

AMBIENTE AXIOLOGICO DE LA TEORIA PURA DEL DERECHO

POR RAFAEL CARRILLO

ESPECIAL PARA "UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA"

El presente ensayo debe comenzar preguntando por la justificación que pueda haber en la crítica que actualmente se dirige contra la filosofía de los valores, sea cual fuere en realidad la situación presente de esta filosofía. Que semejante crítica se ha puesto ya en acción es un hecho tan ostensible como poco manifiesto es, por otra parte, el hecho de su justificación. Si se tiene en cuenta que son la filosofía de los valores y la filosofía de la vida las dos corrientes con que ahora se enfrenta la preocupación filosófica más apasionadamente, y si se piensa además que son dos posiciones a las cuales si se les deja actuar independientemente pueden originar una situación de controversia y de extremismo, no es raro ver que aquella crítica contra la filosofía de los valores provenga del campo de la filosofía de la vida. Se recuerda aquí, o se reproduce la lucha entre racionalismo y vitalismo, que caracteriza todo un período de la historia del pensamiento, y que tantas páginas de filosofía nos ha dejado, sea desde el punto de vista de la impugnación de un grupo de filósofos contra el otro, o desde el punto de vista de la conciliación de ambos frentes. Ya Ernesto Cassirer ha puesto en dificultad la tarea que se había asignado a la vida como suprema realizadora de valores, y lo ha podido llevar a cabo partiendo del supuesto de que la vida carece de capacidad para el conocimiento del valor y por lo tanto para una posible realización. No puede aceptar Cassirer que la vida, que es vida y nada más que vida, pueda ejercitar una modificación sobre la idealidad del valor y obligarle a tem-polarizarse. En otras palabras, que el espíritu, supremo conoce-

dor del valor, sea el llamado a ejercer funciones de ideación sobre la vida.

La objeción de Cassirer puede responderse en dos sentidos distintos, pero que deben ser elegidos sin disputa alguna por el mismo que la formula, pues no hay más que estas dos posibilidades. Y así, o nos quedamos con la solución que propone el propio Cassirer cuando dice que debe aceptarse la existencia en la vida de un ímpetu inmanente hacia la idea, o con la de Scheler al afirmar que tanto la vida como el espíritu son dos atributos del principio cósmico. No otra cosa es el fondo de sus meditaciones sobre la posición del hombre en el conjunto de lo existente. Si Cassirer, como no cabe la menor duda, puesto que ha salido de su propia iniciativa, acepta lo primero, entonces no hay lugar ya a discutir esta objeción. Por otra parte, Scheler se había puesto en guardia desde que empezó a meditar seriamente en estos problemas, que lo preocuparon hasta los últimos años de su vida. La filosofía de la vida —en nombre de la cual, debe advertirse explícitamente, no habla Cassirer— ataca desde otro lugar. Cuando se arguye que el espíritu es incapaz de ejercitar una ideación sobre la vida, fundándose en que ésta adolece de radical ceguera para orientarse ante él, y sobre la estimación de que ambos pertenecen a mundos diferentes, no se habla en nombre de la filosofía de la vida. Más bien nos encontramos ante un velado reproche a la filosofía de los valores, sobre todo en cuanto ellos se conciben como un reino objetivo, como un mundo aparte, como lo hace Scheler, y más radicalmente Hartmann. Pero las dificultades provenientes de una separación de vida y valor, de una ambimundanalidad que los caracteriza, están ya resueltas en varios pasajes de la extensa obra con que Scheler enriqueció la producción filosófica actual, y especialmente está resuelta esta dificultad en la moderna concepción del hombre como un ciudadano de dos mundos.

Ni la impugnación que se hace —ahora sí desde la filosofía de la vida y en su nombre— a la filosofía de los valores al increparle que sólo la filosofía de la vida está presenciando una reactualización en las meditaciones existenciales de Heidegger y su escuela, ni la que se le dirige apoyándose en una mutación o variabilidad de los valores, pueden considerarse como pruebas en modo alguno aceptables de un signo de estancamiento en esta nueva disciplina filosófica. Menos aún es dable entender como

un hecho desalentador el que el hombre a veces fracase en la realización de los valores. Pues la filosofía que tiene por objeto estas substancias recientemente descubiertas no se descuidó tanto durante el curso de sus indagaciones como para dejar sin cuidado alguno un flanco tan vulnerable como sería este sobre el cual golpean ahora aquellas objeciones.

El que una determinada rama de la filosofía o de la ciencia no se reactualice, puede indicar simplemente que su camino sigue un curso normal. Mejor dicho, que no es necesario acaso para ella una reactualización. La filosofía de la vida pudo reactualizarse porque en ella sí había habido un verdadero *impasse*. Cuando esto acontece en un momento cualquiera del desarrollo de una dirección filosófica, el resultado casi obligado de tal *impasse*, dado el caso de que haya una cabeza bien dotada que venga a resolverlo, es la reactualización del problema. Pero una reactualización parece ser ya una nueva dirección, un modo nuevo de plantear y de allegar soluciones a los problemas. De la filosofía de la vida, como Nietzsche, por ejemplo, la ha expuesto, al existencialismo de Heidegger, va ya mucha distancia. Si bien es cierto que dentro de la filosofía existencial de Heidegger, cabe una definición de la vida; más aún, si es aquella filosofía un afán hasta ahora nunca visto para proporcionarnos una definición del fenómeno vital, ello depende de que la índole misma de la vida se presta a una definición. Pero no pasa así con el valor, que es por esencia indefinible. Con indiscutible razón ha sido asimilado, en este sentido, el valor al sér. El valor, como el ser —dice Schuwerack— no puede definirse en forma rigurosamente lógica, sino que debe ser intuído mediante descripción y presencia directa.

Por lo que hace a la supuesta mutación de los valores, semejante suposición va contra uno de los modos de ser propios de ellos. Porque el valor es inseparable de su rango de trascendencia, y de hecho siempre que se nos da el valor se nos da concomitantemente su trascendencia. Pero el carácter de trascendente del valor favorece él mismo la creencia de que existe mutación de valores, lo que sería tanto como dejar de ser trascendentes, es decir, valores. Porque una región o esfera integrada por objetos, por seres trascendentes, puede ocultarnos en ciertos tiempos objetos que se nos revelan o que descubrimos después. Y entonces parece que son los objetos los que han cambiado, los que han sufrido una irremediable transformación. Así suele presentarse co-

mo ejemplo de una mutación de los valores lo sucedido en la Edad Media con los valores religiosos. No importa que se trate aquí solamente de una variación en el sentido de un aumento de la substancia del valor. Comparada esta edad con el Renacimiento, y ambas con el Iluminismo, presenciarnos, se cree, semejante modificación. Igualmente, hay una manifiesta distinción entre los valores vitales según los vio el tiempo anterior a nosotros y los valores vitales de hoy.

Cuando una época modifica la estimativa de la época anterior, esto quiere decir que se han descubierto nuevos valores. Y en el caso de que no se trate ya de una modificación que invierta el orden antiguo conque se estimaban los valores, sino que se amplíen ciertos valores con respecto a otra época anterior, es decir, que se sigan estimando ciertos valores determinados pero con mayor intensidad que antes, lo que ha ocurrido es sencillamente que se ha modificado la posición frente a tales valores, nunca los valores mismos. No hay razón para no poder aceptar que hay tiempos de ver mejor los valores, y tiempos de verlos con insuficiente adecuación. Las épocas no hacen sino corregir la perspectiva de las antecedentes para ver y estimar mejor. Todas estas amplificaciones y disminuciones, que más que amplificaciones y disminuciones del valor lo son de la mirada de la época, no dicen nada contra una ontologización del valor. Pues así como—según la hermosa y certera expresión de Scheler— hay hombres ciegos para los valores, hay épocas que no sólo son ciegas para los valores sino para su perfecta significación e importancia.

No podemos menos de dar crédito a la concepción metafísico-axiológica del valor cuando ve en estos objetos capaces de ontologización. Es la concepción más acertada de todas, y constituye, dentro de la filosofía de los valores en la actualidad, un punto de partida en la dirección que eleva el valor al rango de la objetividad. No es significativo que los verdaderos investigadores del valor procedan de aquella tendencia? Irremediablemente, la teoría del valor como objetividad, como trascendencia, alcanza modernamente su mayor culminación en las certeras indagaciones de Scheler y de Hartmann. Con el primero se da aún cierta reciprocidad entre trascendencia e inmanencia vital, que hace que el hombre sea el único sér portador de una doble ciudadanía, rasgo este determinante a la vez de una posición privilegiada con relación a los otros habitantes del cosmos. Con

Hartmann, en cambio, se abre entre ambas cosas de nuevo el abismo que media entre el mundo de la *ousía* y el mundo de la *génesis* de la metafísica platónica.

La modificación de la posición frente a los valores es completamente independiente del modo mismo de estar constituídos tales valores. No tiene nada que ver lo uno con lo otro. El hombre, único capaz de entrar en relación con el valor, puede hacerlo de dos maneras: o captando el valor en su plenitud, en su importancia, o quedándose más acá de esta captación plena. Llamamos aquí a la plena captación del valor, y así debe entenderse en adelante, adecuación suficiente del acto intuitivo por medio del cual se aprehende aquél. Pero no cabe duda que, al lado de una adecuación suficiente del acto intuitivo, existe a la vez una adecuación insuficiente de este mismo acto, según la plenitud con que se nos revela el valor. De manera, pues, que no sólo hay una existencia del valor antes o previa a la entrada en relación con él, sino que, después de esta entrada en relación y por medio de ella podemos estar en presencia de una adecuación insuficiente del acto intuitivo. Esta es la razón por la cual en diversas épocas y a medida que hay diversidad de caracteres pertenecientes a las épocas en que se desarrolla la historia de la cultura hay también diversidad de modos de adecuación del acto intuitivo. Es decir, diversidad de modos de ejercitar la entrada en relación con el valor. Ya cuando llevamos a cabo esta entrada en relación, se nos da, con ella, no sólo la trascendencia del valor sino la existencia previa de él, es decir, su existencia previa a la entrada en relación. Y tal existencia previa, que supone también esencialmente la trascendencia, no se nos da de cualquier manera, ni mucho menos. Tal existencia previa se nos da como algo necesario al valor, como principio fundamental de su vida misma. El valor sucumbiría como valor siempre que con él no se nos diera su existir previo al acto, adecuado o inadecuado, con que realizamos su intuición. El ensanchamiento o disminución del valor obedece constitutivamente a este fenómeno subjetivo, y sólo puede hablarse de una ilusión allí donde creemos que tal cosa acontece al valor mismo.

La creencia en la mutación de los valores, como la creencia en el ensanchamiento o disminución del ser de éstos, viene a reproducir modernamente la axiología relativista, cuyos primeros representantes existen ya en los comienzos de la investigación

filosófica. Partiendo, pues, de lo que hemos sentado arriba, diremos que es perfectamente cierto, aunque de la misma manera comprensible, que durante determinadas etapas de la evolución de la humanidad haya una diferente manera de revelarse los valores, pero sin que esto implique mutación alguna en su propia naturaleza. Nada es tan visible como el diverso comportamiento del hombre ante los valores religiosos en la época medioeval, si se le compara con la época renacentista y de del iluminismo, así como en relación a las anteriores. A la vez, sería ocioso negar la nueva claridad conque se han hecho presentes los valores vitales en la época moderna, si se le compara con el comportamiento del hombre durante el período de la Edad Media y el iluminista. Tan evidente es esta diferencia, que la situación de privilegio casi llevada al extremo, y que puede considerarse como una situación peligrosa para los valores espirituales, tuvo como suelo nutricio el extremismo conque se situó el hombre ante el poder de la razón y de los valores de tipo espiritual. Esta distinta manera de revelarse el valor tiene en su base, sin embargo, causas completamente del lado de acá del valor mismo, y por lo tanto de su modo de ser. Ello no quiere decir otra cosa sino que hay épocas de adecuación suficiente ante determinados valores, y épocas de adecuación insuficiente del acto intuitivo. Que durante el período de la Edad Media —por razones que no vamos a ver ahora, pero que existen— se ejerció una adecuación suficiente del acto intuitivo ante los valores religiosos, y en el período iluminista una adecuación insuficiente. Las mismas causas que podemos indagar, por ejemplo, en el advenimiento de un período iluminista nos podrían servir para encontrar las causas de esta adecuación insuficiente. Porque es el caso que a cada advenimiento de período iluminista corresponde concomitantemente una disminución de los valores religiosos, o, mejor, una adecuación insuficiente del acto intuitivo frente a ellos. Así acontece en el iluminismo del siglo XVIII. Igualmente con el Iluminismo griego. Ya Sócrates sucumbió a esta doble situación, cuando se propuso, contra todo lo imposible, dado el estado de la situación cultural griego en el momento en que él apareció, llevar a término un esclarecimiento de los valores religiosos que aún ejercían una influencia bastante decisiva, a través del poderío y de las nuevas armas que ostentaba la época iluminista.

Contra la primacía de ciertos valores en determinadas épocas de la historia —y esto viene a reforzar nuestra tesis acerca de la adecuación suficiente o insuficiente con respecto a aquellos objetos o substancias que valen— habla muy claro el fenómeno de lo que podríamos llamar la vigencia o estimación por igual de dos clases de valores que se oponen. Este fenómeno es visible en determinados momentos de reacción de una parte de la comunidad contra otra, de una generación con respecto a la generación que le antecede inmediatamente, pero que todavía ejerce influencia visible en el ámbito de la cultura en general, de las apreciaciones, de los comportamientos, de las valoraciones, en una palabra. Es un momento crucial, puede decirse. Las causas determinantes de tales reacciones son claras en cada época o momento. Residen en una extremización de una clase de valores frente a valores restantes, o frente a otra única determinada clase de valores. Así frente a lo que se ha llamado *hipersublimación* del hombre en la vida espiritual griega se produce una desmedida estimación de los valores que comportan un signo contrario. Es decir, se propugna por una vuelta a la estimación de los valores vitales, se aboga por una *consciente fuga romántica*, lo que, por otra parte, no observamos solamente en Grecia sino en diversos momentos del desarrollo histórico universal. En todo caso, no queremos traer sino en vista de una confirmación del hecho de producirse casi en un mismo instante de la historia la estimación por igual de dos clases de valores opuestos lo acontecido dentro del panorama de la vida griega al producirse el movimiento dionisiaco, que no significa sino un momento de reacción. Tanto los valores vitales como los valores espirituales ejercieron aquella vez una primacía, sólo que no puede hablarse aquí de una primacía en el sentido corriente de la palabra, sino de una primacía en cuanto a la enorme importancia que a cada grupo se le atribuía en sí mismo y sin relación a otro grupo de valores. No implica una relatividad del valor el que una época aprecie o deje de lado cierta clase de valores, pues casi siempre —si no siempre definitivamente— triunfan en apariencia ciertos valores debido a un movimiento de reacción, reacción que implica ya el que una misma época acepte la existencia de ambas clases de valores opuestos, aunque sus preferencias se fijen en una sola clase determinada. No otra cosa ha pasado en Grecia en el

momento en que aparece allí el dionisismo, o *la consciente fuga romántica*, para traer una expresión más feliz. (1)

Al hablar de una adecuación suficiente o insuficiente del acto intuitivo no quiere designarse con esta expresión que lo primero corresponde a una captación plena del valor y lo segundo a una captación de apenas un sector de su interés total. Nada podría conducir a más grandes errores y a más lamentables consecuencias. Pues estaríamos colocados ante una de dos cosas: conocer o desconocer la importancia total del valor. Y es el caso que nos podemos situar en un punto cualquiera de la línea que va de la plenitud del valor al otro extremo de su carencia de importancia. No es nada imposible que vuelva a presentarse una edad que realice una adecuación del acto intuitivo mucho más suficiente que la Edad Media, como es también del todo probable que los valores vitales sean intuídos en una mayor plenitud, si cabe hablar de una mayor plenitud, de lo que lo están siendo modernamente. En realidad, ya se puede comprobar esta escala gradual que va de lo suficiente a lo insuficiente en lo que ha pasado con los dos períodos iluministas que ha presenciado la historia de la filosofía. En efecto, si se compara el iluminismo griego con el moderno, se ve una divergencia considerable en las dos posiciones frente al fenómeno religioso. Así como el curso de la historia va sacando afuera nuevos valores, de igual manera se va ejercitando una nueva adecuación del acto intuitivo de ellos, adecuación que puede ser en uno u otro sentido en la escala gradual que va de lo suficiente hacia lo insuficiente.

La corriente axiológica subjetivista, que cree ver una mudanza en el objeto cuando en realidad no la hay sino en el sujeto gnoseológico, es opuesta a una ontologización del valor porque no ha hecho distinción ninguna entre la realidad del valor y la realidad de la adecuación, en el sentido en que la hemos presentado. Parece que el factor decisivo para descartar la trascendencia del valor en la concepción subjetivista de él no es otro que el tener que afrontar una consecuencia que según esta corriente es ineludible siempre que se afirme la trascendencia del valor. Esta consecuencia es la aceptación de la realidad primaria en que se tendrían que unificar los valores. Se siente cierto sobresalto

(1). Ver sobre el movimiento dionisíaco las rápidas pero densas páginas del "Puesto del Hombre en el Cosmos", de Scheler. Rev. de Occ. pgs. 121 y siguientes.

—confesamos que no sin motivo— cuando se está en presencia de la trascendencia de los valores, pues, para fundamentar esta trascendencia parece ser indispensable aceptar la realidad unitaria de ellos.

Puede decirse que un subjetivista arraigado profundamente en su concepción de la inmanencia del valor, se sentiría más cercano a la fórmula que presenta otra corriente antirrelativista como lo es el formalismo de tipo kantiano. Y se sentiría más cercano a esta fórmula porque aquí estaría seguro dentro de su posición inmanente, alejado del posible peligro de llegar a aceptar una realidad unitaria. Con su manera de concebir el valor como una conciencia en general, según lo hace el formalismo, aunque obligado a salir de su primitiva posición subjetivista, se podría ver salvo de enfilarse en el grupo de los partidarios de una realidad unitaria que fundamente el valor. Pero no se ve por qué aquella consecuencia haya de ser ineludible. De que el valor se acepte como una objetividad no se pasa nunca necesariamente a la aceptación de una realidad unitaria. Aún quedándonos en el punto en que la axiología metafísica empieza a buscar esta realidad unitaria, es decir, aún sin aceptar esta realidad, no podemos menos de ver en ella, como lo hace Schuwerack, el único intento acertado de interpretación del valor. La manera triunfante como se ha impuesto esta dirección axiológica está sintetizada en aquellas palabras con que el gran investigador del valor, Edith Landmann-Kalischer, recoge su juicio sobre el aporte de Muensterberg a esta nueva rama de la filosofía. El sistema axiológico de Muensterberg, dice, es el más comprensivo y fértil con que contamos, y significa ya, dentro de la constelación actual de la labor filosófica, un poderoso impulso en el sentido de proponer como tarea inmediata el estudio de todos los dominios del valor a partir de una idea unitaria. (2)

A pesar de que ya desde estos puntos de vista expuestos aquí es atacable no sólo la teoría de la inmanencia del valor sino la misma concepción que hace de éste algo asimilable a la conciencia universal, cabe ensayar por otro lado una nueva impugnación, tan respetable, si no más, como las ensayadas arriba. La teoría de la inmanencia, no en el sentido de que la persona humana sea la encargada de realizar el valor —lo que ya sería suponer su

(2). Ver el ensayo de W. G. Schuwerack. "Revista Verbum" de Buenos Aires. N° 83. Año 1933.

trascendencia— sino en el sentido casi opuesto de que ella sea quien lo produce, puede equipararse a la teoría de la verdad expuesta por uno de los representantes del psicologismo. Nos referimos a la teoría de la verdad de los juicios de Erdmann, quien, consecuente con su dirección psicologista, ha tomado partido contra la verdad de los juicios con independencia de que ella sea o no sea subjetivamente cierta. Hace que la verdad de un juicio —como él mismo dice— consista en que la inmanencia lógica de su objeto sea subjetivamente cierta. Con esto queda ya Erdmann dentro del campo del psicologismo, aunque afirme al tiempo la necesidad de que sea objetivamente cierta, y la realidad de que la expresión predicativa de esta inmanencia sea lógicamente necesaria, según sus propias palabras.

No menos se asemeja a esta dirección en que Erdmann milita la teoría del valor como una especie de la conciencia en general. Porque, precisamente esta manera de interpretar el valor acepta tácita e ineludiblemente la “concordancia de los que juzgan”. Así como Erdmann asimila la verdad objetiva a la existencia de esta “concordancia de los que juzgan”, la teoría axiológica asimila el valor a la conciencia en general. La validez absoluta no se acepta en la concepción de Erdmann, como no es aceptada en la teoría auténticamente psicologista del valor. No pasa lo mismo dentro de la dirección formalista, que nació precisamente como una doctrina en abierta lucha con la anterior. Pero esto no importa ahora, pues sólo nos interesa el que en ambas haya habido una errónea interpretación del valor, al considerarlo como algo incapaz de poder ontologizarse. La teoría de la verdad lógica es, pues, en su terreno, la misma teoría de la verdad axiológica en el suyo. (3)

Queremos traer aquí otra consideración de notable importancia en lo que se refiere al supuesto fracaso de la teoría de los valores por cuanto el hombre también puede fracasar en su intento de llevarlos a su realización. No se entiende, no es explicable cómo puede, del hecho de que el espíritu y la vida estén a veces abocados a un fracaso en tal sentido, deducirse consecuentemente que la teoría del valor ha fracasado. Porque a la esencia del valor no va unida su realización de todos modos, es

(3). Sobre la posición de Erdmann al respecto hay abundante material en Husserl: “Investigaciones Lógicas”, tomo I, pgs. 162 y siguientes. Igualmente en muchos otros lugares de esta misma obra.

decir, siempre que se intente traerlo a realidad. Precisamente es todo lo contrario: el valor, si no es por esencia siempre realizable, sí entra dentro de su naturaleza como uno de sus diversos aspectos indiscutibles su posible traída a realidad. Además, hay dentro de la interpretación del valor como un producto humano y por lo tanto como algo intrascendente de la realidad vital, una inconsecuencia bastante notoria, que posee suficiente fuerza operante contra esta concepción.

Cómo, preguntamos, puede sostenerse la teoría de la inmanencia del valor —sobre todo aquella que no se funda en la generalidad de la conciencia y que carece de aptitud para hacer posible la formulación del imperativo categórico kantiano —si se termina por aceptar un frecuente fracaso del hombre en sus intentos de realizar valores? Es consecuente, acaso, sentar de un lado la tesis de la producción del valor por parte de la persona y terminar sosteniendo como una tacha para la filosofía de estos objetos que a veces no se realicen? En modo alguno. Pues nada hay más cierto ni nada se nos revela con mayor claridad que esto: el fracaso del hombre en la realización de los valores viene a demostrar como nada la trascendencia de éstos. Si el valor es producido, precisa terminar aceptando, más que el fracaso, el triunfo del hombre que lo produce. Sería casi contradictorio que el productor de valores los produjera para luego no poder en cualquier momento y circunstancias traerlos a realidad. La vida y el espíritu se contradirían en sí mismos, la primera en cuanto es la encargada inmediata de llevarlos a la realización, el segundo, el espíritu, en cuanto a él le está asignada la tarea de intuírlos emocionalmente. Pero no es aceptable atribuir a vida y espíritu tan significativa contradicción en estas dos funciones a su cargo. El hombre, digamos así, no se entrega a crear lo que él no puede realizar, pues ya lo uno implica lo otro. Viendo las cosas en su fondo, creación y realización es lo mismo.

Conviene recordar, aunque un poco de paso, lo que aconteció en la ética cuando se negó la trascendencia del *nous*, y la guerra que dio dentro de este terreno el tener que conciliar la tesis de la intrascendencia de este factor de formación cósmica con la moralidad de las acciones humanas. A Teofrasto le debemos la apertura de la polémica. El recuerdo de lo aquí sucedido importaría mucho a la consideración de lo que pasa con la teoría antiobjetivista del valor. A aquel viejo naturalismo panteísta co-

rresponde ahora un naturalismo axiológico. Las objeciones de Carneades asestaron un golpe violento a la tesis de Estratón y Teofrasto, pues, en verdad, si el *nous* se considera como algo inmanente, cómo entonces se explican los actos irracionales, o cómo es posible que no exista en el mundo una armonía perfecta y una moralidad ideal? Carneades hablaba en nombre de la lógica más severa al razonar así, y sus impugnaciones no eran ni podían ser fácilmente destruídas, aún en el caso de que se acudiera al principio de la voluntad libre. Se produce, pues, dentro de la doctrina de la inmanencia del *nous* el mismo ambiente de contradicción que se produce, según nuestra manera de ver, en el naturalismo axiológico. Ahora bien, donde surge una contradicción hay que abandonar la vieja manera de considerar las cosas y ensayar nuevos modos de ver. La concepción de los valores como trascendentes no sólo no implica contradicción ninguna sino que resuelve el aparente problema del fracaso del hombre en su intento de traerlos a realidad. Podemos igualmente invertir esta consideración, y decir que al fracasar el hombre en este empeño suyo de realización, se deja ver una razón más en favor de la trascendencia del valor. Pero asimismo se verifica la existencia de la trascendencia, además de los modos expuestos a lo largo de este trabajo, al intentar una reducción fenomenológica del valor, reducción aún inédita en filosofía, según nuestra propia opinión.

La reducción fenomenológica no tiene por qué referirse exclusivamente a la reducción eidética, y siendo así podemos nosotros referirla a la esfera del sentimiento conque aprehendemos el valor. De la misma manera como un objeto físico, por ejemplo, se pone o debe ponerse rigurosamente entre paréntesis, según Husserl, para llevar a cabo la *epojé*, el objeto valor, que es también en nuestro caso contenido intencional, aunque del sentimiento, es susceptible de ser reducido. Nada impide que ejercitemos con relación a él una *epojé* fenomenológica. Lo mismo pasaría, si lo ensayáramos, con los otros contenidos intencionales referidos a la otra esfera de la totalidad de los fenómenos psíquicos. El descubrimiento del carácter intencional de la conciencia nos pone en el camino o posibilidad de ejercitar una serie de reducciones fenomenológicas no sólo eidéticas sino también de las pertenecientes a las otras esferas de lo psíquico. Si con respecto a los objetos físicos, al mundo exterior, se ha podido ha-

blar de dos clases de *epojé*, una que realiza el escepticismo y otra que ejercita la fenomenología, no hay inconveniente filosófico alguno que nos prive de hablar de una *epojé* axiológica distinta de cada una de las anteriores.

La *epojé* que lleva a cabo el escepticismo en relación con el mundo exterior está dirigida a poner en duda la trascendencia de ese mundo exterior. No niega, pues, ni afirma decididamente la trascendencia, pero, con todo, al ejercitar la *epojé* de él, al ponerlo entre paréntesis, ya ha tomado previamente una actitud frente a ese mundo. Es decir, hay aquí, en la actitud escéptica, una toma de posesión. La presente consideración no recae sino sobre el escepticismo metafísico, pues nada tiene qué ver con éste el otro escepticismo gnoseológico, que no adopta actitud dubitativa ante la trascendencia sino ante la posibilidad del conocimiento. Que un problema esté en relación con el otro es algo totalmente distinto.

La *epojé* fenomenológica se distingue abiertamente de la escéptica. En tanto que la primera asumía una actitud explícita, al colocar, digamos así, dentro del paréntesis no sólo el mundo exterior sino una dubitación también acerca de su trascendencia, esta segunda *epojé* fenomenológica abdica de la manera más franca de toda toma de posición, no sólo a favor de la trascendencia sino también en contra de ella. (4)

Resumiendo, a mitad del camino, tenemos que puede haber una *epojé* adversa a la trascendencia, que es la realizada por el escepticismo metafísico; una *epojé* radicalmente indiferente a la trascendencia, ejercitada por la fenomenología, y que viene a ser como una situación intermedia entre la *epojé* escéptica y la axiológica. En qué consiste ésta? La *epojé* axiológica, que se lleva a cabo dentro de la esfera del sentimiento, y no de la conciencia perceptiva como las anteriores, es favorable a la trascendencia del valor en cuanto ella afirma esta trascendencia al poner el valor entre paréntesis. Como se ve, adopta una toma de posición al asumir una actitud afirmativa de la trascendencia. Pero, al proceder así, lo hace con mayor conocimiento de causa que el escepticismo. En efecto, nosotros no partimos sino de he-

(4). Ver para esto Teodoro Celm: "El Idealismo Fenomenológico de Husserl". Además, las "Investigaciones" citadas y las "Meditaciones Cartesianas" del propio Husserl, ya en edición castellana. Nosotros hemos agregado por nuestra parte la realización de la *epojé* axiológica, en busca de la trascendencia del valor.

chos evidentes por sí mismos. En la estructura del valor se nos da con evidencia su trascendencia, a no ser que nos decidamos por un valor mutilado. De aquí, pues, que al realizar la *epojé* del valor dejemos constatada su trascendencia. Con todo, si bien se examinan las cosas, el excepticismo también procede con rigor y aun con innegable consecuencia. No le está vedado por ninguna advertencia filosófica realizar una *epojé* del mundo exterior y a la vez poner éste en duda.

Volviendo, pues, unos pasos atrás, estamos en capacidad, podemos decir, de quedarnos, afirmando la trascendencia del valor, con el mero sentimiento de éste. Hay aquí un fenómeno parejo al hecho de la reducción fenomenológica, pues en ésta nos quedamos con el acto psíquico después de haber abandonado lo trascendente. Por la misma razón, puede hablarse ahora de un acto latente del sentimiento, como habla Husserl de actos latentes de la conciencia. Claro que tal acto latente no puede patentizarse por otro acto latente sino por un acto de conciencia. De manera que, según vemos, nos está vedado considerar una serie infinita de actos del sentimiento, al modo como lo hace la fenomenología para la esfera de la conciencia. Paralelas a las consideraciones que se han hecho sobre el recuerdo para dar una idea precisa de lo que es la *epojé fenomenológica*, es dable y al mismo tiempo sumamente eficaz elaborar algunas de la misma índole sobre la *epojé* axiológica. Esto no solamente viene a decirnos lo que pasa con la trascendencia del valor, sino que nos dice todavía algo más: que el valor es trascendente. Y nada nos interesa tanto, con arreglo a nuestros propósitos, que se nos diga eso.

En el recuerdo no pasa sino una de dos cosas: o hay eliminación de lo trascendente o se acepta ésta; pero nada más. O se comparte la creencia pasada en el contenido de la percepción y se dice entonces: yo creo ahora en esta creencia pasada —creencia que lo es a la vez del contenido de una determinada percepción— o no se comparte tal creencia pasada. Es decir, no se cree ahora en lo que se creyó antes. La creencia que se recuerda pierde todo crédito ante mi segunda creencia. No doy fe ahora a lo que creí antes y que estoy recordando en este momento. Ahora bien, en lo que antes creí fue en el contenido trascendente de mi percepción, que ahora pongo en duda o niego resueltamente, al no conceder la importancia que en otra oportunidad concedía a mi creencia

recordada. La creencia primera sigue siendo creencia, como creencia de un determinado contenido trascendente, pero ahora, cuando yo la acabo de poner en duda o de negar rotundamente, pierde su valor, ya no creo en ella, ya no tengo creencia alguna en esta creencia pasada. Por lo visto, se puede ya afirmar que la *epojé* fenomenológica no tiene lugar en el recuerdo, que hagamos lo que hagamos, siempre estamos en presencia de la trascendencia. Y si alguna cosa quiere evitar la fenomenología en estas circunstancias es que lo trascendente sea tomado en cuenta en cualquier sentido.

Mientras que en el recuerdo de una creencia pasada con contenido objetivo distinto del valor, contenido de percepción, por ejemplo, puede suceder que se anule la trascendencia, no pasa lo mismo en el caso del recuerdo de la creencia intuitiva en el valor, creencia esta que me provino desde que capté el valor mediante el sentimiento. Siempre, siempre hay un acto coincidencial entre la creencia pasada y la que ahora tengo. En lo que se refiere al valor, no es que haya “recuerdo ingenuo”, sino que se nos da siempre un aspecto fundamental de éste: la coincidencia en las tomas de posición. Yo no puedo menos, cuando tengo una creencia que a la vez recae sobre otra primera creencia intuitiva del valor, de compartir esta última, lo que no sucede en el caso de la creencia que recae sobre otra de distinta especie que aquélla. A la intuición pasada, pertenece una creencia pasada en la trascendencia. Intuición aquí es intuición de un valor, pero que debe entenderse en el sentido de creencia, pues, al fin y al cabo, la intuición de un valor y la creencia en ese valor como algo que trasciende es lo mismo. En el recuerdo que yo tengo ahora de un pasado sentimiento del valor se hace patente el yo latente, pero no se anula la trascendencia que hay del contenido del yo emocional latente por obra del recuerdo. Más aún: nunca puede darse esta anulación, porque ello contradiría la esencia misma de la intuición originaria del valor. Queda así esclarecido un punto de enorme importancia para la afirmación de la trascendencia del valor. En efecto, comparando lo que pasa en el recuerdo de una creencia perceptiva con lo que sucede en el recuerdo de una creencia intuitiva del valor, surge de pronto una respuesta bastante concluyente. O sea, que en el recuerdo de una creencia perceptiva a veces se pierde la trascendencia, mientras que en el recuerdo de la creencia intuitiva del valor esta trascendencia se re-

cobra siempre. Mejor todavía, ella no es sino un perpetuo estar-se recobrando. Yo nunca puedo dejar de creer en una pasada creencia intuitiva del valor, pues aquella creencia intuitiva es, a la vez, creencia en que el contenido intencional del sentimiento, que es el valor, no se ha anulado ni soporta en modo alguno la anulación. Contrariamente, en el recuerdo de la creencia perceptiva acontece que la creencia recordada a veces se pone en tela de juicio, como solemos decir, anulando con semejante actitud la trascendencia de su contenido. Conforme puedo creer puedo no creer. En el recuerdo de la creencia intuitiva del valor nunca me está concedido, ni puede en ningún modo estármelo, la libertad de conciencia. Creencia recordada y creencia recordante están a cada momento de acuerdo en la aceptación de la trascendencia del valor y dispuestas esencialmente a esta operación de aceptar. Quiéralo o no, me convierto en un creyente transido de veracidad.

Con arreglo a las anteriores consideraciones, cabe proceder de modo contrario a como lo hacen los partidarios de la opinión acerca de un supuesto fracaso de la filosofía de los valores. Queda demostrada no sólo la peculiar estructura del valor como objeto trascendente, sino que esta trascendencia se nos da con la intuición emocional del valor mismo. Tampoco es posible hablar de una mutación o un ensanchamiento de estos objetos, en vista de esta específica trascendencia, pues todo ensanchamiento o toda mutación haría referencia a un cambio en la manera de ser del valor. Ahora bien; semejante cambio en la manera de ser no ocurriría sino a causa del carácter de *objetos* producidos que los valores, en el caso de que tal concepción acertara, debieran poseer. Pero los valores no son producidos por nosotros, lo que ha quedado demostrado al mostrar, a la vez, su trascendencia. La trascendencia del reino del valor está ya indicada o supuesta en la demostración que hemos llevado a cabo de ella, y esta demostración es a su turno una demostración. La objetividad de los valores queda mostrada, pues, y demostrada al ocurrir un acto de intuición emocional. Dentro del reino objetivo de los valores hay diferentes alturas a que ascienden o no ascienden ellos. Alturas diferentes, no que han sido alcanzadas por los valores, como pudiera creerse, sino que los valores poseen desde el mismo momento en que existen en razón de su natural jerarquía. Podría a lo sumo hablarse de una ascensión de los valores a estas alturas,

aunque no en el sentido de que han llegado allí, sino en el sentido de que, por derecho propio, ya estaban situados en tal o cual altura de antemano. También es cierto, como lo ha sostenido Scheler, que la posibilidad de realizar los valores se encuentra en relación inversa con la altura que les ha sido asignada dentro de su jerarquía natural. Es evidente que los valores más altos son más difíciles de realizar en la vida y los valores que poseen menor altura se traen a realidad con menores dificultades. Pero en modo alguno se desprende de aquí, como objeción contra la filosofía de los valores, que la dificultad de realización implique un momento crítico dentro de la teoría. Tal afirmación equivaldría a sostener análogamente que un determinado orden jurídico ha fracasado porque ciertas normas —precisamente las más difíciles de realizar— no se cumplen. En efecto, obedecer a una norma jurídica es realizar esa norma. Si no se obedece, debiéndolo, no se realiza. El ordenamiento jurídico, aplicando a este caso la misma óptica al uso entre los pesimistas axiológicos, está por lo tanto abocado a un irremediable fracaso. Y con el ordenamiento jurídico concreto toda la filosofía del derecho. Semejante opinión no puede sostenerse, sencillamente porque los ordenamientos jurídicos, a pesar de ser esencial en ellos la violabilidad de sus normas, son casi siempre eficaces. El *casi* empleado aquí no debe perturbar, pues basta que sean una sola vez eficaces para que nuestra comparación sea oportuna.

No se detiene aquí, sin embargo, el curso que venimos siguiendo en la presentación de ciertas pruebas para garantizar a la filosofía de los valores contra algunas de las impugnaciones que se le han dirigido. Insistiremos un poco más todavía, en vista del propósito que nos mueve, o sea, de hacer ver cómo la teoría pura del derecho está rodeada de un ambiente axiológico tal y como está expuesta en su autor, y que está a la vez buscando un fundamento en la filosofía de los valores. Por lo tanto, que esta teoría tiene que abandonar su desdén por la metajuridicidad y acercarse al valor como última referencia. Demos, pues, ahora, un leve rodeo, para hacer luégo camino hacia allá.

Cuando una orientación ideológica particular logra —en vista de los resultados favorables de que en un momento de su evolución se siente ya rodeada— emprender también la tarea de prestar ayuda a un problema filosófico determinado, es porque nos encontramos ya en capacidad de pregonar a los cuatro vien-

tos su triunfo total. La filosofía de los valores, nacida de una necesidad inquietante del espíritu humano— de que nos abstenemos de hablar aquí— no sólo ha presenciado dentro de sí misma más y más progresos definitivos sino que acude con no menor frecuencia a la solución de problemas concretos o particulares aparecidos desde hace mucho tiempo en el terreno de la investigación filosófica. Ahora bien, según vamos a sostener en breve, tal solución no sería posible ni menos eficaz si no es a partir de una interpretación del valor como trascendencia. Nosotros vemos la posibilitación de dejar resuelto para siempre el problema metafísico del mundo exterior solamente mediante esta interpretación. De otro modo, el problema quedaría en pie. Por lo pronto, nos vamos a referir únicamente a este problema, que tan unido está a las otras clases de ilusiones metafísicas.

El problema metafísico del mundo exterior interroga acerca de la conexión que pueda haber entre una conciencia y el mundo fenomenológico de esa conciencia. Pregunta por la necesidad o accidentalidad de esa conexión. Más claramente, se desea saber —para expresarnos en tono aritmético— si a la supresión de la conciencia sigue por necesidad la supresión de su mundo fenomenológico, o si, por el contrario, este mundo subsiste a tal supresión. No debe olvidarse que a este problema no se le puede dar, así no más, una respuesta evidente. Con seguridad, dada la índole de estas dos preguntas, la solución dejará mucho qué desear. Cualquiera que sea la actitud que tomemos por nuestra parte, todo lo que hagamos será en balde para convencer al adversario, al menos mientras nos movamos dentro del campo exclusivamente experimental. El problema es mucho más complicado de lo que el “hombre ingenuo” pudiera suponer. Pero, no disponemos de otros medios para ensayar fundadamente una respuesta, una solución satisfactoria? Y precisamente no podría ser ensayada esta solución dentro del terreno mismo de la experiencia? Es claro que sí, aunque ya no se trata de la experiencia que hacemos a diario por nuestros órganos perceptivos comunes, sino de la experiencia del valor. Se trata de una experiencia intuitiva emocional. Recobramos el mundo fenomenológico en su existencia absoluta a través de la experiencia del valor.

Fundados en las sutiles y profundas indagaciones de Scheler —que se limita a tratar de la supresión de todas las formas del egocentrismo, hablando así de un egocentrismo solipsista, de un

egocentrismo en amor, que viene a ser autoerotismo auténtico, y de un egocentrismo egoísta— indicaremos nosotros cómo todas estas diferentes anulaciones en los tres aspectos señalados tienen a la base una concepción del valor como objetividad. Sin que previamente hayamos situado como fundamento último de la supresión de aquella “ilusión natural del mundo” de que habla Scheler, la objetividad de los valores, es en vano querer dar un paso en vía a resolver el problema antes propuesto.

La simpatía es aquí la encargada de pronunciar la última palabra. Para Scheler ella tiene la importancia de ser, no tanto un medio de conocimiento, sino una contribución definitiva a la solución del problema que se presenta en toda visión natural del mundo. La cuestión del solipsismo pierde así fuerza, pues ahora es posible hacerle la única objeción fundamental, o sea, que el mundo exterior no es algo que sólo existe en cuanto algo referido a mi propio yo, sino que hay una especie de reciprocidad entre él y mi conciencia. Que es visible, indubitable una interferencia entre los dos, lo que significa que el mundo fenomenológico tiene existencia absoluta trascendente a mi conciencia. Se gana, pues, el mundo trascendente, y con esta ganancia viene también la de los otros yos, en cuanto yos trascendentes. Así como este o aquel comportamiento frente al valor viene a ser el determinante originario de esta o aquella actitud egocéntrica —actitud clasificada en las tres especies de solipsismo, egoísmo y autoerotismo— del mismo modo ella y no otra cosa es quien favorece la anulación de todos los egocentrismos. Por eso la cuestión metafísica del mundo fenomenológico se despeja en el momento en que interviene el sentimiento simpático como acto aprehensivo de valores. En los orígenes de todas las formas del egocentrismo se encuentra —como determinante exclusivo, como causa primera que los conecta a todos —el *egocentrismo tímético*. Pero la raíz común e idéntica —dice Scheler— del solipsismo, del egoísmo y del autoerotismo es el *egocentrismo tímético*, pues la actitud ante los valores es la base común de nuestro conocer y de nuestro querer.

(5)

Pues bien, es cierto que la simpatía opera favorablemente en la supresión del solipsismo metafísico, y con ello en la solución

(5). Para todo esto véase “Esencia y Formas de la Simpatía”, de Scheler; pgs. 87 y siguientes. Editorial Losada, Buenos Aires. Traducción de José Gaos. Con todo, recomiendo mejor la traducción francesa de M. Lefebvre; Payot, París. 1928.

de todos los problemas que surgen de la conducta solipsista. Es más; si nos extendemos a las varias regiones a donde alcanzan los efectos de este primer acto de supresión egocéntrica en sus tres formas, logramos observar al instante su influencia dentro del campo de la ética y del amor. Pero no menos cierto es que, cualquiera que sea el poder que supongamos a los actos simpáticos para emprender una destrucción completa de la conducta egocéntrica, sin afirmar la trascendencia del valor es muy poco lo que se puede conseguir. Mejor aún, no se puede conseguir nada.

La simpatía no se dirige, al actuar, a valores particulares, como lo reconoce el mismo Scheler. Su dirección apunta a la "genuina entidad" del valor. Aquí volvemos a encontrar un punto de apoyo en favor de la trascendencia del valor. Porque es indudable ya, por todo lo dicho anteriormente, que la simpatía cumple su función de agente supresor del solipsismo. Entonces, cómo puede ser que a la simpatía se le asigne semejante función, si al valor, por otra parte, no se le concede la trascendencia como una dimensión de su especificidad? Sin la trascendencia de los valores no habría dirección de la simpatía hacia la "genuina entidad" de éstos. Consecuentemente, no cabría la supresión del egocentrismo solipsista ni de la raíz última de todas sus clases. El *egocentrismo tímético* habría salido triunfante, y seguiría insoluble por lo tanto la cuestión metafísica del mundo fenomenológico.

Claro que Scheler no se propone en su estudio sobre la simpatía fundamentar la trascendencia del valor. Nosotros hemos partido, pues, de los resultados a que él llegó sobre la naturaleza de este sentimiento y su poder de supresión. Si este poder sólo es explicable mediante las suposiciones ya indicadas, y si la filosofía de los valores viene a contribuir así a dar una solución sería a aquel problema metafísico, no hay duda en adelante de que las objeciones contra ella carecen de fundamento. Se dejó explicado antes, a grandes rasgos, lo referente a la actitud egocéntrica. Después de esto no suena a paradoja afirmar que el valor, que es, de una manera que no podemos analizar ahora, la razón originaria de las tres formas de egocentrismo, a la vez se convierte en causa originaria también de la supresión de todos los egocentrismos. Pues, en efecto, según se dijo ya, no hay solipsismo, ni egoísmo, ni tampoco autoerotismo que no esté referido al egocentrismo tímético como a su principio determinante. Este egocentrismo tímético es, según lo ha descrito Scheler, la propensión a identifi-

car los valores propios con el mundo de valores circundante y el mundo de valores circundante de cada cual con el mundo de los valores. (6)

Si Scheler no se propone en modo alguno fundamentar la trascendencia de los valores, lo que estaría tan fuéra de lugar en su obra sobre la simpatía, nos dejó, sin embargo, este punto de partida para una posterior fundamentación. En obras que se ocupan a fondo de consideraciones axiológicas lo lleva a cabo con fortuna. En esta otra da por terminada, como con cierta satisfacción, aquella tarea fundamentadora, y se dedica con exclusividad al análisis de la simpatía, del amor y el odio y del yo ajeno. Pero la trascendencia del valor queda sentada. Con tanta mayor firmeza cuanto que Scheler hace partir el sentimiento simpático, que para él tiene tanta capacidad cognitiva como la intuición y el pensamiento, en dirección hacia la esencia del valor y no hacia momentos particulares existentes en los otros yos. Cómo, preguntamos, siendo la condición del acto supresorio del *egocentrismo tímético* el contacto directo del sentimiento simpático con la esencia del valor, podemos creer todavía en el carácter subjetivo que él tiene? No se diga que la simpatía va del momento particular a la esencia del valor. O sea, que procede abstrayendo. El caso particular no es un momento para poder partir de allí a la consecución, al descubrimiento por abstracción del valor como esencia. La simpatía es impotente para todo proceso abstractivo, y sólo aprehende lo que se le da de una vez. La esencia a que nos remontamos por medio de un proceso inductivo, precisamente por tener que abstraer, no se nos da de una vez, sino mediante este proceso. La simpatía es ciega para la abstracción. Sólo después de aprehender el valor ajeno como instancia previa para elevarnos a la región donde reside este valor como esencia objetiva nos sentimos en terreno seguro para afirmar la realidad no referida a nuestro yo del yo ajeno. Cuando Buda —este genio de la simpatía— aleja su mirada del sufrimiento individual de un pordiosero para convertirlo hacia el valor como algo subsistente por sí mismo, está en mayor capacidad que nadie para proclamar el triunfo del realismo metafísico. Y sólo así, haciendo lo que Buda, quedan consolidados tanto la dimensión de trascendencia del valor como el éxito general de la tendencia axiológica de la filosofía.

(6). Consultar la obra anteriormente citada de Scheler; pág. 88.

Debemos hacer valer otros aspectos a favor de la dirección filosófica porque hemos venido abogando en este trabajo. Tal aspecto —que viene a sumarse a los anteriores de una manera, como puede verse, altamente satisfactoria— se refiere a que la filosofía de los valores es cada día más tenida en cuenta para esclarecer otros sectores de la investigación. Es, no cabe la menor duda ya, una ciencia filosófica auxiliar. Y así como la dirección fenomenológica, al cabo de muy breve tiempo a raíz de su aparición, prestaba considerables servicios en diferentes frentes y secundaba las actividades intelectuales más diversas, del propio modo la filosofía de los valores lleva no pocas contribuciones y soluciones a otras esferas de la problemática en varios campos de la investigación.

La fenomenología, que apareció como una necesidad de fundamentar las últimas cuestiones matemáticas, y como necesidad cada vez más apremiante de dilucidar las dificultades que se le fueron presentando a Husserl a medida que se internaba en aquel intento primero, pasó muy pronto a servir de disciplina filosófica auxiliar en otros terrenos, y se estudiaron desde sus principios metodológicos no sólo cuestiones de alta ciencia física, sino fenómenos como el del asco, que nunca antes habían sido enfocados con el éxito con que lo son ahora. Sigue, pues, la corriente fenomenológica una carrera triunfal que va desde las primeras meditaciones de su fundador hasta la física de Heisenberg y las notables consideraciones de Aurel Kolnai sobre aquel sentimiento.

Pues bien, no otra cosa podría decirse de la filosofía de los valores. Porque, para citar sólo dos aportaciones entre otras muchas, se valen de la filosofía de los valores actualmente tanto las investigaciones religiosas que se realizan con una alta dosis de seriedad, como los estudios filosófico-jurídicos. Entre la abundante bibliografía al respecto, sea suficiente citar aquí a Hedwig Minrath, que ha historiado los aportes de la Filosofía de dos valores para la investigación religiosa, y las páginas dedicadas por Gustavo Mensching al mismo problema. (7)

No es de menor peso para nuestro propósito inmediato el hacer ver cómo muchos filósofos del derecho —traemos algunos casos de esta rama especial de la filosofía, porque así lo pide la ín-

(7). Gustav Mensching: "Das Heilige als Wert und die Werte", en la obra colectiva: "Einfuehrung in die Philosophie"; A. W. Zieckfeldt, Verlag. Osterwieck-T, 1928.

dole del presente trabajo— han pasado con la mayor decisión y facilidad de una determinada escuela donde se iniciaron a la nueva modalidad filosófica. Tal es la actitud tomada al respecto por Fritz Schreier, que pasó de una escuela de raigambre neokantiana como lo es la escuela de Kelsen, a otra tendencia nacida precisamente en ambiente polémico con el kantismo como es la escuela fenomenológica de Husserl. Parejamente, así como la ética material de los valores ve su triunfo más decisivo en la aceptación hoy común de sus argumentaciones contra la ética formalista kantiana, es notorio también a favor de la filosofía jurídica fundamentada en los resultados de las investigaciones ontológicas sobre el valor, que ella ha ganado la partida al formalismo jurídico de Stammler, formalismo originado a su vez en la ética del *debe ser* de Kant. Destruída la unidad de equivalencia entre el *a priori* y el *debe ser* de este último, por interna necesidad había de ser derrocado el imperio de su ética. No obstante de que tanto el formalismo moral de Kant como la ética material de los valores se hermanan en la lucha contra el relativismo, no obstante de perseguir un resultado común, se atacan mutuamente estas dos posiciones sus respectivos fundamentos. De relevante significación es también el caso de Emil Lask, que, salido apenas del neokantismo, pasa luégo al frente en que militaban los sostenedores de la dirección axiológica del derecho.

Por último, valga como contribución a todo lo dicho anteriormente, el hecho de que si una determinada tendencia filosófica, aun sin proponérselo, logra siquiera rodear de su atmósfera el camino por donde se dirige otra determinada manifestación del pensamiento, entonces es que hay serios motivos para hablar de un triunfo de aquella tendencia. Así acontece con relación a la filosofía jurídica de Kelsen. Si bien se la considera, aparece rodeada del ambiente de la filosofía de los valores, y como tratando de fundamentarse en ella. Y todo esto, según vamos a ver, a pesar de las más puras intenciones de su autor. Por eso, porque creemos haber descubierto que la filosofía del derecho de Kelsen está muy cercana a la tendencia que busca fundamentar la investigación filosófico-jurídica en la filosofía de los valores, hemos creído asimismo intentar una fundamentación de estos objetos. Era una tarea previa que se imponía ineludiblemente.

(*La segunda parte de este ensayo será publicada en nuestra próxima entrega*).