta) dentro del reino del valor. Los valores que resultan iluminados por él, son los vigentes para la respectiva época. En una época posterior, en la que se descubren nuevos valores, pero se pierden antiguos, resulta iluminado por la mancha de luz otro campo del reino del valor (M_2), y de nuevo una época más tarde se ha movido una vez más el círculo de luz hacia otro lugar (M_3), etc. Puede hablarse, así, de un peregrinar de la mirada para el valor por el plano de los valores existentes en sí. En esta ima-

gen se refleja la pluralidad y caducidad de las morales. Se ha llamado este fenómeno del peregrinar de la mirada para el valor relativismo del valor — en la errónea idea de que en la mutación de la moral perecerían y surgirían los valores mismos, mientras que en verdad sólo se desplaza la mirada para el valor.



Frente al círculo, relativamente bien perfilado, de los valores aprehendidos por la humanidad entera durante una época, puede comprobarse claramente un crecimiento del sentimiento del valor en el individuo humano. La extensión del círculo crece continuamente (*cf.* los círculos concéntricos en M_4) hasta los límites que le traza la época.

El gran problema del relativismo del valor se resuelve así con toda sencillez. El abrirse a nuevos grupos de valores y el cerrarse a los pasados es una nueva moral. Con la aprehensión de los valores por la conciencia del valor es del todo distinto que con el conocimiento teórico. La conciencia del valor vuelve a perder por un lado lo que ha ganado por el otro. Pero el conocimiento, que sigue el mismo camino histórico a través de los mismos siglos y las mismas generaciones, no pierde nada de lo descubierto en tiempos anteriores por las generaciones anteriores, sino que lo recoge todo, beneficia los viejos resultados y sigue labrándolos. Si en algún punto del reino del espíritu hay progreso, es en el conoci-

miento. Con la historia de la ciencia puede probarse fácil y convincentemente así. Pero en la moral no hay este progreso; este continuo almacenar siempre nuevos conocimientos, y ello justo porque la moral no es ciencia. La ética puede, sin duda, llamarse ciencia, siendo la ciencia de la moral; pero ésta misma es algo vivo, y sólo es una fuerza positiva con la que puede orientarse el hombre mientras asienta firmemente en el corazón del hombre. Cuando pierde su lugar en el pecho del hombre, perece, quedando sólo una moral muerta, de la que, sin duda, se puede saber, pero con la que ya no se es capaz de sentir. La conciencia del valor no es una conciencia teórica, como para poder guardar dentro de sí todas las morales anteriores. Lo que llamaba Sócrates el saber del bien aún no es la conciencia del valor del bien. Cuando sabemos del bien, se trata de un haberlo aprehendido, pero si se ha hecho consciente para nuestro sentimiento del valor, tenemos que hablar de un estar aprehendido o ser presa. El sentimiento del valor no conoce la aprehensión neutral. Ser presa de un valor significa sentirse impulsado a efectuarlo en la vida, y percibir la voz de la conciencia cuando no se cede a este impulso o se llega hasta lesionar el valor de que se trate.

Bajo el punto de vista de la peregrinante mirada para el valor en cuyo círculo de luz entran nuevos valores, mientras que de él tienen que salir viejos, recibe el problema de las antinomías de los valores superiores (tratado en las pp. 171 y ss.) todavía un mayor esclarecimiento. Nos había parecido antes muy plausible la idea de que los valores superiores que ahora todavía se enfrentan antitéticamente unos a otros se conciliasen un día, al penetrar progresivamente nuestra mirada para el valor en la estructura de los valores superiores. Si fuese posible tal penetración y con ella la síntesis de los valores superiores, no significaría ello nada más sino que se habría puesto un piso más alto el nivel entero de la mirada para el valor. A este nivel superior podría nuestro sentimiento del valor aprehender como conciliables los valores considerados ahora como antitéticos y llevar a cabo su síntesis — conforme a la profunda idea de que las verdaderas virtudes son únicamente las síntesis, y de que únicamente en su síntesis con otros valores llega todo valor a henchir verdaderamente su

sentido. Pero las antítesis de los valores retrocedían hasta los contravalores, y pudieron mostrarse en éstos tan exactamente como pueden señalarse ya ahora en los contravalores sobre los cuales se elevan las virtudes señaladas por Aristóteles.

Junto a la cuestión “¿qué es el bien y cómo lo conocemos?”, es, también el problema de la libertad, fundamental para la ética. Lo hemos tratado ya más de una vez. Ante todo habíamos remitido ya al descubrimiento de Kant (p. 58), de que la libertad sólo es posible en sentido positivo, o de que en el reino de los fenómenos en que nos movemos irrumpe desde otra esfera un poder determinante que, independientemente del orden del mundo empírico sometido a la ley causal, da a conocer los requerimientos de la ley moral. Con esta solución kantiana de la antinomia causal, que consistía en la aparente oposición de la determinación causal y la libertad, aún no están descartadas todas las dificultades del problema de la libertad. Antes bien, hay entre ellas todavía una segunda antinomia que Kant no vio ni por ello resolvió, que vio por primera vez Fichte y que ha dormitado después todavía un siglo, hasta que se apoderó de ella en nuestro tiempo la ontología de nuevo despierta. La voluntad no tiene que ser, de ninguna suerte, libre sólo frente a las series causales de este mundo — frente a los sucesos que operan a través de ella sin que ella lo sepa, sino que ha menester, además, de ser libre frente a los principios morales mismos. Si el hombre tiene efectivamente libertad, tiene que poder decidirse también en pro o en contra de cada valor. Pero esta segunda libertad que tiene que poseer el hombre frente a los valores está en contradicción con la superdeterminación kantiana, con el *plus* de determinación que nos está dado en una forma interna de nuestra razón. Lo que quiere, pues, decir que el hombre necesita, por un lado, esta determinación oriunda de otro mundo, esta determinación superior por los valores. Pues solamente por medio de ella puede ser libre; no puede abolir el proceso causal en que está entretejido, sólo es capaz de añadirle algo. Pero, por otro lado, no pueden los valores determinar al hombre, pues esto significaría que determinarían al hombre tan exactamente como las leyes naturales la piedra que cae. La libertad sería entonces imposible.

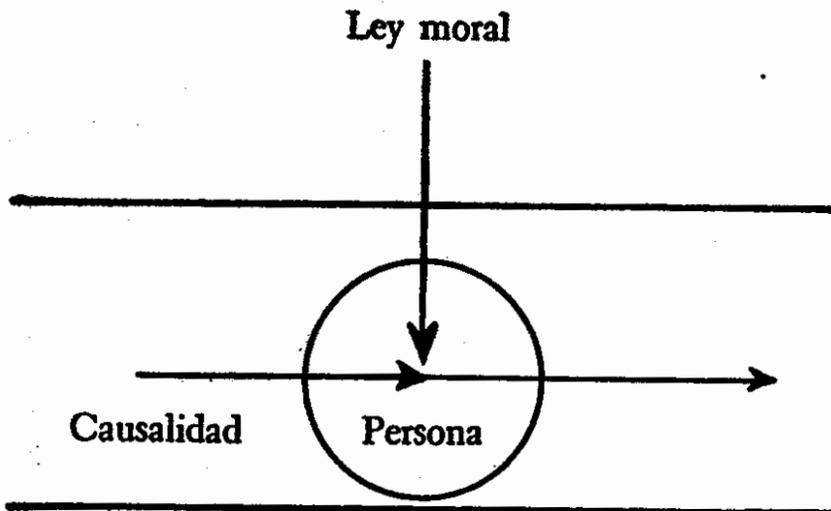
Esta segunda antinomía del problema de la libertad puede exponerse todavía en otra forma. En Kant es la instancia que da las leyes morales la misma que percibe los requerimientos de estas leyes. La voluntad pura sólo puede ser la voluntad moral y sólo, justo, en tanto se rige por los principios que se da. Pero ¿cómo podría esta voluntad trasgredir los principios que se da a sí misma? De aquí que se suscite esta cuestión: ¿dónde está la otra instancia que tiene que haber si queremos atribuir efectivamente libertad al hombre — una instancia que pueda decidirse en pro o en contra de la ley? Esta otra instancia no se logra encontrarla en Kant. La voluntad empírica no puede representarla, pues está plenamente sometida a las leyes naturales. — Fichte vio esta instancia. Declaró a este respecto: “El yo es en la realidad de los fenómenos una vida peculiar que puede y no puede, un querer enfrentado a un deber ser.” El querer tiene frente al deber ser libertad, puede decidirse en pro o en contra. La libertad sólo es posible para el bien y para el mal. Si una voluntad sólo puede dirigirse al bien, no es libre.

Todavía en una tercera forma, es decir, en el deber ser mismo, puede mostrarse esta antinomía. El deber ser que reside en los preceptos morales pide, por un lado, que se le responda incondicionalmente. La voluntad debe ser tal que no pueda absolutamente nada más que dar satisfacción a los requerimientos de los valores. Pero si no puede en absoluto nada más, ya no es, justo, una voluntad moral; una voluntad moral supone la libertad de decidirse. — El deber ser mismo está, pues, íntimamente dividido. Por eso se llama la antinomía entera la antinomía del deber ser, en oposición a la antinomía causal. Por un lado se dice aquí: debes ser inquebrantablemente así, pero por otro lado: no debes ser inquebrantablemente así, sino decidirte cada vez de nuevo libremente.

Y algo aún se revela en esta antinomía. La libertad de la voluntad sólo es posible, como nos ha enseñado Kant, en sentido positivo. Pero si la voluntad tiene frente a los requerimientos de los preceptos morales la elección entre regirse por ellos u obrar contra ellos, si puede tomar decisiones, se trata de una libertad negativa. Si se enfrentan estas dos formulaciones, el resultado es a primera vista una lisa y llana

contradicción. Pero si vamos al fondo de la cosa, se revela que en los dos aspectos aquí aducidos no se trata de lo mismo. Kant no afirmó nunca que la voluntad tuviera que ser positivamente libre frente a la ley moral, sino sólo frente al curso causal. Quizá puede la voluntad ser libre en doble sentido: primero, positivamente frente a la predeterminación causal y, en segundo término, negativamente frente a la ley moral. Esto último es posible porque la ley moral no representa un poder real, como las leyes de la naturaleza o las categorías, sino que sólo enuncia requerimientos, sólo determina no inquebrantablemente. Aquí está de hecho ya la solución de la antinomía. Frente a una misma instancia no pueden naturalmente unirse la libertad negativa y la positiva, pero sí frente a dos instancias.

Si ahora se toma en cuenta aquel factor que se enfrenta a estas dos instancias, obtenemos tres instancias: 1. la causalidad y la serie entera de las determinaciones, 2. la ley moral junto con el cielo estrellado de los valores, y 3. la persona que se halla en medio del curso del mundo y toma las decisiones. Sobre la persona caen por dos lados las determinaciones, y éstas experimentan en ella un tercer influjo (ver el dibujo). La cuestión de cómo se presente en nosotros esta instancia



positiva que toma decisiones, no puede responderse señalando un principio único. Necesitamos admitir un principio propio para cada hombre. Pues si redujésemos las decisiones

del hombre a un principio general, sólo a éste podría atribuirse la culpa y la responsabilidad, pero no al individuo humano.

Mas acerca de cómo esté constituida en detalle esta instancia propia en una forma especial de cada hombre, no puede decirse nada con seguridad. Aquí está el límite de lo que puede lograrse con los métodos analíticos de la psicología, filosofía, sociología y filosofía de la historia. Puede verse justo aún que tiene que haber tal instancia; pues, si no, no podrían existir los grandes problemas del ser culpable, del tener merecimientos y de la conciencia moral. También hay, y es un testimonio especial en favor de tal instancia, una cierta pretensión de responsabilidad que se revela, justamente también en el ser culpable, en un franco responder de lo hecho. Y cuando en el caso inverso trata un notorio culpable de negar los cargos, sosteniendo haber obrado según su leal saber y entender, renuncia a algo de la esencia humana y se declara a sí mismo moralmente irresponsable. Por eso hay, dondequiera que ocurre una efectiva culpa, el límite de la "exculpación". La palabra "exculpación" significa un negar la culpa; pero esto significaría la incapacitación moral de los hombres. Por eso no puede un culpable hacer más que rogar simplemente a sus prójimos que lo perdonen. "Perdón" y "exculpación" debieran distinguirse siempre también en la vida, pues la exculpación declara al hombre un ser no plenamente moral y lo degrada al rango del animal, que reacciona como tiene que hacerlo.

No podemos resolver hasta el fin el problema de la libertad. Significa ya muchísimo haber hecho navegar este problema a través de dos grandes antinomías. Pedir resolverlo del todo sería una exigencia sobrehumana, como, digamos, la de explicar el origen del mundo. Según Kant, se está aquí ante una contingencia trascendental en la que no podemos penetrar. Por qué es el mundo justamente tal cual es, no lo sabemos.

Parece, en rigor, que aún no sea la última esta palabra de la contingencia trascendental. Hemos visto ya antes (p. 136) cómo sobre la base de la fábrica estratificada del mundo real se ha vuelto más trasparente el problema de la libertad. Lo que llamamos libertad de la voluntad reveló ser sólo un caso especial de aquella libertad que puede mostrarse en cada es-