

vencer nuestras pasiones, nuestras inclinaciones, nuestros impulsos, que se levantan en el camino de la acción buena. Y esto quiere decir que aún no está completamente producida la cadena de las condiciones que únicamente hace posible la efectuación del valor moral. Cuando un valor pide de nosotros su efectuación, reclama el enlace de la cadena de condiciones hasta el fin, es decir, reclama a la vez que se haga posible lo que aún no se ha hecho posible.

El dominio ético no es la única región de realidad incompleta; también la creación artística es un dominio semejante. Cuando decimos "el artista crea, es un creador, produce algo", no se entiende por ello que traduzca algo a la realidad. Cuando, por ejemplo, un escultor cautiva la movilidad de una forma en una estatua inmóvil, no realiza la movilidad. No puede hacer que la estatua viva. El artista crea un reino que no pretende en absoluto ser efectivo para fingírsenos como efectivo. El artista no necesita realizar lo que quiere representar, sino sólo hacerlo aparecer. Mientras que el deber ser tiene siempre la tendencia a la efectuación, consiste la creación artística justamente en una desefectuación. Deber ser y creación artística son dos dominios de realidad incompleta, es decir, la posibilidad está separada de la necesidad. Pero en oposición al deber ser no presenta la creación artística un sobresalir la necesidad sobre la posibilidad, sino antes bien un ir más allá ésta de aquélla. Así se vuelve comprensible la especial y amplia libertad del reino del arte.

4. *Ética*

Vamos a dejar de lado por lo pronto lo estético y entrar más en el reino del *ethos*. La cuestión fundamental de la ética dice: "¿qué debemos hacer?" A la misma cosa apunta otra pregunta: "¿qué es el bien?" En la historia, y no sólo en la filosofía, se ha discutido hasta el infinito acerca de lo que sea realmente el bien. De las numerosas teorías que se esfuerzan por responder esta pregunta, es una de las más antiguas el eudemonismo. Éste responde con una palabra mágica: "la felicidad". Pero con esto no hemos ido aún muy

lejos, pues en seguida se pregunta en qué consista esta felicidad. Si se ve en ella, digamos, el placer, es esta respuesta, si ha de ser un principio ético, de un carácter muy dudoso. Con la meta de la felicidad que se propone el eudemonismo, sólo se da expresión propiamente a una ley natural que domina la vida psíquica. Dondequiera se puede hablar de una conciencia, de un alma, así, pues, ya en el animal superior se encuentra la tendencia a la dicha. Pero esta tendencia tiene muy poco que ver con el imperativo moral de la ética. Todo se reduce aquí a aquello en que se ve la felicidad.

Los muchos sistemas que se han caracterizado a sí mismos como eudemonismo, se diferencian también mucho en sus ideas. Así, pensaban los estoicos no en una felicidad consistente en el goce del placer, sino en un estado de perfección al que tiene que elevarse el hombre por sus propias fuerzas. Una característica especial de este estado era el dominio de sí, es decir, el estar libre de los afectos y pasiones de la propia alma y la independencia, la autosuficiencia (*αὐτάρκεια*—*autárkeia*) frente a todas las circunstancias externas. Este ideal de ser libre y carente de necesidades frente al mundo exterior es, sin duda, elevado y ambicionable, pero, sin embargo, unilateral. — Epicuro entendía la felicidad a su vez de otra manera, como participación en todo lo que es bello, elevado y lleno de sentido, en todo lo que nos llena de contenido y realza la vida. Con su definición apresó ya los más altos valores morales. A la cabeza estaba para él la amistad (*φιλία*—*philia*), o sea, un alto ideal que no tiene nada que ver con la decadencia del epicureísmo posterior, que desembocó en una ética del goce. — Aristóteles tiene de nuevo otro concepto de la felicidad. La define como la energía del alma en tanto ésta se dirige a la virtud. La virtud es según esto una disposición de que usa el hombre para llegar a la cima moral. Y no es el niño en su inocencia el feliz, sino el hombre adulto, que se ha hecho señor de todos los conflictos a los que está sujeto el imperfecto. Así, se ve cómo detrás de lo que se llamaba en los antiguos tiempos eudemonía, pueden estar escondidas muchas cosas, hasta los más altos valores morales. Estos valores señalados aquí se han hecho visibles en el curso del tiempo. Hay no sólo la moral de la

felicidad, sino también otras morales, por ejemplo, la de la justicia. Si vuestra justicia no es mejor que la de los escribas, no entraréis en el reino de los cielos — dice Cristo. Hay además una moral de la veracidad, que puede llegar hasta el fanatismo, una moral de la pureza y una de la sabiduría. La pregunta “¿qué es el bien?” parece ser, en vista de la pluralidad de las morales existentes, muy difícil de responder. ¿Podríamos acaso descubrir el bien recogiendo todos estos diversos valores? — Platón se tomó, en efecto, el trabajo de recogerlo todo. Conoce toda una serie de ideales de virtud que se dirigen a los hombres: la valentía, el dominio de sí, la sabiduría y por encima de ellos todavía la justicia. Tampoco esta última virtud es todavía la más alta; encima de todo está entronizada la idea del Bien, con la que patentemente se mienta algo que es común a los otros valores. Pero en qué consista, además de esto, la idea del Bien, o qué contenido tenga, no puede decirse; el Bien no puede caracterizarse de más manera que indicando los valores de virtud que abarca bajo sí. Sólo queda, pues, decir que son buenas, por ejemplo, la justicia o la sabiduría.

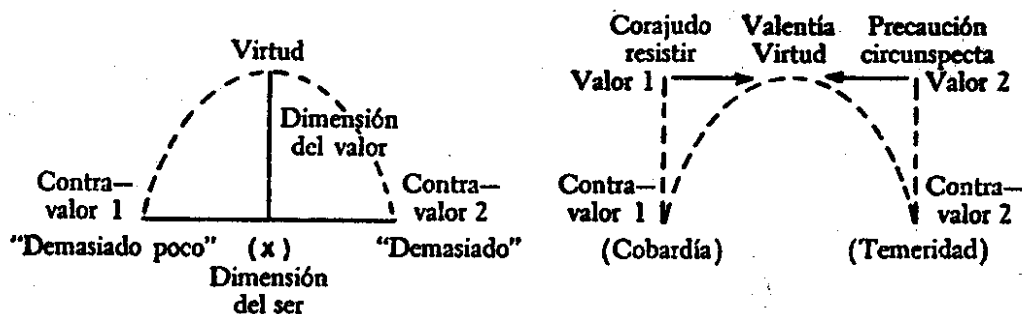
Frente a esta maravillosa, pero inapresable idea del Bien, pide Aristóteles un bien humano (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*—*anthrópinon agathón*) que responda a nuestros sentimientos y nos diga lo que debemos hacer. Y Aristóteles sabe que para encontrar este bien humano tenemos que hacer distintos análisis, mirando a los tipos especiales de situaciones en que se halla el hombre. Más arriba (pp. 108 y ss.) hemos hecho ya un análisis de la situación. Una característica de la situación puesta de manifiesto por nosotros, la libertad del hombre dentro de ella, la había ya percibido e indicado Aristóteles. Pero no pudo fundamentarlo. Lo llama el “estar en nosotros”, es decir, el estar en mí el obrar de tal o cual manera. Con ello recae el peso entero del problema ético sobre la situación, y ello de tal modo que ni un solo valor puede responder a todas las situaciones.

Al hombre metido en mitad de la vida le empujan múltiples y profundas pasiones. Éstas pueden precipitarle en la perdición si se entrega a ellas sin trabas, sin moderación. Por eso exige Aristóteles la virtud de la medida. Con ésta se une

el concepto, peculiar a la Antigüedad, de la *σωφροσύνη* (*sophrosyne*), de la medida interna, que no se deja apartar de lo que debemos y tenemos que hacer. Este valor de la medida que responde a un tipo del todo determinado de situaciones, hace frente a nuestras pasiones e impulsos y nivela el placer y el desplacer. Está en el medio entre dos extremos, a saber, entre el desenfreno, en que nos entregamos ciegamente a nuestros impulsos, y la insensibilidad, el estado de un hombre que no tiene pasiones y por ende no necesita dominar nada — pero que de cierto no es el más valioso. En otras situaciones se trata a su vez de efectuar otros valores, por ejemplo, la valentía cuando se presenta algo amenazador o intimidante, o una cierta liberalidad cuando se trata del manejo del dinero. Si se piensa dividida la vida entera en tipos de situaciones, tiene que responder a cada tipo un determinado valor. Así se llega del análisis de la vida mirando a los tipos de situaciones, a los valores morales o las virtudes. (El término usual en la Antigüedad para decir virtud es *ἀρετή* [areté], que en rigor significaba primitivamente sólo “ap-titud”).

Propiamente, cuando se desarrolla en detalle tal estado de cosas, responde a cada tipo de situación toda una escala de posibles modos de conducirse que está entre dos extremos, dos conductas malas (*κακίαι*—*kakíai*). El verdadero valor tiene que encontrarse patentemente en el medio entre los dos falsos valores, como, digamos, estaría la valentía en el medio entre la cobardía y la temeridad. Aristóteles señala un gran número de virtudes que siempre son un “medio” (*μεσότης*—*mesotes*) entre dos vicios, un demasiado y un demasiado poco (*ὑπερβολή* y *ἐλλειψις*—*hyperbolé* y *élleipsis*). La justicia, por ejemplo, se halla entre el hacer injusticia y el padecerla, la liberalidad en el manejo del dinero y la riqueza, entre la mezquindad y la prodigalidad. Se pasa de largo, no obstante, sin ver el sentido de este medio, de esta *aurea mediocritas*, cuando se le entiende como “mediocridad”. La virtud no puede estar (ver la [x] del dibujo, enfrente) en la misma dimensión que los dos falsos valores. Pues ello significaría que no podría aumentarse una virtud, y que tan pronto como se abandonase la “mediocridad” se incurriría en un extremo moralmen-

te malo, un demasiado o un demasiado poco. Pero es evidente que hay diversos grados de una virtud, que puede probarse la valentía o la justicia en mayor o menor medida. Tiene, pues, una virtud que poder aumentar de suyo, sin perder por ello su carácter de valor y convertirse en lo contrario de una virtud. Antes bien, tiene la cualidad de valor específica de la virtud que seguir siendo la misma, que representar algo absoluto. Un pasaje del segundo libro de la *Ética Nicomaquea* afirma de hecho que sólo con arreglo a la definición ontológica de la esencia es la virtud un medio, "pero bajo el punto de vista de lo óptimo y del bien en general", o sea, bajo un punto de vista axiológico, es un extremo. Esto quiere decir, pues, que sólo en la dimensión del ser a la que pertenece toda acción por su determinada constitución ontológica, es la virtud un medio, mientras que en la dimensión axiológica en que cae la acción en tanto es éticamente valiosa, forma algo absoluto, un extremo por encima del cual no hay demasiado. En el esquema de la izquierda se presenta intuitivamente este estado de cosas. La horizontal representa la dimensión ontológica, la vertical la axiológica. Si se consideran ambas dimensiones, se lleva a cabo el tránsito desde un falso valor hasta el otro en la forma de una parábola. En el punto culminante de la parábola, solamente, está la virtud, por encima de cuyo carácter específico de valor no hay más allá.



Si se considera esta concepción aristotélica más exactamente, resulta todavía lo siguiente. Detrás de cada virtud aristotélica se ocultan en verdad siempre dos valores. La virtud no es *un* valor en oposición a dos falsos valores, sino más bien una síntesis de *dos* valores; pues a cada falso valor le hace

frente un valor (como pretende aclarar el dibujo de la derecha). Únicamente en la síntesis de los dos valores puede estar la virtud. Así, por ejemplo, hace frente al falso valor de la cobardía un momento positivo, a saber, el corajudo resistir, la intrepidez, y en oposición a la temeridad se encuentra la valiosa precaución circumspecta, la cautela. No la intrepidez sola, ni sólo la circumspecta precaución constituyen la valentía, sino únicamente ambas juntas. Esto quiere decir patentemente que del hombre se pide más que un aislado momento de valor. Únicamente cuando se produce una síntesis en la conducta efectiva del hombre, está ahí un valor moral. La *σωφροσύνη* (*sophrosyne*), para poner un segundo ejemplo, sólo puede alcanzarse cuando frente al desenfreno se dan pruebas de dominio de sí, y cuando además se dispone, en oposición a la insensibilidad, de una capacidad plenamente desarrollada de reacción emocional, de una vida afectiva bien lograda. Un buen ejemplo más de la síntesis a que tiende Aristóteles lo forma la corona de las virtudes aristotélicas, la *μεγαλοψυχία* (*megalopsychía*), la grandeza de alma. Aristóteles define el *μεγαλοψυχός* (*megalopsychós*) como aquel que se considera a sí mismo digno de grandes cosas, con tal que lo sea también efectivamente. Únicamente en la síntesis de un elevado ser moral y una elevada conciencia de sí que responda a tal ser, se encuentra esta virtud. Si en un hombre está representado sólo uno de los dos valores, es moralmente de menor valor — lo mismo el moralmente elevado pero sujeto a la humildad que lo rebaja o —dicho en términos modernos— al sentimiento de inferioridad, que tiene que debilitar necesariamente su capacidad de obrar, que el arrogante e hinchado cuyo ser moral no puede justificar lo alto de la propia estimación.

En los ejemplos que acaban de ponerse se reúnen dos valores en una virtud. Pero pueden ponerse también otros ejemplos, en los que dos valores positivos se hallan en abierta oposición mutua, tal que una unión parece sólo muy difícil o absolutamente imposible. Así, está en oposición a la elevada y justificada estimación propia encomiada por Aristóteles, al orgullo bien entendido, la humildad. En rigor se resuelve también aquí la relación al parecer antinómica cuando se la

mira más de cerca. El orgullo bien entendido, justificado, requiere justamente como complemento una humildad bien entendida, que ha de tener el hombre, sin duda no ante el hombre, pero sí ante un inasequible ideal de perfección moral.

Pero en otras oposiciones de valores positivos parece tratarse efectivamente de una antinomía; en todo caso debe aplazarse aún la cuestión de si en ellos se trata de antinomías genuinas o sólo aparentes. Intentemos una vez más apresar la relación entre la justicia y el amor al prójimo desde la atalaya de un sentimiento del valor altamente diferenciado. La justicia —que está ligada a normas y leyes— sólo es capaz en último término de alcanzar la vida externa del hombre. No puede entrar en todas las esferas de la vida humana; pues el juez “que hace acepción de personas” es injusto. Por eso representaban los antiguos a Temis, la diosa de la justicia, con los ojos cerrados y una balanza y una espada en las manos. El amor al prójimo llega, por el contrario, a las profundidades del alma. Nada es para él demasiado pequeño o demasiado insignificante. Este amor ve no sólo el acto, las manifestaciones externas, sino la situación en toda su plenitud y la intención del que obra. Por eso fue tan altamente estimado y puesto sobre la justicia por el cristianismo juvenil. La justicia tiene, pues, dentro de sí, y en oposición al amor al prójimo, un momento contrario al valor; puede carecer espantosamente de amor. Pero el amor al prójimo se halla patentemente sólo a la misma altura, pues cuando domina él solo, digamos en el sentido de un tomar partido, puede por su parte lesionar la justicia. Como ambos valores se refieren a las mismas cosas, tiene que entrar en conflicto uno con otro. Forman una antinomía de valores.

Igualmente en una relación antinómica mutua se hallan los valores de la plenitud de vida y de la pureza. Sin duda alguna es un alto valor el de la plenitud, que podemos ver en la aspiración a participar en valores ideales de toda índole y un pleno hacer valer éticamente la vida, en la amplitud del sentido del valor y la íntima actitud del estar abierto a todos los vientos. Algo semejante era lo que apreciaban los antiguos en la sabiduría (σοφία—sophía) que expresaba para ellos una forma especial de cercanía a la vida. El sen-

tido de la sabiduría resulta aún particularmente iluminado por el término latino. En la *sapientia* es el gusto ético fino, diferenciado y cultivado, un afirmativo entrar en contacto con todo lo que es valioso. — Pero si el que “vive en plenitud” lo recoge y valora positivamente todo —también lo contrario al valor—, tiene que pecar necesariamente contra el valor de la pureza, que reside en el instintivo rechazar todo lo contrario al valor. La pureza, que puede ser una alta potencia moral residente en el aislamiento y desvío de todo lo que es malo, tiene irremisiblemente que perderla quien pasa por los mil conflictos y dificultades de la vida — quien está cargado de culpas y, sin embargo, posee el alto valor de la plenitud.

Desde Nietzsche conocemos todavía una gran antítesis de valores: la que hay entre el amor al prójimo o próximo y el amor al lejano. El alto valor del amor al prójimo, que expresa una vinculación natural del humano tender a lo que está próximo, es todavía una virtud de límites demasiado estrechos. El amor al prójimo pasa por alto el porvenir. Si queremos tener en vista el bien de las generaciones futuras, si queremos sentirnos, los vivientes, responsables de los venideros, tenemos que superar también a su vez el amor al prójimo, que surgió un día de la superación del egoísmo, con el amor al más lejano. — Tenemos que reconocer el valor de esta virtud vista como nueva por Nietzsche. Pero como no podemos negar, con Nietzsche, el amor al prójimo, se nos presenta aquí una antinomía más.

Así tropezamos en lo ético con grandes dificultades. Es cosa que no se puede, en rigor, admirar, si se repara en que el problema de los valores únicamente empieza a desarrollarse con Nietzsche, y que únicamente desde el meritorio trabajo de Max Scheler a comienzos del siglo xx, se tiene una, aunque sólo limitada, visión del reino de los valores. Todavía sigue siendo válida para nosotros la sentencia de Nietzsche: No sabemos aún hoy lo que es el bien y el mal.

Como un problema candente de la ética nos es también conocido el del “relativismo del valor”, que había emergido ya en los sofistas. Se entiende por ello el fenómeno de que la moral está sometida en el curso del tiempo a un cambio

constante, tal que hay una pluralidad de morales. Cada moral cree, además, ser la única justa y en saber lo que es el bien. Las más de las veces empieza la serie de las morales con una moral de la valentía, que impera en el estadio juvenil y guerrero de los pueblos y que se explica por la necesidad de imponerse frente a los pueblos vecinos. Después de haber empezado la organización interna de la comunidad alcanzan otros valores el predominio, por ejemplo, la justicia. Siguen luego, quizá, el sacrificio de sí mismo, el amor al prójimo, etc. Especialmente llamativo es el cambio de la moral en el curso de las revoluciones, por ejemplo, de la Francesa, y en la época de la Ilustración en general.

El resultado ya de este fenómeno es que nuestra cuestión fundamental no sólo debe decir "¿qué es el bien?", sino asimismo "¿en qué reconocemos el bien?" Y ¿de dónde sacan los valores, así tenemos que seguir preguntando, el derecho de dirigirse a nosotros con sus imperativas exigencias de que sintamos y obremos de distinta manera que hasta aquí? ¿No se arrogan una autoridad que no les compete? Ellos mismos no tienen, en absoluto, el poder de efectuar sus exigencias. — No basta responder esta cuestión remitiendo a la tradición y a los convencionalismos. Cuando el hombre se vuelve crítico, tendría que desaparecer la fuerza de las exigencias de los valores que descansa en tales procesos de trasmisión. E incluso ayuda en el fondo poco dar a los valores un fundamento en la voluntad divina; si los mandamientos que estatuye la voluntad divina no iluminan al hombre, no les prestará éste obediencia, sino que, antes bien, se revelará contra ellos. — El resultado es éste: los principios del valor sólo pueden lograr poder sobre nosotros si nosotros mismos vemos su justificación, si le parecen a nuestro sentimiento del valor justificados precisamente tal cual se dirigen a nosotros exigiendo algo de nosotros. El sentimiento del valor es, pues, la instancia decisiva. El solo adoctrinamiento no basta en el dominio de la moral; el hombre sólo es aquí adoctrinable cuando su propio sentimiento del valor asiente a aquello en que se le adoctrina. El adoctrinamiento no puede imponerle nada a la conciencia, sino sólo sacar de ella lo que ya está

contenido en ella. Pero esto quiere decir que los principios del valor sólo pueden verse *a priori*.

Sólo que ocasión de esta visión apriorística es un proceso aposteriorístico, a saber, el tropezar el hombre en la vida con lo efectivo empapado de valores, con el ver puestos por obra los principios del valor. Con frecuencia se aprehende el valor justamente en su contrario, el falso valor. Así, puede abrírsele por ejemplo, a un escolar, cuando su condiscípulo es tratado injustamente por el maestro, el valor de la justicia. En este caso está dado el falso valor, pero se ve el valor.

No por todos ni en todo tiempo es ciertamente posible que se vea un valor. Más bien requieren muchos valores un alto grado de madurez del hombre para poder alumbrarse ante el sentimiento del valor. Así, digamos, el amor al prójimo. Es menester madurez psíquica para superar el egoísmo natural, que también tiene en sí su valor —aunque no uno muy alto—, y ser para otros hombres de tal suerte que se signifique para ellos no un poder hostil, sino un valor. También el ser de fiar (*cf.* Nietzsche: el hombre es el animal que puede prometer, p. 112) es un alto valor que no es innato al hombre, sino que únicamente puede adquirirlo éste en el curso del tiempo. Pero una vez que el hombre ha aprehendido un valor, una vez que sabe que la fidelidad, el ser de fiar, la justicia, etc., son valiosos, ya no puede olvidar estos valores. Y si obra contra ellos, se carga de culpa y su conciencia le acusa.

Hemos hablado hasta aquí de valores pura y simplemente. Mirando algo más a fondo el reino del valor, se ve que hay diversas clases de valores; de ninguna suerte conocemos sólo valores morales; no la sola ética tiene que ver con valores. Como un valor inferior puede considerarse, por ejemplo, el valor del placer, que ya se encuentra en los animales. Donde más se usa el concepto de valor es en la esfera económica. Los valores son allí ante todo los múltiples bienes que representan las cosas. Pero valores son, además, los bienes vitales, sociales y espirituales de toda índole. Entre estos bienes hay ya muy altos valores, por ejemplo, varios de los valores de organización que consisten en una determinada relación de los bienes a las personas. El estado de derecho, digamos, es uno

de estos altos bienes para todo el que goza de su poder protector. De los bienes en general es característico el ser buenos para alguien. Los valores de bienes tienen, sin duda, un ser en sí, pero en este ser en sí hay una doble referencia: primero, al sujeto para el que son buenos; por otro lado, a la cosa o en general al sustrato real al que, como portador del valor, es anejo el carácter de valor. — Fuera de los valores de bienes hay aún los valores estéticos. Sobre ellos, en particular sobre su localización en el reino de los valores, estamos todavía muy a oscuras.

Aquí nos interesan, ante todo, los valores morales. También ellos existen en sí. Cuando comprobamos en ellos una múltiple relatividad, no hay que entenderlo, digamos, en el sentido del “relativismo del valor” antes mencionado, sino simplemente como una referencia tal cual acabamos de hacer constar que existe de un modo semejante en los valores de bienes. Prescindiendo de que un valor moral puede ser también un valor de bienes para otros —por ejemplo, la lealtad del uno para el otro con quien se ejerce—, hay en los valores morales una doble referencia. Son, primero, relativos (en el sentido de estar referidos) a una persona como portadora de ellos. Sólo un ser que es libre, que puede querer, obrar, proponerse y efectuar fines, abrigar intenciones y sentir valores — sólo una persona, pues, puede dejar ver una conducta moral. Por otro lado, están los valores morales referidos a una persona como objeto; pues todo valor moral es el valor de una conducta; mas una conducta es siempre una manera de conducirse con alguien. En un doble respecto está, pues, el valor moral referido a la persona: como sujeto (activo) y como objeto (pasivo).

Los valores morales son, pues, siempre anejos a personas. Ya por ello se diferencian en principio de los valores de bienes, que están enlazados a las cosas y las relaciones entre ellas. Pero no puede evitarse el hacer entrar los valores de bienes en el círculo de las consideraciones que se extienden a los valores morales. Resulta, en efecto, que todos los valores morales están fundados en valores de bienes o valores de organización. Basta tener a la vista unos pocos ejemplos para verlo así. Lo criminal del robo está en que el ladrón despoja de bienes y

no simplemente de cosas. El valor de la honradez descansa, a la inversa, en el respeto a los bienes ajenos. La caballerosidad con que se porta el fuerte frente al débil, está fundada en la ventaja por respecto a ciertos bienes de valores que cede el primero al segundo. La veracidad, finalmente (que no hay que confundir con la verdad; ésta es simplemente concordancia del pensamiento o de nuestra conducta en general con el pensamiento o la convicción), está de igual modo fundada en el valor de lo dicho con verdad para la persona a la que se le dice.

Esforzándose por penetrar más en esta relación de fundamentación, queriendo encontrar sus leyes, se ha intentado buscar relaciones semejantes. Se podría quizá oponer la fábrica del mundo real, que hemos tratado ya extensamente, y en particular las leyes de la estratificación, a la fábrica del reino del valor. Se ve, sin embargo, que las leyes de la estratificación vigentes en el mundo real sólo en medida limitada y muy modificadas se encuentran cumplidas en el reino del valor. Tres puntos ante todo pueden señalarse que ponen de manifiesto una diferencia esencial de la relación de los valores morales con los valores de bienes frente a las relaciones entre un estrato inferior y otro superior del mundo real; estos puntos ponen en claro que los valores morales son autónomos frente a los valores de bienes sobre los que se fundan en una medida mucho mayor que un estrato real superior frente al inferior.

1. Los valores de bienes ya no retornan en los valores morales; los primeros son sólo el supuesto de los últimos, su condición externa. La condición no pasa a lo condicionado — ni siquiera en forma modificada o completada por un *novum*. El valor moral y el valor de bienes subsisten cada uno por sí y enfrente del otro. Si devuelvo a alguien algo perdido, esto resulta para el interesado un valor de bienes. El valor moral recae sobre mí, aun cuando entrego el correspondiente objeto — o justamente por ello.

2. La altura del valor moral de una acción es independiente del valor de bienes al que se refiere la acción. El valor moral sube con la magnitud de la empresa, con la hondura y honradez de la intención, pero no con la altura del valor

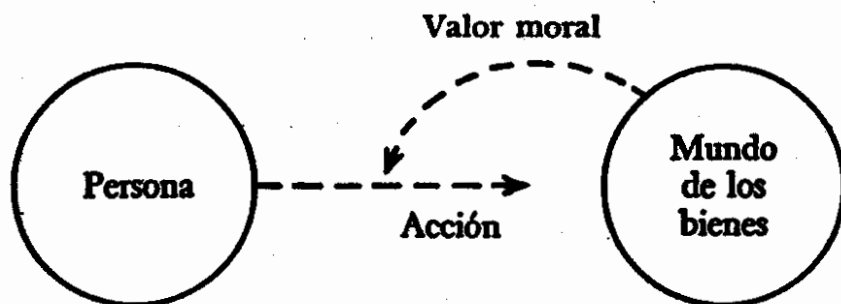
de bienes. Se puede gastar muchísimo trabajo en una pequeña obsequiosidad, pero también se puede hacer un gran regalo sin el menor esfuerzo. El valor moral de la primera acción es, sin duda alguna, mayor. El ejemplo clásico es aquí la historia bíblica del óbolo de la viuda.

3. La realización del valor moral es independiente de la realización del valor de organización. Si quiero probarle a alguien mi amor con obras, no desempeña ningún papel en la realización del valor moral el éxito efectivo o el que se produzca efectivamente el estado de cosas real en que puse la mira. Lo decisivo es aquí tan sólo la seriedad de mi propósito, la hondura de mi intención.

El último punto aducido aquí hace a la vez comprensible por qué sólo es posible la ética como ética de la intención y no como ética del éxito. Sólo si tuviésemos siempre en la mano todos los medios de realizar el estado de cosas que intentamos realizar, podríamos medir el valor moral de una acción por el éxito. Una expresión de la ética de la intención la encontramos ya en Aristóteles: la ἀρετή (areté) consiste en la ἥξις (hexis), en la actitud íntima frente al otro y la energía que aplico a la acción.

De la relación de fundamentación en que están los valores morales con los valores de bienes resulta una importante consecuencia más: Hay una especie de ética —a la que pertenece también la kantiana— según la cual el sentido de los valores morales consiste en que se vuelvan fines supremos de la acción humana. Pero esta ética del fin querría decir, más de cerca, que el que obra moralmente no piensa en otra persona, sino en sí mismo. Pues si los valores morales constituyen los fines supremos de su acción, sólo queda la referencia a sí mismo como aquel que obra por mor de estos valores. Pero el en verdad moralmente bueno no es precisamente el fariseo, que obra moralmente para poder brillar a la luz de este valor. Es, antes bien, aquel que obra moralmente sin duda partiendo de una actitud moral, pero no por mor de ésta misma. No se trata para él de su propio ser moral, sino del ser humano entero del otro. Este ser del otro —el corporal tanto como el espiritual— sólo puede fomentarlo si se esfuer-

za por lograr un estado de cosas valioso en alguna forma para él. Lo que quiere decir que quien obra moralmente tiende a un valor de bienes de organización. Éste es el fin supremo de



la acción. Sobre esta acción, cierto, cae entonces un valor moral (dibujo) como valor del acto y con ello también valor de la persona. El valor moral aparece entonces —así expresó Scheler certeramente esta situación— “a espaldas de la acción”. — Resulta, pues, de la relación de fundamentación, que en toda acción hay que distinguir rigurosamente entre el valor objeto de la intención —el valor de bienes o de organización— y el valor de la intención — el valor moral. No es, pues, quien quiere ser moralmente bueno, sino quien quiere un objetivo bueno, quien es moralmente bueno. ¿Puede inferirse de esta afirmación, con Scheler, que toda intención dirigida a una conducta moralmente valiosa pugna contra el carácter moral de tal volición? Esta pregunta tiene que responderse negativamente. La inferencia scheleriana no es absolutamente válida. Toda educación, por ejemplo, fuera imposible si no pudieran ser objeto de intención dentro de ciertos límites los valores morales mismos, si el hombre no pudiera aspirar directamente a ser moralmente bueno. El *factum* del dominio de sí sería inexplicable si no pudiésemos perder el hábito de nuestros vicios y apropiarnos las virtudes, la diligencia, la lealtad al deber, el amor del orden, la conciencia de responsabilidad, etc. Ciertamente que el aspirar a los valores morales es un fenómeno límite. Sólo en algunos casos de las aspiraciones morales se aspira directamente a los valores morales. Pero si ello es posible a alguien sin sucumbir al peligro del narcisismo, del fariseísmo, es su conducta moral incluso estimable en forma particularmente alta.

Pero ¿no es el resultado de tal restricción de la tesis schele-
riana del no deberse aspirar a los valores morales, podría ob-
jetarse, la anulación de la distinción entre el valor objeto de
una intención y el valor de la intención? Esta objeción puede
refutarse fácilmente. El educador que quiere educar a su edu-
cando para el sacrificio y la generosidad, no por ello es él
mismo sacrificado y generoso en sus aspiraciones pedagógi-
cas. Si los valores que se tiende a que realice el educando
son la veracidad y la honradez, tampoco éstos se dan en el
valor de la intención del educador. Este último es del todo
distinto, quizá en el ejemplo el de la conciencia de la respon-
sabilidad o el amor general o personal al prójimo. Y lo mismo
es, si aspiro a realizar un arquetipo moral, distinto el valor
de esta aspiración del valor del arquetipo mismo. En todos
estos casos sigue, pues, en vigor la ley de la no identidad del
valor a que se aspira y el valor de la aspiración. El esquema
anterior conserva su validez. Tan sólo aparece en lugar
del valor de bienes un valor moral, es decir, el valor objeto
de la intención y el valor de la intención son ahora ambos
valores morales, pero no el mismo.

Los valores morales pueden, pues, ser perfectamente obje-
to de aspiración. Pero en algunos de ellos encuentra la posi-
bilidad de aspirar a ellos su límite. Hay, por ejemplo, valores
individuales de la personalidad que son, sin duda, sensibles,
pero que no pueden, en absoluto, apresarse con medidas ge-
nerales ni por ende tampoco captarse estructuralmente, tal
que se sustraen a las aspiraciones ajenas. Aparte de que querer
ser copia de los valores de personalidad de una persona extra-
ña trae consigo el peligro del falseamiento del propio ser. Lo
que es para el uno un valor puede ser para el *ethos*, de índole
del todo distinta, del otro, un falso valor. En general puede
la conciencia de un valor de personalidad traer a la zaga el
falseamiento de éste, como por su parte el afán de origina-
lidad, excrescencia de un culto de la personalidad, significa
la destrucción de algo primitivamente valioso.

Si aquí se ha señalado en los valores de la personalidad un
límite a la posibilidad de aspirar a ciertos valores, no se ha
dicho con ello que no puedan realizarse valores de la perso-
nalidad; pues entonces mal andaría el ser moralmente va-

liosa la persona. Los valores de la personalidad no pueden realizarse en cuanto las aspiraciones apuntan directamente a ellos. Pero si una persona tiende a realizar valores de organización por obra de motivos morales generales y personales, realiza continuamente valores de la personalidad. Y cuando hablábamos hace un momento de los peligros del *ser copia* de los valores de la personalidad en cuanto tales, esto no toca a la relación tan importante en las aspiraciones morales del *ser secuaz*. Seguir a un modelo es cosa perfectamente posible. Un conocido ejemplo es en el dominio religioso la *imitatio Christi*. Pero el secuaz sólo puede dirigirse a valores generales de la personalidad, al amor al prójimo, la justicia, la veracidad, etc., nunca a la personalidad misma.

Si, pues, tratándose de los valores de la personalidad es posible la realización, pero no el aspirar a ésta, también hay valores en cuya esencia entra el oponerse a la realización. De tal índole son ya varios valores de bienes, como la juventud, la ingenuidad, el candor, y dentro de ciertos límites también la belleza, la gentileza y la gracia natural. Está fundado en la esencia del proceso real que el hombre sólo pueda apartarse de estos valores, pero no moverse hacia ellos, y que sólo pueda perderlos cuando los tiene, pero no ganarlos cuando los ha perdido. Y hay también una serie de valores morales a que no puede aspirar y que no puede realizar el hombre, por ejemplo, la pureza y la inocencia. Una vez que se han perdido estos valores, que el hombre ha salido del estadio de la infancia y de la inexperiencia, se van irremisiblemente. Se puede tener la nostalgia de ellos, pero ni es posible la intención de poseerlos, ni pueden realizarse aspirando a realizar valores de organización. El mérito moral sólo puede estar, tratándose de tales valores, en conservarlos.

Algo especial pasa con el valor de la dicha. Es perfectamente posible apetecerlo y aspirar a él; pero no alcanzarlo con el esfuerzo. Es, antes bien, característico de la caprichosa e inapresable Fortuna huir, justamente, al que la persigue, y volverse hacia aquel que no hacía caso de ella, sino que perseguía, trabajando y cumpliendo sus deberes, otras metas y tareas. Supuesto de la dicha es la capacidad para ella, que se destruye con el afán apasionado de ella, y justamente es

mayor que nunca cuando le cae a alguien inesperadamente en el regazo. La capacidad para la dicha descansa en una justa relación con el mundo circundante, como quizá se exprese en el ideal del sabio que se concibió en la Antigüedad: en una receptividad, una franqueza para la plenitud y la riqueza de lo real, para la dicha que en rigor está "siempre ahí".

Más arriba habíamos hablado ya del carácter sintético de las virtudes aristotélicas (p. 148) y expuesto algunas antinomias del valor. Por aquellas consideraciones puede reconocerse patentemente que el bien moral perfecto no puede radicar en una sola virtud. Puede afirmarse, además, que todo valor moral que influye de un modo extremo en el sentimiento del valor, o sobre todo que se arroga el dominio exclusivo, reacciona sobre sí presentando un carácter de falta de valor, hace algo así como un gancho. Este fenómeno puede observarse con relativa frecuencia, pues todo valor tiene la tendencia, una vez que ha adquirido poder sobre una persona, a extender más y más este poder y a erigirse en tirano del *ethos* humano entero. Esto sucede, naturalmente, a costa de otros valores, también de aquellos que no son opuestos al dominante. La tiranía de los valores se revela ya en la intolerancia mutua de las morales unilaterales. Pero aún más claramente sale a la luz del día cuando una determinada persona es presa por completo de un solo valor. Así, puede, por ejemplo, llegar a la dominación exclusiva en un hombre la veracidad. El fanático de la verdad que se revela entonces olvida que una franqueza demasiado grande puede ser importuna y arrogante. Pasa por alto que se tiene que poseer una justificación especial para poder decirle la verdad a todo hombre. Y cuando delata secretos importantes, puede lesionar otros valores, por ejemplo, cometer una grave falta de confianza o una traición. — Hay, además, un fanatismo de la justicia (*fiat iustitia, pereat mundus*). Por mucho que sea de estimar la justicia — extremada se convierte en el contrasentido de que el derecho más riguroso es la mayor de las injusticias (*summum ius summa iniuria*). — Cómo hay que entender el que también virtudes como la valentía, la liberalidad residan entre dos extremos, ya lo habíamos visto antes (pp. 147 y ss.).

En semejante situación parece ser muy difícil, e incluso imposible, sintetizar el bien en *un* concepto, ni menos identificarlo con *un* valor. La idea del bien que tenía Platón reveló ser inapropiada para determinar la conducta humana; pues era absolutamente inapresable en lo que tenía de peculiar. También los esfuerzos del cristianismo por considerar el amor al prójimo como el bien puro y simple o la unidad de las virtudes, tienen que tacharse de insuficientes. Por mucho que se deba reconocer el amor al prójimo —aunque sólo sea por tener como consecuencia una ética de la intención—, tampoco puede negarse que como virtud suprema es demasiado estrecho; su relación antinómica con la justicia y con el amor al lejano nos han instruido sobre ello (pp. 149 y ss.). Como el más importante de los intentos para sintetizar la multitud de los valores en una ley, podemos considerar el imperativo categórico de Kant, que éste expuso en su *Crítica de la razón práctica*: “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda tener en todo tiempo a la vez el valor de principio de una legislación universal.” Este imperativo está formulado tan en general, que es válido para todos los hombres y todas las situaciones. Según Kant, un genuino imperativo categórico y autónomo sólo puede ser una ley formal. La voluntad no debe experimentar, tal era lo que pensaba Kant, determinaciones por obra del contenido, porque tales determinaciones sólo pueden encontrarse por un camino empírico, o tomarse de cosas y relaciones entre ellas que sean apetecibles en razón de impulsos naturales. Pero la voluntad tiene, por el contrario, que ser determinada por la razón, por la ley moral, por el principio del bien, y esto sólo es posible por medio de una ley sin contenido. — No es posible asentir a esta concepción de Kant, que descansa en un desconocimiento del papel efectivo de lo formal en el mundo. Tampoco una determinación material de la voluntad necesita proceder de la experiencia, sino que puede ser apriorística y autónoma. Así, no es el mismo imperativo categórico de Kant del todo carente de contenido —un imperativo sin contenido no podría ordenar nada o no sería un imperativo—, sino que tiene, antes bien, por contenido el requerir una actitud de la que se pueda querer que sea la actitud de todos. La gran

generalidad de este requerimiento es lo que da la ilusión de su puro carácter formal. Pero esta generalidad es naturalmente necesaria si el imperativo ha de ser válido para todos los hombres y situaciones.

Mas ¿no hay, podría preguntarse, en el imperativo categórico, que es igual para todos, una uniformación del obrar y querer? ¿No sofoca este requerimiento el valor de la personalidad, que consiste justamente en hacer algo peculiar, que no debe ni puede hacer ningún otro? Prescindiendo de toda interpretación histórica, se replicará lo siguiente. El imperativo categórico no pugna, rigurosamente tomado, con el requerimiento de la peculiaridad de mi querer frente al de los otros, sino que lo encierra en sí. Pues lo que manda el imperativo sólo tiene sentido si se refiere efectivamente a situaciones por completo iguales. Pero entonces puedo deber querer lo mismo que cualquier otro. Mas si las situaciones son diversas, también tienen que ser diversas las máximas del querer referentes a ellas — tienen que estar adaptadas a la peculiaridad de las situaciones y de los hombres que se hallen en ellas. Éste es también de hecho el caso, pues como todas las cosas reales son diversas unas de otras, tampoco hay dos situaciones reales por completo iguales, aun cuando su diversidad sólo hubiera de consistir en ser siempre distintas las personas que se hallan en ellas.

Muy recientemente ha opuesto O. F. Bollnow a la moralidad sencilla que se limita a mandamientos tan simples como, por ejemplo, “no matarás, ni robarás, ni engañarás a nadie”, etc., un llamado por él “alto *ethos*”. El alto *ethos* está caracterizado por requerimientos radicales, de alta tensión, que se vuelven base de toda una moral. En él habría que incluir acaso el ideal del sabio propio de la Antigüedad, en especial por respecto a Sócrates, y el ideal estoico de la plena autarquía del individuo, y además la ética cristiana en tanto aspira a la altura ideal de una interpretación rigurosa de los preceptos del Sermón de la Montaña, y la ética caballeresca de la Edad Media con su importante requerimiento de defender a los débiles y menesterosos de ayuda. También sería de nombrar dentro de este orden de cosas la ética de Nietzsche, con su alto ideal del amor al lejano, que pide, frente