

# Scheler y Hartmann En el umbral de la ontología axiológica

*Rafael Ortiz-Ortiz*

*Profesor de la Facultad de Derecho y de los cursos de Postgrado  
en las Universidades Central de Venezuela y Católica Andrés Bello*

## Resumen

No hay duda que Scheler y Hartmann constituyen el punto de inicio obligatorio para un estudio de la teoría general de los valores. Ambos autores abordan el tema como un rechazo a las tesis subjetivistas del valor y con el firme propósito de encontrar la inasible esencia de los valores en general y de la ética en particular: el primero con la visión cristiana y panenteísta y el segundo con la negación de Dios como fundamento. Curiosamente ambos parten de la misma fuente: Kant y Husserl, el primero cimentó las bases individuales de la conciencia en la construcción del mundo, el segundo confirió a la filosofía las bases para el retorno a las cosas mismas. El presente ensayo pretende servir de introducción al estudio de sobre el objetivismo axiológico tomando a Scheler y a Hartmann como paradigmas obligatorios: el primero por el descubrimiento de la esfera sentimental (intuición emocional) para acceder a los valores, y el segundo por su aporte del reino de la *essentia* y el *'deber ser ideal'*.

**Palabras claves:** Valores, Objetivismo axiológico, Intuición emocional, deber ser.

# Scheler and Hartmann In the threshold of axiological ontology

## Abstract

There is no doubt that Scheler and Hartmann are the turning point in a research of the general theory of values. Both authors enter upon the theme as a rejection to the subjectivist research of values and under the firm intention to find the unhold essence of values in general and on ethic in particular: the first with a Christian and panentheist vision and the second one with the negation of God as a principle. Curiously both come from the same source: Kant and Husserl. Kant laid in the individual conscience the bases of the construction of the world; and Husserl gave philosophy the bases for the return of things in itself considered. The current essay pretends to give an introduction for a research of axiological objetivism taking both authors as obligatory paradigm: Scheler for the discovery of the sentimental sphere (emotional intuition) to approach the values and Hartmann for his contribution to the kingdom of the "essentia" and the ideal of what ought to be.

**Key words:** Values, Axiological Objetivism, Emotional Intuition.

## 1. Planteamiento general del objetivismo

En principio las doctrinas objetivistas contemporáneas surgen como una reacción contra el relativismo implícito en la interpretación subjetivista, y de la necesidad de hacer pie en un orden moral estable. Pareciera que el hombre necesitara ajustar su conducta a principios que le trascienden y que el mérito de la moral consistiera en sobreponerse a los llamados de la propia *subjetividad*. Con estas palabras inicia el maestro Frondizi el estudio de Scheler y el '*apriorismo material de los valores*'. A todo esto se puede agregar que el hombre siempre se ha mostrado rebelde a la *relatividad*, y se ha preocupado -al contrario- por encontrar reglas fijas e inmutables en el estudio de cualquier fenómeno. Cuando en

la Grecia pre-clásica, la Escuela de Mileto (Thales, Anaxímenes y Anaximandro) se propuso romper el ligamen inefable con la mitología, se inició un largo período de meditación sobre la *phisis* y la determinación de sus causas y principios.

Hemos dicho en otra oportunidad que el hombre tardó más en descubrirse a sí mismo que en descifrar el mundo de la naturaleza, y lo vemos en la mencionada Escuela de Mileto cuya principal preocupación consistió precisamente en "*determinar el principio que rigiera la multiplicidad del mundo fenoménico*", entendiendo la palabra '*principio*' como origen y fundamento (Ortiz-Ortiz, 1993a:140 y ss.). Este último carácter dio pie a las más grandes obras en los albores históricos de la filosofía. Encontrar el '*principio*' es también luchar contra la relatividad y lo contingente. El mismo Meinong que en un momento definió el valor como '*la capacidad de un objeto para ser valorado por un sujeto intelectual y emocionalmente normal*', a la sazón su doctrina terminó en la consideración objetiva de los valores. En Brentano, el amor justo era aquel amor evidente que lleva en sí mismo la razón de su justicia, es decir, '*un objeto es amable con amor justo cuando obliga a reconocer esa auténtica cualidad suya de exigir ser amado*', en donde el propio Brentano se aparta un poco de su psicologismo inicial (Rodríguez-Arias, 1985:134).

En resumen, podría decirse que en la concepción objetiva de los valores, siguiendo una larga tradición socrático-platónica, '*el valor es algo objetivo e independiente del psiquismo de un sujeto determinado, así como es independiente de él la verdad de un juicio cualquiera*'. Oskar Kraus señala en este sentido: "A la contraposición entre afirmación y negación en el dominio del juicio, le corresponde, en el dominio del sentimiento la contraposición entre amor y odio, así como hay juicios correctos e incorrectos, así también hay un amor y un odio correctos e incorrectos" (S.F: 23 apud; Soler, 1948:14-15).

Siguiendo a Kant, tanto Scheler como Hartmann podrán de-

cir que el sentimiento, la preferencia, el amor y el odio espirituales tienen su propio contenido apriorístico tan independiente de la experiencia inductiva como las leyes del pensamiento puro; por ello reprueban la concepción que considera los valores como *valentes* y no como *entes*. Conceptualmente, vamos a entender por 'objetivismo de los valores': **'al conjunto de doctrinas para las cuales los valores tienen un 'ser' independiente del sujeto que valora y reacio a la injerencia de éste sobre los mismos, y para quienes la validez, el orden y la determinación de los valores no deriva de la injerencia del sujeto, sino de su propia objetualidad'**.

La rebeldía contra la relatividad alcanzó también los elementos *subjetivos* y en el tema que nos ocupa, los errores iniciales facilitaron -como dice Frondizi- el surgimiento de doctrinas objetivistas extremas. Como el subjetivismo partía de la experiencia, estas doctrinas volvieron la espalda a todo elemento empírico y prefirieron adoptar un método *a priori*, que tiene la doble ventaja de asegurarnos la supuesta objetividad que buscamos y ofrecernos la seguridad de que la experiencia no nos desmentirá (Frondizi, 1977:107). Tradicionalmente, las corrientes objetivistas se identifican con lo absoluto, es decir, los valores son objetivos en cuanto son absolutos. En oportunidades anteriores, hemos señalado que la palabra '*absoluto*' (griego '*kath*' '*auto*', '*ous*') denota la idea de lo 'suelto de', 'separado de', es decir, *libre de toda relación, independiente*, y califica -a decir de Abbagnano- una determinación perteneciente a una cosa *por la misma sustancia o esencia* de la cosa, y por lo tanto, *intrínsecamente* (1).

'*Ser absoluto*' ontológicamente entonces, es un concepto que sólo convendría al que es en *sí* y *para sí*; que de nada y de nadie precisa. ¿Serían los valores *absolutos*?; si ello fuera así, entonces deberían serlo aún en un mundo lógico ideal, que no depende de la contingencia de un ser que *hic et nunc* lo conozca. La doctrina *subjetivista* no acepta absolutos, sino relativos, y este concepto bajo la óptica de Aristóteles tiene que ver con '*aquellos seres de los que*

decimos que son de otros o están ordenados de cualquier otro modo a otros; lo que no puede confundirse con que las cosas se relacionen de alguna u otra manera con otra cosa; por ello Nicolai Hartmann tiene razón en distinguir la *relatividad* con la *relacionalidad*; los valores -según este autor- están en *relación* con el hombre y con su mundo sin perder su absoluta *irrelatividad*.

En resumen establecimos la siguiente distinción que se aplica tanto a nivel *ontológico* como *gnoseológico*: lo absoluto es *aquello que se basta a sí mismo y no requiere de alguna otra cosa para su validez y menos para su existencia*; en cambio lo relativo, es *aquello cuyo conocimiento depende del conocimiento de alguna otra cosa*, e incluso su propia validez y justificación. El autor que ha hecho una fundamentación científica sobre este problema es, sin duda alguna, Max Scheler(2) para quien la objetividad de los valores se encuentra afirmada en los siguientes términos: "...rechazo decididamente la afirmación de que el ser de los valores presuponga un 'sujeto' o un 'yo', sea un *yo empírico* o, según se dice, un *yo trascendental*, o una conciencia en general... así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o de la naturaleza, no supone un 'yo', mucho menos lo supone el ser de los valores" (1948).

No se quiere decir con esto que el planteamiento de la objetividad de los valores sea algo nuevo en la historia de la filosofía, sino que no había sido sistematizado como lo hicieron Scheler y Hartmann. Si los valores son *objetos* (además ideales) ¿cómo se pueden conocer o captar? Una de las posiciones más características es la de Sócrates, ya que en su pensamiento, el vicio (el amor hacia un disvalor o el odio a un valor) es un defecto de la *inteligencia*. Así en Sócrates: "Todo actuar falso deriva de falsos conocimientos, a causa de perturbaciones pasionales; el que obra de ese modo no sabe lo que hace, y por ello, en este sentido, carece de libertad de obrar" (3); la virtud, en este sentido, coincide con la razón y con la ciencia.

En Aristóteles se percibe una relación entre el hombre y los

valores, de la misma manera en que éste se relaciona con el mundo; esto es, así como la verdad es la adecuación del intelecto al objeto real, así sólo lo justo puede ser amado con amor justo (4). Ortega y Gasset ha señalado que: ***'no son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, como encuentra los árboles y los hombres'***, en donde observamos una clara defensa de las corrientes objetivistas. Los valores humanos -dice Alexander- se elaboran en las relaciones de los espíritus entre sí y de los espíritus con las cosas, pero tienen en común con las cualidades segundas, el no ser subjetivos. Igual que el color *verde*, debido a un puro efecto de contraste, no es por ello menos verde que cualquier otro verde, aunque falsamente atribuido a la superficie gris, una cualidad estética mal atribuida, no deja, por eso, de tener su naturaleza estética.

## **2. Scheler y la Ética material de los valores**

Las épocas y los siglos producen sus propios genios. Así cada tiempo conoce a un hombre que marca un hito, que traza caminos y propone soluciones, y el genio está precisamente en lo sólido, lo atrayente y lo original de los planteamientos, aun cuando el tema no lo sea tanto. El siglo XVIII es el siglo del pequeño gigante de Königsberg, Inmanuel Kant; no cabe duda como lo hemos sostenido en otras oportunidades, que la historia de la filosofía debe dividirse en dos, antes y después de Kant (Ortiz-Ortiz, 1992a; Ibid., 1992b). El siglo XIX es hijo del pensamiento de Hegel; su filosofía de la historia, su tesis sobre el desarrollo dialéctico del espíritu y la materia, y la idea de la conciencia popular dieron frutos posteriormente a preclaras doctrinas morales, jurídicas y económicas (Ortiz-Ortiz, 1991). Pero este siglo XX es producto de la influencia de Max Scheler, en lo que concierne a la axiología. Sobre Scheler, dirá Vicente Marrero, que: ***'está considerado como el filósofo más importante de las primeras décadas del siglo. Ningún***

otro pensador como él tuvo un instinto tan especial para los temas y los problemas que estaban en la atmósfera. Los historiadores de la filosofía coinciden en apreciar su obra como un verdadero fermento de la situación filosófica del presente' (1963:125 y s). (5)

No cabe duda -sin embargo- que al mismo tiempo, Scheler es producto de su tiempo y de sus propia circunstancia; por ello a veces, su filosofía pierde la amplitud de horizontes que reina en gran parte de su obra. Su desgarramiento personal -comenta Sauer- mostró claramente la división de esta época. Se aprecia en Sauer un dejo de amarga crítica contra Scheler que en lo personal no compartimos, al expresar el autor citado: "Como nuestro tiempo oscila para un lado y para otro e incluso pierde el suelo firme bajo los pies, así también sucede con su importante filósofo de actualidad Max Scheler" (Souer, 1973:230 y s.).

No hay duda como dice Llambías de Azevedo, que fue un filósofo en el cabal sentido del término, que se planteó todos los grandes problemas en que se halla inserta la existencia del hombre y esbozó soluciones personales para la mayoría de ellos. Sería erróneo considerar su pensamiento: ***'sólo como ingenioso: muchas veces llegó a aprehender el núcleo esencial de las cosas. Pero hay que reconocer también que muchos de sus pensamientos no son el resultado de la aprehensión del hecho objetivo sino de sus simpatías o antipatías, y que en muchas de sus supuestas leyes esenciales sólo hay una dogmatización de peculiaridades personales'***. Sería ilusorio pensar que, en una temática como la de los valores, no se cuele junto a la racionalidad, unos deslices de motivaciones y sentimientos completamente personales e incluso, como reflejo de la propia historia y la propia cultura de quien hace los planteamientos; pero en el caso de Scheler por su confianza ilimitada y a veces ciega en sus impresiones y en sus recuerdos, lo llevaron en más de una ocasión a consignar en sus obras inexactitudes o citas equivocadas.

## 2.1. Aspectos biográficos

Max Ferdinand Scheler es originario de Munich, ciudad en la que nació el 22 de agosto de 1874; tenía sangre judía (herencia de su madre) y su padre era un campesino bávaro que había abrazado al judaísmo. Entre sus antepasados paternos se cuentan pastores protestantes y juristas con altos cargos en Franconia desde 1600. Sus antepasados maternos eran judíos arraigados en Franconia desde hacia cinco siglos. En Munich, hizo estudios en la escuela y en el gimnasio, y para 1889 hace estudios en la Universidad en Filosofía y Ciencias Naturales. Entre 1894-95 lo encontramos en Berlín donde cursa estudios de Filosofía y Ciencias; los dos años posteriores transcurren en la Universidad de Jena donde conoce a Eucken bajo cuya tutoría escribe su tesis de doctorado. Destaca Marrero que no fue alumno de Husserl, ni siquiera estuvo inicialmente en el ambiente de la fenomenología lógica, sino que procede de Eucken quien propugnaba un neoidealismo y una filosofía de la cultura; y pareciera cierto pues Llambías de Azevedo afirma que en 1897 obtiene el grado de doctor y en 1899 se habilita para la docencia (su tesis versaba sobre las relaciones entre los principios lógicos y éticos), pero no fue hasta 1901 en que se encuentra con Husserl en una reunión de la Kant-Gesellschaft, y no fue hasta 1907 cuando se adhiere al grupo de fenomenólogos: Pfänder, Geiger, Conrad, Reinach, etc. Ciertamente hubo una profunda empatía entre ambos autores y Husserl influye en muchos aspectos en la obra de Scheler; la principal obra de Max Scheler aparece en 1913 bajo el título *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, y ese mismo año aparece la obra principal de Husserl: *Ideas para una fenomenología pura*. Se cuenta que, en el encuentro de ambos en 1901, dialogaron sobre la *intuición* y la *percepción*.

Scheler, afín hasta entonces al kantismo, había llegado a convencerse de que *'el contenido de lo dado a nuestra intuición es mucho más rico que lo que es cubierto por las formas lógicas y por los datos sensibles'*; Husserl, por su parte, también había trabajado



sobre la *intuición* y le adelantó que había manejado un concepto de intuición '*hasta llegar a la intuición categorial, esto es, a la intuición de esencias y relaciones, que no corresponden a los datos sensibles*'. La fenomenología no es para Scheler una "escuela" con tesis comunes, sino una actitud (*Einstellung*) común a muchos filósofos frente a los problemas; quizás por ello mismo el Dr. Lorenzo Fernández siempre ha tratado el tema de la *fenomenología* como una actitud metódica (1988:231 y s.). Esa actitud -acota Llambías de Azevedo- consiste en una mirada espiritual en la que se recibe algo para contemplar o vivenciar (*Erleben* = vivir psíquicamente) que de otro modo quedaría oculto: se descubre así una esfera de "hechos" de especie peculiar (1966:25 y s.).(6) Scheler tuvo una vida privada agitada, viéndose envuelto en serios escándalos, e incluso, esos sucesos lo llevaron en una época, hacia 1910, a abandonar la vida académica y vivir de sus emolumentos como escritor; por ello mismo se traslada a Berlín. Para 1916 frecuenta la abadía benedictina de Beuron y allí se produce su conversión; se casa entonces con Märit Furtwängler y los dos años siguientes se dedica al Ministerio de Relaciones Exteriores de misiones diplomáticas en Ginebra y La Haya (7). Para 1919, re-inicia la docencia en la Universidad de Colonia y es designado profesor ordinario de Filosofía y Sociología, e incluso, se desempeña como director del Instituto de Sociología. Las relaciones de Scheler con la Iglesia Católica se vieron enrarecidas para 1921, cuando solicita a las autoridades de esta Iglesia, la anulación de su matrimonio contraído cinco años antes, y le fue negada. Al año siguiente se divorcia civilmente y contrae nuevo matrimonio con una disciplina suya, María Scheu, y comienza a alejarse intelectualmente de la Iglesia. Tres años bastaron para que abandonara el teísmo por un panteísmo evolutivo, dedicándose en los escritos de su último período a la antropología filosófica; '*El puesto del hombre en el cosmos*' (1928), *Weltanschauung filosófica* (publicado en 1929), con los que -a decir de Marrero: "...se aparta del personalismo y del teísmo para desembocar en un dios que se hace, en una especie de metafísica panteísta evolutiva, sima en la que cayó después de apartarse de la religión ca-

tólica, de la que fue uno de sus más brillantes apologistas" (**Op. Cit:** 128).

Es abandonado entonces por los católicos como apóstata; fue, sin embargo, sospechado por los no creyentes de continuar siendo un cristiano disimulado; en los últimos años, se aproxima a la filosofía de la vida, con lo que el impulso vital, de importancia central en Nietzsche, y con distinto sentido para Bergson, y cuya religiosidad alcanza punto crítico cuando trata de aclarar el problema del mal, como dice Marrero: "*Con Schelling, Böhme y Baader, tratando de explicar el lado oscuro de la vida, nos da un Dios demasiado humano. No obstante, cree Johannes Hessen, que no se exagera cuando se considera a Scheler como el más grande buscador de Dios desde Nietzsche*". (**Op. Cit:**132-133) En 1928, es designado en la Universidad de Frankfurt, como profesor de filosofía, pero muere el 19 de mayo de ese año, a los cincuenta y cuatro años de edad, sin haber podido desempeñar la cátedra. Fue enterrado según el rito católico. Ha sido Lützeler -citado por Llambías de Azevedo- quien ha dado la más exacta descripción física de Scheler; según él, Scheler era de mediana estatura, grueso, de poderosa armazón ósea, de andar más bien pesado. Tenía una fisonomía -sigue diciendo el autor- curiosamente discordante. Sobre el cuello, adelantada como para observar, se elevaba la cabeza tiesamente erguida, en la que parecía diseñarse una fuerza vital primitiva, con los rasgos de un hombre que pertenecía totalmente a la época, y que no conservaba nada de aquella fina espiritualidad romántica, que todavía es hoy característica de tantas cabezas alemanas de intelectuales. La indócil potencia impulsiva del mentón y de la apasionada boca, estaban en rara oposición con la alta espiritualidad de la frente recogida en sí misma y de los grandes ojos azules, que irradiaban a veces un brillo maravilloso y que, sobre la faz casi inverosímil -ojos de un hombre que verdaderamente sabía mirar (**Op. Cit:** 12 et passim).

Como antes habíamos dicho, Scheler es producto de su tiempo; aquellos rasgos de espiritualidad estaban cargados con toda la

problematicidad -como dice Lützeler- de la experiencia mundana actual, pero que mostraban a menudo la expresión de una sencillez acaso infantil y de luminosa bondad. La posición de Max Scheler en el campo de la filosofía, comenta Eustaquio Galán y Gutiérrez con toda razón, se halla determinada por sus reacciones y relaciones respecto de los filósofos contemporáneos y precedentes, **'Max Scheler es de los pensadores tan estrechamente vinculados a una determinada época de la filosofía y a las corrientes que en ella se destacaron, que, ante no iniciados, es prácticamente imposible intentar esbozar sus ideas, si, al mismo tiempo, no se le procura situar desde el punto de vista histórico-espiritual'** (1947:522-523).

## 2.2. Aspectos de la obra

Su filosofía es -como dice Llambías- a la vez muy antigua y muy nueva: rechazó muchas tesis tenidas como indiscutibles de la filosofía moderna, incluyendo a Descartes, y llega a entroncarse con la tradición platónica-agustiniana: *objetividad de los valores con un orden jerárquico absoluto*, defendidos sutilmente y, a veces de manera drástica, contra toda suerte de relativismos, fundamentación de una Metafísica teísta, autonomía del espíritu y de la persona, prelación del amor frente al conocer y al querer, autenticación del acto religioso liberado de todas las "reducciones", entre otros temas. Estos grandes temas se desarrollan en la extraordinaria fecundidad de su producción filosófica; su obra maestra fue sin duda *'Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik'* publicada en La Halla en 1913 y 1916 y traducida al español como *'El formalismo en la ética y la ética material de los valores'*; en ella complementa, no destruye, como han dicho algunos- la ética kantiana en sus aspectos formales, y frente a ella opone la ética material. Sin embargo, no hay duda alguna para quienes nos hemos aproximado a los fundamentos de la ética de Kant, que sin ella, no hubiera sido posible el desarrollo de ninguna *ética mate-*

rial, al menos dudamos que se hubiera realizado con tanta brillantez.

Antes de este trabajo que rebasa el campo de la ética y hunde sus raíces en la *Antropología filosófica* y la *Filosofía social*, Scheler había hecho una disertación para el doctorado y la habilitación para la docencia, pero el período de mayor influencia fue precisamente con su *Ética*; descolla en este período: *'De lo eterno en el hombre'*, en el cual aborda la religión desde un punto de vista científico; para 1922, publica: *'Esencia y formas de la simpatía'*. Sus últimas obras (desde 1924 hasta su muerte) comprenden *'Las formas del saber y la sociedad'* y *'El puesto del hombre en el Cosmos'*. En su producción filosófica, se destacan diversas influencias, a veces contradictorias entre sí, pues comulgan por igual San Agustín a través -según el propio Scheler- de Pascal y Malebranche, en cuanto al concepto del *amor* que es distinto del *amor intelectualis* de Platón, Plotino, Santo Tomás y Baruch Spinoza. Su decidida oposición a las ideas del *superhombre* y la *inversión de valores* de Nietzsche, le granjean el título de *'Nietzsche Católico'*; Kant, Brentano, Husserl, Bergson, todos de alguna u otra manera son manejados por el creador de la ética material, aún cuando observamos también influencia de Dilthey y los Santos Padres católicos. De manera decisiva -es menester establecerlo- Scheler recibe la influencia de R. Eucken, Husserl y Kant de lo cual hará una mezcla maravillosa que hasta su llegada parecía imposible. Y es precisamente sobre los dos últimos autores en quienes nos detendremos en esta introducción a la obra scheleriana. La ética material de los valores es una suerte de perfeccionamiento del kantismo y la superación de la fenomenología; por una parte, redimensiona el '*a priori*' formal kantiano y lo sustituye por un '*a priori emocional*', mientras que de otro lado, se aparta de la *intuición de esencias* de la fenomenología para sumergirse en una intuición suprasensible, irracional y emocional. Estos dos aspectos serán abordados inmediatamente.

### 2.2.1. Fenomenología

¿Es Scheler un *fenomenólogo*? Recordemos que el postulado básico de la fenomenología es: *¡Zu den Sachen selbst!*, esto es, la vuelta a las cosas mismas; frente al idealismo gnoseológico kantiano para el cual el mundo es un producto de nuestro intelecto y el conocimiento un acto creador que, mediante las categorías y las formas de la intuición sensible, moldea y constituye su objeto a base del material informe de los datos empíricos, la fenomenología representa la restauración del concepto natural del mundo, entraña una serena vuelta a las cosas y objetos, tal como nos son dados por sí mismos (Galan y Gutiérrez, **Op. Cit:** 530 y ss). La fenomenología es una filosofía de esencias en sentido parejo como lo fue en Sócrates, entendiendo por esencia aquel complejo de determinaciones necesarias y suficientes para que un objeto sea lo que es. Según la fenomenología, las esencias no son objetos físicos ni psíquicos, ni son formas conceptuales vacías por el estilo de las categorías kantianas, ni tampoco realidades metafísicas al modo de las ideas platónicas; según Husserl, las esencias constituyen una nueva forma del ser: *son objetos ideales -no contenidos subjetivos de conciencia-independientes de nuestro pensar y que le sirven de contenido intencional* (**Idem:** 531).

La reducción fenomenológica con la que, desde luego queda superada la vuelta natural a las cosas que sirvió de impulso inicial a la fenomenología, no es -valga la paradoja- más que una manifestación destacada de su principio metódico fundamental de atenerse a lo dado, de evitar toda interpretación, toda explicación teórica, toda construcción filosófica. Exenta en absoluto de presupuestos, la fenomenología aspira meramente a ilustrar y clarificar, de un modo descriptivo y analítico, los objetos a que atiende (8). Ante la pregunta, la respuesta de Julián Marías es determinante: *'Scheler es fenomenólogo. La fenomenología ha sido desde su comienzo conocimiento intuitivo de esencias. Scheler se lanza a la conquista de las esencias, especialmente en las esferas del hombre y su vida'* (1985:410,411); por su parte, Julio Fausto Fernández se-

ñala: "Se ha considerado a Scheler como la segunda gran figura de la fenomenología, después de Husserl. En parte, esto es cierto. Sin conocerse personalmente, Husserl influyó decisivamente en el pensamiento de Scheler, pero para ser justos hay que decir que el método fenomenológico del primero, manejado con destreza insuperable por el segundo abrió a la fenomenología una nueva región del universo: la provincia autónoma de los valores' (1957:84-85).(9)

Habría que determinar hasta qué punto llega la fenomenología de Husserl. Ya hemos dicho que para Scheler la fenomenología *no es un método sino una actitud orientada a hechos* y no a construcciones deductivas o inductivas; quizás sea un *procedimiento de intuición* que capta los hechos antes de toda fijación lógica. No es que la fenomenología sea *empírica* por más que se refiera a *hechos*, ya que en el acto vivenciante o intuyente, *es dado lo vivenciado o intuido*, por lo que habría que aclarar entonces la manera en que se produce ese acto y 'en' ese acto, lo vivenciado o intuido. Lo dado no se equipara a '*contenidos sensibles*' por lo que la intuición sensible "selecciona aquellos aspectos y partes de la realidad que pueden dar signos para las funciones vitales que están al servicio de la conservación del cuerpo"

El hecho fenomenológico -dice Llambías de Azevedo- es un hecho puro del que han sido eliminados todos los elementos de sensación, la percepción, en este caso, debe ser con prescindencia de lo sensible, es decir, *pura*; luego la *intuición fenomenológica o pura es aquella en la que ya no intervienen las funciones sensibles*, es decir, es '*suprasensible*'. Este intuicionismo se une a menudo con el *irracionalismo*, al suponer una aprehensión irracional o emocional inmediata de la realidad suprasensible. Así, dice Marrero, Scheler y más adelante Hartmann, opinan que la existencia es aprehendida sólo en actos irracionales (emocionales). "Más, cuando niega la evidencia racional del ser real de las cosas, aceptándose su existencia sólo en virtud de experiencias volitivas o sentimentales, surge el realismo volitivo, emocional o irracional, que defiende Scheler. A veces, esta defensa va tan lejos, como en sus

escritos dedicados a la guerra, que puede conducir a una justificación de la fuerza bruta como norma de vida".

Esta intuición lo aparta de Husserl pues *'retorcía el camino de la fenomenología que Husserl desaprobaba'*, y esta emoción-sentimiento abarca toda su filosofía, incluso su filosofía de los valores, pues lo emocional se aplicará incluso a las esencias apriorísticas del valor, esto es, un *a priori emocional* como lo veremos más adelante. La filosofía de las emociones es una rama de la filosofía que se encarga del estudio de: "...aquellas leyes de sentido que rigen la vida emocional. Concretamente, el estudio de la esencia y de las diferentes formas de simpatía, de amor y odio, de vergüenza, de temor y angustia y de honor. Sólo los tres primeros conceptos pudo tratarlos detenidamente el autor de la obra más extensa, *Wesen und Formen der Sympathie*" (Hirschberger, 1972:II, 402 y s.)

Por la vía de las emociones, Scheler construye una psicología descriptiva y genética de los fenómenos de la simpatía y las formas del amor en la vida individual del hombre; y esto tiene razón de ser si entendemos que nuestro autor no pone al *'ser personal'* del hombre en la subsistencia metafísica, que llamaron los antiguos *hipóstasis*, porque entonces el hombre sería como otra cosa cualquiera, sino que *'la persona es persona en tanto que es una persona en los valores'*, como sujeto actuante que es y no simplemente un elemento más de la infinita cadena causal, ideas éstas tomadas del criticismo kantiano y sobre lo cual se construyó toda la base de la moderna antropología filosófica (10). Resumiendo las vinculaciones de la filosofía de Scheler con el movimiento fenomenológico, y siguiendo en este sentido el criterio de Eustaquio Galán y Gutiérrez, diremos:

1º. Scheler aspira rebasar el carácter descriptivo y ateorético de la fenomenología. Al aplicar Scheler la fenomenología a la ética, no se contenta con meras descripciones y análisis, sino que aborda

el tema con pretensiones sistemáticas y, por tanto, aspira a la fundamentación metódica, rigurosamente filosófica, de la ética.

2º. En segundo lugar, admite un linaje peculiar de esencias, de naturaleza alógica, no racional, esto es: los valores, en contraste con Husserl, que no había hecho diferencias entre esencias en este mismo sentido. Estas esencias no racionales, los valores, constituyen el fundamento de la filosofía moral de Scheler.

3º. Lo que nos permite el acceso al conocimiento de los valores es un tipo o una modalidad especial de la intuición, la intuición emocional. La intuición emocional nos hace patente la necesidad e incondicionalidad de las esencias morales, de los valores, con evidencia pareja a como la razón intuye que el todo es mayor que la parte o que todo cuerpo es extenso, o como nuestra visión sensorial intuye este verde o este azul.

### 2.2.2. Criticismo kantiano

Quienes han pretendido ver en Scheler un opositor del kantismo están en un error. Scheler, más que oponerse a la ética práctica de Kant, la desarrolla y la amplía. Aún en los pasajes de crítica, ha partido en todo caso el autor del supuesto de que la ética de Kant -y 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 (Scheler, 1948:I, 8). En la tercera edición de su obra, dirá que la 'ética material de los valores' no desea ser '*antikantiana*' o retroceder hasta más atrás de Kant, sino '*avanzar más allá*' de donde Kant llegó; y al comienzo de su obra *Ética*, inalterada en todas sus ediciones, expresará que: '*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*'. La ética de Scheler, por el hecho de ser



antiformalista, no tiene porqué ser antikantiana, '*no empecé el que con frecuencia Scheler critique a Kant. Tenía que ser así, toda vez que Scheler desenvuelve su ética en polémica con el formalismo moral, cuyo máximo representante es Kant. El propio Scheler se cuida de advertir que su crítica de Kant implica al mismo tiempo el reconocimiento de que la ética kantiana constituye la realización más perfecta de una ética desenvuelta dentro de las exigencias de un conocimiento estricta y rigurosamente filosófico*' (Galan y Gutiérrez, **Op. Cit:** 528 y s.). Podemos establecer muy resumidamente las tesis del kantismo referidas a la ética formal y material: a): Toda ética material debe ser ética de los bienes y de los fines; y b). Toda ética material es empírica, inductiva y *a posteriori*: solamente una ética formal puede ser *a priori* e independiente de la experiencia. A pesar de que la fenomenología se refiere a hechos, sin embargo la vía adecuada de captar esos hechos es una *intuición emocional* (en contra del mismo Husserl que apuntalaba a una intuición eidética sin más). Además de ello, no cabe duda que los hechos fenomenológicos son esencias y conexiones de esencias. Esencia es lo que es propio de un objeto dado en una intuición pura que al ser pura (*sin determinaciones sensibles*) es *a priori* respecto de todo lo que luego puede predicarse de ese objeto, basado en la observación y en la inducción (11).

Frente al '*a priori*' trascendental, el '*a priori*' concebido como contenido esencial del conocimiento, se vincula inmediatamente al *contenido absoluto del ser y del valor del mundo*, puesto que ya no hay razón para la separación kantiana entre la '*cosa-en-sí*' y el '*fenómeno*'. Así al *a priori* kantiano del cual tiene que partir Scheler, opone el *a priori emocional*. En palabras del propio Scheler: "La ética emocional, a diferencia de la ética racional, no es de ninguna manera necesariamente un empirismo en el sentido de un intento de obtener los valores éticos por la observación y la inducción. El sentir, el preferir y posponer el amar y odiar del espíritu tienen su propio contenido *a priori*, el cual es tan independiente de la experiencia inductiva como las leyes puras del pensamiento (...). Y aquí

como allá hay evidencia y la más estricta exactitud de la comprobación fenomenológica".

El error de Kant -según Scheler- consiste en haber identificado lo *a priori* con lo *formal* (y al mismo tiempo lo *a priori* con lo *racional*) y en considerar que toda ética material debía ser, forzosamente, ética de bienes y de fines y tener validez empírica, inductiva; pero lo *a priori* no es solamente formal. Toda esfera de objetos posee un sistema de principios *materiales a priori*, que descansan también en una intuición de la esencia, y es así que la oposición '*a priori-a posteriori*' no coincide con la '*formal-material*'. Scheler logra unir dos elementos hasta ahora irreconciliables: lo *a priori* (universal, necesario y no contingente) con lo *material*. Es decir, frente a la *ética formal de Kant y los neokantianos*, opone una *ética material*, de contenidos sensibles; y al mismo tiempo, a la ética material de bienes y fines, una *ética a priori*; bajo este esquema, la ética había sido *a priori o formal y material a posteriori*. En cambio, con la ética material -fundada en los valores-, se concibe un *a priori* fundado en la experiencia: '*los valores serán los fundamentos últimos de todos los fenómenos morales*'. En este sentido, Llambías de Azevedo nos comenta: "El aporte original de Scheler no consistió en descubrir los valores, sino en hacer de ellos los fundamentos *a priori* de los bienes, de los fines, de los imperativos, de los sentimientos, de la dirección del espíritu, en suma de todos los fenómenos morales" (1966:62 y s.). Con respecto a la ética material, Risieri Frondizi hace el siguiente comentario: "Suponía también erróneamente Kant que toda ética material era una ética heterónoma, hedonista, del éxito, que conducía a la mera legalidad del obrar y no a la moralidad del querer y que colocaba en el egoísmo instintivo del hombre" (1977:115 et passim).

Este ha sido uno de los aspectos más combatidos en la ética kantiana: su desconfianza en el mundo; en cambio -según Sauer-Scheler *ama al mundo*. Reprocha a Kant que no haya confiado en él; en el fondo -dice Scheler- es solamente el odio al mundo que atraviesa tan fuertemente la mentalidad moderna, la hostilidad

frente al mundo, la desconfianza en él, por principio, y su consecuencia, la necesidad ilimitada de acción, de que sea 'organizado' y 'dominado', lo que ocasionó psicológicamente esta relación del apriorismo y la doctrina del entendimiento 'formador', 'legislador', o sea, de la 'voluntad racional' que pone en 'orden' los instintos (Sauer, 1973:233-234). Esta idea de mitigar la desconfianza en la razón y en los sentidos por parte de Kant, la toma Scheler de Bergson quien pretendió, a su manera, transformar la '*hostilidad criticista contra el mundo, en un impulso de amistad y simpatía hacia la realidad*', es decir: "...el movimiento de una profunda confianza en todo lo que se da inmediatamente, como animosa acción de darse y de abandonar su *yo* a la intuición y a la tendencia de amor hacia el mundo" (Fernández, 1957:82). De este modo se vinculan las consideraciones gnoseológicas con la metafísica práctica; es decir, lo *a priori* con lo emocional; el mundo no es dado sólo como objeto de conocimiento sino también como '*portador de valor*' en actos del sentir intencional y como '*resistencia*' en actos del querer, así como también en los actos de creer, presentir, amar, etc., y sus objetos. Julio Fausto Fernández ha querido ver las siguientes relaciones diferenciales entre Scheler y la crítica kantiana:

**a). Para Kant, los juicios constituyen primordialmente lo *a priori*; para Scheler, lo '*a priori*' lo constituyen las esencias.**

Esta afirmación no es cierta, y tan no es cierta que Kant advierte de la debilidad de los juicios *a priori*, que por ser meramente analíticos no aportan nada nuevo al conocimiento, a pesar de que sean universales, necesarios, contingentes, pero son meramente explicativos. Los verdaderos juicios para Kant que deberían utilizarse en la metafísica, son los *juicios sintéticos a priori*, es decir, un tipo de juicio que no es *analítico* (en el sentido de que el predicado no estaba contenido en el sujeto) pero que gozaba de la característica de la universalidad y necesidad de los juicios *a priori*, pero '*aplicables a casos de la experiencia y que podían ser validados por ella*' (Ortiz-Ortiz, 1992a).(12) Desde nuestro punto de vista, Scheler no logra superar a Kant, pues para Kant los jui-

cios deben tener un correspondiente contenido objetual; de lo contrario, es un juicio vacío, y al contrario, todo objeto debe tener un referente conceptual; caso contrario el conocimiento es ciego; de modo que el juicio que ha de utilizarse tanto en la metafísica (*metafísica pura*) como en la mora (*metafísica práctica*), debe ser aquel cuya validez no dependa de condicionamientos empíricos (y por ende relativos) pero que al mismo tiempo tengan relación directa con el objeto empírico, y de allí la justificación de los '*juicios sintéticos a priori*'. En cambio, Scheler no encontró esa conexión entre las esencias y el mundo material; como lo apunta Sauer, Scheler es como aquel que quiere sacar de una cuneta un auto atascado pero en ello se agota y aterriza con el auto en la cuneta opuesta y se queda ahí fijo en tierra (1973:234); empero, el primer auto -refiriéndonos al kantismo- tiene la ventaja que es rescatable porque la cuneta no es tan profunda.

b). Lo segundo que aprecia el autor *in comento* es que '**mientras para Kant sólo es evidente lo *a priori formal*, para Scheler hay también un '*a priori material*' constituido por los valores**'.

Ciertamente, en Kant lo '*a priori* era evidente en tanto que era analítico (el juicio '*el triángulo tiene tres lados*' es *a priori* y por ello mismo es evidente), pero lo que no es cierto es que era '*lo único evidente*', ya que los juicios *sintéticos a priori* también lo eran; ahora, lo que es evidente es el juicio pero no su objeto; el objeto se hace evidente en cuanto es *trascendental* (es decir es susceptible de ser objeto de un conocimiento dado por la condición de *espacio-tiempo*). Ambos coinciden en cambio en que los valores no están ligados a las cosas que les sirven de soporte; es más, en Kant, las cosas o los bienes no tienen valor sino *precio*, sólo en las personas puede hablarse de valor (*dignidad*); discrepan sí en la manera de concebir lo *a priori* y el contenido empírico.

c. Kant sostiene -según Julio Fernández- que '**la teoría del conocimiento constituye la teoría fundamental de lo *a priori* al**

preguntar **¿cómo es posible saber de algo?**; para Scheler, en cambio, la teoría del conocimiento no es más que una parte de la teoría que se ocupa de las *conexiones objetivas entre las esencias*, la cual responde a una pregunta previa a toda otra: **¿qué es lo que se da?**.

Ahora bien, si analizamos las dos preguntas: **¿cómo es posible que se de algo?** y la otra de Scheler **¿qué es lo que se da?**, veremos que la segunda sólo puede ser consecuencia de la primera y no como plantea Scheler, que debe ser previa a cualquier otra. En efecto, no podemos determinar lo que se nos da sin estar seguro que no es un fantasma de nuestra inteligencia y una desviación de la razón, debemos en cambio determinar cuáles son los límites de la razón, verificar la validez de que lo que estamos conociendo es *seguro* a nuestro entendimiento, y además determinar si la razón es suficientemente capaz de aprehender racional o empíricamente lo que estamos conociendo. Según este esquema, podemos establecer que sólo así es posible inquirir sobre el objeto propiamente dicho, mientras tanto, el conocimiento sería una suerte de aventura y de conjeturas.

d). Kant sostiene la tesis idealista subjetiva sobre la espontaneidad del pensamiento, según la cual, todo lo que en la conciencia es enlace, ha tenido que ser producido por el entendimiento, con lo cual éste prescribe sus leyes a la naturaleza; Scheler, por el contrario, sostiene que esta tesis es radicalmente falsa, ya que el entendimiento sólo puede establecer lo que descansa en una convención, pero nunca las leyes de la naturaleza (Ibid: 84).

En nuestro criterio, hay que entender mejor el planteamiento kantiano sobre la función del entendimiento; la premisa fundamental de la teoría del conocimiento kantiana es la siguiente: **‘todo nuestro conocimiento si bien se inicia en la experiencia, no todo él procede de la experiencia’**, Es así pues como la función del entendimiento es ubicar el *‘desorden’* de los objetos en la naturaleza en la *forma de espacio-tiempo*, y ello posibilitará la

síntesis que realiza la razón en la labor cognoscitiva (Cfr. Ortiz-Ortiz, 1995<sup>a</sup>). De allí que no sea cierto el hecho que el entendimiento sólo pueda establecer lo que hay en una convención, sino que precisamente es lo que posibilita el conocimiento *a priori*. Además, no debe perderse de vista la finalidad de la crítica kantiana: demostrar los límites de la razón y las condiciones que hacen posible todo conocimiento, y determinar los elementos empíricos y racionales que están presentes en el acto cognoscitivo; esa labor de diferenciación es precisamente lo que significa 'criticismo', tal como anota Johann Hessen (1980:24).

e). Por último, se sostiene que **"Kant equipara lo *a priori* con lo racional, en tanto que Scheler sostiene que no sólo lo racional sino toda nuestra vida espiritual, posee un contenido *a priori*. Hay por lo tanto, un elemento *a priori* en la parte emotiva del espíritu, en el sentir, en el amar, en el odiar, etc., con la diferencia de que lo *a priori* emotivo es de naturaleza irracional y puede ser captado únicamente por la intuición afectiva"**

La afirmación es válida si nos situamos en el pensamiento de Scheler y sobre ello ya hemos avanzado nuestra opinión. Es decir, lo *a priori* no puede equipararse a lo racional, porque toda la vida del espíritu, no sólo el conocer, tiene sus actos puros y sus leyes. Con ello pretende Scheler desligar la Ética de la Lógica, pues es reconocer que *'la parte emocional del espíritu y el querer tienen también un contenido originariamente a priori, que no proviene del pensar'*. Las observaciones de Scheler son válidas porque Kant asumió el campo de la ética como metafísica práctica, esto es, el uso de la razón en sentido práctico o, como dice Llambías de Azevedo "...tomar el querer como mero campo de aplicación de la razón". Con estas afirmaciones, Scheler se acerca más a un *apriorismo de lo emocional*, es decir, en vez de una ética racional una *'ética emocional'* independiente del empirismo. La doctrina tiene profundas raíces en San Agustín y particularmente en Pascal (13), y éste es el más original y el principal aporte de Scheler a la ética y

a los valores. Debemos agregar que el problema se visualiza mejor si lo planteamos desde otro ángulo: las grandes diferencias entre estos dos autores se encuentran en su modo de concebir una *ética material*, y al efecto podemos establecer a *grosso modo* las afirmaciones kantianas que fueron objeto de decidido rechazo por parte de Scheler:

- a). Toda ética material debe ser una ética de los bienes y de los fines.
- b). Toda ética material es empírica, inductiva aposteriorética; solamente una ética formal puede ser *a priori* e independiente de la experiencia;
- c). Toda ética material es necesariamente '*ética del resultado*', solamente una ética formal puede ser '*ética de la intención o de fuero interno*'.
- d). Toda ética material es necesariamente *hedonismo*; solamente en una ética formal puede encontrarse la fundamentación del valor moral en principio distinto e independiente del placer sensible.
- e). Toda ética material es necesariamente heterónoma; tan sólo la ética formal puede construirse a base de la verdadera autonomía de la persona.
- f). Toda ética material conduce a la mera legalidad del querer; solamente la ética formal puede fundamentar la moralidad de las acciones.
- g). Toda ética material pone a la persona al servicio de su propio estado o de sus objetos de bien extrínsecos; solamente la ética formal puede demostrar y fundamentar la verdadera *dignidad humana* de la persona.
- h). Toda ética material es egoísta basado en la organización natural humana; solamente la ética formal puede fundamentar una ley moral independiente de todo egoísmo y de toda organización particular humana y ser válida para todo ser racional.

Con respecto a la obra general de Scheler, son muchos los autores que le han criticado la falta de unidad lógica y de ordenación metódica de la obra; el maestro español Julián Marías comenta

que sus visiones geniales iluminan diferentes zonas de la realidad, pero que le falta una coherencia superior, que exige del saber filosófico, esto es, la verdad filosófica, que aparezca en la forma de sistema, y que cada una de las verdades esté siendo sustentada por las demás, y ello es precisamente de lo que carece la obra de Scheler (Op. Cit: 411). Por su parte, Risieri Frondizi critica fuertemente al autor de la ética material de los valores en este sentido: "Tanto Scheler como otros filósofos que se refugian en el '*a priori*' para mantenerse a cubierto del posible desmentido de la realidad, juegan cartas dobles. Extraen de la realidad los conceptos que constituyen sus doctrinas y cortando luego toda conexión con la experiencia transforman esos conceptos, de raíz empírica, en esencias inmutables *a priori*' (Op. Cit: 180).

Kempff Mercado también se queja de este apriorismo y su desvinculación con los elementos empíricos, es decir: *si los valores no se dan independientemente de sus depositarios materiales -personas o bienes-, sino empíricamente, ¿cómo podemos tener un conocimiento a priori de los mismos?; resulta evidente que sólo podemos aprehender los valores dentro de la experiencia concreta* (1965:11). No obstante y a pesar de las innumerables críticas que se le pueden hacer a Scheler, los aportes del filósofo alemán al estudio de la ética fueron decisivos para mostrar, como ningún otro, un elemento radicalmente objetivo en los valores en general y en la ética en particular. Los valores son los criterios objetivos, inmutables y apriorísticamente válidos que sirven de fundamento a toda moral o ética. *Ethos* es el contenido y la forma de la conciencia axiológica inmediata, es el conjunto de valores intuitos por la conciencia humana y la forma en que son intuitos por ella. Por esta vía, llega Scheler a un '*perspectivismo emocional de los valores*' en el sentido que '*el vivir adecuado y pleno del cosmos de los valores y de su jerarquía, y juntamente la manifestación del sentido moral del universo, van unidos esencialmente a una cooperación de diversas formas del ethos, que tienen en la historia un desarrollo según leyes propias. La ética absoluta, rectamente com-*



prendida, es precisamente la que exige imperiosamente esa diversidad, ese perspectivismo emocional de los valores en los pueblos y épocas, y esa serie, en principio interminable, de estratos en la cultura del *ethos*'. Quizás no haya encontrado la conexión entre las esencias y la realidad concreta (Kempff Mercado), quizás se haya refugiado en criterios empíricos señalando que no lo eran (Frondizi), o tal vez se haya diluido en un panteísmo insostenible (Carranza Siles), pero sus aportes al estudio del personalismo ético y a la antropología (Martín Buber) lo catapultan como uno de los más grandes filósofos de este siglo (14).

### 3. La Ética material de los valores

Dentro de la diversidad temática en la obra de Scheler según se aprecia en la reseña de la obra que realizamos *supra*, abarca el campo de la religión o en el campo de la antropología (15), sólo nos dedicaremos a analizar la propuesta en torno a la ética material de los valores, por cuanto este aspecto es el que informa toda la obra del autor. Los valores son esencias-cualidades las cuales son captadas mediante la intuición emocional, constituidos por un *a priori* material y desligados radicalmente de las cosas o bienes sobre los cuales recae y por consiguiente *no varían con las cosas* y ordenados jerárquicamente según un orden emocional y no un orden racional. Hemos tratado de abarcar en esta definición, los elementos más importantes de la noción scheleriana sobre los valores, intentaremos hacer una explicación detallada de los mismos.

#### A) Los valores son esencias-cualidades

Así como los nombres de los colores -azul, verde, rojo...- no indican necesariamente colores *adherentes*, de esos que estén perteneciendo a una sustancia material (Vgr. rojo "de" una rosa, blanco "de" una azucena, verde "de" una hoja..., sino que se dan también en estado *subsistente*, como simple cualidad extensa (piénsese en el espectro solar donde no cabe hablar de "colores de" sino simplemente "colores") de la misma manera los nombres que designan

valores, tales como justicia, amabilidad, decoro, modestia, caballeridad, agradable, útil, etc., *no son necesariamente valores "de" una sustancia o sujeto, sino que tienen, de suyo, una subsistencia propia, un cierto ser en sí* (Scheler, 1948:16; García Bacca, 1947:I, 223).

Julio Fernández explica esta premisa señalando que cuando se experimenta la belleza de una estatua, la nobleza de una acción o la bondad de una persona, no se aprehende directamente la significación de belleza, nobleza o bondad sino sólo una *cualidad* de la estatua, de la acción o de la persona: la cualidad de lo bello, lo noble o lo bueno. Luego, estas esencias no están unidas a las significaciones sino que pueden subsistir sin ellas por cuanto están situadas fuera de lo inteligible, son alógicas, irracionales, pero, al igual que las esencias racionales, los valores son extratemporales y tienen carácter apriorístico. Los valores no están nunca de manera *concreta* en las cosas mediante una unión esencial, sino simplemente *de hecho*; ello explica que desaparecida la materia, el valor que la cualificaba continúa *estando* con sus mismas características. Muy al contrario de lo que pudiera pensarse, los valores, siendo cualidades ideales, no son por ello *conceptos universales o aspectos comunes* (*gemeinsamer Eigenschaften*), como lo sería por ejemplo 'Hombre' el cual sí es un concepto universal o aspecto esencial común a todos los hombres, pero de alguna manera tal concepto debe *concretarse o realizarse* en algún individuo en particular; los valores no son entidades parecidas a los conceptos o propiedades universales que, para ser reales, hayan de individualizarse o concretarse en individuos.

Todo esto implica que los valores para ser aprehendidos no necesitan -al decir de Juan David García Bacca- el paseo o paso por *muchos* individuos, ni la abstracción de aspectos *reales* (16), para así ir destilando lo común. Por esto mismo Scheler afirma que para descubrir y percibir en su peculiar virtud valores como los de distinguido y vulgar, esforzado y cobarde, puro y pecador, bueno y malo: "... basta en ciertas circunstancias con una sola y

única acción, con un solo y único hombre, y en tales casos singulares puede aprehenderse perfectamente la esencia de tales valores" (I.D.: Gaped; García Bacca, 1947:230). Más adelante Scheler concluye 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 de la historia y para cuya experiencia, los valores y su jerarquía son a priori* (Scheler, 1948:I, 41 ss).

## B). La intuición emocional

Los valores son esencias-cualidades que pueden ser captados mediante la intuición emocional y no a través de la intuición gnoseológica común; es decir, la intuición esencial para captar a un valor es distinto que la intuición con la cual se captan las esencias significativas (con realidad cósmica), es una intuición de carácter intencional el cual ofrece un contenido desprovisto de significación directa, es a lo que Scheler llamó siguiendo y al mismo tiempo separándose de Husserl, intencionalidad emocional, o sentimiento puro. Con ello se le reconoce a las emociones su carácter intencional que había sido asumido por Descartes, Spinoza y Leibniz aunque estos autores sólo llegaron al carácter intelectual de la vida emocional; en cambio Scheler plantea que los contenidos de la intencionalidad emocional son precisamente los valores. Desde otro punto de vista, los valores constituyen un tipo de objeto completamente inaccesible a la razón, de hecho el racionalismo tanto griego como moderno subsumió la realidad de los valores en un plano inferior y fue asimilado a los entes de razón. Ellos -los valores- se ajustan a la *logique du coeur*, el cual "...nada tiene que ver con la lógica del intelecto, pero que establece órdenes y leyes tan precisas como las de esta lógica. Por medio del corazón, por la pura vía

emocional, captamos los valores. O, para decirlo en términos estrictamente schelerianos, los valores se nos revelan en el percibir sentimental, en el preferir, amar, odiar" (Scheler, *Op. Cit.*: II, 108; Frondizi, 1977:128).

Como explica Ruyer, la intuición emotiva aprehende a la vez los valores y su orden jerárquico, como la intuición sensible aprehende si una nota es más alta que otra. Por ejemplo, los valores espirituales se dan en la intuición como 'a preferir relativamente a lo agradable o a lo vital. "El yo empírico -sigue diciendo -no puede voltear este orden, sino en el sentido en el cual él puede también decir que un rectángulo no encierra ángulos rectos. El orden objetivo de lo preferible se manifiesta en la vida psicológica (...), lejos de que el agente, como ser psicológico, funde valores, son los valores, en tanto que aprehendidos por actos, los que fundan, si no al agente como individuo, al menos, al agente como persona; la tesis es paradójica, pero profunda" (Ruyer, 1969:188). La explicación de esta *intuición emocional* la realiza Scheler distinguiendo entre el '*sentimiento emocional*' (*intentionales Fühlen*) y el '*estado sentimental sensible*' (*Gefühlszustand*).

El *estado sentimental sensible* se refiere a la pura vivencia del estado pero no hay un *elemento intencional*, ya que cuando se refiere a un objeto dicha referencia es mediata a posterior al momento de darse el sentimiento (por ejemplo observar el dolor ajeno); esta referencia puede ser de orden causal (así, 'el fuego es el objeto que me ha causado este dolor que tengo') la relación se establece mediante el pensar y en este sentido es distinto el dolor sufrido que el observado. Como lo explica Julio Fernández: "Los *estados afectivos sensibles* tales como el sufrimiento físico, no son actos intencionales, sino meros estados sicofísicos unidos causalmente a determinados estímulos. Ante un mismo estado afectivo sensible pueden variar los modos de experimentarlo. El mismo sufrimiento físico puede ser experimentado unas veces *soportándolo* y otras hasta *complaciéndose en él*" (*Op. Cit.*: 88).

En cambio, el *sentimiento intencional* tiene que ver con la captación del estado vivencial, hay una referencia directa e inmediata al objeto y esa referencia no es de carácter *intelectual*; en ella se nos revelan los valores. De esta manera el percibir sentimental no está unido al objeto exteriormente o a través de una representación, ni el objeto aparece como un signo e algo que se oculta tras él. Este acto es un *sentimiento intencional* o '*percepción emotiva*', así cuando se experimenta el sentimiento de la belleza de una estatua, el contenido de ese sentimiento, la percepción emotiva de lo que hay en él -la cualidad de lo bello- no es idéntico al objeto de la percepción sensible de la estatua; de esta manera se diferencia el '*sentimiento del valor*' con los estados subjetivos del alma. Como dice Johannes Hirschberger: "El sentimiento de valor de Scheler nada tiene que ver con aquellos estados subjetivos de alma que en la psicología son tratados como *placer y displacer*; es más bien un acto intencional, que '*barrunta*' los valores, y los barrunta precisamente en su objetividad. Esta captación del valor es la que traduce él con el término '*sentimiento de valor*' (*Wertfühlen*)" (1972:II, 401 y s.) (17).

En conclusión captamos los valores e, incluso su jerarquía, por medio de las vivencias emocionales del percibir sentimental (Frondizi, *Op. Cit.*: 128-129). Ciertamente el acto de aprehensión a través de la intuición emocional es *irracional*, y en este sentido Scheler comulga con Hartmann y ambos afirman que la existencia es aprehendida sólo en actos irracionales (emocionales), pero '*cuando se niega la evidencia del ser real de las cosas, aceptándose su existencia sólo en virtud de experiencias volitivas o sentimentales, surge el realismo volitivo, emocional o irracional, que defiende Scheler*' (Marrero, 1963:130). Consecuencia importante del estudio de las emociones es el estudio de las diferentes formas de simpatía, de amor, odio, vergüenza, de temor y angustia, y de honor, sobre lo cual encontrará una dimensión más allá de lo ético sino también *metafísica*, doctrina que se apoya decididamente en Platón ('*Convivio*' y '*Fedro*'), San Agustín, Santo Tomás, G. Bruno,

Spinoza, Hegel, Baader, Schopenhauer, Hartmann, Bergson, Driesch, Becher todos los cuales *'realizaron intentos para descubrir en el amor y simpatía funciones de cierta naturaleza, que nos acercan al fondo mismo de las cosas...'* (ID.: 402).

### **C) Apriorismo material e independencia de los depositarios**

Sobre el tema del *apriorismo material* ya nos hemos referido al hablar de las críticas de Scheler a Kant. Hemos dicho que Kant equipara lo *a priori* con lo *racional*, y de esta manera toda ética sólo puede ser formal si pretende ser *a priori*, esto es, en Kant lo *a priori* es 'una actividad sintética del espíritu', mientras que toda ética fundada en lo material o lo sensible, es una ética relativa a bienes. En cambio Scheler sostiene que no sólo lo racional sino toda nuestra vida espiritual, posee un contenido *a priori*. De forma que existe un elemento *a priori* en la parte emotiva del espíritu allende a la cognoscitiva, en el sentir, en el amar, odiar, etc., según Scheler: *"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, preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como la intuición de las conexiones que existen entre los valores, entre sus 'altos' y sus 'bajos', es decir el conocimiento moral"* (Op. Cit.: I, 106-107) (18).

Ahora, lo *a priori* emocional es de naturaleza irracional tal como lo hemos dicho anteriormente y sólo puede ser captado por intuición emotiva, y este tipo de intuición no es formal sino material con lo cual se corre el riesgo de confundir los valores con experiencia, y en Scheler es todo lo contrario, la experiencia se mide desde puntos de vistas axiológicos. La ética de Scheler es -como dice Dujovne- un *'arreglo de cuentas'* con la de Kant, para Scheler dice el mencionado autor: *"los valores, y entre ellos los éticos, son apriori respecto de la experiencia, pero son materiales y no formales. Esencias, los valores tienen la particularidad de ser esencias irracionales, carentes de significación directa. Por tanto, todos los*

valores son esencias materiales e irracionales" (Dujovne, 1959:82 y s.). Scheler quiere fundar la ética no menos firmemente que Kant, y como él, sobre supuestos aprióricos, '*Scheler quiere una ética con validez a priori, es decir, una ética válida con independencia de lo empírico, pero, al mismo tiempo, una ética dotada de sentido histórico y con contenido preceptivo de reglas y en sus máximas*' (Galán y Gutiérrez, 1947:528 y s.). Mientras la ética formal de Kant se funda en la idea del deber y, por tanto, el valor moral de una acción sólo puede estar acorde con '*la forma del deber*' o imperativo categórico, la ética material sostiene que el valor moral '*no se funda en el deber, sino al revés, todo deber encuentra su fundamento en un valor: lo que es valioso debe ser y sólo debe ser aquello que es valioso*' Ahora, ¿cómo es posible una ética material *a priori* y desligada de la experiencia? Así como los colores no indican *colores adherentes* sino que se dan también en estado *subsistente*, como *simple cualidad extensa*, los nombres que designan valores -como justicia, amabilidad, decoro, utilidad, etc. - no son necesariamente valores "de" una sustancia o sujeto, sino que tienen, de suyo, una sustancia propia, un cierto ser en sí; se trata pues de cualidades que existen independientemente de los respectivos depositarios. Como dice Frondizi, del mismo modo, el valor que descansa en un depositario con el que constituye un 'bien' es independiente del depositario (...) la presencia del valor confiere el carácter de 'bien' al objeto valioso. Así, no extraemos la belleza de las cosas bellas, sino que la belleza las antecede (**Op. Cit.:** 116-117).

Cuando se expresa con razón un valor -afirma el propio Scheler- no basta nunca querer derivarlo de notas y propiedades que no pertenecen a la misma esfera de los fenómenos de valor, sino que el valor tiene que estar dado intuitivamente o reducirse a tal modo de ser dado. Así no tendría sentido preguntar por las propiedades comunes a todas las cosas azules o rojas. De igual manera carece de sentido preguntar por las propiedades comunes de las acciones, o las convicciones, o los hombres, etc., buenos o malos (Scheler, **Op. Cit.:** 42 y s.).

De esta forma queda demostrado que 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; pero por otra parte también es cierto que *'en los bienes es donde únicamente los valores se hacen reales'*. Además de la independencia de los valores con respecto de los bienes con lo cual Scheler rechaza el nominalismo (19), afirma también que existe una independencia con respecto de los fines. 'Fin' es cualquier contenido del pensar, representar, percibir, que está dado por realizar, siendo indiferente quien o qué lo haya de realizar.

Scheler afirma que nada puede llegar a ser fin sin que antes fuera objetivo y el objetivo reside en el proceso del apetecer y no está condicionado por ningún acto representativo, sino que es inmanente a la tendencia misma. Sin embargo, los objetivos pueden estar dados *sin fines*, pero nunca los fines pueden estar dados sin objetivos precedentes. Los valores, en esta concepción, y tal como comenta Frondizi, no dependen de los fines ni pueden abstraerse de ellos, sino que van ya incluidos en los objetivos de la tendencia como su fundamento; como son únicamente los fines los que tienen contenidos representativos, una ética material de los valores tendrá que ser *a priori* frente a todos los contenidos representativos de la experiencia. En Scheler toda conexión entre esencias -y los valores lo son por ontonomasia- son 'dadas' y no producidas o fabricadas por la razón. Son *intuidas* y no *hechas*, y son *a priori*: **'porque se fundan en esencias -y no en cosas y bienes-, y las esencias son 'dadas' y no fabricadas por la razón o la inteligencia'**, lo que se aprehende a través de ellas es el *logos* que informa el universo, pero para los valores lo que importa es la *intuición*: de carácter emocional; Galán y Gutiérrez comenta *'la ética que busca Scheler no quiere ser una lógica de la moral, sino una gramática de los sentimientos, un ordre du coeur, para emplear la gráfica expresión de pascal'*.



## D. Están ordenados jerárquicamente

Scheler afirma 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, pueden también haber entre ellas un *orden* y una *jerarquía*, independientes de la existencia de un *mundo de bienes*, en el cual se manifiestan, y también independientes de las modificaciones y movimientos que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia, los valores y su jerarquía son *a priori* (Scheler, *Op. Cit.*: 42 y s.). El principio elemental de esta ordenación jerárquica es que *'tanto más alto cuanto menos relativo es; el valor más alto de todos es el valor absoluto. Todas las demás conexiones de esencias se basan sobre ésta que es la fundamental'*, y por ello mismo se dice que los valores tienen un orden con rango, es decir exactamente una jerarquía (*Rangordnung*), así: "...si nos presentan justicia y lealtad, notaremos que no se quedan nuestras preferencias indiferentes, ni preferimos por sorteo, a lo que saliere, un valor u otro, sino que se prefiere lealtad, por valor de rango superior; y ante justicia y generosidad, nos quedamos con generosidad; ante obligación y amor, con amor; no digamos entre justicia e injusticia la estimativa prefiere justicia; y entre bondad y maldad, bondad" (20).

Como anota Frondizi, una jerarquización no implica clasificación; mientras las cosas pueden responder a clasificaciones, los valores se dan en un orden jerárquico, y la preferencia -entre otros criterios- es lo que mueve al hombre a la defensa de un valor, aunque en determinado momento *elija* otro. No obstante, esta ordenación jerárquica, a pesar de su carácter apriorístico, es posible por un orden emocional y no un orden racional; el criterio empírico está descartado pues sólo podría decirnos cuál es la tabla jerárquica de una persona, un pueblo o una época, más no cuál *debe ser* dicha tabla. ¿Cuáles son los criterios para distinguir *a priori* la jerarquía de los valores?.

### 1. Durabilidad (*Dauer*)

La capacidad de *persistir* a través del tiempo es una nota caracterizante de los valores (Vgr. las obras literarias), y la cual no debe referirse, desde luego, a los bienes y, menos aún, a los depositarios; como dice Scheler **'los valores más inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente fugaces; los valores superiores a todos son, al mismo tiempo, valores eternos'** (Op. Cit.: 131) (21), es de la *esencia* de los valores de lo agradable sensorial darse como mudable, frente al valor salud, por ejemplo, o el valor del conocimiento (Frondizi, Op. Cit.: 133), mientras que los valores superiores -no los bienes- son dados forzosa y esencialmente como duraderos.

### 2. Divisibilidad (*Teilbarkeit*)

La mayor jerarquía de los valores está en proporción inversa a su divisibilidad, de forma que mientras más altos ofrecen más resistencia al fraccionamiento; los valores inferiores deben fraccionarse para poder gozarlos. Así por ejemplo, la mitad de una tela o de un pan, vale *el doble de lo que vale su mitad*, en cambio que la mitad de una estatua o una pintura, si se le divide en dos, cada una de las partes no vale la mitad de la obra completa. Podemos compartir los goces de los valores estéticos -explica Frondizi- sin necesidad de fraccionar los bienes -los valores espirituales son indiferentes al número de personas que participan de su goce- mientras que el goce de lo agradable sensible exige el fraccionamiento de los bienes correspondientes: **'...de ahí, pues que los bienes materiales separen a las personas -al establecerse conflictos de intereses sobre su posesión-, mientras que los bienes espirituales unan a los hombres en una posesión común'**.

### 3. La fundación (*Fundierung*)

Si un valor funda a otro, es más alto que éste, esto es: *'se puede afirmar que un valor de la clase B funda un valor de la clase A, cuando un valor individual A requiere, para darse, la previa existencia de un valor B. El valor B es en este ejemplo, el valor que*

*funda y, por lo tanto, el más alto*'. Todos los valores supremos, en la concepción de Scheler, se fundan en los religiosos, semejante al monismo axiológico del medioevo. Es este criterio -según Frondizi- el de mayor peso por encontrarse allí un elemento racional; y esto permite afirmar que *'un valor intrínseco es superior a un valor instrumental'*. Scheler mismo explica: "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 la enfermedad fácticas con los sentimientos de placer y displacer" (22). Como veremos más adelante todos los valores se fundan en los valores religiosos, luego la ordenación jerárquica debe partir de uno que es supremo; así dice: *'todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal e infinito y de un universo de valores que de aquel precede'* (I.D:46), y que al decir de Frondizi, la afirmación supone la negación de la autonomía de las distintas zonas axiológicas, que es una de las conquistas del pensamiento moderno: "Scheler anula esta autonomía al ordenar toda la tabla según un principio regulador de los valores religiosos, que recuerda el ordenamiento medieval..." (Frondizi, **Op. Cit.:** 188; Astrada, 1938: II).

Según Scheler, los valores religiosos sirven de fundamento a todos los demás. De modo que con este principio viene Scheler a negar las premisas sobre la que descansa el proceso de secularización de los distintos sectores de la cultura, tal y como ha sido, por lo general, entendido en la historia del pensamiento moderno. Es curioso -comenta Galán y Gutiérrez- que, dentro de su tabla de valor, no asigne Scheler un puesto especial a los valores morales propiamente dichos. Ello es debido a que, según Scheler, los valores morales sólo se dan en los actos de realización de los demás valores (valores vitales, estéticos, jurídicos, religiosos).

#### **4. Profundidad de la satisfacción (*Tiefe der Befriedigung*)**

Existe una relación directa y esencial entre el percibir senti-

mental (emocional) y la jerarquía que éstos ocupan. Como sucede con la preferencia, sin embargo, la jerarquía del valor no *consiste* en la profundidad de la satisfacción (23) que produce, hay una conexión de esencias por la cual el valor más alto produce una satisfacción más profunda. Dice Scheler que el *grado de satisfacción* no es sinónimo de '*profundidad*', pues: "...decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es más profunda que otra, cuando su existencia se muestra *independiente* del percibir sentimental del otro valor y de la '*satisfacción*' a él unida, siendo ésta, empero, dependiente de aquella" (Op. Cit.: 141). De ahí que sólo cuando nos sentimos satisfechos en los planos profundos de nuestra vida, gozamos las ingenuas alegrías superficiales. El problema está en cómo medir esa profundidad, y cuál será nuestro patrón de referencia, pues lo profundo así como lo grande o lo pequeño, siempre debe tener como referencia un status cualquiera; Frondizi critica certeramente este carácter celebrado por Scheler: '*la expresión es poco feliz. Se trata de una metáfora que sugiere que los actos de satisfacción son cualitativamente semejantes y se diferencian sólo por el 'grado' de profundidad, cuando en verdad son actos psíquicos cualitativamente distintos*' (I.D.: 183).

### 5. Relatividad (*relativität*)

Para un lector incauto la afirmación de la relatividad de los valores en la concepción de Scheler puede resultar contradictoria; empero Scheler mismo se encarga de despejar el fantasma. Si bien la objetividad pertenece a todos los valores y sus conexiones de esencias son independientes de la realidad y de la conexión real de los bienes en que se realizan los valores, existe entre éstos una diferencia que consiste en la escala de la relatividad. Ahora, el hecho de que un valor sea relativo no lo convierte en subjetivo; un objeto corpóreo que se presenta en la alucinación es '*relativo*' al individuo, más no es subjetivo en el sentido que lo es un sentimiento. '*El valor de lo agradable es relativo a un ser dotado de sentimiento sensible; en cambio, son valores absolutos aquellos que existen por*

*un puro sentir -preferir, amar-, esto es, para un sentir independiente de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida. Los valores morales pertenecen a esta última clase'* (Fronzizi, 1977:136). La relatividad se refiere al ser de los valores mismos y no debe confundirse con la dependencia o relatividad que se deriva de la naturaleza del depositario eventual del valor. Esta es una relatividad de *segundo orden*, en oposición a la relatividad de *primer orden* que se refiere a los valores. La tabla de valores que se puede construir con esta jerarquización presenta dos advertencias necesarias; primero, la ordenación va desde lo más bajo hasta lo más alto (de lo sensible a lo sagrado), y en segundo lugar, la relación es *apriorística* y precede, por lo tanto, cualquier relación entre los bienes, es aplicable a los bienes sencillamente porque se aplica a los valores que están presentes en los bienes. La tabla scheleriana es como sigue:

1ª. **Valores de lo agradable o desagradable** (estados afectivos del placer y el dolor sensible).

2ª. **Valores Vitales** (representan una modalidad axiológica independiente e irreductible a lo agradable y lo desagradable (son en realidad modos del sentimiento vital: salud, enfermedad, vejez, muerte, agotamiento).

3ª. **Valores espirituales**, los cuales se captan por el percibir sentimental espiritual y en actos como el preferir, amar y odiar espirituales, que no deben confundirse con los correspondientes actos vitales sinónimos. A su vez entre los valores espirituales pueden distinguirse jerárquicamente los siguientes:

3.1. **Los valores de lo bello y de lo feo** y los demás valores puramente estéticos;

3.2. **Los valores de lo justo y de lo injusto**, que no hay que confundir con *lo recto y lo no recto*, que se refieren a un orden establecido en la Ley, y que son independientes de la idea de Estado y de cualquier legislación positiva;

3.3. **Los valores del 'conocimiento puro de la verdad' tal como pretende realizarlos la filosofía.**

4ª. **Valores de lo santo y lo profano:** son los valores religiosos los que ocupan la cúspide de la tabla axiológica de Scheler, y los cuales se presentan irreductibles a los espirituales y, además, tienen la peculiaridad de revelársenos en objetos que se nos dan como absolutos.

Como indicamos *supra* los valores morales son -según Scheler- valores personales, esto quiere decir que el substrato propio de los valores morales son las personas y no los actos. Lo que podemos llamar primariamente bueno y malo es la persona, con antelación a todo acto concretamente realizado. La persona moral no alcanza su pleno valor moral en el aislamiento individual, sino en cuanto esencialmente ligada a la personalidad suprema de Dios y vinculada a las demás personas humanas por lazos de solidaridad. En esta dirección, la ética de Scheler conduce a un solidarismo o socialismo cristiano (Galan y Gutiérrez, 1947:542). En sus críticas al apriorismo de Scheler, Risieri Frondizi señala que: *'el preferir, por sí mismo, no es suficiente para determinar la jerarquía de un valor: exige que se le califique, que se indique un criterio efectivo para saber cuáles son las referencias valederas y cuáles las falsas ya que Scheler admite, y esta vez con razón, que algunas veces preferimos los valores bajos a los más altos'* (Op. Cit.: 182).

### **E. Polaridad de los valores**

Por último queremos destacar de la concepción de Scheler, el aspecto de la polaridad u *'oposición polar'* el cual se puede apreciar en dos grandes y opuestos grupos llamados *'valores positivos y negativos'*, y más concretamente en los pares de valores hermoso-feo, bueno-malo, agradable-desagradable, útil-inútil, y así sucesivamente. Debe destacarse empero que tal oposición no responde a los caracteres de las oposiciones lógicas normales, esto es, oposición contradictoria, contraria, privativa y relativa, sino a una esfera de oposición polar (polo-contrapolo valoral) propia y, además exclusiva, del campo de los valores.

### 1. Oposición contradictoria

En la oposición contradictoria *uno de los extremos es nada o simplemente negativo*; Vgr. 'ser-no ser', uno de cuyos extremos es 'no ser' (*nada*), entre 'el hombre es racional' y 'el hombre no es racional' hay oposición contradictoria, pero si una de las premisas es verdadera la otra necesariamente es falsa, pues por el principio de no contradicción, una cosa no puede ser y no ser en una misma relación. La oposición contradictoria es tan tajante que no admite relativos o términos medios, estando regida por la disyunción perfecta: 'ser o no ser', 'verdadero-falso', son 'extremos extremados que sin embargo no tienen un término que mediatamente los vincule' (García Bacca, 1947:II 235).

### 2. Oposición privativa

Debemos partir de la idea que la oposición contradictoria tiene uno de sus extremos que *es nada*, esto es no contiene ningún objeto referencial (pues es la carencia de ser en absoluto), si decimos: ser y no-ser, o hombre y no-hombre, éste último 'no-hombre' alude a ningún contenido ni siquiera referencial. En la oposición privativa uno de los extremos es *parecidamente nada*; pero de tal 'nada' está como adherida a un sujeto especial, exigiendo trocarse en su opuesta, por ejemplo 'sordo frente a oyente', 'ciego frente a vidente', etc., en estos pares ciertamente el uno es la negación de otro (*ciego-no ciego, sordo-no sordo*) pero la sordera tiene el referencial 'oídos' y ceguera tiene como referencial a 'ojos', es decir entonces que el polo negativo son *negaciones adheridas*, indican de alguna manera a un sujeto o ser especial; en cambio 'no-hombre' se refiere a ningún sujeto en concreto, es nada total sin un referencial en absoluto. Curiosamente tampoco este tipo de oposiciones admite término medio aún cuando hay muchos objetos *neutrales* frente a tal oposición, así las nociones de sordera o ceguera es indiferente con respecto de las piedras y las plantas, pero no lo es indiferente a los hombres y a los animales que de suyo, pueden ser ciegos o sordos.

### 3. Oposición contraria

En este tipo de oposición, a diferencia de las dos anteriores, los extremos son positivos, y son extremos dentro de un mismo género común, sólo que su oposición consiste precisamente en no poder hallarse *simultáneamente* en el mismo sujeto: *'así, según los ejemplos clásicos, calor y frío, sequedad y humedad, luz y tinieblas, son contrarios, pues, además de ser cada uno algo positivo, se hallan dispuestos en una escala con extremos que distan máximamente, y se expelen del mismo sujeto'*. El agua es húmeda por excelencia, esto es, máximamente húmeda, mientras que el aire es *máximamente seco*; la tierra es máximamente pesada, mientras que el fuego es máximamente liviano o ligero etc., entre ambos extremos se intercalan los términos medios según la mayor o menor participación de los diversos sujetos en los diversos extremos, sólo que en su extremo máximo no pueden coincidir en el mismo sujeto.

### 4. Oposición relativa

Esta oposición está regida por la proposición *'causa y efecto'*, es decir los dos extremos en que se apoya la relación son positivos, por ejemplo, *'padre e hijo'*, *'mayor y menos'*, *'arriba y abajo'*, *'izquierdo y derecho'*, es decir, la causa es real, y el efecto también puede ser real. El '2' tiene dos unidades no sólo mientras se lo está viendo ser menor que el '3', sino aún sin compararlo con éste. La oposición relativa es una mutua implicación, en el sentido que los dos términos se exigen mutuamente, y no puede existir en cuanto tal el uno sin el otro, por ejemplo *'no puede haber padre sino en relación con hijo'*, *el dos es menor en cuanto se le compara con un número mayor*; ni la causa es causa sin el efecto, ni el efecto es efecto sino por la causa. En la relación se *definen*, pues, los términos uno por el otro, se exigen y se excluyen a la vez.

### 5. La oposición polar

Los valores también se dan por pares en los cuales existe oposición; así lo bello se opone a lo feo, la útil a lo inútil, lo noble a lo



vulgar, valiente y cobarde, amor y odio, justo e injusto, etc. En principio puede decirse que la oposición no es contradictoria (ya que el uno no es la total ausencia del otro y por cuanto no se refiere a *'nada'* sino a un *'algo'* muy concreto, lo feo, lo inmoral, lo injusto, el odio, etc.); tampoco es *privativa* porque recordemos que los extremos en este tipo de oposición es *'parecidamente a nada'*, por lo que habíamos dicho en cuanto que no se refiere a *'ausencia del otro extremo'*. Por ejemplo el *'mal'* (tal como lo explicaban los escolásticos) no es *'privación de bondad'*, sino que es de suyo meramente negativo; un poco para justificar que siendo *Dios la causa de todas las cosas, causa sui* como decía Spinoza, sin embargo no fuera la *causa del mal*. Luego, en los valores negativos se requiere una cierta organización distinta, ciertamente, de la misma organización que se requiere para el valor positivo; en esto se acerca a la oposición privativa, es decir se requiere una *materia (Wertmaterie)* en que deba aparecerse; *'... a la manera como ciego incluye una organización o reorganización positiva del ojo ciego, diversa de la organización del ojo vidente y además una negación, una falta de algo que tiene el ojo sano'* de forma que lo feo, desagradable, inútil, soberbio, o injusto requiere de *una organización peculiar a cada uno de estos contravalores'* (no se es injusto de la misma manera en todos los actos, ni la misma intensidad, y de igual manera que soberbio o que feo).

En general -dice García Bacca- los valores pueden hacer acto de presencia y obrar sobre nosotros, y lo mismo los contravalores, no sólo en materia *real*, sino también *irreal*, en *símbolos*. Y así en muchas obras de arte, escritas, pintadas, musicales, puede aparecerse con impresionante y tremefaciente presencia, con su sabor y matiz propios, valores y contravalores: sublime, vulgar, agradable, desagradable, amor perverso, celos, valores religiosos, etc., y uno puede aprehender por vez primera qué es justicia e injusticia en una obra literaria; y sentir por primera vez la emoción del valor *'sublime'* oyendo un concierto de Bach; o la realidad, positiva a su manera, del pecado o maldad, leyendo el infierno de Dante.

Fronzizi asume para sí la doctrina de la polaridad, y al efecto señala que mientras las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y el correspondiente valor negativo; así a la belleza se le opone la fealdad; lo malo a lo bueno; lo injusto a lo justo, etcétera; sin entrar a dar muchas explicaciones y por ello mismo queda inconclusa sus señalamientos, establece: "No se crea que el desvalor, o un valor negativo, implica la mera ausencia del valor positivo: el valor negativo existe por sí mismo y no por consecuencia del valor positivo. La 'fealdad' tiene tanta presencia efectiva como la 'belleza', nos encontramos con ella a cada rato" (**Op. Cit.:** 18-19). Se ha dicho muchas veces -concluye el autor *in comento*- que la polaridad implica la ruptura de la *indiferencia*. Frente a los objetos del mundo físico podemos ser indiferentes, en cambio que tan pronto se incorpora a ellos un valor, la indiferencia no es posible; nuestra reacción -y el valor correspondiente- serán positivos o negativos, de aproximación o de rechazo: *'No hay obra de arte que sea neutra, ni persona que se mantenga indiferente al escuchar una sinfonía, leer un poema o ver un cuadro'*.

#### 4. Crítica a Scheler: La necesaria relación de los valores con el hombre

La afirmación de Scheler es tajante: 'Los valores existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado', y así como *la existencia de los objetos (los números, p.e.) o la naturaleza no supone un 'yo' mucho menos lo supone el ser de los valores, y al final lanza un rechazo inconciliable a 'toda doctrina que quiera limitar los valores, en su misma esencia, a los hombres y a su organización, sea ésta 'psíquica' [psicologismo] o 'psicofísica' [antropologismo]; es decir, que pretenda poner al ser de los valores en relación con el hombre o su organización' (Op. Cit.: II, 33). Ahora bien, ¿cómo darle unidad al complejo campo de los axiológicos?; la respuesta de Scheler es a través de la jerarquización, es decir 'todos los valores se fundan en el valor de un espíritu personal e infinito y de un universo de valores que de aquel procede', pero*

*se advierte inmediatamente que esta agrupación en dependencia no explica la autonomía de los valores estéticos con los religiosos por ejemplo, o como dice Frondizi, fundar la axiología en una doctrina teológica es conferirle una base poco firme.*

La objetividad defendida con tanto celo, comenta Carranza Siles, acaba en la dependencia total de los valores respecto de una conciencia suprema: Dios. El pasadizo lo encuentra Scheler en los valores morales, de los que dice se dan en todo acto dirigido a la realización de los otros valores. Otra crítica certera ha sido expresada por López Quintás cuando señala que al conceder autonomía objetiva a los valores y otorgarles independencia -e incluso, a veces, primacía- respecto al ser, parece que se los distancia del sujeto humano y se los coloca en una situación de exterioridad se atiene a un valor, visto como instancia externa, distinta y distante, quedaría alienado, enajenado (*López Quintás, 1989:16 y s.*). *La respuesta a nuestro modo de ver, hay que buscarlo en la necesaria relación de los valores con el sujeto de la valoración sin hacerlos depender ontológicamente aunque sí relacionamente; en otras palabras, lo que es congruente y absurdo, lo que es verdadero y falso, lo que es bueno y malo, no son las adquisiciones de la evolución natural del hombre, como lo han expuesto los antropomórfistas, sino que más bien es 'la constitución ontológica de un espíritu sin más, de un espíritu que sólo aparece en el hombre', es como lo ha enseñado Hildebrand una 'relación absoluta con el hombre', el hombre le da 'respuesta de valor' a la vida (Hildebrand, 1959:231-292). De allí que Sauer establezca la imposibilidad de definir el valor de manera completa y acabada, ya que la reflexión humana racional es esencial, de hecho es decisiva para el conocimiento y el uso de los valores, entendiendo por reflexión humana racional 'análisis ontológico lógicamente construido' (Sauer, 1973:250). No es que Scheler no vincule los valores con las personas sino que 'difiere' en la noción misma de lo que por 'persona' debemos entender; ciertamente el acto que realiza un valor según Scheler, es y no puede ser de otra manera, la manifestación de 'una persona', y*

persona es *'la unidad anterior a todos los actos, a todos los sentimientos primarios: odio, amor, preferencia, aprobación, etc.'*; y esta persona es Dios, pues en él no se da ningún yo distinto a los valores, ya hechos de un mundo exterior y mucho menos contrarios a ellos (Carranza Siles, 1958:94). Una voz distinta en la concepción de la 'persona' se escuchará pronto y con impresionante fuerza: Nicolai Von Hartmann (24).

## 5. Hartmann y la ontología axiológica

### 5.1. Preliminares

En la cultura de nuestro siglo han afirmado algunos autores (Reale, Giovanni y Antiseri Dario, 1988:510 y s.) (25), Nicolai Hartmann ocupa un lugar de singular importancia, debido a que como hombre y como filósofo no se mostró dispuesto en ningún caso a ceder ante los intereses y las problemáticas que estuviesen de moda. Nicolai Hartmann había nacido en Riga el 20 de julio de 1882 y muere en Gotinga el 9 de octubre de 1950; fue profesor en Marburgo, Colonia, Berna y Göttinga, y por ello -por el influjo de Natorp y Cohen- adoptó en sus primeros escritos una orientación neokantiana (concretamente la Escuela de Marburgo) a la que sin embargo no se adhirió en profundidad, apartándose de ese movimiento al tomar contacto con la fenomenología de Husserl y la ética de Scheler. Su pensamiento cobró carta de autonomía y su rápido progreso lo llevó a convertirse en una de las figuras dirigentes del pensamiento filosófico alemán de la primera mitad del siglo XX. Ciertamente el contacto con la fenomenología husserliana hace que Hartmann se libere del *'supuesto de la primacía de la doctrina de la conciencia y de cualquier otra forma de subjetivismo inmanentista e idealista, haciendo que se interne por el sendero de la ontología'*, (Reale, Giovanni, *Op. Cit.*: 5110) posición que adoptó primigeniamente en el campo de la gnoseología y que luego abarcaría prácticamente la totalidad de su obra. De hecho abre su metafísica del conocimiento con esta terminante declaración: "Las siguientes investigaciones parten de la convicción de que el conoci-

miento no es un crear, producir o eludir el objeto, como el idealismo de vieja y nueva solera quiere hacernos creer, sino que es un aprehender algo que se da antes e independientemente de todo conocimiento".

Esta afirmación constituye, por así decirlo, la renuncia al neokantismo y la bienvenida al realismo ontológico. En esa misma obra, 'Los principios de una metafísica del conocimiento' (*Grundzüge einer Metaphisik der Erkenntnis*) escribe Francisco Barone: *'...se enfrenta con el carácter presuntamente antimetafísico del subjetivismo postkantiano en su mismo núcleo central: la teoría del conocimiento. El subjetivismo y el idealismo, incluso en sus versiones neocríticas entendieron el conocimiento como una producción del objeto; en cambio, para Hartmann la fenomenología del acto cognoscitivo muestra un aspecto netamente realista: conocer es comprender algo que está antes de cualquier conocimiento y que es independiente de él'* (Hirschberger, 1972: II, 403) (26).

## 5.2. El reino de la 'Essentia'

En los tiempos antiguos -dice Hartmann- se vio que hay otro reino del ser distinto de la mera existencia, esto es, más allá de las cosas 'reales' y de la conciencia y que es no menos 'real'. Platón lo llamó el reino de la *Idea*, Aristóteles el del *Eidos*, y los escolásticos, el reino de la *essentia*, y *'...después de haber sido durante largo tiempo mal comprendido y de haber sido privado de su derecho en los tiempos modernos por el subjetivismo predominante, este reino volvió a ser reconocido con relativa pureza en lo que la Fenomenología llama reino de la esencia'* (Hartmann, 1950: I, 16). De modo que no hay peligro en catalogar los estudios de Hartmann sobre los valores en general y la ética en particular como una '*fenomenología moral*', y que al decir de Robert S. Hartman '*es una explicación que conduce al umbral mismo de una armazón axiológica sintética y cumple la misión metodológica de la verdadera fenomenología: conducir hasta (o cerca de) la esencia sintética del fenómeno'* (27), y por ello mismo, por las cate-

gorías ontológica-fenomenológicas, puede catalogarse como una teoría naturalista del valor en el sentido de G.E. Moore. Ahora bien, es necesario desentrañar la noción de 'esencia' que maneja Hartmann, y a tal efecto aclara que el vocablo alemán 'Wesenheit' es una traducción de *essentia*; éste, a su vez, es una traducción de locución usada por Aristóteles que alude a 'lo que hay de estructura intemporal en la cosa concreta, a lo que en ella constituye su efectivo prius y que, por eso mismo, siempre está contenido en ella'.

Para Aristóteles la esencia era una estructura lógica y se le pensaba como 'una serie completa de elementos determinantes de una definición, o como la serie de *differentiae* que, procediendo de las más generales, abarca las cada vez menos limitadas, hasta la última, la *differentia specifica*', pero en la Edad Media se oscureció la determinación de lo que significaba la esencia por el uso indiscriminado de *esencia* y *concepto*. "En la doctrina de la esencia de Hegel se llevó a cabo la liberación de ambas nociones [producto de la vuelta al principio básico de la doctrina de Platón] y al mismo tiempo significa la retrospectiva atención a la antigua noción del 'fundamento' que pertenece al significado de 'esencia' en la 'Idea' de Platón" (Hartmann, 1950:184). Los valores son objetos en sí, objetos en sí, objetos ideales que, como las ideas platónicas, forman una esfera que está más allá de la realidad y de la conciencia, inaccesible a los sentidos pero no a la visión directa del espíritu, de modo que 'como esencias ideales y en sí, que están en la base de las cosas, no dependen de éstas ni de su existencia, tampoco del pensamiento, deseos y querer del sujeto'; los valores son, en definitiva, *esencias ideales*, inmutables por sí y, como esencias eternas, son independientes de la historia.

### 5.3. Entre Kant y Scheler: El deber ser ideal

En el pensamiento de Hartmann gravitan principalmente las influencias de Platón (28), Aristóteles, Kant, Nietzsche, Husserl y Scheler; además de haber sido discípulo directo de Hermann Cohen y Pablo Natorp miembros fundadores de la Escuela del Neo-

kantismo de Marburgo, más en la ética que en la ontología; empero, concretamente en la doctrina sobre los valores, no hay duda que Hartman intentó con su ética material o más bien ontológica, conciliar a Kant y Scheler: quiere fundar una ética de bienes que tenga, sin embargo, validez absoluta. No hay ninguna moral vigente -escribe Hartmann en su *Ética- que no aspire a ser absoluta*. Es más, la moral vigente sólo tiene *vigencia* en cuanto se cree en ella como en algo absoluto. Es lo mismo que ocurre en otros órdenes espirituales. Todo saber positivo tiende a ser saber absoluto; todo derecho positivo pretende ser justo (Ideal). *La referencia a la Idea es en todo caso inherente a lo positivo (Op. Cit.:37)*.

### 5.3.1. Ética absoluta de bienes

El conocimiento de los valores en general no se funda en la experiencia, y la validez de ellos es independiente del hecho de que sean o no reconocidos, es decir, independiente de toda experiencia y por ello mismo de validez absoluta; la ética en este caso es una descripción del reino de los valores. Frente a la ética formalista y autónoma de la ética kantiana, Hartmann opone igual que Scheler, una ética material; en otras palabras, frente al primado del *deber-ser* o del imperativo moral, Scheler había opuesto su '*ley esencial*', de que '*un deber ser está fundado siempre en un 'valor'*', y en tanto que 'deber ser' con contenido concreto -no hay otra clase de deber ser-, tiene que estar fundado en un valor determinado en su contenido.

Ni en el mundo ni fuera de él hay *nada* que pueda ser denominado bueno, a no ser el carácter que se determina a sí mismo de acuerdo con el imperativo categórico. Toda otra valoración es eliminada radicalmente del terreno de la moral; pues bien, frente a esta ética formal se alza el reino de los valores éticos de Scheler y Hartmann: un continente que hay que investigar y 'descubrir' (Von Aster, 1961:162 ss.), los hombres no inventan valores sino que sólo los descubren, y sus descubrimientos no son azarosos hallazgos individuales, sino que se hallan condicionados por lo que

palpita en el sentimiento de la multitud. Los valores, según esto, subsisten independientemente de su realización, más por su 'deber-ser' tienen firme tendencia a la realidad. ¿Cómo se conecta el hombre con esos valores independientes y autosubsistentes?: *'Sólo el sujeto humano tiene el poder de trasponer al ser real, el deber ideal de los valores. El sujeto práctico es el mediador entre el valor y la realidad, y por su función los valores ideales pueden convertirse en principios ontológicos que forman la realidad. El deber que emana del valor se dirige al sujeto humano como instancia mediadora en el mundo real, y es ese sujeto quien posee la libertad de encaminarse en el sentido de la realización de los valores o de no hacerlo'* (Hartmann, 1950:352).

El '*ser en sí ideal*' de los valores es tan innegable como el '*ser en sí real*', los valores -dice Hartmann- no determinan directamente lo real, sino que sólo forman la instancia del ser valioso o contravalioso de lo real. *"Pero su propia existencia no la altera en nada el ser lo real contravalioso, pues de antemano se hallan ahí, independientemente de que la realidad les corresponda o no. Por tanto, es su independencia petentemente más alta que la de las esencias"* (Idem, 353). Hartmann reconoce de Kant el rechazo a todo tipo de empirismo ético y como segundo mérito, el haber demostrado que el contenido de las normas morales no puede consistir en la orientación de la voluntad hacia la determinados bienes, y en tercer lugar, haber rechazado el casuismo moral y toda postulación de finalidades concretas. Como dice Hirschberger, la aparente relatividad de la ética, que corroboraría tanta diversidad histórica en los sistemas morales, es sólo relatividad en el descubrir y sentir de los valores mismos. Los valores tienen un '*en sí*', es decir, son independientes de la actividad que tome frente a ellos el sujeto (I.D., 1950:410).

Cabe sin embargo una '*intuición del valor*' en la que el valor es aprehendido '*en su pureza y universalidad, en tanto que existe en sí independientemente de que esté cumplido en lo real*' e '*independientemente también de que se lo aprehenda y de todo senti-*



miento de valor', esto es, mediante la intuición interna del valor, éste es aprehendido *'en su ser en sí ideal'*. "Hartmann agrega que también los valores pueden abstraerse, sólo que no de los casos reales de la conducta humana, sino de los casos de la reacción al valor del afectivo sentimiento del valor, de la respuesta valorativa y de la posición que se toma internamente" (Dujovne, 1959:108 ss.). Hartmann también se aleja de Kant, sin embargo, aceptando la crítica de Scheler, esto es, la noción kantiana de lo a priori debe ser corregida; la falsa identificación entre lo *'a priori'* y *'lo formal'*, y la crítica al intelectualismo. Como dice Francisco Barone citado por Reale y Antiseri: "La universalidad de lo a priori no se identifica con la forma: la norma moral puede tener un contenido, una *'materia'*, sin perder su carácter a priori, porque el valor puede determinar de un modo muy cualificado la voluntad, sin que ésta quede sometida a una determinación natural a posteriori" (Reale, Geovanni, 1988:510 ss.).

### 5.3.2. La posición del sujeto

Ya hemos dicho que sólo el sujeto humano tiene el poder de trasponer al ser real, el *'deber ser ideal'* de los valores, y es en la posición del sujeto donde existen las mayores discrepancias entre Hartmann y Scheler. Para Scheler la persona puede disociarse de la subjetividad y del individuo que dice *'yo'*; esto es, la persona es puramente axiológica. "Para Hartmann el ser moral tiene una doble naturaleza, es sujeto y persona, y a este título, está en una doble relación: como sujeto existente con el mundo de las otras personas -es *'yo'* frente a un *'tú'*. Decir yo es ya ser una persona. La persona no es pues, solamente la unidad de los actos axiológicos. La persona nace en el sujeto del hecho que los valores no molesten al sujeto, pero son para él un ideal que él tiene la libertad de realizar (Ruyer, 1969:189).

Es en el sujeto activo donde el *'deber-ser'* de los valores se transforma en un *'deber-hacer'*; pero no es ésta una necesidad física, sino que, justamente, la libertad del sujeto frente a la necesidad

de los valores es lo que, según Hartmann, representa un valor constitutivo para el ser moral. Por su tendencia metafísica de dar a los valores ideales lo que no poseen -la realidad-, el sujeto se convierte en *personalidad*. Así, no es Dios, según Hartmann, sino el *hombre* el que es personalidad, y es la ética la que le da al hombre los atributos de la *divinidad*. "Un ser personal sólo es metafísicamente posible, como el enlace de dos mundos, el *ontológico* y el *axiológico*. El solo hecho de que la mediación no se realice automáticamente, ya que el sujeto tiene la libertad de intervenir o no, de suerte que es responsable de lo que realiza desde el punto de vista ético, es lo que constituye la personalidad del mismo sujeto" (Dujovne, 1959:106 ss.).

Por su actitud práctica el sujeto personal deviene en portador de valores positivos o negativos, convirtiéndose, por consiguiente, en un ser ontológico y axiológico '*en este mundo, un deber para el hombre no es posible más que bajo la condición de que existan valores, los que sin la participación del hombre permanecerían irrealizados. Es este deber el que fundamenta la dignidad del hombre, su posición particular en medio de todos los seres*' (Stern, 1944:98 y s.; Dujovne, **Op. Cit.**: 106). Los valores, como hemos dicho, pueden '*abstraerse*' sólo que no de los casos reales de la conducta humana, sino de los casos de la reacción al valor, del efectivo sentimiento del valor, de la '*respuesta valorativa*' y de la posición que se toma internamente. La intuición eidética del valor lo aprehende el sujeto en su pureza y universalidad, en tanto que existe en sí independientemente de que esté cumplido en lo real, e incluso justo a pesar de no estar cumplido, e independientemente también de que se lo aprehenda y de todo sentimiento de valor. Es decir, lo aprehende en su ser en sí ideal (Hartmann, 1950).

De modo que es clara la diferencia sobre la concepción del sujeto que propone Hartmann en contra de la concepción de Scheler; persona y sujeto no son conceptos totalmente distintos como cree Scheler. La persona que para Scheler es anterior a toda diferencia entre el mundo exterior e interior, para Hartmann es posterior a

esta diferencia, posterior a la oposición de objeto y sujeto. Así se explica -según Carranza Siles- porqué hay subjetividad allá donde hay persona; ésta implica aquella, y mal puede Scheler referirse a una persona de orden superior que, sin presuponer ningún sujeto, sea la fuente de todos los valores. Este es, pues, el punto en el que Max Scheler y Nicolai Hartmann se separan para ofrecernos, el primero, una teoría teísta y personalista, y el segundo, atea y no personalista (Carranza Siles, 1958:96).

### 5.3.3. 'Dios' y las antinomias en la esfera de los valores

Hasta ahora se había procurado unir entre sí la ética y la religión; de hecho en Scheller todos los valores, en tanto que estructura jerarquizada, están supeditados a los valores religiosos; persona y Dios están perfectamente identificados; Hartmann en cambio la persona ocupa, como lo señalamos en el epígrafe anterior, centro preponderante en la esfera de los valores. Una metafísica de los valores -comenta Alfredo Stern- que considerase a éstos como principios ontológicos (realizables por Dios o por alguna razón universal) quitaría al hombre toda razón de ser, pues, en tal hipótesis, los valores no tendrían necesidad del hombre para ser realizables. Mas frecuentemente el realismo axiológico pone de golpe a Dios como valor absoluto, al mismo tiempo que como ser absoluto. Todo valor parcial, escribe Le Senne (1947), se revela como la prenda de una promesa de la cual la contemplación es el valor mismo de todo lo que es, '*valor absoluto*'. Se conoce el papel del *Summum Nonum* en la Antigüedad, del *Uno* en la mística, de la *Perfección* en la filosofía clásica. Plotino, San Agustín, Escoto Eriгена, Dun Escoto, Spinoza, Malebranche, tienen su contrapartida en la filosofía contemporánea. Hartmann no llega hasta el individualismo de Nietzsche, pero también requiere su ética que Dios haya muerto para que el hombre viva, ¿es acaso un tipo de ateísmo? "...la ética está del lado de acá de todo teísmo y ateísmo. Sólo el pensamiento religioso envuelve la antinomia de la libertad. *Con ello no se quiere refutar ni la libertad ni la providencia divina. La*

*falsedad posiblemente demostrable de las pruebas o de las teorías no es nunca por sí sola una refutación del objeto*" (Hirschberger, 1972:410; Hartmann, 1950:743).

Entre la ética y la religión sin embargo Hartmann observa antinomias irresolubles e irreconciliables, ellas son:

1ª. La orientación de la religión hacia el más allá traspone a éste todos los valores, traicionando así el más acá y cometiendo una fuga del mundo. La ética quiere realizar los valores aquí en la tierra y mira como inmoral la fuga del mundo (ascesis).

2ª. La religión declara la voluntad de Dios como el mandamiento supremo a que debe doblarse toda voluntad humana. La ética mira al hombre como lo supremo y ve en aquella subordinación una traición.

3ª. La religión enseña la heteronomía; la ética, la autonomía.

4ª. La religión fija por medio de la providencia divina el destino del hombre; la ética pide absoluta libertad.

5ª. La religión predica la redención de nuestros pecados; la ética ve en la redención la inhabilitación y rebajamiento del hombre que no quiere ya responder de sus hechos (Fischl, 1977:455).

Johann Fischl ha comentado que en nombre de la ética había postulado Kant la existencia de Dios; ahora, en nombre de la misma ética, postula Hartmann que no hay Dios. ***'Es desde luego sorprendente que dos lógicos tan eminentes saquen de las mismas premisas una conclusión opuesta. Parece pues, que las conclusiones no se sacan sólo con el entendimiento, sino también con la ideología entera'*** (I.D.: 456). En resumen podemos señalar las principales diferencias entre las teorías de Scheler y Hartmann: a). Hartmann no acepta las tesis de Scheler sobre la idea de la Divinidad en la axiología; b) no concuerda con Scheler en cuanto a la *'persona'* en conexión con los valores; y c) Hartmann cree que los valores son entre sí independientes, por lo que rechaza el sistema scheleriano de la *jerarquía de los valores*.

#### 5.4. Conclusiones sobre la ontología axiológica

Señala el mismo autor Fischl que el reino de los valores de Hartmann y Kant es una *abstracción vacía*, por cuanto separa el 'ser' y los 'valores'; la afirmación del respetado autor no es cierta, pensamos que es todo lo contrario; la falta de separación de ambas nociones jamás nos permitiría diferenciar la cosa contenida de nuestros deseos- y la forma de los mismos, por lo que los valores se diluirían irremediabilmente en la realidad cósmica-material de los objetos. El intento de la ética material de los valores tanto de Scheler como la de Hartmann tienden precisamente a darle *contenido* distinto de la capa material de las cosas, y descubrir una esfera distinta del sujeto que valora y diferente también del *objeto valorado*, esta esfera es precisamente el mundo de los valores; en esto es sin duda un avance con respecto del esquema formal kantiano, cuyo error fue no dar criterios sólidos para determinar la *buena voluntad* sobre lo cual se fundamentaba el imperativo categórico. La crítica de Fischl es falsa: no puede haber vacuidad cuando los valores forman claramente el objeto ideal de los actos del sentimiento del valor: son el contenido de éstos, y este contenido se siente en ellos como independiente de la conducta real en el hacer y querer. En los valores hay de hecho dos indiferencias: una, a la conciencia del valor, y otra, también permanente, a los casos reales, *'en aquella se enuncia el ser en sí; en ésta, la idealidad'*.

En segundo lugar, ha habido un traslado del centro de los valores, pues si en Scheler dicho centro estaba constituido por Dios, Hartmann sólo establece el mero círculo ideal de los valores, empero nos deja la misma inquietud, *¿en dónde radica la validez objetiva de los valores*, (29). Sin embargo el estudio sobre la *libertad* en el campo de los valores constituye, sin duda alguna, su más grande aportación a la teoría general. En efecto Bochenski en su *Filosofía actual* ha señalado que la teoría de la libertad que Hartmann expone en la tercera parte de su obra, aparece como un aporte muy original, en la que confluyen, en una gran síntesis, ideas de Aristóteles, Tomás de Aquino, neokantismo (Cohen) y, es-

pecialmente, kantianas (depuradas de idealismo). Distingue Hartmann con Kant, la libertad negativa (indeterminación) y la libertad positiva (determinación de índole particular) (30). Teniendo en cuenta el mundo causalmente determinado no puede haber ninguna libertad negativa, ningún indeterminismo. La determinación por las leyes naturales no afecta para nada a la libertad positiva, ya que no se concibe la determinación causal de un modo monista. "La libertad de la voluntad no significa un menos, sino un más de determinación; no cancela la determinación por las leyes causales, sino que las dirige, gracias a la intervención de una determinación superior: la libertad. Pero la libertad de una voluntad significa también una libertad frente al mismo principio moral (a los valores). Este aparece como una libertad negativa porque, a diferencia del mundo real completamente determinado, la realidad ética no se halla determinada. La persona se determina a sí misma para luego determinar, todavía, el mundo real gracias a esa determinación" (Bochensky, s.f.: 134).

Así pues, el hombre aparece como la intersección de dos potencias heterogéneas, el mundo real y el ideal. Sólo a través del hombre, mediante su libertad, actúan los valores sobre el mundo real. Sin embargo, pareciera que el principal problema ha sido vincular el objeto (los valores) con el sujeto individualmente considerado; Alfonso López Quintás ha mostrado un aspecto muy original del problema. En su investigación de los valores, Alfonso López Quintás parte de una depuración metodológica imprescindible para ser eficaz, y esa depuración debe realizarse *'con una visión integral, holista, sinóptica, constelacional, a fin de precisar con el mayor rigor posible la conexión de todos los aspectos de lo real que aparecen vinculados con el fenómeno del valor'* (López Quintás, 1989:31), y esto es así por cuanto el análisis parcial de determinados aspectos del tema del valor puede encerrar -por bien realizado que esté- graves riesgos, ya que el valor es un modo de realidad relacional y sólo se revela a quien desarrolla un tipo de *pensamiento en suspensión*.

El planteamiento parte en colocar al investigador en actitud *creadora* es decir que le permita hacer juego con el objeto-de-conocimiento y clarificar su sentido; la teoría de la creatividad ha puesto de relieve en los últimos tiempos que todo juego -entendido rigurosamente como actividad creadora de 'ámbitos' o 'espacios lúdicos' bajo unas determinadas normas- se realiza a la luz que él mismo alumbra; así '*el análisis cuidadoso de una experiencia 'superobjetiva', lúdica, como es, por ejemplo, la experiencia de interpretación musical, si lo realizamos con espontaneidad creadora, sin el freno que implica la sumisión de los fenómenos reales al cauce hermenéutico de esquemas mentales inadecuados, nos permite descubrir la falacia que late en esta interpretación de la apertura trascendente como un fenómeno alienante*' Para explicar esto, López Quintás señala que cuando me propongo interpretar al órgano un coral de Bach que desconozco, éste es distinto y distante, externo y extraño a mí, trascendente en sentido de ajeno. Si a través del aprendizaje tanteante, hago aflorar las formas de la obra y entro paulatinamente en relación de presencia con ella, ésta pierde su condición de distante, externa y extraña, sin dejar de serme distinta, para convertirse en *íntima*.

En el nivel lúdico, *intimidad* no significa *interioridad* -como opuesto a *exterioridad*-, sino participación en un campo de juego en el cual las categorías de '*aquí*' y '*allá*', '*dentro*' y '*fuera*', '*lo mío*' y '*lo tuyo*', lo '*propio*' y lo '*ajeno*' no se oponen dilemáticamente, sino que se contrastan y potencian entre sí, al modo de una armonía musical. ¿En qué consiste la interpretación lúdico-ambiental del esquema *sujeto-objeto*? Cuando se utiliza el esquema '*sujeto-objeto*' con una actitud objetivista, tanto el sujeto como el objeto aparecen '*reducidos*' de valor. El '*objeto*' es visto como *mero objeto*, y el sujeto viene a ser considerado como una realidad delimitada, del todo hecha, capaz -merced a la facultad que posee de conocer, sentir y querer- de relacionarse con el entorno. Movilizado el esquema '*sujeto-objeto*' con un espíritu lúdico, creativo, que no tiende a manipular objetos, sino a entrar en relación co-creadora con ámbitos

de realidad, el sujeto y el objeto se muestran, no como objetos más o menos eminentes, sino como *campos de posibilidades de juego*, realidades no del todo configuradas, llamadas a realizarse mediante la instauración co-creadora de ámbitos de mayor envergadura. Las realidades individuales ganan en el nivel lúdico una especial difusividad y distensión. El *objeto de conocimiento* se presenta como una *realidad ambital* capaz de ofrecer posibilidades de juego al sujeto. Este se manifiesta como una realidad dotada de poder de iniciativa para hacer juego con tales posibilidades.

### Notas

- (1) Aristóteles dice: "Por sí y en cuanto él mismo es significa la misma cosa; por ejemplo, el punto y la noción de recta pertenecen a la línea por sí, porque pertenecen a la línea en cuanto línea". (Vid. Abbagnano 1982:3), Nicolas. Por lo demás la referencia ha sido adjudicada sólo a Dios, quien es el único que es ensí y por sí, esto es, completamente incausado; así al menos en el panteísmo de Baruch Spinoza para quien Dios sería una causa causante pero incausada; en Santo Tomás, lo absoluto sería la esencia misma de Dios (esse a se). Vid. Spinoza, Baruch: *Ética*, primera parte, No. III; en la Summa Teológica la Cuestión, 1ra, cuestión 7, art. 1 ad 3 um (Cfr. Farre, Luis, 1957:53)
- (2) En la presente investigación hemos utilizado Scheler Max: *Ética, Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* traducido por Hilario Rodríguez Sanz y publicado por la Revista de Occidente en 1948.
- (3) W. Windelband, *Storia della filosofia I*, pág. 245 apud Seler, Sebastián: Opus cit. 1948:15 Cfr. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 17.
- (4) Sobre el pensamiento aristotélico, Brochard y Mondolfo hacen precisas consideraciones en sus obras *Estudios sobre Sócrates y Platón y el pensamiento antiguo*, respectivamente.
- (5) En 1952 Przywara declaraba que 'Scheler era el último



**gran filósofo de Occidente'** aún cuando a su lado están igualmente Martín Heidegger, Carl Jasper, Nicolai Hartmann y el mismo Lavelle.

- (6) Se cuenta que cuando Husserl profesaba en Friburgo, llegó Scheler a hacerle una visita de diez días. Una noche Husserl, que era muy franco, le dijo que lo consideraba un pensador muy agudo, pero que de Fenomenología no entendía nada. A lo que Scheler respondió: **"ya lo sabía y por eso he venido estos días para escucharlo a Usted, pero debo confesarle que ahora entiendo de Fenomenología menos que antes"**
- (7) De esta época son sus obras **'El genio de la guerra', 'Guerra y construcción', 'La causa del odio alemán'** (1917); recordemos que en Europa había estallado la Primera Guerra Mundial en años anteriores.
- (8) Véase los conceptos de 'epojé fenomenológica' y 'reducción eidética' en nuestro trabajo **'El existencialismo de Kierkegaard con especial referencia al método fenomenológico y su proyección en el campo del Derecho'**, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1992. La fenomenología rápidamente formó escuela y a ella se adscribieron A. Pfänder, A. Reinach, P.F. Linke, D. Von Hildebradt, M. Geiger, H. Ritzel, H. Conrad-Martius, R. Ingarden, A. Koyré, Edith Stein, E. Utitz, Goswin K. Uphues, Martín Hoenecker, O. Gründler, N. Hartmann, M. Heidegger, y por supuesto, Max Scheler.
- (9) Un error debe señalarse en esta afirmación, Scheler y Husserl si bien no tuvieron una relación de discípulo y maestro como algunos autores han pretendido, incompatible además con el carácter del primero, tal como lo hemos citado antes, no sólo se trataron sino que guardaron una amistad respetuosa y sincera aunque no dilatada.
- (10) Miguel Reale comenta: **"el hombre, como único ente que sólo puede ser en cuanto realiza su deber ser, se manifiesta como <persona> o unidad espiritual, en cuanto que constituye la fuente y la base de toda la axiología y**

- todo proceso cultural**". En Scheler 'sólo las personas pueden ser (originariamente) buenas o malas; y solamente se es bueno o malo en **relación con las personas**'. Vid Reale, Miguel: *Filosofía del Derecho*, 1978:1. Introducción filosófica general, pág. 178 y siguientes. Cfr. Scheler, Max: Opus cit. 1948, Vol. I, pág. 127.
- (11) Para una noción de lo 'a priori' y lo 'a posteriori, recomendamos nuestro ensayo: *La triple formulación del imperativo categórico kantiano y otros aspectos de su ética*", (Opus cit, 1993 b).
  - (12) Puede verse también nuestro trabajo "*Ensayo sobre los principios metafísicos del Derecho en la filosofía crítica kantiana*", y un mejor desarrollo en "*La dignidad humana y el desarrollo de la personalidad como premisa axiológica del constitucionalismo contemporáneo*".
  - (13) Scheler asume la antigua tradición en la Filosofía occidental que es la tesis de San Agustín y de Pascal de que existe un **ordo amoris**; la frase famosa de Pascal: "el corazón tiene razones que la razón no conoce", es interpretada en el sentido de que hay una experiencia cuyos objetos están cerrados al entendimiento, a la razón, como el oído a los colores; una experiencia que nos conduce a ciertos objetos auténticos, que son precisamente los valores, y a un orden eterno entre ellos. Cfr. Llambías de Azevedo. Opus cit., 1966:80. D. Von Hildebrand construyó sobre esta noción los distintos grados en la jerarquía de los valores.
  - (14) En un breve escrito sobre Scheler, debido a la pluma de Ortega y Gasset, considera este pensador a la fenomenología como la más gigantesca innovación realizada dentro de la filosofía en la que va desde la época del positivismo a nuestro tiempo. Husserl es el creador de un nuevo mundo filosófico, según Ortega. Y Scheler representa el Adán del nuevo paraíso, según Ortega. Su muerte deja a Europa sin la mente mejor que poseía.
  - (15) En su antropología podemos ver la afirmación de Scheler:

**"Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático, de manera completa y in resquicio, ya que, además de no saber lo que es, sabe, también, que no sabe".** Afirmación ésta que volvemos a encontrar en Teilhard de Chardin y que de alguna manera se encuentra en Martín Heidegger, en su concepción antropológica existen dos influencias diferenciales en el tiempo, la de la primera época por parte de Nietzsche y en la segunda por Hegel. A todo ello comenta Martín Buber que de Hegel se observa marcada influencia en su afirmación de que lo absoluto cobra primeramente en el hombre y en su acabado la realización total y definitiva de su ser y conciencia propia. Para un estudio del pensamiento antropológico de Scheler recomendamos Buber, Martín: **¿Qué es el hombre?**, 1954, 117 y siguientes.

- (16) **"Todo intento -afirma Scheler- de encontrar para los valores una señal o distintivo fuera de su orden... no sólo conduce a un error del conocimiento en sentido teórico, sino una falsificación moral de la peor especie",** ya que si hubiera una nota esencial o cósmica, material o psíquica para reconocer y tener que admitir su presencia, como todas las notas esenciales, las propiedades cósmicas los atributos psíquicos, o bien se adquieren por nacimiento, por el mero hecho de ser de tal especie, o se tienen mediante construcción mecánica a base de leyes físicas.
- (17) Por ello los valores no pueden ser 'creados' como pretendía Nietzsche pues desde 1901 A. Riehl había señalado: **"Los valores no se inventan, ni se acuñan de nuevo, mediante una transmutación de valores; son simplemente descubiertos, y lo mismo que las estrellas en el cielo, también ellos van apareciendo, con el progreso de la cultura, en el ámbito visual del hombre. No son valores antiguos; no son valores nuevos; son valores".**
- (18) Vid el problema en torno al conocimiento de los valores Hall (61), Everett W.: **Our Knowledge of Fact and Value**, pág.

- 55 y ss. La traducción del inglés es nuestra. Cfr. Hartmann (65), Robert: **El conocimiento del bien**, pág. 160.
- (19) Recordemos que el nominalismo axiológico niega contenido significativo a las palabras que expresan los valores bueno, bello, honesto, etc., tales palabras son, para el nominalismo, las expresiones, las expresiones de sentimientos, intereses y apetencias de los individuos. Refiere Scheler esta doctrina a Hobbes y a Nietzsche, pero como dice Frondizi: "**Scheler afirma, con razón, que los argumentos del nominalismo ético no se distinguen esencialmente de los que ha usado la filosofía nominalista para negar validez objetiva y realidad a los conceptos (...), cree que no puede reducirse un valor a la expresión de un sentimiento porque, con frecuencia, captamos valores con independencia de los sentimientos experimentados. Así podemos comprobar con frialdad, y aún con fastidio, la existencia de un valor moral en nuestro enemigo**" Cfr. Scheler, Max: Opus cit., 1948, sec. IV, cap. I Cfr. Frondizi Risiere: Opus cit., 1977, 126 y siguientes.
- (20) Vgr. García Bacca, Juan David: **Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas**, (1947, tomo II, pág. 234 y siguientes. Vid. también Romero, Francisco: **Teoría del hombre**, 1952, pág. 50. Cfr. Korn (1944), Alejandro: **Axiología.**, en '**La libertad creadora**'.
- (21) El asunto es brillantemente estudiado por Maurice Dupuy en **La philosophie de Max Scheler. Son évolution e son unité**, (1959), en la sexta parte.
- (22) Sobre el papel de la razón en la ética es clásico e indispensable la obra de Toulmin Stephen: **El puesto de la razón en la ética**, 1964, especialmente en el capítulo 2 y 4.
- (23) Satisfacción es distinto del placer, si bien éste puede ser una consecuencia de la satisfacción. Se trata -dice Frondizi- de una vivencia de cumplimiento, esto es, que se da tan sólo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste.

- (24) El elemento de la persona será el hito diferenciador entre Scheler y Hartmann, pues en Scheler la persona es distinta e independiente del sujeto individual diluido en un Dios personal; Hartmann en cambio propondrá un aislamiento total entre los valores y cualquier relación con la divinidad. No hay que confundir a este autor con Eduard Von Hartmann (Berlín 1842, y muerto en la misma ciudad en 1906) cuya filosofía puede ser nominada como realismo dinámico en la cual explica el mundo por la voluntad inconsciente.
- (25) Otros autores en cambio sólo dedican escasas líneas para reseñar tan profundo pensamiento Cfr. Marías, Julián: *Opus cit.*, 1985, pág. 411. Para la preparación de este tema recomendamos especialmente Dujovne, León: ***Teoría de los valores y filosofía de la historia***, 1959, Cap. V, pág. 97 y siguientes; Stern, Alfredo: ***La filosofía de los valores***, 1944, pág. 85 y ss. Gurvitch, Georges: ***Morale théorique et science des mœurs***, 1948, pág. 122-144. Ruyer, Raymond: *Opus cit.*, 1969, pág. 200 y ss. Carranza Siles, Luis: *Opus cit.*, 1958, pág. 94-95. Del mismo Hartmann recomendamos la monumental traducción de su *Ontología* en cinco volúmenes realizada por el Fondo de Cultura Económica Hartmann, Nicolai: ***Ontología***, 1986, trad. '***ZurGrundlegung der Ontologie***' por José Gaos, y Hartmann, N.: ***Ethics***, Londres, 1950.
- (26) Para un estudio profundo de la gnoseología de Hartmann recomendamos especialmente la obra del ilustre profesor hispano-venezolano García Bacca, Juan David: ***Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas***, 1947, Volumen I, pág. 257 y siguientes.
- (27) Para amplias explicaciones de la posición de Nicolai Hartmann recomendamos Hartman, Robert: ***Can Field Theory Be Applied to Ethics***. Tesis doctoral en North western University, Illinois, 1946; también en su libro: ***El conocimiento del bien*** *Opus cit.*, pág. 115 y siguientes.
- (28) Existe un platonismo en el realismo y neo realismo, como dice

- Ruyer, no es casualidad el que tantos neorrealistas hayan platonizado, como Moore, Russell o Whitehead.
- (29) Samuel Alexander más adelante señalará una dirección también objetivista pero no absoluta como lo propusieron Scheler y Hartmann, partiendo de la belleza como valor prototipo para la adecuación de los demás valores; empero tampoco responde a la pregunta de porqué la belleza tiene que ser el valor más alto.
- (30) Para las nociones kantianas de libertad en su doble sentido, positiva y negativa. Vid. Ortiz-Ortiz, Rafael: ***La triple formulación del imperativo o categórico kantiano y otros aspectos de su ética***, 1992, pág. 92 y ss. También puede leerse nuestro estudio: '*Ensayo sobre los principios metafísicos del Derecho*'.

### Lista de Referencias

- Abbagnano, Nicola: Diccionario de Filosofía. (Trad. ital. ***Dizionario di filosofia*** por Alfredo Galetti). Fondo de Cultura Económica. México, 1982.
- Aster, Ernst Von: **Introducción a la filosofía contemporánea** (trad. al. ***Die Philosophie der Gegenwart*** por Felipe González Vicen). Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961.
- Astrada, Carlos: **La ética material y los valores**. Universidad de La Plata. La Plata, 1938.
- Buber, Martín: "¿Qué es el hombre?" (Trad. Eugenio Imaz). Fondo de Cultura Económica. **Breviarios**, No. 10. México, 1954.
- Carranza Siles, Luis: "**Introducción a la filosofía**". Librería Editorial Juventud. Bolivia, 1958.
- Dujovne, León: "**Teoría de los valores y filosofía de la historia**". Editorial Pidos. Buenos Aires, 1959.
- Dupuy, Maurice: ***La philosophie de Max Scheler. Son evolution et son unité***. Press Universitaire de France. Paris, 1959.
- Farre, Luis: **Teoría de los valores y filosofía antigua**, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucuman. Tucuman, 1957.

- Fernández G. Lorenzo: **Temas de Filosofía del Derecho**, 1988.
- Fernández, Julio Fausto. **Los valores y el derecho**, 1957.
- Fischl, Johan: **Manual de Historia de la Filosofía**, 1977.
- Fronzizi, Risieri: "¿Qué son los valores? Introducción a la axiología", **Breviarios** No. 135. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.
- Galan y Gutiérrez, Eustaquio: **Introducción al estudio de la filosofía jurídica**. Gráficas González, Madrid, 1947.
- García Bacca, Juan David: **Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas**. Publicaciones del Ministerio de Educación de Venezuela. Imprenta Nacional. Caracas, 1947.
- Gurvicht, George: "*La théorie des valeurs de H. Rickert*", **Revue Philosophique de la France et de L'Étranger**, año 62º, sep-oct. 1937. París, 1937.
- Gurvitch, Georges: **Morale théorique et science des mœurs**. Presses Universitaires de France. París, 1948.
- Hall, Everett W.: **Our Knowledge of Fact and Value**. The University of Carolina, Press. USA, 1961.
- Hartman, Robert: **El conocimiento del bien, Crítica de la razón axiológica**. Publicaciones de Dianoia Fondo de Cultura Económica. México, 1965.
- Hartman, Robert: **La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica**. Fondo de Cultura Económica. México, 1959.
- Hartmann, Nicolai: **Ontología** (trad. *Zur Grundlegung der Ontologie* por José Gaos). Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Hartmann, Nicolai: **Ethics**. Stanton Coit, George Allen & Unwin Ltd. Londres, 1950.
- Hessen, Johannes: **Teoría del conocimiento**, Editores Mexicanos Unidos. México, 1980.
- Hildebrand, Dietrich Von: **Ética Cristiana**, 1959.
- Hirschberger, Johannes: **Historia de la filosofía**. (Trad. al. *Geschichte der Philosophie* por Luis Martínez Gómez). Editorial Herder. Barcelona, 1972.

- Kempff Mercado, Manfredo: **¿Cuándo valen los valores? Ensayos de axiología**. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia. Venezuela, 1965.
- Korn, Alejandro. **Axiología En: La libertad creadora** 1944.
- Le Senne, Congreso de Bruselas, Lovaina, 1947.
- Llambías de Azevedo, Juan: **Max Scheler, Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía**, 1966.
- López Quintás, Alfonso: **El conocimiento de los valores. Introducción metodológica**. Editorial Verbo Divino. Pamplona, 1989.
- Mariás, Julián: **Historia de la filosofía**, Alianza Editorial. Madrid, 1985.
- Marrero, Vicente: **Max Scheler, fundador de la Etica material de los valores**. 1963.
- Ortiz-Ortiz, Rafael: "La dignidad humana y el desarrollo de la personalidad como premisa axiológica del constitucionalismo contemporáneo". **Revista de la Procuraduría General de la República**, No. 14, Caracas, 1995.
- Ortiz-Ortiz, Rafael: "Investigación especulativa sobre el fundamento jurídico de la dignidad humana". **Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Jurídicas**, No. 97. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1995.
- Ortiz-Ortiz, Rafael: "El existencialismo de kierkegaard desde el punto de vista fenomenológico y su proyección en el campo del derecho". **Revista de la Facultad de Derecho**, No. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 1991.
- Ortiz-Ortiz, Rafael: "La triple formulación del imperativo categórico kantiano y otros aspectos de su ética". Separata de la **Revista de la Facultad de Derecho** No. 44 Págs. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 1992<sup>a</sup>.
- Ortiz-Ortiz, Rafael: "Ensayo sobre los principios metafísicos del derecho en la filosofía crítica kantiana". Separata de la **Revista de la Facultad de Derecho** No. 45, Págs. 125-192. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 1992<sup>b</sup>.



- Ortiz-Ortiz, Rafael: "Filosofía del derecho y ciencia del derecho. Importancia de los estudios sobre filosofía del derecho en nuestro medio jurídico". Separata de la **Revista de la Facultad de Derecho** No. 46, Págs. 137-179. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 1993<sup>a</sup>.
- Reale, Miguel: **Filosofía del derecho. Introducción filosófica general**. Ediciones Pirámide. Madrid, 1978.
- Reale, Giovanni y Antiseri Darío. **Historia del pensamiento filosófico y científico**. 1988.
- Rodríguez-Arias Bustamante, Lino: **Filosofía y filosofía del derecho**. Editorial Temis. Bogotá, 1985.
- Romero, Francisco: **Teoría del Hombre**, 1952.
- Ruyer, Raymond: **Filosofía del valor**, (Trad. fr. *Philosophie de la Valeur* por Agustín Ezcurdia Hajar). Fondo de Cultura Económica. México, 1969.
- Sauer, Ernst: **Filósofos Alemanes. De Eckhart a Heidegger** (Trad. al. *Deutsche Philosophen. Von Eckhart bis Heidegger* por María Martínez P.). Fondo de Cultura Económica. México, 1973.
- Scheler, Max: **Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertekir**, Halle, 1921.
- Scheler, Max: **Esencia y forma de la simpatía**. Editorial Losada. Buenos Aires, 1943.
- Scheler, Max: **La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico**. (Trad. al. *Van wesen der philosophie* por Elsa Tabernig). Editorial Nova. Buenos Aires, 1958.
- Scheler, Max: "Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético". (Trad. al. "*Der formalismus in der ethik und die materiale wertekir*", por Hilario Rodríguez Sanz). **Revista de Occidente Argentina**, Buenos Aires, 1948.
- Scheler, Max: **El resentimiento de lo moral**. Editorial Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1938.
- Soler, Sebastián: "Los valores jurídicos". **Revista Jurídica de Córdoba**. Año 1, Num. 2. Buenos Aires, 1948.

Stern, Alfredo: **La filosofía de los valores** (Trad. por Humberto Piñera Llera). Ed. Minerva. México, 1944.

Toulmin, Stephen: "El puesto de la razón en la ética". **Revista de Occidente**. Madrid, 1964.