

CUARTA PARTE

LA ÉTICA AXIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

El *êthos* del hombre contemporáneo no es una constitución fundamentalmente nueva, ya que significa, como el *êthos* moderno, un paso adelante, la culminación de un proceso. Para nosotros "contemporáneo" significa el *êthos* todavía vigente, en crisis ciertamente, pero al mismo tiempo el fruto maduro de la ontología del *subjectum*, de la subjetividad. Se trata de la expansión, de la universalización de un hombre que ha descubierto en la autoconciencia de su historicidad el poder de ordenar un mundo según la voluntad dominadora. Al mismo tiempo, dicho hombre contempla la zozobra de la libertad, y su mayor peligro al fin es ser un mero instrumento de la técnica. La ética axiológica, por su parte, será una manifestación de su *êthos*, y se funda por ello en los mismos supuestos. La superación de la ética de los valores abrirá a la ética un nuevo horizonte, casi desconocido, por donde hay todavía pocas sendas porque sólo algunos solitarios pensadores se han aventurado en los territorios de la ética-ontológica.

§ 16. EL ÊTHOS DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

En el nivel del *êthos*, fundamento existencial de toda cultura y manera de manipular los instrumentos de civilización, la época contemporánea nos manifiesta el siguiente panorama: la civilización europea moderna ha conquistado todo el mundo

conocido. Se trata de una *universalización*. Todas las ecumenes, hasta ahora cerradas sobre sí, han debido abrirse ante la fuerza expansiva del hombre moderno europeo: sea por su propio poder, en el caso del colonialismo que comenzó en el siglo XV y termina hoy ante nuestros ojos; sea por las revoluciones a veces pretendidamente antieuropeas, por ejemplo la marxista, nacida en Europa y que en el presente europeíza todo el Oriente¹⁶¹. Esa presencia de la técnica europea moderna en todo el mundo ha producido en las áreas que han recibido su impacto una crisis cultural. En algunos casos es crisis interna a la misma cultura, porque dichas regiones son originariamente europeas (ya que sufrieron en siglos anteriores el impacto colonialista de Europa): Rusia, Estados Unidos, América latina. En otros casos el choque es de mayor profundidad y puede significar la aniquilación de las culturas autóctonas: África negra, mundo árabe, sudeste asiático, India y China.

Este proceso universalizador produce, concomitantemente, una *relativización* de la propia cultura (tanto europea como colonial), lo que permite la mundialización de los hechos humanos y el replanteo de lo “universal” humano como una exigencia urgente del pensar. La ética axiológica será un intento de solución ante este hecho, intento a partir de la metafísica del sujeto.

Tomemos un ejemplo del hecho de esta universalización. En el *Pequeño libro rojo* de Mao Tsé-Tung se dice que “sin el esfuerzo del pueblo será imposible a China conquistar su independencia y obtener su liberación, imposible igualmente re-alizar su industrialización y modernizar su agricultura”¹⁶². Algo más adelante agrega que “la historia de la humanidad es un movimiento constante del reino de la necesidad hacia el reino de la libertad”¹⁶³. Si nos detenemos un momento ante

¹⁶¹ Sobre el sentido de la palabra “civilización” véase la nota 15 de este trabajo.

¹⁶² Cap. 2; ed. francesa Seuil, Paris, 1967, p. 5.

¹⁶³ *Ibid.*, cap. 22; p. 122. Permítasenos algunas citas fuera de tema:

“La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo

esta cita nos admiramos, primeramente, de la presencia de instituciones europeas en el Asia (los partidos políticos nacen en la Europa moderna), y, al mismo tiempo, un tipo de hombre totalmente desconocido por el Oriente (el militante que con su voluntad de poder imprime un ritmo a la historia). Pero, y esto es aún más importante, los fines que se asignan (“conquistar su independencia y obtener su liberación”) son, nada menos, el ideal de las nacionalidades europeas desde el siglo XVI, y, por otra parte, el ideal del hombre judeo-cristiano secularizado en la línea del mito adámico: el alcanzar de hecho, la libertad ontológica de derecho. La última frase, tema hegeliano, kantiano, leibniciano (y podríamos seguir uno a uno los grandes pensadores de la “metamorfosis de la Ciudad de Dios”) nos muestra el pasaje del reino de la naturaleza al reino de la gracia, de los fines o de la libertad (doctrina kantiana que hemos estudiado en el § 15). En aquello de una “industrialización y modernización”, es decir, el poder producir todo un sistema instrumental tal como la inventara la Europa moderna, observamos nuevamente la europeización del Oriente. Como puede verse, entonces, un cambio de estructuras producido por revolución puede, sin embargo, estar

es materia (*Stoff*), sino más bien en una determinación metafísica según la cual aparece todo ente como *material* del trabajo. Hegel pensó adelantadamente la esencia moderna y metafísica del trabajo en la *Fe-nomenología del espíritu*, como el proceso organizador de la producción incondicionada, es decir, como la objetivación de lo real por el hombre que se oculta en la esencia de la técnica, ...El colectivismo es la subjetividad del hombre en un plano' de totalidad” (M. HEIDEGGER, *Brief Über den Humanismus*, pp. 171-172). El materialismo como la técnica, tiene su aspecto positivo, pero igualmente su momento negativo. La crítica de Sartre al comunismo actual significa igualmente una crítica al subjetivismo objetivador de base: “El formalismo marxista es una empresa de eliminación...El marxista se ve impulsado a considerar como apariencia el contenido real de una conducta o un pensamiento y, cuando ha disuelto lo particular en lo universal, tiene la satisfacción de creer haber reducido la apariencia en la verdad. De hecho, él sólo se ha definido a sí mismo definiendo su concepción *subjetiva* (subraya Sartre) de la realidad” (*Critique de la raison dialectique*, p. 40). Esta obra de Sartre es, en cierta manera, una respuesta al reto que le lanzara Heidegger (*op. cit.*, de este último autor, p. 170), en el sentido de llegar a un diálogo fructuoso entre el existencialismo sartreano y el marxismo.

justificado por un último horizonte no pensado, por un sentido del ser, por un *êthos* oculto: el del hombre moderno europeo ahora universalizándose. Para que todo movimiento civilizador (aún revolucionario) la sea auténticamente es necesario pensar el último horizonte; sólo el pensar fundado en la verdad del ser permitirá un desarrollo que no sea alienante culturalmente. Es acerca del hombre europeo del que habla Nietzsche en su obra *Also sprach Zarathustra* (§ 5, discurso preliminar) cuando dice que “la tierra se ha empequeñecido y sobre ella brinca el último hombre, que todo la empequeñece (*der alles klein macht*)”¹⁶⁴. La tierra se ha como empequeñecido ante la presencia del hombre moderno ¿pero, no tiene esto abismales peligros?

En las ciencias, el descubrimiento final de Einstein en 1905, consecutivo a las experiencias de Michelson, Morley y Miller, permite comprender todo el universo por una mecánica cuyo punto de apoyo es cualquier elemento del cosmos que juega como centro del sistema. La luz reemplaza al éter, y el universo entra en una nueva comprensión científica, no determinista, y en crisis de su antigua ingenuidad. Por su parte la biología, piénsese en Hans Driesch, supera el mecanismo cartesiano y la noción de *enteléjeia* es nuevamente usada por la ciencia¹⁶⁵.

Uno de los aspectos aún más importantes de nuestra edad contemporánea es la *irrupción del tiempo* en todos los niveles de la existencia: tiempo vivido, temporalidad. Si la historia es una experiencia nacida, en el horizonte del hombre semita, no llegó sin embargo a ocupar el lugar que tiene en nuestro tiempo sino desde el siglo XIX. El tiempo histórico comprendido científicamente produce la aparición de la ciencia histó-

¹⁶⁴ Sobre el pensamiento de Nietzsche en relación al *êthos* moderno nada mejor que M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, en *Holzwege*, pp. 193 88; *Was heisst Denken?*, primera parte; y en el *Nietzsche*, en especial “Der europäische Nihilismus”, II, pp. 31 88.

¹⁶⁵ Cfr. WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Ullstein, Berlin, 1965, pp. 87 88.; Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, (Grifford-Vorlesungen) Engelmann, Leipzig, 1909, I.:II.

rica; en el nivel biológico, zoológico, paleontológico significa el descubrimiento de la evolución, y por ello la revelación de la lenta constitución morfológica del hombre como ente del cosmos, tal como lo expresara claramente Darwin. Todo esto culminará en la autoconciencia del progreso técnico, y con ello, en la aparición de la economía, la planificación, la prospectiva estadística.

Si a estos factores se agrega el aumento de relaciones interhumanas, la mayor presencia de instrumentos políticos y económicos comunitarios, puede entonces observarse una creciente *socialización*. Este proceso que comienza ya en la revolución urbana) agrícola y pastoril del neolítico es una de las características de la edad contemporánea: la masificación, la presencia condicionante de la propaganda, el regirse cada vez más por pautas sociales. Es decir, puede descubrirse en su aspecto negativo una verdadera zozobra de la *libertad*. Si esta zozobra es justificada por doctrinas tales como el positivismo, psicologismo, sociologismo, freudismo, etc., es decir, si las ciencias del hombre se inclinan cada vez más a no considerar a la libertad como elemento fundamental a tenerse en cuenta en sus estudios, por otra parte cada vez más matematizados estadísticamente, podemos decir que el proceso se va efectuando en la línea de una aniquilación de la libertad y por ello en vista de la despersonalización (en una como falta de responsabilidad personal en el proceso emprendido).

Pero, al fin, todas estas características de nuestro tiempo en el nivel sociológico, político, económico o cultural son epifenómenos de un proceso que está vigente desde el nacimiento del hombre moderno europeo, y que se juega fundamentalmente en la *metafísica del sujeto*, tal como inicialmente lo expresamos en el §11, en el *êthos* de la técnica.

La técnica tiene como dos fases, como dos momentos, dos modos de manifestarse. Por ello el *êthos* de la técnica es, al mismo tiempo, el fin de la edad moderna y el comienzo de una nueva edad (en este sentido las características dadas a la edad

contemporánea más arriba: universalización, relativización, irrupción del tiempo, despersonalización, son los caracteres del fin de la época moderna-contemporánea)¹⁶⁶.

El *êthos* de la técnica es expresión del fin de la edad moderna en cuanto significa el señorío pro-ductor del hombre sobre el cosmos. Ese hombre moderno que es un “yo represento”, “yo constituyo el sentido de los objetos”, poco a poco declinará en un “yo ordeno”, “yo organizo y calculo el acontecer político, económico, cultural”. En esta “voluntad de poder” el hombre no tiene medida, nada puede serle límite de su afán creador. Es un *êthos* artístico, si se entiende por arte un mero impulso inventor, creador, en donde el hombre “saca de sí” (de su subjetividad) lo que coloca ante la vista; la creación artística por el arte mismo. Este *êthos* técnico, calculador, multiplicado por la ciencia, puede transformar al hombre mismo en materia de su ilimitada creación. Es entonces la esclavitud del hombre como máquina, como instrumento de trabajo. Es la alienación del hombre por el hombre. Es el hacer del hombre un mero “objectum”, reducirlo a una cosa-instrumental, la inhumanidad consumada. De esta manera interpretaron el trabajo tanto Hegel como Marx. En este sentido el *êthos* de la técnica es el fin de la edad moderna. “¿Qué significa mundo, cuando hablamos de oscurecimiento mundial?. El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación...La dimensión predominante es la de la extensión y la del número. El poder significa...la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensifica después en América y

¹⁶⁶ Sobre la cuestión de la técnica, en la ontología moderna de la subjetividad, puede consultarse: M. HEIDEGGER, “Die Technik und die Kehre”; “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, I, pp. 5 ss. ; *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken*, pp. 213 ss. (sobre el trabajo); diversas partes en *Der Satz vom Grund*, etc.

Rusia”¹⁶⁷. En este *êthos* surge la ética de los valores, es su ética, ya que este mundo técnico, al no conocer su esencia, “a lo más reclama una ética del mundo técnico”¹⁶⁸, una ética que le permita seguir subsistiendo y que no reciba de ella una crítica que sea su propia crisis.

Sin embargo, el *êthos* técnico es al mismo tiempo una actitud positiva de la nueva edad del mundo. La técnica contemporánea no es ya un mero producir. Ella tiene un modo nuevo de relacionarse con respecto a la totalidad de las cosas. Las cosas son vistas como “existencias” (*Bestände*), como mercaderías de un stock, pero no sólo como lo que puede crear según mi voluntad: ellas, las cosas, me imponen (*ge-stellen*) sus condiciones. Ellas no son meras re-presentaciones (*Vorstellungen*) con las que juego a placer; ellas están-ya-puestas (*Ge-stell*) y se manifiestan como objeto de posibles pericias (*Ge-stell*) en tanto lo que es *Sachkenntnis*. Pero la “pericia” no es ya invención sino descubrimiento, es un modo de la verdad, es un modo de habérselas con el ser oculto. “Lo que se me impone porque está-ya-dado como tema de una pericia” (*Ge-stell*) es algo próximo y sin embargo extranjero¹⁶⁹: es el ser oculto; ser no presentado por re-presentación; ser que llama al des-velamiento por la técnica para alcanzar así el “acontecer de co-apropiación” (*Er-eignis*) del hombre y el ser; ser que se manifiesta al descubrimiento del logos. El hombre técnico de la nueva edad es más humilde, está más plegado y atento al descubrimiento

¹⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 34-35; ed. cast. pp. 82-83. Véase que Heidegger sitúa en pie de igualdad a Rusia y América: “Ver solo en el comunismo un partido...(es lo mismo) que poner bajo la etiqueta de americanismo un estilo de vida particular... (Lo esencial es que) el hombre no es el señor del ente (*der Herr des Seienden*). El hombre es el pastor del ser (*der Hirt des Seins*)” (*Brief über...*, pp. 171-172). En la metáfora del “pastor” se quiere expresar que el ser *no es puesto por la subjetividad* re-presentadora, sino que el ser es el que se manifiesta al descubrimiento del hombre. Son las dos actitudes de la técnica.

¹⁶⁸ Idem, *Identität und Differenz*, p. 22.

¹⁶⁹ “Weil wir das, was Ge-Stell heisst, nicht mehr im Geschick des Vorstellens antreffen,...deshalb ist es zunächst befremdlich” (*Ibid.*, p. 24). “Das Gestell (ist) eine Wesensweise des Seins unter anderen (*Die Technik und die Kehre*, p. 37).”

de la topografía del ser oculto tras la manera del *Ge-stell*. Este nuevo *êthos* o espíritu técnico es el anuncio existencial de una nueva ética, una ética que deberá superar la ética de los valores, última ética del hombre moderno, hombre re-presentador desde el sujeto que ordena el cosmos con señorío según su voluntad de poder ¹⁷⁰.

§ 17. ¿QUÉ ES EL VALOR?

Desde Kant (que muere en 1804) hasta Max Scheler (1874-1928) media prácticamente un siglo: el siglo XIX. El hombre europeo maduró rápidamente los supuestos kantianos. En primer lugar trabajó sobre sus supuestos el idealismo alemán, en el que sobresale Hegel, y de cuya izquierda surge el pensamiento de Marx. En Francia, por su parte, emerge el positivismo que tendrá también importancia en el campo de la ética. Emparentado con éste, siguiendo la tradición del empirismo alemán, aparece ya en nuestro siglo el neopositivismo del "círculo de Viena". Esta tradición, reuniéndose con la escuela neorrealista inglesa, (en ética debe recordarse especialmente a G. E. Moore con su *Principia Ethica*, 1903), es el fundamento de la obra de Ludwig Wittgenstein, quien lanzará a los estudios de la filosofía moral hacia un análisis del lenguaje. En América latina en este sentido cabe: destacar las meritorias obras de Roberto Hartman ¹⁷¹. Todos, de Moore en adelante, se incli-

¹⁷⁰ Ante la técnica, en su sentido de producción y de descubrimiento, debemos tomar una actitud ambivalente: "Debemos utilizar las cosas técnicas, debemos servirnos de ellas, pero al mismo tiempo debemos liberarnos de ellas, de modo que conservemos siempre la necesaria distancia...Una vieja palabra (alemana) se nos ofrece para nombrar esta actitud de *si* y de *no* ante el mundo técnico: *Gelassenheit* (=sosiego, serenidad, humilde abandono del paciente expectante) ante las cosas" (Idem, *Gelassenheit*, pp. 22-23). Un *no* al mundo moderno que ya termina su ciclo; un *sí* al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*).

¹⁷¹ *Cfr.* La estructura del valor, FCE, México, 1959; *El conocimiento moral* FCE, México, 1965, que lleva por subtítulo "Crítica de la razón axiológica". La filosofía del lenguaje en ética critica un lenguaje de valores, habiendo éstos no sido criticados.

nan, de alguna manera, a construir o criticar la ética sobre la teoría de los *valores* ¹⁷².

El neokantismo de la escuela de Marburgo -del que de alguna manera recibió Heidegger su adversión por los valores-, se inclinó más bien al estudio y relectura de la *Crítica de la razón pura*; de allí los trabajos de Cohen, Natorp, Cassirer. En cambio, la escuela de Baden se inspira en la *Crítica de la razón práctica* y, por ello, aborda, las cuestiones éticas desde el ángulo de los valores; sus mejores representantes son Windelband, Rickert, Lask.

Por otra parte, no debemos olvidar que el mismo Franz Brentano se ocupó de ética ¹⁷³, y no es entonces extraño que su discípulo, el inventor de la moderna fenomenología, E. Husserl, haya igualmente tratado cuestiones éticas ¹⁷⁴ en la línea de una ética axiológica. Por su parte, un Dietrich von Hildebrand ¹⁷⁵, y principalmente Max Scheler ¹⁷⁶, expondrán tratados completos de ética axiológica según el método fenomenológico trascendental. Nicolai Hartmann, siguiendo una línea propia, escribirá igualmente una ética axiológica, monumental ¹⁷⁷.

¹⁷² En los análisis éticos de G. E. Moore, el valor es una noción fundamental aceptada. P. e. cuando dice: "The value of a whole must not be assumed to be the same as the sum of the values of its parts" (*Principia ethica* par. 18).

¹⁷³ En especial, expone ya una ética de valores germinal en *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (nueva edición en Meiner, Hamburg, 1969).

¹⁷⁴ ALOIS ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Nijhoff, Den Haag, 1960.

¹⁷⁵ Dos de sus trabajos son los más importantes: *Die Idee der sittlichen Handlung*, y *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, publicados en 1916 y 1922 en el *Jahrbuch* de Husserl (edición reciente en la Buchgesel., Darmstadt, 1969).

¹⁷⁶ *Principalmente Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en 1913/1916 aparecen en el *Jahrbuch* (edición principal en Francke, Berna, 1954).

¹⁷⁷ *Ethik* (1926), Gruyter, Berlin, 4 ed. 1962. Cabe destacarse igualmente el librito *Teleologisches Denken*, Gruyter, Berlin, 1951, en donde se destruye el pensamiento teleológico, pero dentro de la metafísica de la subjetividad no superada.

Esta tradición se impondrá en América Latina, y un Francisco Romero es su primer gran ejemplo¹⁷⁸.

Si, como hemos dicho ya antes, los valores son el fruto de la metafísica del sujeto, la crítica a la doctrina de los valores significará, inevitablemente, el derrumbe de todas estas éticas (aunque esto no quiere decir que los geniales análisis de la ética axiológica sean inútiles; pero sí quiere decir que deberán fundarse sobre otras bases, la que producirá más de un cambio en dichos sistemas).

¿Qué es el valor? ¿Cuál es su fundamento ontológico-¿Qué sentido del ser encubre? ¿Es posible que “el valor sea valor mientras vale (*gilt*)”?

Kant dice que los medios tienen un “valor condicionado (*einen bedingten Wert*)” a la persona, que es el único “valor absoluto (*absolute Wert*)” (*GMS*, BA 65). Las personas pertenecen al Reino de fines” al *mundus intelligibilis*, la que Nietzsche llamará un moderno platonismo. No debemos olvidar, por otra parte, que ese Reino de fines es sólo “un punto de vista” (*Standpunkt*) (*GMS*, BA 119), es decir, tiene un “carácter perspectivista”¹⁷⁹. En la *Crítica de la razón práctica* Kant no se había propuesto analizar los límites del conocimiento, sino estudiar la posibilidad de la acción moral. Debemos tener en cuenta que las condiciones de posibilidad de la representación del objeto constituye el ser mismo del objeto en la metafísica moderna del subjectum. La condición de posibilidad de la representación es la representabilidad, la objetividad del objeto, que, como hemos visto, no es sino el mismo sujeto que se pone en el objeto. Pero no debemos olvidar que la subjetividad no es sólo fundamento de la objetividad, sino igualmente el fundamento (en Kant como razón práctica o *voluntad*) “del ente

¹⁷⁸ En su obra *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1952, se lo encuentra totalmente sumido en la metafísica moderna, tanto por su concepción de la intencionalidad, del espíritu y del hombre, mucho más scheleriano que husserliano.

¹⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche (= N)*, I, p. 489. Ese carácter perspectivista significa aquí una crítica a Nietzsche, pero igualmente se endereza contra Husserl.

en su realidad” (*Wirklichkeit* = efectividad, en tanto efectuado, *Gewirkt*)¹⁸⁰. Es decir, pone igualmente la subjetividad las condiciones de la efectuación, de la realización. En este caso, para Kant, las condiciones de la efectuación práctica no eran sólo la ley o la libertad, sino igualmente, aunque supuestos (pero por ello supremamente presentes), el mundo del valor absoluto de la persona, el Reino de fines, la inmortalidad..., Dios. Todos ellos son valores, en el sentido que son “condiciones de Posibilidad” de la praxis, de la realización, para Kant.

¿Qué es entonces un valor? Simplemente, la condición de posibilidad de la efectuación, del obrar. “El valor es condición de aumento de la vida (*Steigerung des Lebens*)”¹⁸¹ es decir, “el punto de vista (*Gesichtspunkt*) del valor (*Wert*) es el punto de vista de las condiciones (*Bedingungen*) de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir”¹⁸².

En primer lugar, según el decir de Nietzsche, el valor es un “punto de vista”, un “por y para ver” algo avistado como representado y puesto así, como calculado para algo. Por eso el “valor es valor mientras vale”. Vale en cuanto es visto como lo que importa para la realización. Vale mientras “posibilita”¹⁸³ aquello que su presencia representada condiciona.

En segundo lugar, los valores son condiciones de: “conservación-aumento”. Es decir, la vida, cotidianamente, ambienta su morada de tal manera que una cierta visión del mundo impera *establemente* y permite vivir al viviente. Los valores son, en este caso, las “condiciones esenciales condicionadas” de di-

¹⁸⁰ *Ibid.*, II, p. 236. HEIDEGGER usa las palabras: *Vorgestelltheit*, *Gegenständlichkeit*, *Objektivität*: “Das Sein ist Vor-gestelltheit” (p. 231), de donde pasa a la *Wirklichkeit*.

¹⁸¹ M. HEIDEGGER, *N*, I, 488.

¹⁸² F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, A 175 (Cfr. M. HEIDEGGER, *N*, 11, pp. 101 ss.; *Holzwege*, pp. 210, 88.). Sobre los valores véase particularmente *Brief über den Humanismus*, en especial desde pp. 179 ss; *Sein und Zeit*, pp. 68, 99, 100, 286, 293; *Einführung in die Metaphysik*, pp. 151-152, etc.

¹⁸³ “Wert ist...Ermöglichung, possibilitas” (*N*, I, p. 639). Cfr. *N*, II, pp. 47-48.

cha estabilidad o conservación¹⁸⁴. Pero al mismo tiempo, la vida es *aumento* de vida, y en este caso el valor es igualmente “condición de crecimiento” o de “trascendencia (*Ueber-sich-hinaus*)” de la vida¹⁸⁵. La verdad (o mejor lo-tenido-por-verdadero: *Für wahrhalten*) es el orden ya establecido; el aumento de vida debe entonces contrariar dicho orden para establecer uno nuevo. El valor es igualmente condición de conservación (verdad) y aumento (trascendencia) aniquilador del “antiguo y hasta ahora vigente orden de valores” que para Nietzsche era el platónico-cristiano (pero, en verdad, era el Reino de los fines post-kantiano, mundo postulado y de fe racional).

En tercer lugar, los valores son las condiciones del dominio que la vida tiene sobre el *devenir*. Es decir, la vida ejerce sobre su devenir creciente un cierto poder, un señorío práctico; puede mandar, ordenar, organizar. Aquí también el valor es condición de posibilidad del ejercicio del poder, de lo que Nietzsche llama la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*).

El valor es entonces un valer; valer (*gelten*) en el que consiste el ser del valor. Dicho ser es referencia constructiva (*bauende*), y por ello me “importa” (= vale), es referencia constructiva de una representación puesta por el sujeto para el aumento de sí mismo.

No hay valor sin sujeto. Es imposible un valor en sí mismo. El valor es *puesto* por el sujeto, y se funda por ello en la metafísica moderna de la subjetividad. El poner valores (*Wertsetzung*) es el fundamento mismo del valor; el *subiectum* es por su parte el fundamento de dicho poner (*thésis*). Si a la vida le es esencial un “aumento de vida”, le es igualmente necesario continuamente producir una “destitución” (*Umwertung*) de los valores vigentes (= nihilismo) para llegar al aumento de vida por la “institución de nuevos valores” (*neue Wertsetzung*)¹⁸⁶. Pero ese salto del poner nuevos

¹⁸⁴“Die Werte sind wesentlich bedingte Eedingungen” (*N*, II, p. 108).

Cfr. KANT, *GMS*, BA 65.

¹⁸⁵*Ibid.*, N, I, pp. 480-489.

¹⁸⁶*Ibid.*, N, I, pp. 490-491.

valores parte de la previa estimación de los valores (*Wertschätzung*); dicha estimación es una perspectiva sobre valores tenidos por verdaderos, es una fe (“ich glaube...”) ¹⁸⁷. Por ello la verdad no es el valor máximo, sino otra actitud más pujante y progresiva. Ella es necesaria para dar el salto a la trascendencia, es un “poder que visualiza nuevos horizontes (*weitemherschauende Macht*)”. Para poder salir del horizonte de valores establecidos y dar el salto, es necesario como una sobre-potencia, un poder-más (*Uebermächtigung*). Esta “pre-potencia”, que reside en el sujeto, es la “voluntad de poder” ¹⁸⁸. Con esto cerramos el círculo.

En efecto. La representabilidad del objeto es el ser del objeto; como objeto a ser realizado se constituye igualmente en el ser del efecto o ente efectuado. La “efectividad” (*Wirksamkeit*) de lo operado es fruto de la actividad (*Wirksamkeit, vis*) del sujeto, y si en éste dicha actividad es la “voluntad de poder”, el ser viene a confundirse con la misma “voluntad de poder” ¹⁸⁹. ¿Cómo se ha llegado a confundir, en la metafísica de la subjetividad moderna, el sujeto con la “voluntad de poder”? ¿Qué es “voluntad de poder”? La respuesta es tanto más urgente que la pregunta por el fundamento de la ética de valores reside en saber lo que sea la “voluntad de poder”.

La “voluntad de poder”, en su esencia, no es sino un querer, una voluntad que puede ordenar (*befehlen*); querer es querer ser señor y dueño (*Hersein-wollen*), y lo es porque dispone libremente de sus posibilidades; se obedece sólo a sí mismo. Pero dicha esencia del poder se juega en poder trascender el orden establecido, y por ello el valor más alto no es la verdad (como el orden establecido tenido por verdadero), sino el arte (*Kunst*). La “voluntad de poder” es el origen

¹⁸⁷ F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, n. 507.

¹⁸⁸ No debe olvidarse que el poder que pone valores es lo mismo que la voluntad de poder (“Wille zur Macht und Wertsetzung sind dasselbe”; *N*, II, p. 108).

¹⁸⁹ *Ibid.*, *N*, II, pp. 235-237. *Cfr. Ibid.*, pp. 461-469.

o principio (*arjé*) de toda creación, sin antecedentes. En esto el artista (no sólo el plástico, sino igualmente el político, economista, filósofo, etc.) es la expresión máxima de la vida como aumento de vida. Por ello “el arte vale más que la verdad”¹⁹⁰. El artista es el que pone *nuevos* valores. “El mundo es así una obra de arte”. La *téjne* ha triunfado sobre la *fysis*, y en especial sobre la *frónesis*. La ética es una creación incondicionada del sujeto; no es ya des-cubrimiento de la manifestación del ser ad-veniente. Es un crear nuevos valores e inventar los medios para un aumento de vida cuyo fundamento está en ella misma; no es ya una circun-spección hermenéutica de posibilidades existenciales que se abren desde la comprensión del ser. El ser ha quedado velado tras el valor; el valor, representación condicionante de la acción, es, al fin, una objetivación del sujeto. Nos habíamos preguntado más arriba: ¿Cómo se ha llegado a esto? ¿Cómo se ha pasado del *ego cogito* al *homo faber*?

Entre Nietzsche, que es el que populariza la doctrina de los valores, y Platón, que Heidegger toma como punto de partida de la larga historia (o prehistoria) de dicha doctrina, se interpone una tradición que no es considerada en la de-structión de la historia de la ontología. La “voluntad de poder” se origina ya en el mito adámico¹⁹¹. El judeo-cristiano es “señor” de la creación, y en su libertad se encuentra el origen del mal, pero al mismo tiempo el principio de la historia. Cuando esta tradición se seculariza en el mundo moderno, el voluntarismo medieval -piénsese en la escuela agustiniana o franciscana que culminará en el nominalismo occamista- no tiene ya a la ley de Dios como punto de apoyo. La voluntad ya sin regla divina (no debe olvidarse que para Duns Scoto la misma ley natural es la *constante* voluntad creadora de Dios)¹⁹², aceptará por un tiempo la ley como factum (y es-

¹⁹⁰ F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, n. 853. Cfr. *N*, I, “Der Wille zur Macht als Kunst”, en especial pp. 82-88. ; II, 71 ss.

¹⁹¹ Cfr. §§ 6-7 de este trabajo.

¹⁹² Cfr. ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot*, pp. 609 ss.

tamos en Kant). Cuando dicha ley no sea ya aceptada como *factum*, estaremos en el caso de una voluntad que no tiene ya ninguna medida sino en sí misma: es la “voluntad de poder”. Pero al mismo tiempo que es de tradición voluntaria y secularizada judeo-cristiana, la (“voluntad de poder” tiene raigambre griega.

El pensamiento moderno se funda, habiéndolo modificado ontológicamente, en un dualismo platónico (que de dubitante existencial, como lo fue en el Platón histórico, se transforma ahora en un Platón racionalista y después idealista: no es ya el Platón histórico). En Descartes el ser es *perceptio*, y la verdad *certitudo* de la idea¹⁹³; es el inicio de la metafísica del sujeto. Con Leibniz esta percepción tiene paralelamente un apetito (*vis*) y el ser es ahora igualmente “efectividad” (*Wirklichkeit*)¹⁹⁴. Kant, por su parte, cierra definitivamente el camino de la inteligencia a la comprensión. La razón práctica es la voluntad¹⁹⁵. En el idealismo propiamente dicho la “yoidad” es el único fundamento, el que, por otra parte, es solo voluntad, *Ursein*¹⁹⁶. Para Schopenhauer, “el mundo es representación”, que es lo mismo que decir que “el mundo es mi voluntad” (*Die Welt ist mein Wille*)¹⁹⁷. Con Lotze (1817-1881), en su *System der Philosophie*, se expresa por primera vez, con pretensión de sistema, la doctrina de los valores. De esta manera Nietzsche significa el remate de una doble tradición: la ontología de la libertad judeo-cristiana secularizada, la ontología griega modificada, El mayor valor para Nietzsche es el arte (*Kunst*), pero no es ya como entre los griegos

¹⁹³ Cfr. *N*, II, 148-192; *Ibid.*, pp. 436-457.

¹⁹⁴ Cfr. *N*, I, pp. 45, 68; II, p. 105.

¹⁹⁵ Cfr. *N*, II, pp. 229-88; pp. 460-468. Al haberse dejado influir por la corriente de la escuela de Marburgo, Heidegger parte siempre de la *KrV* y nunca de la *KpV*, que para la crítica de la doctrina de los valores le hubiera sido muy útil.

¹⁹⁶ FICHTE dice: “Das Subjekt des Bewusstseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins” (*Das System der Sittenlehre*, 1798; ed. Meiner, Hamburgo, 1969), p. 3). Lo mismo puede decirse de Schelling (Cfr. *N*, I, p. 44), de Hegel (*N*, I pp. 45, 69; II, p. 236).

¹⁹⁷ Cfr. *SW*, ed. Brockhaus, Wiesbaden, t. II, 1966, pp. 3 ss.

imitación de la *fysis* (en cuanto Idea o lo Divino), sino que es voluntad creadora, incondicionada. La voluntad es el principio del ser del ente; el principio de la estimación como respectividad al aumento de sí misma (la vida es voluntad de poder); el principio de la instauración de valores; el principio mismo del valor. El sujeto pone el valor en cuanto pone las condiciones de posibilidad de su propia trascendencia. “Voluntad de poder” es la suprema ab-solutez del sujeto. Ya lo había dicho Fichte: “Ich setze mich als tätig”¹⁹⁸. El ser es puesto por el sujeto; sólo hay representación, arte, hechura, producción. El ser-manifestación ante una comprensión des-cubridora está totalmente en el olvido.

§ 18. LA ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE LOS VALORES

La metafísica de la “voluntad de poder” es el fundamento del “hombre moderno europeo final” que se universaliza por el colonialismo, y que se impone sobre la naturaleza y los otros hombres por la técnica. Es el constitutivo esencial del *êthos* moderno-contemporáneo. El ser ha sido reducido a la mera “condición de posibilidad” del hacer.

La fenomenología, por su parte, surge como un nuevo humanismo, o, si se quiere, como una vuelta a los fundamentos en-cubiertos por las obviedades de la vida cotidiana. Husserl se inspirará en su maestro Brentano para relanzar a la filosofía contemporánea a renovadas investigaciones. Nuestra pregunta es la siguiente: ¿Cuál es la ética que nos propone la fenomenología trascendental¹⁹⁹? Desde ya podemos respon-

¹⁹⁸ *Op. cit.*, p. 6. “Das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen” (p. 11).

¹⁹⁹ Por nuestra parte distinguimos entre “fenomenología trascendental” y “fenomenología existencial”. La primera se trata de la *Selbstgegebenheit* por la conciencia del ser como “sentido” o valor; la segunda como la apertura (*Erschlossenheit*) que posibilita el mismo ser que se manifiesta (*sich zeigt*). Son dos sentidos diversos de la verdad del ser (Cfr. ERNST TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, en especial pp. 259-8S.).

der: la ética de la fenomenología trascendental es una ética de los valores, una ética axiológica. En este sentido la ética tiene el carácter propio de ser aquella parte de un sistema filosófico que define por sus últimas consecuencias la totalidad de lo pensado. La fenomenología trascendental se juzga acabada y enteramente por su fruto extremo: por la ética. Nos dice Husserl que “en el ámbito axiológico tenemos algunas complicaciones, al deber distinguir los objetos (*die Gegenstände*) que tienen valor (*die Werte haben*) y que han sido puestos como entes o no-entes, de los valores mismos (*die Werte selbst*)”²⁰⁰. Después de todo lo dicho esta declaración es terminante, nos encontraríamos todavía dentro de la tradición en la que la metafísica del sujeto tiene plena vigencia. Para Brentano la representación es el punto de apoyo de la vida de la conciencia²⁰¹. Por ello, el juicio, la estimación del objeto de la *intención* depende de la previa representación. El objeto puede ser juzgado, y entonces digo que algo es verdadero o falso; puede en cambio ser amado, y digo que es bueno, valioso, o malo, disvalioso. “Decimos que algo es *verdadero*, cuando el re-onocimiento con respecto a ese algo es recto (*richtig*). Decimos que algo es *bueno*, cuando el amor con respecto a la cosa es recto (*richtig*)”²⁰². Por ello, entonces, el amor recto a lo que se ama es el bien en el sentido estricto de la palabra. El fundamento del bien reside en el “amor caracterizado como recto”. Lo que encuentra en el objeto el amor recto es el valor, por ello “cuando esto es bueno, (lo es porque) tiene valor”²⁰³. En el bien lo que se ama es su valor.

La representación de Brentano significa, entonces, en terminología husserliana, el sentido (*Sinn*) del *noema*, mien-

²⁰⁰ *Mss F I 24*, p. 289 (cit. por A. ROTH, *op. cit.*, p. 75 nota 3).

Cfr. Ideen I par. 27 (*Husserliana, III*, p. 59); par. 37 (p. 82), etc.

²⁰¹ *Cfr. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, par. 18; p. 16.

²⁰² *Ibid.*, par. 23, p. 19. La “verdad” es considerada como “rectitud” (rectitud, certitud, conceptos propios de la metafísica moderna de la subjetividad).

²⁰³ *Ibid.*, par. 28-29, p. 24.

tras que la *tesis* mediante la cual se nos manifiesta es el acto estimativo de la intención, el acto de amar recto. Lo que encuentra representado en el noema la estimativa noética es el valor como contenido noemático. La obra de Brentano, publicada con motivo de unas conferencias dadas en Viena en 1889, tuvo una enorme influencia. El mismo G. E. Moore habría dicho que “ésta es la mejor discusión de los principios fundamentales de la ética, mejor que cualquier otra que yo haya conocido. Es difícil exagerar la importancia de esta obra”²⁰⁴.

Su discípulo, E. Husserl, dio su primer curso de ética en 1889/1890 en la universidad de Halle (con tres horas semanales durante un semestre). En su carrera docente dictó 16 cursos de ética, siendo el último el que leyera en 1924 en Freiburg. Los momentos de mayor preocupación por la ética deben situarse en 1902 (posterior a las *Investigaciones Lógicas*) y en 1908-1911, momento preparatorio a la publicación de las Ideas I (donde aparecen claramente expresados sus estudios éticos) y quizá ya bajo las influencias de su amigo y “casi” discípulo, Max Scheler. Es interesante anotar que en 1924 deja de dictar sus clases de ética y comienza a no verse ya su preocupación por dichos temas. ¿Habría comenzado a considerar la debilidad de la ética de los valores? ¿Tendría ya conocimiento de la crítica que su alumno Heidegger comenzaba a realizar contra las doctrinas schelerianas, tan presente en *Sein und Zeit*? ¿Quizá las influencias de Marburgo hayan vencido la tendencia de la escuela de Baden?

²⁰⁴ Citado por O. Kraus, en la introducción a la *Vom Ursprung...*, p. VII.

²⁰⁵ A. ROTH, *op. cit.*, de la lista de los cursos: dos sobre “Ética”, ocho sobre “Problemas fundamentales de ética” (en dos de ellos agrega: “y doctrina de los valores”), dos sobre “Filosofía del derecho”, tres sobre la *GMS* y *KpV* de Kant, uno sobre “Introducción a la ética”. Los manuscritos más importantes son: *FI 20* (1902, 29, páginas mecanografiadas), *FI 11*, 21, 23 (1908/1909, 53 p., 179 p., 40 p.), *FI 14* (1911, 127 p.), *FI 24* (1909-1923, 408 p.), *FI 28* (1920-1924), 340 p. Todos estos manuscritos tratan de “Problemas fundamentales de la Ética”.

Veamos de manera resumida el lugar que ocupa la ética en la fenomenología trascendental husserliana.

Como hemos dicho, la subjetividad kantiana *pone* el objeto por la representación: la pro-duce. En Husserl, en cambio, el sujeto, la conciencia trascendental, no pone el objeto, no lo pro-duce. Se trata entonces de una variante final de la subjetividad moderna. La conciencia no crea el objeto intencional, sino que lo capta de una “determinada manera (*bestimmten Weise*)“; se debe entonces distinguir entre el objeto al que va dirigida la intención, y el objeto tal como es alcanzado por la intención²⁰⁶; es decir entre el “objeto en general” y el “objeto en el como (*Wie*) de su determinabilidad”²⁰⁷. Este como el objeto es presentado es el sentido; “sentido de la captación objetiva”²⁰⁸, o “sentido de un acto “intencional” que alcanza así el objeto”²⁰⁹. ¿Cuál es el fundamento del sentido (no decimos ya del mero objeto como en Kant)? La respuesta de Husserl, con variantes, ha sido esencialmente siempre la misma :

“Todas las unidades reales son unidades de sentido. Las unidades de sentido suponen una *conciencia queda-sentido* (*sinnggebendes Bewusstsein*) (...); esta conciencia por su parte es absoluta (absolut) y no es fruto de una donación previa de sentido...La realidad y el mundo son aquí precisamente un título para designar ciertas unidades de sentido válidas, es decir, unidades de sentido que se refieren a ciertos encañamientos en el seno de la conciencia absoluta y pura, la que en virtud de su esencia da-tal-sentido (*sinngebende*) y no otro (*so und nicht anders*)” (*Ideen I*, § 55). Se trata de “el retorno al *ego cogito* como fundamento (*Boden*) último y apodíc-

²⁰⁶ Cfr. *Logische Untersuchungen*, t. II (1913), p. 400 (Cit. TUGENDHAT *op. cit.* 1 pp. 35-36) .

²⁰⁷ *Ideen I*, par. 131.

²⁰⁸ Cfr. *Logische Untersuchungen*, t. II, p. 416.

²⁰⁹ Cfr. *Ideen I*, par. 129-131.

ticamente cierto, sobre el que pueda fundarse (*zu begründen ist*) toda filosofía radical” (*Cartesiansche Meditationen*, § 8).

La subjetividad que-da-sentido como el fundamento del ser de las cosas (del ser como “sentido” del objeto), será todavía claramente expuesta en su última obra, donde nos habla sobre “las cosas de la vida cotidiana, objetos...(estudiadas) según los modos (*Modis*) de su subjetiva manera-de-darse (*Gegebenheitsweisen*), es decir, según los modos como el objeto...se presenta como ente y como ente de tal manera (*soseiendes*)” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften* § 46)²¹⁰. Comentemos ahora esta doctrina para nuestros fines.

La correlación fundamental husserliana es un *ego cogito cogitatum*. El *cogitatum* es el fenómeno. Fenómeno es lo que se manifiesta en cuanto se manifiesta según los *modos* del cogitante, es decir, de la conciencia. Gracias a la reducción de la actitud meramente natural en el mundo de la vida cotidiana, se alcanza el correlato de “conciencia pura -fenómeno puro”. La actitud fenomenológica permite llegar de lo fáctico a lo eidético (la esencia o fenómeno puro, mundo reducido ideal). La fenomenalidad (o la esencia del fenómeno, lo que hace que sea lo que es) es ahora el ser de las cosas en su ámbito trascendental. La subjetividad es la que da el ser no al objeto en cuanto objeto (como Kant), sino al objeto *como algo manifestado de tal manera* ante mí; ese modo es justamente el sentido, su ser, la esencia. Es decir, la conciencia es siempre “conciencia-de”, es *intentio, noesis*. La conciencia predetermina por su propia estructura el *modo* de la manifestación del objeto; ella hace del objeto un objeto-intencional desde ella y para ella. En Kant el sujeto era el fundamento del ser en cuanto tenía *a priori* las condiciones de posibilidad del mismo objeto; en Husserl, en cambio, la subjetividad es el

²¹⁰ En el par. 48 habla de: “...in die Mannigfaltigkeiten subjektiver Erscheinungsweisen”; en el par. 50 del problema fundamental del *ego-cogito-cogitatum*.

fundamento del ser en cuanto tiene *a priori* las condiciones de posibilidad de la manifestación del objeto intencional. Sin embargo no es lo mismo dejar manifestarse el objeto por “constitución” (Husserl), que dejarlo manifestar en la apertura del “descubrimiento” (*Unverborgenheit*) (Heidegger). Estamos todavía en la metafísica del sujeto. El *subjectum* funda desde sí la manifestación del objeto, lo “constituye”. “Constitución” no es producción. La intención abre desde sí misma el área del sentido del *noema*, al “dar-sentido” activamente (*sinngebender Akt*) “constituye” determinado ámbito de objetos, no como objetos sino en cuanto percibidos, representados, idealizados, estimados, amados...en un cierto *sentido*.

En el nivel trascendental fenomenológico se abren a la conciencia diversas regiones ontológicas. Y como cada modo de conciencia tiene su *noema*, de igual manera, al modo de conciencia que consiste en “estimar” se le abre todo un ámbito correlativo noemático, el mundo ideal de los *valores*. Este modo estimativo es la tesis de la intención que constituye el ámbito correlativo de los valores, momento noemático de la *noesis* valorativa. El valor era “puesto” por el sujeto de la vida en Nietzsche (*Wertsetzung*); “poner” que tiene su fundamento en la “voluntad de poder”. Para Husserl el valor es “constituido” (ya que es *un* sentido posible del objeto) por la conciencia intencional, conciencia que cuando es pura, funda intencionalmente el ser de todo otro ser objetivo y, por ello, es el ser absoluto.

Para Husserl, entonces, la ética será una parte de la filosofía, una región ontológica determinada, que a partir de una intención estimativa constituye el *sentido* del “ser como deber ser” (valor), por *la tesis* del amor o el odio (lo emocional). En este sentido será una axiología *a priori*. Pero al mismo tiempo, por ser práctica (“doctrina de arte”, *Kunstlehre*, nos dice Husserl recordándonos a Nietzsche aunque invirtiéndolo, en aquello de que el “arte es mayor valor que la verdad”), la ética describe igualmente el ámbito de la praxis

pura²¹¹. Es decir, “la esfera volitiva (*Willensphäre*)”²¹² constituye un ámbito original tanto noemática como noéticamente. Y así, no está el hombre necesariamente sujeto a “un simple mundo de cosas (*Sachen*), sino que, con la misma inmediatez, (puede constituir) un mundo de valores (*Wertewelt*), de bienes, un mundo práctico”²¹³.

No pretendemos aquí hacer una exposición detallada de la ética husserliana. No detallaremos su *axiología pura* en su aspecto “formal” ni “material”²¹⁴, ni la praxis pura en su momento “formal” ni “material”²¹⁵. Solo querríamos recordar unos textos en los que se muestra claramente el sentido de la ética husserliana, ética fundamentalmente de los valores o axiológica:

“El valor es el correlato intencional integral del acto valioso (*des wertenden Aktes*)” (*Ideen I*, § 37).
 “En el objeto no todo es valor, el objeto es valor como determinación dada (*gebend*); son los objetos portadores (*Träger*) primarios del carácter valioso” (*Mss. FI 11*, p. 23).” (Es necesario mantener) la distinción entre objeto valioso y el valor como objeto, el estado de hecho (*Sachverhalt*) valioso y el valor como estado de hecho, la propiedad valiosa y el valor como propiedad. Hablamos de la simple cosa (*Sache*) valiosa y del valor como carácter, como lo valioso (*Wertheit*)...” (*Ideen I*, § 95).

Es decir, el ámbito noemático o el momento del *objeto*, como tal, debe distinguirse del *sentido-valioso* del mismo.

La ética queda entonces reducida a ser un ámbito ontológico y una praxis del ámbito axiológico. En esto muestra

²¹¹ Cfr. A. ROTH, *Op. cit.*, pp. 6-7. Sobre “la idea de una ética pura” véase pp. 8-72. Es de considerar las analogías permanentes que establece Husserl entre la lógica y la axiología, fruto de la metafísica moderna de la subjetividad (Cfr. *Ideen I*, par. 147; consúltese el índice temático de LANDGREBE: axiología, valor, etc.).

²¹² *Ideen I*, par. 95, p. 238.

²¹³ *Ibid.*, par. 27, p. 59.

²¹⁴ Cfr. A. ROTH, *op. cit.*, pp. 77-122.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 123-163.

Husserl las analogías con la lógica, ya que hay igualmente una lógica pura y una “teoría del arte” del logos. La ética sería así un “sistema de reglas”, la “reina de las doctrinas del arte” (*Mss. FI 28*, p. 27), porque discerniría el camino para que los valores analizados en el reino axiológico puro puedan ser realizados²¹⁶. Estamos todavía, como hemos dicho, dentro de la tradición de la metafísica de la subjetividad moderna.

§ 19. LA CRÍTICA DE MAX SCHELER A KANT

Scheler es, de todos los fenomenólogos, el que más se dedicó y el que logró mayores avances en la ética axiológica. Lo que hizo, al fin, fue desarrollar tematizadamente uno de los ámbitos ontológicos ya fundados por Husserl en su fenomenología trascendental. Pero, en definitiva, significa un paso atrás, un retroceso más que un avance. Scheler está mucho más cerca de Kant que Husserl, y su crítica sólo consiste en aplicar, en parte, algunos elementos ganados con suma paciencia y genio por Husserl.

Cuando tenía Scheler sólo 27 años pudo encontrar a Husserl en la *Kant -Gesellschaft*, en 1901. Allí hablaron detenidamente sobre la posibilidad de una intuición categorial, negada por Kant. En efecto, entre todos los tipos posibles de intencionalidad, Husserl estudió y propuso la intención de un objeto inmediata y originariamente dado a la conciencia, y la llamó intuición. Uno de los tipos de intuición es la categorial²¹⁷. Las intenciones no intuitivas pueden llenarse (*Erfüllung*) de una intuición, y en ese caso se alcanza la evidencia, evidencia de esencia²¹⁸; de igual modo puede haber evidencia de valores. La ética es ahora posible, no ya a partir de un *factum* formal como lo era la ley (ya que el entendimiento y la razón no poseían ninguna intuición en Kant) , sino fun-

²¹⁶ Cfr. *Logische Untersuchungen*, Prolegómenos, par. 15-16; A. ROTH, *op. cit.*, pp. 67-72.

²¹⁷ Cfr. *Logische Untersuchungen VI*, par. 45- 52.

²¹⁸ *Ibid.*, VI, par. 16-39.

dándose en un aspecto material del objeto captado por la facultad del hombre, que ahora Scheler llamará *Fühlen* (que podría también traducirse: intención emotiva-intuitiva).

Gracias a este horizonte interpretativo Scheler se enfrenta ahora con Kant. Pero debemos aclarar que su crítica será más superficial de lo que puede parecer. En primer lugar nuestro ético acepta que su “crítica ha partido en todo caso del supuesto que la ética de Kant es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos”²¹⁹. Al mismo tiempo, “es igualmente un presupuesto del autor el creer que la ética de Kant ha sido, desde luego criticada, corregida y completada con tino aquí y allá por los filósofos que le han seguido, pero no tocada en su fundamento más profundo (*tieftsten Grundlagen*)”²²⁰. Scheler, sin embargo, aceptará la metafísica de la subjetividad del kantismo y de ello no tendrá ninguna conciencia crítica. El *ser* hacía ya tiempo que yacía en el olvido, tras el *sentido* del objeto, tras el valor de los bienes y cosas, porque “la estimación de algo como valor reduce a lo evaluado por la estimación a ser mero objeto de la estimación del hombre; pero aquello que es algo en su ser (*Sein*) no se agota en su objetividad, menos aún si la objetividad tiene el carácter de valor. Todo valor es, aún cuando sea estimado positivamente, una subjetivación (*Subjektivierung*)...Contra la subjetivación que ha hecho del ente un puro objeto, (es necesario) traer ante el pensar el ámbito iluminado de la verdad del ser”²²¹. La verdad del ser no es sino la manifestación misma del ser que va al encuentro en la comprensión des-cubridora (el *Er-ignis*). Esta crítica no se dirige sólo contra Scheler, sino contra toda la fenomenología trascendental²²².

²¹⁹ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 9.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

²²¹ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 179-180.

²²² En ella debe incluirse, de alguna manera, no sólo Sartre, sino igualmente Merleau-Ponty (ambos usan las nociones de: “conscience”, “valeur”, “object”, etc.). Están como entre Husserl y Heidegger; no han dado el paso definitivo (la *Umkehr*).

Para Scheler el error fundamental de Kant se puede resumir en que para el filósofo de Königsberg “toda ética material tiene, forzosamente, validez inductiva, empírica y *a posteriori* tan sólo”²²³. Scheler se pregunta ahora: “¿No hay acaso intuiciones éticas materiales (*materiale ethische Intuitionen*)?”²²⁴. A lo que responde, husserlianamente:

“Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* = valores) y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural²²⁵... llegan a ser dadas por sí mismas (*Selbstgegebenheit*) y mediante el contenido de una intuición inmediata...Una intuición de tal índole es intuición de esencia (*Wesensschau*) o también intuición fenomenológica (*phänomenologische Anschauung*) o experiencia fenomenológica”²²⁶.

El contenido material o la esencia de la intuición es *a priori*, por ello dice Scheler, “la identificación de lo *a priori* y lo formal es un error básico de la doctrina kantiana”²²⁷. Dicho de otra manera, “la construcción de una ética material *a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio (kantiano) de que el espíritu humano se agota en el dilema razón-sensibilidad...Este dualismo radicalmente falso obliga a dejar de lado toda una especie de dominios enteros de actos...La fenomenología del valor y la fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la lógica”²²⁸.

Como puede verse, Scheler propone entonces una ética material de los valores y, sin embargo, formal o *a priori*, como ya lo veremos (en el nivel axiológico puro). Pero para

²²³ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 30.

²²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²²⁵ Se trata de la “puesta entre paréntesis” y el pasar de la mera “actitud natural” a la “actitud fenomenológica”.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 68-69.

²²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²²⁸ *Ibid.*, p. 85.

ello ha debido introducir como una cuña entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus sensibilis* de Kant; se trata del mundo de las tendencias (*Streben*) y de la intuición sentimental (*intentionale Fühlen*); con ello se abre el nuevo campo de la intención estimativa, afectiva o moral, que se distingue de la sensibilidad y del espíritu (cuyas facultades kantianas son la inteligencia representativa del fin y la voluntad puramente realizadora). En su obra *Wesen und Formen der Sympathie* (1913) efectúa una fenomenología de la intención afectiva (distinguiendo magistralmente la mera simpatía del amor y del odio), de manera que dicha intención tendrá tres momentos: la intuición del valor (*Fühlen*), la preferencia o postergación (*Vorziehen - Nachsetzen*) y el amor y el odio (*Liebe-Hass*), que ensancha o estrecha el mundo de la intención estimativa o moral. Es, entonces, una de las grandes aportaciones de Scheler el haber redescubierto este olvidado ámbito afectivo:

“Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales -nos dice-, que conmueven incessantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por percepción o pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error en mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo y de que sea posible imprimir a mi ánimo un *ordo amoris*”²²⁹.

El segundo error de Kant fue el pensar que “toda ética material ha de ser forzosamente ética de bienes y fines”²³⁰,

²²⁹ *Ordo amoris*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlín, 1933, p. 227.

²³⁰ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 30.

Fundándose nuevamente en Husserl, Scheler puede decir que existe un ámbito o región ontológica material (en cuanto es un sentido determinado del objeto en general) de los valores, sin por ello perder su *a prioridad* en cuanto a sus conexiones formales o axiológicas. La intención de Scheler es fundar una ética que supere el imperante relativismo historicista que Europa vivía al universalizarse. De no descubrirse un ámbito axiológico puro “resultaría imposible por entero toda suerte de crítica del mundo de bienes existente en cada época”²³¹. La demostración de nuestro fenomenólogo trascendental (a su manera) se funda en la distinción de cuatro planos: el de los *valores en sí mismo* (momento “reducido” noemático del “sentido”, en su significado estricto husserliano), el de los *bienes* (unidades objetivas físicas), del *objeto noemático integral* (que Scheler llama *Sache* = cosa, y de allí las confusiones que realiza el traductor al castellano Rodríguez Sanz)²³². La tesis se enuncia así:

“Hay auténticas y verdaderas cualidades de valor (*Wertqualitäten*) 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, independiente de la existencia (*unabhängig vom Dasein*) de un mundo de bienes (*Güterwelt*) en el cual se manifiestan (*zur Erscheinung kommen*), y también son *a priori* de la experiencia del movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia”²³³.

Es decir, el ámbito fenoménico y puro de los objetos, posterior a la reducción, se muestra independiente de las unida-

²³¹ *Ibid.*, p. 32.

²³² Un texto claro en este sentido es el de *Der Formalismus...*, p. 44, donde distingue *Sache* de *Ding* y *Gut*: en la actitud natural el objeto real, el medio útil, aparece como cosa (*Sache*), de ella se constituye el puro bien (*Gut*) y la pura cosa (*Ding*, cosa física, con abstracción premeditada de todo valor).

²³³ *Ibid.*, pp. 37-38.

des objetivas que los hacen reales en el mundo de la vida cotidiana. Los valores, objetos o fenómenos puros, tienen en su ámbito *a priori* e independiente del horizonte del ser real su jerarquía propia. Esto es lo que estudia la axiología husserliana²³⁴. Dicho ámbito *a priori* de los valores, en su pura fenomenicidad (valores que “ni en la experiencia, ni en la evidencia dependen en nada de sus portadores... por estar dados por sí mismos” desde la subjetividad)²³⁵, se manifiestan cotidianamente en los bienes:

“Cada bien (*Gut*) manifiesta ya una pequeña jerarquía de valores²³⁶ las cualidades de valor que entran en el bien se hallan diversamente matizadas. Según el *sentido* (*Sosein*) que constituye la intención emocional (*fühlbaren*)... El bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que la cosa (*Ding*) se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus propiedades (físicas). Con esto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir: cosas valiosas (*Wertdingen*), y los puros valores que las cosas tienen o que pertenecen a las cosas, es decir, los valores de las cosas. Los bienes no están fundados sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa para poder ser bien”²³⁷.
 “Así como, en la actitud natural (*natürlich Einsteuung*), no son dadas (*gegeben*) en el dominio teórico (*theoretischem Gebiete*) las cosas, así también (en el dominio práctico) nos son dados los bienes”²³⁸.

²³⁴ E. HUSSERL, *Mss F v 24 y 28*. En estos manuscritos se exponen detalladamente las reglas lógicas axiológicas: “Ist A ein positiver Wert, so ist es nicht ein negativer Wert...” (*Mss. F I 24*, p. 276; cit. A. Roth, *op. cit.*, p. 79). Scheler cae en el mismo logicismo ético: “La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo...” (*Der Formalismus in der Ethik* p. 48).

²³⁵ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 40, usa con preferencia nuestro autor la técnica palabra husserliana: “Selbstgegebenheit”.

²³⁶ Scheler aclara en nota que en el ámbito de los valores hay jerarquía (en el *bien*), mientras que en las cosas (*Ding*) hay estructuras (físicas) (*Ibid.*, p. 42, nota 2).

²³⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

²³⁸ *Ibid.*, p. 80.

Estamos, como lo hemos dicho más arriba, en el marco interpretativo de la fenomenología husserliana. Los valores se sitúan en un plano ideal puro, reducido; los bienes y las cosas físicas en un plano cotidiano, empírico, habiendo diferencia entre ellos. Los valores se dan a una conciencia trascendental que “constituye” o “da” el sentido, y, reducido, intuitivamente la esencia, el valor. Por ello, “resalta con toda precisión la diversidad de las unidades de cosas (físicas) (*Ding*) y de bienes (estéticos, morales...) (*Gütereinheiten*) en que, por ejemplo, un bien puede destruirse sin que por ello la cosa que representa el mismo objeto real se destruya; tal una obra (cosa) de arte (bien) cuando palidecen sus colores... (Por su parte) en los bienes es donde únicamente los valores tornan reales (*wirklich*) (entran así en el mundo empírico, histórico, de la vida cotidiana). No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es el valor objetivo (lo es siempre) y al mismo tiempo real. En cada nuevo bien acaece un verdadero crecimiento del valor en el mundo real. Por el contrario, las cualidades valiosas son objetos ideales (*ideale Objekte*)”²³⁹. Es decir, una puerta (cosa física que tiene sus valores) se convierte en bien sólo cuando es objeto de una intención estética, por ejemplo (ahora es “una puerta *bella*”). Es el sujeto de la intención estimativa el “que-da-el-sentido” o el que visualiza a la cosa desde ese *como*: “como” *bella*. Sólo en ese momento se manifiesta el valor y de manera real: en la puerta como belleza. La belleza, sin embargo, en cuanto tal, pertenece para Scheler al mundo ideal de los valores. El conocimiento del valor mismo es el *Fühlen* (intención estimativa o emocional); el conocimiento del reino ideal de los valores es la axiología, que se distingue claramente de la historia de los *êthos* dados en la historia (reino de los bienes humanos éticos) o de las ciencias naturales (que trata acerca de cosas). Las cosas y las personas, entonces, son portadoras de valores en la unidad empírica y objetiva de los bienes (prácticos) independiente de las cosas (físicas-

²³⁹ *Ibid.*, pp. 43-44.

teóricas). "El pensar que se opone a los valores no pretende que todo lo que se declara como valor sea sin valor (*wertlos*). Por el contrario se trata de reconocer que es justamente por el hecho de caracterizar algo como valor que se despoja de su dignidad (intrínseca) a aquello (al llamado portador) que se ha pretendido así valorizar"²⁴⁰. El portador, como tal, no tendría ningún valor.

§ 20. LA MORALIDAD DE LA CONDUCTA EN LA ÉTICA SCHELERIANA

¿Cómo se pasa ahora del ámbito axiológico *a priori* y formal, al ámbito empírico de la vida cotidiana? Para Kant había un Reino ideal de fines que por la síntesis *a priori* del imperativo venía a asumir, como forma universal, a la máxima empírica. En Scheler, analógicamente, hay también un Reino ideal (lo reducido fenomenológicamente como valor en sí: lo axiológico puro) que debe ahora encarnarse en la conducta empírica. Nuestro fenomenólogo plantea la cuestión de la siguiente manera.

En un primer momento "algo aspira en nosotros (*Etwas in uns aufstrebt*)"²⁴¹. Es el primer movimiento de la tendencia o intención afectiva (*Streben*), sin ser todavía "una referencia a algo", sin tender todavía hacia un objetivo (*Ziel*). En un segundo movimiento se "tiende a", es la "tendencia de salida (*Wegoder Fortstreben*)"²⁴². El tercer momento es el de la tendencia fijada ya en una cierta "dirección (*Richtung*)" sin poseer todavía un "contenido de imagen (*Bildinhalt*)", ni una materia de valor (*Wertmaterie*) y mucho menos una representación intelectual de estos contenidos (*eine Vorstellung solcher Inhalte*). Se trataría de un mero "tener hambre", sin saber o expresar "de qué".

Por su parte la "intención estimativa" (*Fühlen*) capta los valores, independiente de las tendencias indicadas. Sólo cuando

²⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 179.

²⁴¹ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 54.

²⁴² *Ibid.*

la tendencia que se ha fijado en una dirección se dispara hacia un valor que colma dicha dirección, se dice que “anhela (*verlangt*)”:

“Una dirección de esta clase no es precisamente, en primer lugar, dirección hacia un contenido peculiar representativo o significativo (del entendimiento), sino que es una dirección (intencional) de valor (*Wertrichtung*)”²⁴³.

La tendencia puede dispararse hacia un objetivo que contraría el valor estimado, lo que puede llevarlo a un “engaño estimativo (*Werttäuschung*)”. Tal es el caso del resentimiento, que toma por disvalioso algo que simplemente está dado en la contratendencia: subestima (*unterschätzen*) los valores que ama el otro por impotencia de apetecerlos, y aún puede transformarlos en valores negativos merced a un proceso de ilusión²⁴⁴.

Para que una mera tendencia lanzada hacia un objetivo se transforme en una tendencia moral es necesario que dicho objetivo porte un “componente de valor (*Wertkomponente*)”. Ese objetivo ahora coloreado de valor puede, secundariamente, tener un “contenido de imagen (*Bildkomponente*)”, se trataría no solo de un “anhelar hacer el bien en general”, sino “anhelar el dar una limosna a un pobre”. El componente de valor del objetivo es una “materia de valor”; el componente imagen tiene por su parte un “contenido de imagen” lo que se anhela.

Kant había ya dicho que el “fin (*Zweck*) es el objeto del libre arbitrio, cuya representación (*Vorstellung*) determina a la voluntad para realizar por una acción el objeto mismo”²⁴⁶. Scheler se mueve en la misma metafísica de la subjetividad:

²⁴³ *Ibid.*, p. 55.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁴⁶ *Metaphysik der Sitten*, A 5. En A 11 dice nuevamente: “Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt...”.

“Los fines de la voluntad (*Willenszwecke*) son, en primer término, contenidos de objetivo (*Zielinhalte*) representados de manera variable,...Lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación de un objetivo”²⁴⁷.

Es decir, la tendencia que se dispara hacia un objetivo (valor e imagen) no ha sido todavía “representada” por la inteligencia (acto propiamente espiritual para Scheler) y por ello no ha sido entregada a la voluntad como “a realizar (*zu-realisierender*)”²⁴⁸.

¿Cómo describe Scheler el pasaje del mero objetivo al fin? En primer lugar, es necesario que por un acto estimativo se prefiera o posterguen los valores en juego. Sólo después, otro momento o acto de la subjetividad, debe ser elegido (*ausgewählt*) uno de entre los múltiples “contenidos de imagen” dados en la tendencia, que contiene el valor preferido y dado en la tendencia y en la “conciencia de algo” en general, aún indiferencia da. Es el acto de elección (*Wahlakt*)²⁴⁹, fundado en la preferencia (*Vorziehen*) previa del valor y de la imagen correspondiente, el que permite la representación del fin. Se pasa entonces de una conciencia tendencial (*Strebendes Bewusstsein*) a una conciencia representativa (*Vorstellender B.*), ya que la inteligencia puede representar como “a realizar” lo ya elegido y constituido así como fin. Si por indecisión realizadora lo deseado (*ein blosser Wunsch*) no fuera representado como a realizar en la esfera del querer efectivo (*Wollen*), el acto no llegaría a representar el fin. Para resumir lo dicho leamos el siguiente texto de Scheler:

“Ante todo, los objetivos de la tendencia se distinguen clarísimamente de los fines de la voluntad”²⁵⁰.

²⁴⁷ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 61.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

“Es decir, lo que distingue al fin del mero objetivo dado en la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido de objetivo (es decir, un contenido que está dado ya como objetivo de una tendencia) se torna representable en un acto peculiar. La conciencia de fin realizase únicamente en el fenómeno del relegar desde la conciencia tendencial a la conciencia representativa y al aprehender representativo del contenido de objetivo dado en la tendencia...Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo”²⁵¹. Es decir, “lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación de un objetivo”²⁵². En cambio “los objetivos de la tendencia no están representados ni juzgados, están dados en la tendencia misma y en la intención estimativa, simultánea y precedentemente, de los componentes de valor incluidos en la tendencial”²⁵³.

El fin, como vemos, nada tiene que ver con el *télos* de Aristóteles, ser-ad-viniente des-cubierto por com-prensión existencial. Ahora es sólo una posibilidad representada por el sujeto ya partir de un valor *puesto* por el sujeto (ya que el valor como el sentido puro o esencia es constituido por la subjetividad trascendental o pura, reducida).

¿En qué consiste la moralidad de la conducta empírica o cotidiana, real? Por una parte, “nuestro querer es bueno (*gut*) si es que elige al valor más alto radicante en las tendencias. El querer (*Wollen*) no se rige por una ley moral que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de la materia valiosa dada en las tendencias, conocimiento que se presenta en el preferir”²⁵⁴. La moralidad del acto no depende de la ley moral *a priori* como para Kant, sino que dicha moralidad se

²⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

²⁵² *Ibid.*, p. 60.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

juega en la relación establecida entre el valor preferido (que nunca es un valor moral para Scheler) como el mejor (contenido en el objetivo de la tendencia), y el efectivamente representado y propuesto a la voluntad como fin para ser realizado. Si hay coincidencia entre el valor preferido y el realizado, después de la elección y representación, el acto es portador del valor “bueno” y lo manifiesta a la intención propiamente moral; si no hay coincidencia (es decir, si se elige o se representa como para realizar el valor postergado), el acto porta y manifiesta un valor moralmente malo²⁵⁵. En conclusión:

“El valor bueno (*Wert gut*) se manifiesta (*erscheint*) cuando realizamos el valor positivo superior dado en el preferir; manifiéstase precisamente en el acto voluntario. Por esto mismo no puede ser nunca materia de ese acto voluntario. Hállase justamente, y esto de modo forzoso y esencial, a la espalda de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca en aquel acto”²⁵⁶.

A esto se agrega que para Scheler el mismo socratismo-platónico habría cometido un grave error: “el negar los valores de lo malo, como hechos positivos...(puesto que) los valores, tanto lo bueno como lo malo, se dan en todos los grados del ser (*allen Seinsstufen*)”²⁵⁷. Y, para concluir, no debe dejarse de lado que todo se funda histórica y concretamente en “la unidad del prototipo concreto ideal de valor de la persona (*konkreten Wertidealbildes der Person*) dado intuitivamente (*anschaulich gegeben*)”²⁵⁸, que es “el ser ideal e individual de valor”. Es decir, se ha producido el máximo desarraigamiento ontológico que pueda suponerse. Se ha separado el orden existencial concreto de un orden ideal *a priori*. Con ello se ha dotado de una entidad tal a los valores que tienen tanto

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 46-52.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 493.

ser el valor bueno como el malo; es un logicismo ontológico y ético. El mal ha sido entificado, constituido positivamente como objeto indirecto y positivo de una intención moral. De esta manera, el hombre como responsable de su propio ser no puede, sin embargo, intentar directamente un valor bueno. Sólo puede intentar valores espirituales, culturales, económicos, estéticos, vitales... Cuando realiza el valor preferido se le manifiesta en el acto el valor *bueno* de manera indirecta, como “a la espalda” del acto. No se trata de intentar la efectuación del ser ad-veniente oscuramente entrevisto en la comprensión finita a través de la circunscripción hermenéutica de las posibilidades que se abren ante el hombre, sino de un hacer o producir artísticamente algo para que se manifieste el valor “bueno”. Pero el ser mismo, como la bondad del acto, ha desaparecido del horizonte de la ética axiológica. Esta ética autónoma, independiente porque fundada en el ámbito ideal de los valores (el “sentido” o esencia reducida y dándose al sujeto trascendental y sólo a él: *Selbstgegebenheit*), no es una ética-ontológica. El ser lo constituye el sujeto, por ello constituye la subjetividad el Reino de los valores desde la *tesis* de la intención estimativa. Desde la subjetividad surge el “prototipo ideal de valor de la persona”, y es, concretamente, desde ese prototipo artísticamente objetivado que el sujeto estimativo prefiere o posterga los valores dados en las tendencias. La *a prioridad* de los valores no es absoluta. Es *a priori* con respecto al mundo de la vida cotidiana, de la actitud natural. Pero es constituido desde y por el sujeto que es el que se da a sí mismo el *sentido* o el valor de la mera *cosa* transformada por ello en *bien*. Es una variante de la “voluntad de poder” esta “intención estimativa” (*Fühlen*). El sujeto no pone la objetividad del elite (como en Kant), ni es una voluntad ordenadora y que se enseña sobre el mundo poniendo valores (como en Nietzsche), pero constituye el valor, como *sentido*, y lo funda en sí y desde sí. El valor como “sentido” es el último tipo de subjetivación de la metafísica occidental. El ámbito trascendental, reducido,

de los valores (que es la región ontológica llamada por Husserl lo axiológico), es un último tipo de platonismo pero dentro de la metafísica del *subjectum*.

El ser yace nuevamente en el olvido, no ya tras un objeto representado sino tras un “sentido” que la subjetividad se da a sí misma. El ser, el ser del hombre, es una manifestación (en este sentido la fenomenología ha abierto el camino de la reiteración) pero que no se constituye según el modo de la subjetividad, sino al contrario, es una manifestación que nos llega en la medida que dejemos manifestar su voz, en la medida en que nos abrimos con una actitud, no ya constitutiva, sino descubridora. Esta actitud es la de “dejar ser (*lassen-sein*)” a las cosas ante el ámbito que el pensar meditativo deja desplegarse ante sí. Esta actitud es la de una extrema serenidad, sosiego (*Gelassenheit*).

Los restantes grandes fenomenólogos de los valores, en el pensamiento alemán (piénsese en Dietrich von Hildebrand²⁵⁹, Nicolai Hartmann²⁶⁰ y más recientemente Hans Reiner²⁶¹ o en Francia (en un René Le Senne)²⁶², nos darán valiosos elementos particulares para una re-construcción de la ética como ontología, pero nada nuevo fundamental pueden ya agregar en esta nuestra tarea previa de la de-strucción que aquí terminamos como mero bosquejo introductorio.

²⁵⁹ Además de los trabajos nombrados en nota 175, ha escrito una *Ética cristiana* (original inglés). Sus mejores aportes se concentran en la descripción fenomenológica de la conciencia moral (*Gewissen*) y la cuestión de la respuesta a los valores (*Wertantwort*).

²⁶⁰ *Cfr.* nota 177. Hartmann podría parecer que se evade del subjetivismo metafísico moderno cuando dice que el valor “nicht relativ ist auf ein Subjekt” (*Ethik*, cap. 16; p. 149); sin embargo, esta afirmación encubre otra más fundada en la metafísica del *subjectum*: “Werte haben ein Ansichsein... (claro que) ein bloss gnoseologischer (Ansichsein)” (*Ibid.*, pp. 149-150). Hartmann se ocupa entonces más aún que Scheler de mostrar la independencia y ab-solutez del reino ideal de los valores.

²⁶¹ En su libro *Das Prinzip von Gut und Böse*, se muestra un seguidor, con variantes, de la tradición de la ética de los valores.

²⁶² Su obra más importante es el inorgánico *Traité de morale générale*, PUF, París, 1942. Muy bueno por su bibliografía, René Le Senne es en esta obra un autor muy utilizable, al igual que los antes nombrados, por sus análisis particulares. Rechaza sin embargo una fundación metafísica de la ética y apoya la doctrina de los valores (pp. 685 ss.).