

BIBLIOGRAFIA

tificado por la propia historia de la ciencia.

De todos modos Jaki es consciente de la necesidad de introducir una mayor fundamentación crítica en alguna de las tesis que han surgido a lo largo de la investigación, como es determinar cuáles son los elementos de matriz cristiana presentes en los modelos epistemológicos mecanicistas y físico matemáticos que justifican esa "fe epistemológica" en los elementos metafísicos e incluso teológicos naturales que forman parte del orden racional existente en el universo físico. O determinar cuáles son los elementos permanentes y esenciales de matriz cristiana que se atribuyen a las metodologías experimentales de Galileo, Newton o del propio Einstein y que permiten garantizar que el progreso de la ciencia no se producirá por un simple proceso de deducción natural, ni por un cambio revolucionario en sus modelos epistemológicos, sino simplemente por la superación de los elementos lógicos y psicológicos simplemente transitorios que, por ser de naturaleza accidental o simplemente aparential, son mejorables técnicamente y sujetos a rectificación sensible. Y por último, cuáles son los motivos esenciales y no simplemente históricos culturales, por los que se acepta el código deontológico propuesto por Einstein, según el cual los datos experimentales son el criterio último que determina el carácter progresivo o regresivo de todo proyecto científico e incluso metafísico, en contra de

la opinión de los cuanticos, que consideraron que en toda metodología activamente experimental, en la que el observador no es un simple espectador imparcial, se introducen elementos de indeterminación e incertidumbre que nunca podrán ser convenientemente controlados. Evidentemente estos son temas que escapan a la presente investigación y serán objeto de estudio en obras posteriores de este mismo autor una de las cuales también se reseñará en el próximo número.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

LAMBERTINO, Antonio, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia editrice (Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Parma), Florencia 1977, 580 págs.

No es tarea fácil trazar un cuadro completo del pensamiento de un filósofo como Max Scheler, espíritu fogoso y asistemático, autor de un gran número de escritos que reflejan una evolución intelectual continua y compleja. El profesor Lambertino, de la Universidad de Parma, consigue salir airoso de la difícil empresa. A lo largo de su trabajo, ofrece al lector una exposición sistemática, completa y óptimamente documentada de la fundamentación fenomenológica de la ética de los valores. Además alcanza a dar una idea exacta del camino

BIBLIOGRAFIA

recorrido por el filósofo alemán desde la crítica inicial del formalismo, psicologismo e historicismo hasta el panteísmo de sus últimos años, mostrando la interna coherencia y a la vez la compleja problemática de la axiología fenomenológica. La ordenación de los temas permite apreciar el valor que los diversos elementos de la ética scheleriana tienen en sí mismos y en su contexto doctrinal e histórico. Lambertino demuestra un conocimiento exhaustivo de la bibliografía sobre Scheler: las referencias a la amplia literatura existente, así como la bibliografía final y los diversos índices hacen de la obra un utilísimo instrumento de trabajo, que merecería sin duda ser puesto al alcance del público de lengua castellana. La densidad de las casi 600 páginas de la obra nos obliga a limitarnos a la exposición saltuaria e incompleta de algunos pocos aspectos.

Scheler ante los conceptos morales de la tradición.—Valiéndose de una considerable capacidad crítica, que aplica al orden de las comparaciones histórico-doctrinales y nunca al de la polémica, el Autor muestra que la compleja problemática de Scheler está condicionada en buena parte por su oposición a la tradición filosófica anterior, especialmente al formalismo kantiano. Frente al apriorismo formal de Kant, Scheler preconiza el apriorismo material de los valores, pero sin que esto le lleve a una ruptura total con el kantismo. Más concretamente, la crítica scheleriana de

la ética de los bienes, del finalismo y del eudemonismo es de corte netamente kantiano.

Para los clásicos la ética era la filosofía del bien; para Scheler, es una filosofía de los valores, que son cualidades fundadas en la intencionalidad del mundo afectivo, en un conjunto de fenómenos originarios, autónomos e irreductibles a la bondad inherente a las cosas, es decir, al mundo de los bienes y al mundo del ser. Los valores surgen cuando dicho mundo es sometido a la *epoché* fenomenológica: los valores se manifiestan en ese mundo, pero son un *a priori* respecto a él. Scheler está plenamente de acuerdo con Kant en la refutación de la ética de los bienes (*Güterethik*): los valores —afirma Scheler— “son auténticas y verdaderas cualidades que constituyen un propio ámbito de objetos”, “totalmente independientes de las estructuras mudables del mundo de los bienes y *a priori* respecto a él”. Esta independencia, que podríamos llamar ontológica, se traduce en otra de orden noético: la experiencia del valor es *a priori* respecto a la experiencia de las cosas que pueden soportar o encarnar el valor.

Como los “bienes-cosas”, tampoco los fines tienen para Kant y Scheler un significado ético originario. Los fines en cuanto tales no son ni buenos ni malos. Toman su calificación de los valores que pretenden actuar o del valor del acto que los proyecta. Para una ética teleológica, piensa Scheler, el bien y el mal serían en el fondo valores

BIBLIOGRAFIA

técnicos. Una ética que quiera permanecer como tal debe prescindir de todos los fines empíricos de la voluntad.

Con la noción de fin, se viene abajo la de felicidad. Scheler consideraba, en base a un conocimiento poco exacto de los textos clásicos, que para la filosofía tradicional la felicidad constituye el objeto *inmediato* de la intención moral. De este modo, el bien moral y la virtud quedarían degradados e instrumentalizados de manera utilitarista a la consecución de un estado afectivo de felicidad. No tiene en cuenta Scheler que la felicidad de los clásicos es la perfección propia del ser racional en cuanto racional, y así debe entenderse como un fenómeno concomitante al obrar recto. La ligazón entre la felicidad y el recto obrar consiste en que este último es intrínsecamente expresión y actuación de un perfeccionamiento antropológico.

Lambertino señala que con la separación entre valor y ser Max Scheler pretende superar tanto el racionalismo como el positivismo. Para el racionalismo el valor se deduce de un ser abstracto y axiológicamente neutro. En el positivismo el valor se emparenta, en cambio, con el dato empírico, con lo existencial contingente. En contraposición al positivismo Scheler capta algo verdadero: la excelencia propia y específica de lo moral no puede mantenerse si no se aclara que una cosa es el *ser*, entendido como mero *factum*, y otra bien distinta el *deber ser*. El valor no se agota en lo fácti-

co, como la *quaestio iuris* no se reduce a la *quaestio facti*.

Pero cuando de esta constatación pasa a afirmar en sentido fuerte que el mundo de la realidad no es coextensivo al del valor, Scheler está condicionado por los conceptos empirista y kantiano de experiencia. La contraposición scheleriana entre valor y ser, y la correlativa en el orden noético entre intuición emocional y entendimiento, se explica porque este último se restringe a lo factual-contingente, a una operación asociativa o lógico-formal de representaciones entendidas en sentido empirista, operación que no capta lo esencial. La aprioridad de lo moral debe situarse en un contexto donde el ser se entiende exclusivamente como el objetivo de la ciencia fisico-natural de corte postkantiano.

Lambertino observa con razón que Scheler, al intentar superar el racionalismo y el positivismo, incurre en una dicotomía entre lo esencial y lo existencial, según la cual lo existencial (entendido siempre como puro *factum*) es indiferente al plano de lo eidético y esencial. Y aunque el filósofo alemán intente atenuar el dualismo, se reproduce desde el momento en que del concepto omnicomprendivo de ser se debe *epochizar* la modalidad de la existencia real. Resurge la dicotomía entre lo puramente eidético y lo puramente óntico, en la que se pierde lo onto-lógico, la ligazón concreta y real entre esencia y ser. En el plano ético, se separa la ejemplaridad del valor y la existencia que tal va-

lor postula para sí, perdiéndose en consecuencia el nexo teleológico entre valor y ser: valor como fin, como plenitud de ser, como perfeccionamiento y acabamiento de la naturaleza humana.

La crítica de Kant.— Las reflexiones anteriores han delineado el contexto en que debe entenderse la crítica de Scheler a Kant. Según Scheler, el primer error de Kant es identificar toda ética no formalista con una ética empirista, historicista o hedonista, en la que el bien moral correría la misma suerte que la facticidad particular y contingente del mundo de los bienes. La ética sería incapaz de trascender las vicisitudes científicas e histórico-culturales. La raíz de este error es que Kant no se ha dado cuenta de la irreductibilidad entre valor y ser, según la cual ética de los valores no equivale sin más a ética de los bienes.

Un segundo error de Kant es, según Scheler, la identificación del *a priori* con lo formal y del *a posteriori* con lo material, de la que se sigue que toda ética material habría de ser *a posteriori*, inductiva, y basada en contenidos sensibles; por tanto sin validez universal y necesaria. Kant desconoce la *experiencia fenomenológica*, que es un *a priori* material. El error kantiano de identificar todo contenido —lo material— con lo sensible procede por una parte de Hume, para quien el dato recibido es un caos de sensaciones, y por otra parte de Hobbes, que entiende al hombre como un caos de instintos. Se sigue de ambas

tesis que toda unidad y todo significado, tanto en la teoría como en la práctica, procede de la espontaneidad de la razón pura. Para Scheler, en cambio, lo *a priori* no se opone a toda experiencia, sino sólo a un tipo de experiencia, la inductiva. Existe un discernimiento o experiencia *a priori*: son *a priori* —dice Scheler— “aquellas unidades de significado o proposiciones ideales que se autotan como contenido de una intuición inmediata”; más concretamente, “es *a priori* todo aquello que pertenece a la pura esfera quiditativa y esencial, es decir, el conjunto de todas las determinaciones esenciales de los objetos, obtenidas mediante su separación de los modos de existencia”. Esta capacidad de separar la esencia (*Wesen*) de la existencia (*Dasein*) constituye para Scheler la propiedad fundamental del espíritu humano.

Se desprende de estas consideraciones que la verdad y el bien tienen en Kant y en Scheler diversa naturaleza. Kant las asimila a la necesidad y universalidad del juicio y del querer; Scheler, a lo dado intuitivamente *a priori*. Para este último, la necesidad y universalidad de los principios se basan en su verdad y bondad, que es captada intuitivamente. De modo semejante, *objetividad* es para Scheler un contenido no empírico cuya verdad es evidente; para Kant, en cambio, todo contenido es empírico, y la *objetividad* se fundamenta en la universalidad y necesidad que otorgan al contenido empírico las leyes funcionales del espíritu.

Kant se equivoca también, continúa Scheler, al pensar que toda ética material es una ética de la finalidad. Scheler distingue el "fin término de una tendencia" (*Strebensziel*) y el "fin propuesto o elegido por la voluntad" (*Willenszweck*). El primero es inmanente a la tendencia, y es siempre un valor; el segundo es un contenido imaginativo o representativo que debe ser realizado por la voluntad. La tendencia al fin término es de carácter intencional: en ella la cualidad axiológica terminal es intuitiva inmediatamente. Scheler se opone a la idea kantiana de que el fin de toda tendencia es un estado afectivo o un sentimiento de placer, idea que llevaría a Kant a constituir en norma fundamental del dinamismo humano lo que en realidad es su perversión. De ahí procede el conflicto radical entre sensibilidad y razón que Kant nunca logra resolver, y que le impide entender que el apriorismo emocional es el fundamento de todo apriorismo humano. Scheler acepta sin embargo que la ética material no depende de los fines propuestos por la voluntad, sino únicamente de los contenidos axiológicos y de sus relaciones estructurales inherentes a las tendencias. El acto volitivo debe elegir, entre los valores dados en las tendencias, el que es percibido afectivamente como preeminente.

Ética de la espontaneidad y personalismo.— La superioridad del momento tendencial sobre el momento electivo del querer se traduce en el primado ético

de la categoría de *espontaneidad*. Así se entiende la oposición de Scheler a la ética deontológica de Kant. Lambertino explica con detalle que para la ética de los valores el juicio axiológico es irreductible al juicio deontológico. El deber se funda en el discernimiento inmediato de los valores, pero éstos no se fundan en el deber: la percepción afectiva de los valores determina el querer sin necesidad de recurrir a la mediación del "yo debo". Scheler aclara además que el deber —incluso cuando es formulado positivamente— es siempre la prohibición de un valor negativo intrínsecamente relativa al *hacer* y a la coerción de una tendencia espontánea de signo contrario. Por eso, la asunción del deber como categoría ética originaria da lugar a una moral negativa, crítica y represiva. Es más: para la persona que se orienta radicalmente (*Gesinnung*) hacia los valores, el imperativo es un reto y una ofensa. Surge así la contraposición entre ética de la espontaneidad (del amor, de la opción fundamental, *Gesinnungsethik*) y la ética del deber o de la ley, que es quizás uno de los aspectos más actuales de la filosofía de Scheler. Es una alternativa que ha encontrado gran acogida entre bastantes teólogos, tanto católicos como protestantes.

Lambertino señala los aspectos positivos de la crítica scheleriana de la deontología: el deber se funda sobre el valor, y no al revés; pero muestra también los aspectos en que dicha crítica es injustificada, también cuando se refiere exclusivamen-

te al legalismo kantiano. La ética de Kant no es un formalismo absoluto en el que no tiene cabida ningún valor material, porque toda ella reposa sobre el discernimiento del valor absoluto de la razón universal, según el cual el bien moral consiste en someterse a la universalidad de la razón. Se ve, por eso, que el fondo de la desavenencia entre Scheler y Kant estriba en que el primero rechaza no sólo el criterio kantiano, sino la idea misma de norma universal. Scheler busca un *a priori* y una objetividad *personal*, y no universal. Para Kant la moralidad es el sometimiento de la inclinación individual a la universalidad del querer; para Scheler, en cambio, es casi lo contrario: moral es la superación de la universalidad extrínseca a la tendencia, universalidad que pertenecería a la "*natürliche Weltanschauung*", a lo empírico y contingente, y no a lo eidético. Late en la posición de Scheler una noción extrínseca de la ley moral, tomada en buena parte de Duns Scoto. Con acierto apunta Lambertino que la contraposición entre ley moral e inclinación no tiene cabida alguna en el concepto tomista de ley natural.

La ética de Scheler culmina así en una filosofía de la persona. El espíritu es para Scheler aquella dimensión del hombre que se convierte en persona por la intencionalidad eidética que se abre al mundo de los valores. La persona es el portador y el correlato de los valores más altos, de los valores que se auto-desvelan en el amor. La persona

participa por eso del "*ordo amoris*" que en grado sumo se encuentra en la Persona divina. El Dios de Scheler es el punto de convergencia de la axiología, pero nada más. Ni legislador, ni modelo, ni sumo bien, ni fin último: esto sería degradar la espontaneidad moral a un utilitarismo o teologismo extrínseco. La vida moral del hombre es autónoma y, a la vez, fiel reflejo del "*ordo amoris*" divino.

En las últimas páginas del libro, Lambertino hace referencia al panteísmo del último período de Scheler, dejando en claro que corresponde a la interna necesidad de las complicaciones aceptadas en el intento de dar una fundamentación última a la moral. Scheler mantiene desde su primera época que la personalidad y trascendencia de Dios son contenido exclusivo de la experiencia religiosa, totalmente inaccesible a la filosofía. No causa asombro por eso que su progresivo alejamiento de la Fe Católica produjese un quebrantamiento de su sentir acerca de Dios. El Dios de la fe fue para Scheler tan ininteligible como irreligioso el "*ens a se*" de su filosofía. Por otra parte, Scheler nunca logró distinguir lo natural de lo sobrenatural, por lo que su postura es en el fondo un fideísmo al servicio de una axiología que niega el fundamento racional del orden moral.

Volviendo a la temática del personalismo, Lambertino pone de manifiesto que la correlación entre persona y valor, y entre ser y obrar del sujeto plantea una serie de problemas que

BIBLIOGRAFIA

Scheler intenta resolver con la teoría de los *modelos*. Sólo puede obrar bien quien ya es bueno por su orientación fundamental (*Gesinnung*) hacia el valor intuido, y a la vez es esa orientación buena la que abre el acceso al mundo de los valores superiores. Se necesita un criterio exterior, que es el modelo. El modelo es objeto de seguimiento (*Nachfolge*), pero no de imitación concreta. Son modelos el genio, el héroe, el caudillo, pero en sentido fundamental sólo lo es el santo. El modelo fundamental es Cristo, al que hay que "seguir", haciéndole modelo de una opción fundamental, pero sin la necesidad de imitar sus actuaciones concretas, condicionadas en buena parte por el contexto socio-cultural. No hace falta insistir en la influencia que este planteamiento ha tenido en algunos sectores de la teología contemporánea, que ven en Cristo al portador de un nuevo espíritu, de una "*Gesinnung*" a la que hay que adecuarse mediante una opción fundamental, pero no un legislador moral. Se inicia también en Scheler la tendencia a desdibujar la diferencia entre la moral natural y la sobrenatural, en cuanto que esta última sería la misma moral natural revestida de una nueva intencionalidad fundamental.

Lambertino analiza también otros aspectos que contribuyen a presentar un Scheler sumamente sensible a los múltiples problemas de la filosofía moral, dotado sin duda de habilidad para resucitar cuestiones que el formalismo kantiano y el re-

lativismo historicista o psicologista pretendían reducir al olvido. Pero muestra también las limitaciones metodológicas y de información histórica que encierran a Scheler en alternativas sin salida y en problemas complejos cuyos presupuestos no es capaz de criticar.

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO

MELLIZO, Carlos, *En torno a David Hume*, ed. Monte Casino, Zamora, 1978, 183 págs.

El libro de Carlos Mellizo, que viene a incrementar la exigua literatura en lengua española sobre el filósofo edimburgués es, en realidad, una recopilación de tres estudios publicados con anterioridad por el autor. El subtítulo de la obra —"Tres estudios de aproximación—" "cuya unidad y la intención con que fueron concebidos permiten darlos ahora juntos" (Prefacio, p. 5) expresa con claridad su carácter recopilatorio.

El primero de los trabajos en cuestión lleva por título "Razón y Costumbre". Antes de cualquier precisión temática, el autor considera oportuno explicar el título mismo, sugerido por "la fundamental preocupación de Hume... por hacer ver hasta qué punto se alza en el seno del hombre un antagonismo irreconciliable" (p. 8). Los dos miembros de la oposición humeana serían, por un lado, la razón ante la que Hume adopta