

Los valores y su jerarquía en la filosofía de Max Scheler

INTRODUCCION

La teoría de los valores es una de las más representativas y originales del pensamiento de M. Scheler.

Frente al apriorismo formal de Kant, Scheler establece un apriorismo emocional del sentimiento. Al lado de la intuición intelectual kantiana establece una intuición emocional de los valores. Los valores no son aprehensibles por la razón; más bien la razón es ciega para captarlos, ya que son enteramente independientes del dominio de la lógica.

Gracias a esta intuición espontánea de los valores se establece el principio de la vida moral. No es el conocimiento de la verdad y de los bienes lo que nos impulsa a una recta vida moral. Tal es la teoría socrática que hizo de la razón el fundamento principal de nuestra vida moral. Pero si los valores no se nos dan en una intuición emocional que sea capaz de remover nuestros impulsos hacia la conquista de esos valores morales, de poco nos servirá tener un conocimiento exhaustivo de ellos. El moralista puede y debe conocer profundamente los principios y normas morales de conducta, y no por ello llevar una vida moral mejor.

¿Qué son concretamente los valores para Scheler? Son cualidades objetivas puras que tienen una determinada jerarquía objetiva entre sí y que se nos dan necesariamente en nuestro percibir sentimental.

Es conveniente distinguir bien la naturaleza del valor de la de otros fenómenos que le acompañan tales como el bien y la satisfacción inherentes a aquél; por otro lado la percepción jerárquica del valor es esencial en orden a una proyección ética.

Estos son los puntos que intenta exponer este trabajo.

VALOR Y BIEN

La gran intuición de Kant es, a juicio de Scheler, el descubrimiento de una ética de bienes y de fines: éstos dependen de las cosas valiosas en su relación con el mundo, y de las intenciones del individuo; ambas cosas cambian en el transcurso del tiempo y tendríamos entonces que la moral es relativista e historicista.

Pero Kant cree, con esa intuición, haber demostrado mucho más de lo que ha demostrado en realidad. Cree haber demostrado que, incluso todos los valores de naturaleza material, han de ser rechazados por una ética que indague los supuestos en que se basan los conceptos de bueno y malo. Kant afirma que «todos los principios prácticos que supongan una materia de la facultad apetitiva, como base fundamental de la voluntad, son empíricos e incapaces de proporcionar ninguna ley práctica». Entiendo por materia de la facultad apetitiva un objeto cuya realidad sea deseada. «Kant, pues, quiere prescindir de los bienes reales en la fundamentación de la ética; y esto con toda razón. Pero además cree poder prescindir, sin más ni más, de los valores que se manifiestan en los bienes. Pero esto sería correcto sólo cuando los conceptos de valor fueran abstraídos de los bienes, en vez de hallar su cumplimiento en fenómenos independientes. El suponer esto es un falso presupuesto tácito de Kant¹.

Kant saca otra consecuencia: la de que lo moralmente justo e injusto, bueno o malo, son sólo relaciones formales existentes entre los fines. Esta consecuencia supone, sin embargo, que con anterioridad e independencia del fin empírico que un ser se propone, no hay una fase de formación de la voluntad, en la cual esté ya dada una dirección de valor en la voluntad respectiva, sin existir aún una idea concreta de fin. También es falsa esta consecuencia.

De todo ello se deduce que los valores y sus cualidades representan un dominio propio de objetos independientes de la existencia de un mundo de bienes en el cual se manifiestan, e independiente también de las modificaciones y movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia. Respecto a la experiencia de ese mundo de los bienes, los valores son a priori.

1. SCHELER, M.: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (versión castellana con el título de *Ética*), Madrid 1941, Revista de Occidente, tomo I, p. 38.

Esta independencia del ser de los valores y los bienes se manifiesta en una serie de hechos. Tenemos un momento en la captación de los valores, en el cual nos es dado claramente el valor de una cosa, sin que nos sean dados los depositarios de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar en qué consiste eso. Vemos que un poema o una obra de arte nos resulta durante largo tiempo como bella u odiosa sin que sepamos dónde residen en el objeto esas cualidades. Un lugar o una sala nos resultan acogedores, penosos o agradables e igualmente la estancia en un paisaje, sin que nos sean conocidos los depositarios de esos valores. Esto vale igual para lo físico o psíquico.

El bien se comporta respecto al valor lo mismo que el objeto se comporta respecto a las cualidades. Por ello conviene distinguir entre los bienes, es decir, los objetos valiosos reales, y los puros valores que las cosas tienen, es decir, los valores de la cosa.

Es únicamente en los bienes donde los valores se hacen reales. No lo son aún en las cosas valiosas. En el bien, el valor es a la vez objetivo y real. En cada bien acaece un verdadero crecimiento de valor en el mundo real. Por el contrario, las cualidades valiosas son objetos ideales tal como lo son los colores y las cualidades de sonido.

Concluyendo, dedúcese de todo ello que tenía razón Kant en que ninguna doctrina filosófica acerca de los valores debe presuponer los bienes y menos aún las cosas. Pero dedúcese también que hay un dominio material de los valores que es enteramente independiente del mundo de los bienes y de las cambiantes complejidades de éste e igualmente a priori frente a éste.

VALOR Y PLACER

En la exposición que Kant hace acerca del placer y del valor está claro que él cree sinónimos el hecho de tener valor una cosa y nuestra atribución de tal valor a la cosa en la forma de una apreciación; esto sucedería cuando la cosa motiva en nosotros un estado de placer mediante su efecto sobre nuestra organización psicofísica. Scheler sostiene que el valor y su modo de estar dado no descansa en un acto de apreciación. Según Kant, siempre que queremos o tendemos a algo, queremos el placer.

La raíz de esta actitud en Kant supone que el hombre, exceptuando la ley moral formal y racional, es un completo egoísta y

hedonista del placer sensible; y esto sin distinción, en cualquiera de sus deseos.

No estaría de más detenerse en las motivaciones de esta postura. Kant, de todos modos, no es en este sentido una isla en el océano, sino la expresión de la mentalidad de una época y de un pueblo. La creencia de que todo lo que no es razón es un tanto oscuro, egoísta y tendente a bajo, es un tanto sospechosa.

A primera vista resalta un dualismo maniqueo que desprecia toda la parte emocional del hombre. Es un lastre frente al poder límpido de la razón. Me atrevería a decir que esto es la expresión de una falta de control sobre esa parte, y lo que es más grave, una renuncia a toda la resonancia que esa parte emocional tiene en la persona humana.

A la luz de esto se comprende mejor el rigidismo de la moral formal. Por otra parte el puritanismo inherente a esa misma moral era inevitable: cuanto más lejos estemos del placer y de lo sensible, más perfectos seremos. Se ve claro que en esa sensibilidad desechada se le fue a Kant el mejor fundamento de la moral que el cristianismo había puesto en primer lugar: el amor.

Relegado el amor a lo sensible y al placer no podía ser ni aliciente ni principio de la moral. Ahora se comprende por qué en un accidente Kant exigiría al que lo presenciase una ayuda al herido por el cumplimiento del deber no por el amor que inspirase esa persona.

Cuesta admitir una teoría donde el amor ha quedado tan incomprensiblemente rebajado. Y el rigidismo de su moral fría nos deja inamovibles. Scheler combate la teoría kantiana hasta sus últimas consecuencias; no es necesario recalcar que la ética kantiana ha merecido el ataque en el terreno ideológico y filosófico; es cierto que su moral ha respaldado a determinados individuos e ideologías que, incapaces de comprender en el amor los valores personales, se refugian en un ideal cumplimiento del deber que es su tabla de salvación.

Pero es posible que sustraída esa tabla de salvación nos encontraríamos con más de una sorpresa, como serían la incapacidad de amar, la incapacidad de gozar sanamente de las cosas puestas por el Creador para hacer más grata al hombre su tarea, el resentimiento contra aquellos que se sienten felices. Seguro que Kant no entendería el texto del Génesis donde se narra que Dios hizo todas las cosas y las vio buenas.

Esa visión pesimista y degradante de tantas cualidades valiosas puestas por Dios en el alma del hombre emparenta sin duda algu-

na con el luteranismo y sus principios: la naturaleza humana está esencialmente corrompida; no podemos subsanarla; no podemos hacer el bien objetivo por nosotros mismos.

Con esto que digo, no atento contra la creencia en la primitiva falta humana y sus consecuencias. Quizá la esencia del pecado original es querer hacerse igual a Dios. Pero a este peligro está más propensa la ética kantiana cuando no admite, no digo ya el amor como sustancia, sino ni siquiera el mandato divino; ello implicaría un ataque contra ese principio supremo del imperativo categórico.

Según Kant cualquier tipo de ética que fundamente sus explicaciones recurriendo a la vivencia emocional, ha de ser para él, en virtud de sus supuestos, hedonismo.

Es una hipótesis partidista y desprovista de sentido la que hace ver a Kant en el sentir, amar, odiar, etc., desviaciones de la ética hacia el empirismo o hacia el dominio de lo sensible o a una falsa fundamentación de la naturaleza del hombre para el conocimiento de lo bueno y lo malo. Pues el sentir, amar y odiar y sus leyes no son específicamente humanas (Dios ama), como tampoco lo son los actos del pensar, si bien pueden ser estudiados del modo que se quiera, en los hombres; su esencia trasciende toda encarnación en la actuación humana.

El amor, el sentir, el odio tienen un estrato espiritual que no tiene que ver lo más mínimo con la esfera de lo sensible, ni incluso con la de lo vital o corpóreo.

Detrás de esta teoría kantiana subyace el prejuicio de una escisión, enteramente inadecuada a la estructura del espíritu, de razón y sensibilidad. Esta división exige, en cierto modo, atribución de todo lo que no es razón, a la sensibilidad. Según esto, toda nuestra vida emocional ha de encuadrarse bajo la sensibilidad². Al mismo tiempo, conforme a esa división, todo lo que es alógico dentro del espíritu: el intuir, sentir, tender, amar, odiar, es considerado dependiente de la organización psicofísica del hombre; la formación de éste es función de la variación real de la organización, dentro de la evolución de la vida y de la historia.

El hombre, contra lo que Kant cree, no tiende primariamente al placer, ni los valores son fuerzas y capacidades que radican en las cosas para producir placer o desplacer. El hombre tiende ante todo hacia los bienes, mas no al placer que hay en los bienes,

2. *Ibid.*, p. 24.

Una prueba más de la independencia entre valor y placer se encuentra en el análisis de las perversiones. En las perversiones de los apetitos, por ejemplo, las perversiones del instinto nutritivo, del impulso sexual, de la tendencia al placer cuando se convierte en complacencia en el dolor, etc., la conciencia de los valores no se pervierte necesariamente. Sobre todo, al comienzo de las perversiones, los sentimientos siguen siendo normales. El manjar repugnante despierta todavía repugnancia, aunque el impulso nutritivo se orienta hacia él. Sólo más tarde los sentimientos siguen lentamente al impulso³.

¿Qué lugar ocupa el placer en el sentimiento del valor?

En primer lugar nos son dados los bienes. En segundo lugar nos son dados los valores que sentimos en aquellos bienes y el sentir mismo de esos valores; en tercer lugar y de modo independiente nos es dado el respectivo estado sentimental de placer y desplacer que referimos al efecto de los bienes sobre nosotros. En cuarto y último lugar nos son dados, entretreídos con esos estados de placer y desplacer, los estados del sentimiento, específicamente sensible.

Conviene no confundir la satisfacción que produce el crecimiento del valor con el placer. Satisfacción es una vivencia de cumplimiento. Acaece tan sólo cuando se cumple una intención hacia un valor, mediante la aparición de éste. Sin una asunción de valores objetivos no hay satisfacción alguna. Por otra parte, no está ligada la satisfacción necesariamente a una tendencia. Se distingue también de la vivencia del cumplimiento, que se da, por ejemplo, en la realización de algo deseado o en la presentación de esa satisfacción. Se da justamente el más puro caso de satisfacción en el tranquilo percibir sentimental y en la posesión sentimental y plena de un bien positivamente valioso, es decir, cuando desaparece toda tendencia.

En este sentido, vale como criterio de altura de los valores la profundidad de la satisfacción que acompaña al percibir sentimental de aquéllos, aunque no consista la altura de los valores en la profundidad de la satisfacción que producen; ésta, es más bien una señal y una consecuencia de aquélla. En la abundancia de

3. SCHELER, M.: *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1938, p. 40.

sentimientos positivos del estrato más profundo tiene su origen toda dirección buena de la voluntad y la conducta mejor.

JERARQUIA DE LOS VALORES

La auténtica moralidad se basa en una eterna jerarquía de los valores y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella; estas leyes son tan objetiva y rigurosamente inteligibles como las verdades matemáticas. Como dice Pascal hay un orden y lógica del corazón que el genio moral descubre por trozos en la historia.

Una característica peculiar de todo el reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una jerarquía en virtud de la cual un valor necesariamente es más alto o más bajo, superior o inferior a otro respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores en positivos y negativos, reside en la esencia misma de los valores, y no sólo es aplicable a los valores conocidos por nosotros.

¿Cómo se capta el hecho de que un valor es superior a otro? Mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado preferir. Pero no debe decirse que el ser superior de un valor se percibe sentimentalmente, exactamente a como lo es el valor mismo individual, y que luego el valor superior es preferido o postergado. Antes bien, el ser superior de un valor es dado forzosa y esencialmente tan sólo en el preferir.

El motivo de haberse negado esto es que se equipara el preferir, de un modo falso, al elegir en general, y, por tanto, a un acto de tendencia. Mas esta tendencia ha de fundarse ya en el conocimiento de una superioridad del valor, al elegir nosotros aquel de los posibles fines que vaya fundado en un valor superior. El preferir, sin embargo, se realiza sin ningún tender, elegir ni querer. Así decimos: prefiero la rosa al clavel, etc., sin pensar en una elección. Toda elección tiene lugar entre un hacer y otro hacer. En cambio, el preferir se realiza también con referencia a cualesquiera bienes y valores. Lo primero, es decir, el elegir entre bienes, puede llamarse también, si se quiere, preferir empírico.

¿Cuál es el orden de superioridad de los valores? M. Scheler establece cinco categorías de valores de menor a mayor jerarquía.

En primer lugar, la esfera de valor de lo agradable o valores de lujo; después lo útil o los valores de civilización; en tercer lugar, lo noble o valores vitales; lo noble puede ser el desarrollo

general, el poder para grupos y el bienestar general; en cuarto, los valores espirituales y culturales como la sabiduría,⁴ la ciencia, la belleza, etc., y por último, lo santo o valores religiosos.

Estos valores fundamentales son constantes en todo desarrollo histórico; ellos y su orden jerárquico constituyen la estrella polar del hombre. Pues el cambio de los mundos históricos de bienes nunca afecta a estos valores mismos, sino solamente a los objetos en que estos valores se corporizan, es decir a aquello que es agradable, útil, noble y vulgar, a lo que es conocimiento verdadero o falso, santo y profano, justo e injusto⁴.

Los valores superiores o espirituales no dependen de los cambios históricos, sino que son durables. La exigencia de la duración se funda en el contenido del valor puramente espiritual de la obra, tal como lo representan el conocimiento puro y los valores estéticos superiores.

En cambio, los valores más inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente fugaces; los valores superiores son eternos.

El saber popular de todos los tiempos enseña que los bienes duraderos son preferibles a los pasajeros y cambiantes. Mas para la filosofía este saber popular constituye únicamente problema. Pues tiene poco sentido ese principio cuando se trata de bienes y se entiende por duración la magnitud de tiempo objetivo en que esos bienes existen. El fuego y el agua pueden destruir una obra del más alto valor; una sola gota de agua hirviendo puede echar a perder la salud y la vida del más sano; una teja puede apagar la luz de un genio.

La brevedad de la existencia no disminuye, pues, en nada la altura valiosa de la cosa. Si, en este sentido, se convierte la duración en criterio de la altura valiosa, se cae en una ilusión de principio, que, precisamente, ha constituido la esencia de las morales panteístas. En este tipo de morales ha encontrado su formulación filosófica el lema de la vida ordinaria «No vaya tu corazón tras nada pasajero», « el más alto valor es el que no participa de ningún cambio temporal».

Spinoza defiende este punto de vista al principio de su tratado *De emendatione intellectus* con estas palabras: «No te enamores de nada, ni del hombre, ni de la bestezuela, ni del Estado, ni de la Patria, ni de cualquier figura de ser ni de valor, porque todo

4. SCHLEIER, M.: *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires 1971, p. 28.

es pasajero». El miedo y la angustia ante la posible aniquilación del bien arrojan al que anhela en un vacío siempre creciente, y por miedo a perder los bienes positivos es definitivamente incapaz de lograr nada. Es, no obstante, cierto que la simple duración objetiva de los bienes en el tiempo no les puede hacer nunca valiosos.

Cosa distinta ocurre, sin embargo, con la duración de los valores superiores. Los valores superiores, no los bienes, son dados forzosa y esencialmente como duraderos.

Duración es, en primer lugar, un fenómeno temporal absoluto y cualitativo, que no sólo representa la falta de una sucesión, sino que es también un modo positivo de cómo los contenidos llenan el tiempo, de la misma manera que la sucesión. Lo que nosotros llamamos duradero por relación a otra cosa puede serlo relativamente; pero la duración misma no es en sí algo relativo, sino absoluto, distinta como fenómeno del hecho de la sucesión y del cambio.

Es duradero el valor que tiene en sí el fenómeno de poder existir a lo largo del tiempo independientemente del tiempo que exista su depositario objetivo. Esta duración pertenece ya al ser valioso de algo configurado de un modo concreto; así, por ejemplo, cuando ejecutamos el acto de amor a una persona en vista de su valor de persona. Luego pertenece ya al valor hacia el que nos dirigimos, como también al valor vivido del acto de amor, el incluir el fenómeno de la duración e incluso de la perduración de esos valores y de ese acto. Contradice pues a un valor mantener una postura como esta: «Te amo ahora o durante un cierto tiempo»⁵.

El valor supremo para Scheler es la persona. El valor personal es el más alto como depositario moral y superior en rango lo mismo a todas las especies de valores cuyos depositarios son el querer, el obrar o las propiedades de la persona, que a los valores de cosa o estado. El querer de la persona no puede ser mejor que la persona misma.

Por eso, además del bien objetivo y general existe para cada persona un mundo de validez individual no menos objetivo. Por tanto los depositarios últimos de los valores morales son diversos en su ser y en su valor en la medida que son concebidos como personas.

5. SCHELER, M.; *El formalismo...*, tomo I, p. 135.

Todo intento de medir la bondad de una persona por cualquier escala de bienes generales y existentes, aunque sean los bienes santos, o por lo que aporta su querer y obrar, es un intento que no llega al más profundo valor que es la persona misma. Es decir, los valores personales son los más altos de entre los valores.

Ahora bien, sentado que la persona es el valor supremo, según que ella sea en sí más valiosa y se comporte con mayor adaptación al valor, así se le abrirá a cada paso, visiblemente, el mundo de los valores. El alma piadosa da continuamente gracias por todo: por el aire que respira, por el alimento que recibe, por el don de su existencia... Todo lo que para otro es indiferente al valor está para ella poblado de valores y desvalores. Este es el sentido del dicho paulino «tamquam nihil habentes et omnia possidentes», es decir, como no teniendo nada y poseyéndolo todo.

Aparte de que Scheler haga de la persona el valor fundamental, el valor de lo santo ocupa el grado superior en la jerarquía de los valores.

Lo santo es la pura cualidad de lo divino que se nos ofrece en una plenitud infinita de ser. No cabe suponer en ningún sentido lo que entra en la esencia de lo santo a través de representaciones cambiantes de la fe de las religiones positivas. La idea de lo santo no es una especie de abstracción empírica de las diversas cosas divinas imaginadas y que fueron objeto de una veneración y un culto en las religiones.

Lo santo es la primera y última cualidad valiosa en la jerarquía de los valores, rectora también originariamente en la formación de todas las concretas representaciones, ideas y conceptos de Dios. Estas representaciones y conceptos, al examinarlos histórica y psicológicamente contienen una multitud de elementos antropomórficos y que se hallan en relación con el temperamento de los pueblos: el Dios de Mahoma tiene algo de un jeque nómada del desierto, fanático y sensual; el dios de Aristóteles tiene algo del sabio contemplativo griego que se basta a sí mismo.

Prescindiendo de esto, dentro de la experiencia específicamente religiosa, la idea de lo divino halla su contenido gracias a la personalidad del santo como prototipo.

Pero en completa independencia de estas fuentes de conocimiento religioso positivo, hay una idea apriórica del valor de lo divino; idea que no supone una experiencia histórica ni inductiva. Esta idea apriórica es última e intuitiva y tiene el carácter de una cualidad valiosa última e irreductible, la más alta en la jerarquía de los valores y consiste en el valor de lo santo.

Una de las características del valor de lo santo es unir a los seres. Nada unifica a los seres tan íntima e inmediatamente como la adoración y la veneración comunes de lo santo que por su misma esencia excluye un depositario material, aunque no un símbolo de índole material. Y en primer lugar, la adoración de lo absoluto e infinitamente Santo, de la persona infinitamente santa, Dios. Este valor de lo divino es propio de todo ser porque es indivisible. Por mucho que pueda haber separado a los hombres lo que fácticamente cobró a través de la historia validez de santo, por ejemplo las guerras de religión o las luchas confesionales, sin embargo pertenece a la esencia de lo santo el hecho de unir y enlazar⁶.

En la tabla scheleriana de los valores arriba apuntada, no figuran los valores morales. La razón es que, según Scheler, los valores morales están situados fuera del orden cualitativo que se ha descrito. En la axiología scheleriana los valores morales se encuentran necesariamente ligados a los actos que realizan o tienden a realizar la existencia o la inexistencia de todos los otros valores.

Acto moral es todo aquel que realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en tal o cual rango cualitativo de los valores.

La superioridad de un valor está dada en los actos de preferencia y la inferioridad en los de repugnancia. El acto de realización de un valor es bueno desde el punto de vista moral en el caso de que este valor corresponda al que ha sido preferido y discrepe de aquel al cual se ha hecho resistencia en la intuición emocional. En compensación, el predicado malo se atribuye al acto que realiza un valor que está en contradicción con el valor que ha sido preferido en la visión afectiva y en concordancia con el valor al cual se ha opuesto resistencia.

Para cada rango de los valores, ya sea el de lo agradable, el de lo vital, el de lo espiritual, el de lo sagrado, existe una moral material y apriorística que le es característica, puesto que todo acto es moral cuando realiza o tiende a realizar un valor positivo o uno de sus grados en este o aquel rango cualitativo.

G. Gurvitch hace un ataque a esta teoría de Scheler achacándole de monista y diciendo que tiene las más curiosas consecuencias. Dice así uno de sus ejemplos aducidos para rechazar la teoría de Scheler: Supongamos que un niño se encuentra encerrado en una habitación y está expuesto a morir de inanición. Para sal-

6. *Ibid.*, p. 138.

varlo es preciso derribar una pared en la cual se exhibe un fresco precioso. Según Scheler, tal proceder sería inmoral porque los valores espirituales, en este caso los estéticos, son superiores a los vitales⁷.

La crítica que hace Gurvitch a Scheler es bastante pobre, a mi manera de ver. No comprendo cómo Gurvitch no es capaz de ver en un niño que hay que salvar, algo más que un ser vital, es decir, personal y sagrado. Cualquiera de las páginas de Scheler hace ver esto claro y no creo que Scheler, llegada la ocasión de socorrer al niño, se quedase corto de vista para ver sólo un ser viviente en el niño. Un niño es una persona por mucha falta de madurez que tenga. El valor personal, acabamos de ver, es el supremo.

Llegado a este punto, Scheler plantea con toda claridad la superioridad de los valores espirituales sobre los vitales. Esta disputa tiene a veces momentos volcánicos de erupción, pero su planteamiento subyace a la mayoría de los períodos y culturas humanas.

El valor de la vida del hombre no ha sido nunca dado como el valor supremo para ninguna ética. En época de los sacrificios humanos a los dioses y su servicio, esta idea queda clara. Pero todavía es más clara en las ideas profundas y espiritualizadas del sacrificio que se hunden en la médula de la religión cristiana. También lo es en la entrega de la propia vida y de la libertad a valores espirituales como el conocimiento y la fe bien sea en un trabajo peligroso o en la destrucción de la propia vida, como los mártires. Corresponde al «ethos» común de la humanidad el hecho de que la vida no es el supremo de los bienes.

Claro está que este hecho le resulta incomprensible a toda clase de ética biológica, uno de cuyos máximos exponentes es Nietzsche. Nietzsche mide los valores cristianos con la medida de la máxima cantidad de vida. Y ello le lleva a interpretar el cristianismo como una moral de signo decadente al admitir aquél un plano de valor y de ser superior a la vida y no relativo a ésta. Pero la actitud de Nietzsche es enteramente arbitraria y, desde el punto de vista filosófico, radicalmente falsa y refutable. La idea de bien, como la de verdad, no puede ser reducida a un valor biológico.

7. GURVITCH, G.: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1930, p. 96.

Pero en el cristianismo, cuando la conservación y fomento de la vida entra en pugna con la realización de los valores existentes y vigentes en el reino de Dios, la vida es fútil y despreciable, por valiosa que resulte para el principio del maximum vital. El cuerpo viviente no es considerado, en sentido dualista, como cárcel del alma al estilo platónico, sino como templo, no como último sujeto de valor. Y por eso Cristo dice en el evangelio: «Si tu ojo o tu mano te escandalizan, córtatelos».

También el naturalismo se niega a admitir valores superiores a la vida. Su actitud le hace ciego para el hecho de que en el curso de la evolución vital puedan en principio aparecer a la vista nuevos y más hondos grados del ser y del valor; más aún, que ante la vida que se despliega, estos reinos del ser y del valor manifiestan su riqueza trascendiendo aquélla. Es un hecho que el naturalismo desconoce que el mundo de lo bueno y de lo verdadero es más rico que el mundo viviente.

Scheler separa escrupulosamente la vida y el espíritu, subordinando aquélla a éste. De hecho, todos los «ethos» humanos se basan en el supuesto de que la vida no es el más alto de los bienes. Ni los valores éticos, ni los del saber, ni los estéticos pueden justificarse biológicamente. Tampoco las estimaciones de valor pueden deducirse biológica ni psicovitalmente como creyeron Spencer, Nietzsche, Guyau y otros. Los valores muestran la autonomía de lo espiritual en el hombre.

A su vez, los valores vitales son superiores a los valores de lo agradable y de lo útil.

La existencia de valores vitales puede concebirse muy bien sin lo agradable; no así lo contrario. Es evidente el valor de preferencia que tiene lo agradable sobre lo desagradable; pero el valor de las cosas mismas agradables y desagradables se regula según que esas cosas sean o no apropiadas para elevar los valores vitales. Un veneno puede tener un sabor exquisito y sin embargo mata la vida. Una cosa agradable que, al mismo tiempo es obstáculo para la vida, es un no-valor vital y, por tanto, mala.

Lo útil, por su relación con lo agradable, depende, como éste, del valor vital; y también depende de él porque no toda causa de agrado es útil, sino solamente la causa gobernable por la voluntad. Pero este gobierno sólo puede ser ejercido por el ser vivo. La medida en que una cosa se plega a este gobierno, es también una medida parcial de la utilidad de esa cosa como causa de agrado.

Así, pues, cuando la actividad enderezada a obtener medios de agrado entra al servicio de estos medios, de tal modo que la in-

dole de esta actividad se hace independiente de la mayor o menor capacidad que muestran los medios para ser gobernados hacia cualesquiera fines valiosos vital y positivamente, la actividad misma se torna mala y todo el sistema que la constituye es una expresión de vida decadente.

En resumen, la vida debe producir cosas útiles y gozar cosas agradables sólo en cuanto que ocupa un rango superior en la serie de los valores vitales y puede dominar libremente las cosas útiles.

Ahora bien, este orden jerárquico de los valores ha sido más que nunca derrocado por la moral moderna. Scheler pone muchos ejemplos. Si el derecho penal vigente hoy en Europa fuera reducido al orden jerárquico de los bienes jurídicos que presuponen sus leyes, se vería que, por doquiera, los valores vitales están subordinados a los valores útiles, y que se castiga con penas más duras el daño inferido a los últimos que el inferido a los primeros. Considérese, por ejemplo, la relación entre la lesión corporal y el robo. En la guerra mundial, esta perversión de la valoración llegó a ser verdaderamente grotesca. Las exigencias de los estados europeos sobre el cuerpo y la sangre de sus ciudadanos, fueron mucho mayores que las exigencias sobre su riqueza. Recuérdese lo cautelosas y vacilantes que fueron las intromisiones en el orden de la propiedad⁸.

A su vez en la relación entre lo útil y lo agradable puede decirse que todo lo que se llama útil lo es sólo como medio para conseguir algo agradable. Lo agradable es más fundamental que lo útil; éste deriva de aquél. El sentido de toda civilización utilitaria, en cuanto produce cosas útiles, es el goce de cosas agradables. El valor definitivo de las cosas útiles se regula, por tanto, según la capacidad de goce de sus poseedores. Si el trabajo que cuesta la producción de estas cosas disminuye la capacidad de goce, entonces no compensa.

Se puede y se debe subordinar el goce a otros valores superiores: los vitales, los espirituales, la cultura, la santidad. Subordinarlo, en cambio, a lo útil, es un absurdo; significa subordinar el fin al medio.

A. MANUEL SUANCES MARCOS
Profesor Adjunto de la Universidad a Distancia

8. SCHELER, M.: *El resentimiento en la moral*, p. 198.