

Ens et bonum convertuntur: LA PATA QUE FALTA A LA AXIOLOGÍA

Respuesta a José María Méndez

MARIO CAPONNETTO*

1. Vengo leyendo, desde hace un tiempo, con vivo interés diversos escritos de Don José María Méndez, algunos de ellos publicados en esta misma revista, sobre temas de filosofía moral. En esos escritos el autor reitera sus juicios negativos respecto de la Ética aristotélica y de la Teología Moral de Tomás de Aquino (y de la Escolástica medieval, en general) a las que considera esencialmente erróneas y hoy absolutamente perimidas ante la irrupción de la moderna lógica formal. Sin ánimo de suscitar polémicas sino con la intención de abrir un diálogo constructivo, deseo hacer llegar a Don José María algunas observaciones y consideraciones que permitan, quizás, aclarar algunos puntos. Tomaré como referencia uno de sus últimos artículos, aparecido en el número 176 de *Altar Mayor*, titulado *El conocimiento moral*¹.

Comienza el autor aludiendo al filósofo utilitarista David Hume:

Desde el punto de vista lógico –escribe– la afirmación más importante en toda la historia del conocimiento moral es sin duda la denuncia por Hume de la falacia *es debe ser*. Un deber ser nunca puede ser la conclusión lógica de premisas que sólo describen hechos de este mundo. *De un plumazo Hume invalidó todo lo escrito hasta su tiempo sobre ética* (el subrayado es mío)².

En primer lugar, la experiencia y el buen sentido aconsejan dejar de lado juicios tan tajantes y taxativos. Suponer que las elucubraciones de un filósofo escocés del siglo XVIII hayan echado por tierra siglos de ardua y profunda reflexión filosófica y teológica es, cuanto menos, una presunción inmodesta, incompatible con la ponderación y la humildad que han de caracterizar el quehacer científico. Voy a esto: Aristóteles y Santo Tomás merecen, por lo menos, un poco más de respeto.

* MARIO CAPONNETTO es doctor en Medicina y en Filosofía, profesor facultad Ciencias Médicas en Buenos Aires. Director de la Escuela de Formación Tomista de la Soc. Internac. Tomás de Aquino (sección argentina).

¹ Cf. MÉNDEZ, JOSÉ MARÍA: «El conocimiento moral», en *Altar Mayor*, N 176, marzo-abril 2017, páginas 255 a 263.

² MÉNDEZ, JOSÉ MARÍA: «El conocimiento...», *o. c.*, página 255.





Pero vayamos al texto de Hume citado por Méndez. Como es sabido, David Hume trató la ética por primera vez en el segundo y tercer libro de su célebre *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1739 (algunos años después, extrajo y extrapoló las ideas allí propuestas en un ensayo más breve titulado *Investigación sobre los principios de la moral* que vio la luz en 1751). Hume es fundamentalmente un empirista netamente influenciado por Locke y Berkeley por lo que no es posible desgajar sus ideas morales del contexto general de su pensamiento. Pero no es esta ocasión para ahondar en ello. El párrafo al que se refiere Méndez dice así:

En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es no es* encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe o no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este *debe o no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella³.

El cuestionamiento de Hume, como se ve, es meramente lógico. La pregunta es hasta qué punto resulta válido este cuestionamiento toda vez que procede de un empirista para el que ningún conocimiento, sea o no moral, se funda en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón. En todo caso, una valoración crítica de la moral humiana y de su «denuncia» debiera ir precedida de una valoración crítica de su empirismo, fundamentalmente en lo que respecta al plano gnoseológico. Por otra parte, las interpretaciones que se han dado de este texto distan de ser unánimes. Si bien hasta la primera mitad del siglo xx prevaleció la interpretación que podíamos llamar clásica o canónica (que es la que asume Méndez) en el sentido de que Hume afirma la imposibilidad lógica de deducir el deber ser a partir del ser, esto es, que de las *is-propositions* no se pueden inferir las *ought-propositions*, no es menos cierto que a partir sobre todo de los trabajos de Brecht y MacIntyre esta interpretación ha sido fuertemente cuestionada: en realidad, según estos autores, el filósofo escocés sostendría que si el deber ser se infiere del ser; sólo que esta inferencia debe ser debidamente explicitada cosa que ninguno de los autores morales precedentes habría hecho⁴.

Pero sea lo que fuere de la interpretación del pasaje humiano lo que me inte-

³ HUME, DAVID: *Tratado sobre la naturaleza humana*, Libro III, Parte I, Sección 1 (cito según la versión española de Vicente Viqueira, Libros en la red, versión electrónica, Albacete, 2001, página 340).

⁴ Véase al respecto el trabajo de WIDOW LIRA, FELIPE: «La ley de Hume en Hume: la discusión de la interpretación analítica de Treatise III, I, 1», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), Vol. 32, N 2 (2015): 415-434.

resa destacar ahora es otra cuestión: la supuesta falacia denunciada por Hume ¿alcanza a la Ética de la tradición filosófica aristotélica o, incluso, a la teología moral del Aquinate?⁵.

2. Méndez sostiene que la «denuncia» de Hume alcanza de pleno tanto a la ética aristotélica como a la doctrina moral de los escolásticos medievales. Según él, «la gran falacia» puesta en evidencia por el filósofo escocés se ha cometido, a lo largo de toda la historia de dos maneras: una «grosera» y otra «fina». En la primera han incurrido los utilitaristas y hedonistas. La segunda, la fina, la atribuye, sin más al aristotelismo, al tomismo y toda la escolástica:

La manera fina es la propia de la filosofía aristotélico-tomista, y en general de todos los escolásticos. Apelan a un imaginario concepto de naturaleza humana, que está fuera del alcance de nuestra inteligencia. Pero, suponiendo que la conociésemos, se trataría siempre de algo que *es*, de algo que se supone existe en nuestro mundo. En resumen, de lo que está en el plano del *es* o de la realidad de nuestro mundo no se puede saltar lógicamente al plano superior de lo que *debe ser sea o no sea*, que es justamente nuestra definición del valor, inmune a la falacia denunciada por Hume⁶.

Varios reparos merece este texto. En primer lugar, resulta impropio hablar de una «filosofía aristotélico-tomista». Aun cuando es innegable la influencia del Estagirita en la obra de Santo Tomás, hace bastante tiempo que la crítica histórica y filosófica ha establecido que no se trata de una única filosofía sino de dos filosofías bien distintas (y hasta opuestas en algunos puntos); y en lo que respecta específicamente a la Moral la diferencia es más que notoria: una cosa es la *eudaimonía* aristotélica y otra, muy diversa, la *beatitudo hominis*, clave de bóveda de toda la moral del Aquinate. Pero lo que más llama la atención en el texto citado es la afirmación de que la noción de naturaleza humana de la Escolástica resulta un concepto imaginario. Es bien sabido que los autores escolásticos han tomado esta noción no sólo de Aristóteles sino, fundamentalmente de Boecio quien en su conocida obra *De persona et duabus naturis* define la naturaleza en estos términos: *natura est unamquamque rem informans specifica differentia*⁷. En consecuencia, lejos de ser un concepto imaginario, la noción de naturaleza está ligada a lo real y a la capacidad de la inteligencia humana de conocer lo



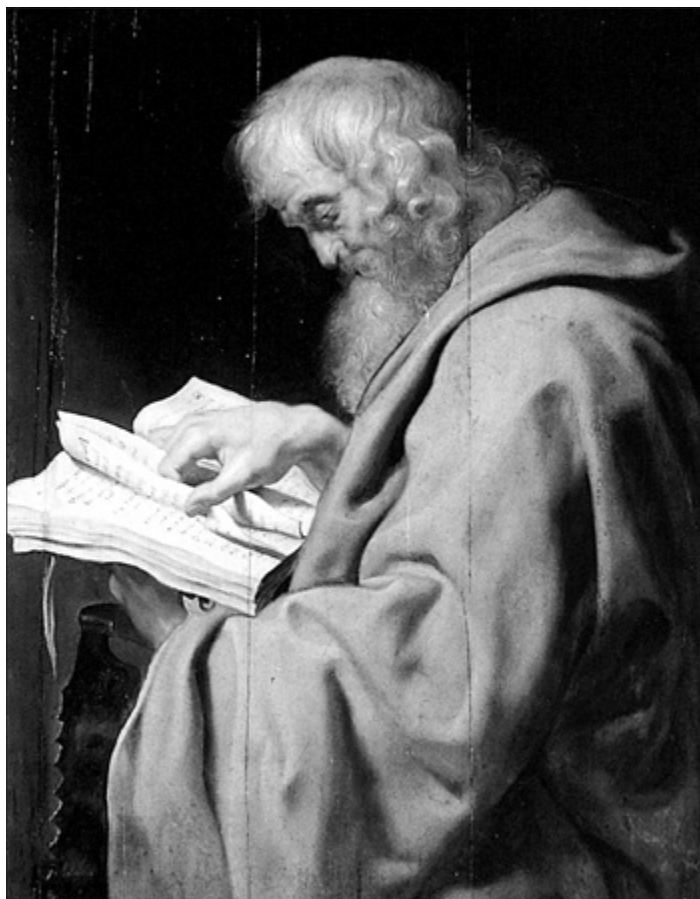
⁵ Hablamos de *teología moral* en referencia a Tomás de Aquino porque, en realidad, el Doctor Angélico fue fundamentalmente un teólogo y lo que hizo por encima de todo fue teología. Por cierto que es posible reconocer una ética tomista en el sentido de una filosofía moral natural; pero ésta se halla incardinada en el seno de la Doctrina Sagrada.

⁶ MÉNDEZ, JOSÉ MARÍA: *El conocimiento...*, o. c., página 255, nota a pie de página.

⁷ BOËTHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS: *Liber de Persona et Duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium*, caput 1 (PL 64, 1342, B). Esta definición alude a la naturaleza como esencia. Boecio, siguiendo a Aristóteles, atribuye también a la naturaleza un segundo sentido, a saber, como principio del movimiento y de las operaciones de la substancia, esto es, el aspecto dinámico de la esencia. Ambos sentidos son asumidos sin mayores cambios por Tomás de Aquino.



real. Para decirlo de modo más preciso, la noción de naturaleza es inseparable del ente que, como enseña Santo Tomás, siguiendo a Avicena, es aquello que primero concibe el intelecto como lo más conocido y en lo que resuelve todas sus concepciones⁸. Para un escolástico medieval el ente es *notissimum*, esto es, lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto no al modo de una deducción sino de una aprehensión primera y germinal, de una suerte de experiencia original



«Santo Tomás». Meter Paul Rubens. Museo del Prado. Madrid

del alma que conoce. En el curso de esa misma experiencia intelectual las cosas aparecen *distintas* unas de otras (el mismo Boecio, en el texto citado, señala que no es lo mismo el oro que la plata). Por todo esto afirma que *la naturaleza es propia de aquellas cosas que, puesto que son, que existen, pueden ser captadas por el intelecto de alguna manera*⁹.

Esto es lo que se ha entendido y se entiende por naturaleza: algo propio de todo lo que es y que por el hecho de ser puede ser aprehendido por la inteligencia del hombre. Como se ve, la noción de naturaleza no se corresponde, en los

⁸ *De veritate*, q 1, a 1, *corpus*: «llud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens».

⁹ «Natura, est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt» (A. M. S. BOETHIUS, *Liber de Persona...*, o. c., c 1).

escolásticos, con un desvarío de la imaginación sino, antes bien, con un profundo realismo metafísico y gnoseológico (a este realismo volveremos a referirnos enseguida). Por otra parte, si la naturaleza humana es sólo un producto de la imaginación habría que preguntarse ¿a qué se unió el Verbo de Dios al encarnarse? Negada la naturaleza humana habrá que ver de qué modo reformula Méndez con su lógica formal el dogma de la unión hipostática.

Pero vayamos al centro de la cuestión: ¿es correcto sostener que en la ética aristotélica o en la moral tomista el deber ser se deriva, por un indebido salto lógico, del ser? Apresurémonos a adelantar que no, que de ninguna manera. Ocurre aquí, como en otros tantos asuntos, que la filosofía moderna trata de endilgarle al tomismo un problema que le es por completo ajeno. Por empezar no existe ningún *deber ser* ni en la ética aristotélica ni en la ética tomista. Tampoco en ninguna de ellas el conocimiento moral empieza propiamente por «una aprehensión o intuición directa de lo que debe ser con independencia de lo que es u ocurre en nuestro mundo» como, según Méndez, debe comenzar el conocimiento moral¹⁰. Una elemental lectura de los textos de Aristóteles y Santo Tomás permite entender que en ambos maestros la noción capital no es ningún deber ser ni imperativo alguno, sino la noción de *bonum*, de bien. Todo pivotea en torno de esta noción fundamental.

3. En efecto, la *Ética Nicomaquea* comienza diciendo que todo conocimiento, todo arte, toda acción o elección parecen tender a un bien como a su fin; por eso, acertaron los que dijeron que el bien es aquello a los que todos tienden¹¹. Santo Tomás, por su parte, inicia el tratamiento de su teología moral en la *Summa Theologiae*, hablando de la bienaventuranza que es el fin último al que se encamina el hombre y que consiste en el más alto y supremo bien: efectivamente, las cinco cuestiones dedicadas a la bienaventuranza no son otra cosa sino un verdadero tratado acerca del bien en la multiplicidad analógica de sus diversos sentidos y especies¹².

Aquí se hace necesario retomar el hilo del realismo, que más arriba dejamos apuntado, pues en el pensamiento tomista el bien se convierte con el ente (*ens et bonum convertuntur*: se trata de uno de los llamados trascendentales del ente). En efecto, el bien no es sino el ente mismo en cuanto es perfectivo y, por lo mismo que perfectivo, objeto y término de una tendencia apetitiva: *bien y verdadero añaden sobre ente el respecto de lo perfectivo*, enseña Santo Tomás; pero, enseguida, establece una distinción fundamental: en tanto la verdad es perfectiva tan sólo según la razón de la especie, el bien es perfectivo según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas. De aquí la conclusión del Angélico:

¹⁰ MÉNDEZ, JOSÉ MARÍA: *El conocimiento...*, o. c., página 256.

¹¹ Cf. *Ética I*, c 1, 1094, a 1-2.

¹² Cf. *Summa Theologiae I-IIae*, qq 1 a 5.





el bien está en la realidad; y agrega que en cuanto un ente es perfectivo y consumativo de otro tiene razón de fin respecto de aquello que por él es perfeccionado. Una recta noción de bien, por tanto, no puede perder de vista esta noción de fin que le es correlativa; y esto, todavía, en un doble sentido, a saber, en cuanto fin en sí mismo y en cuanto que es conducente al fin¹³.

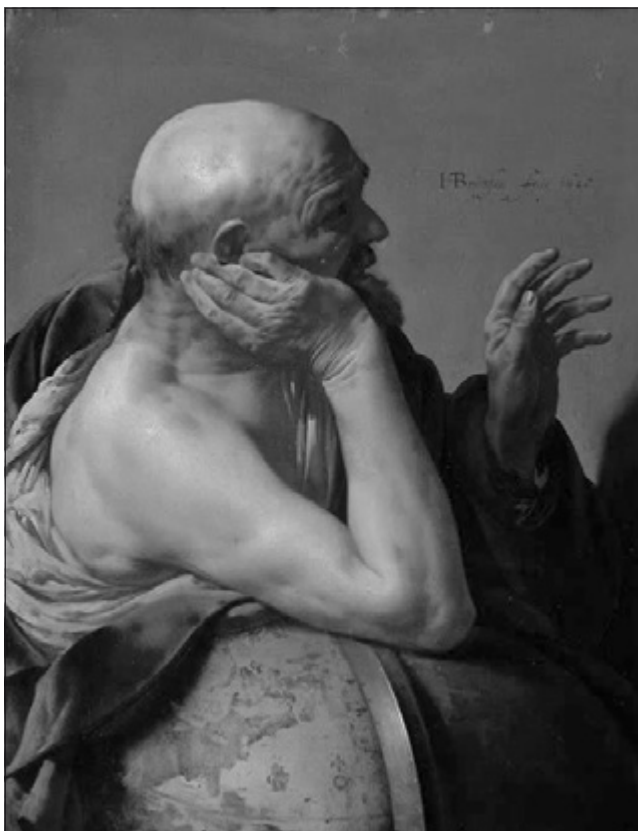
En la ética realista, como se dijo, la clave reside en el bien que es la noción capital; y, según vimos, tal noción de bien se relaciona, a su vez, con otras dos nociones centrales: la perfección y el fin. Pero entiéndase que cuando en el orden moral se habla de bien, de perfección y de fin, de lo que se está hablando es de una plenitud y consumación de la propia naturaleza humana la que sólo se alcanza cuando ella se une a un bien supremo –que es por lo mismo un fin último– que se dice supremo y último en relación con la misma naturaleza: en efecto, por ser la humana una naturaleza racional el supremo bien y el último fin de ella no puede ser sino la virtud propia de la vida contemplativa en la eudaimonía aristotélica o la bienaventuranza cristiana en la teología moral de Tomás de Aquino. La Ética es, en definitiva, un conocimiento que nos permite alcanzar nuestro último fin que consiste en algún modo de felicidad última y suprema.

Ahora bien, para alcanzar ese fin el hombre cuenta, en primer lugar, con sus potencias espirituales: la voluntad que desea y elige el bien (voluntad y libre albedrío) y el intelecto que ilumina, esclarece y especifica el movimiento de la voluntad. La admirable economía entre estas dos potencias (cada una de ellas, a su vez, en relación con las respectivas potencias inferiores) es otro aspecto fundamental de la ética realista: la voluntad desea el bien y se mueve hacia el bien (lo que equivale a una cierta causalidad material); pero la razón de bien al que la voluntad tiende (la *ratio boni*) está en el intelecto por lo que éste adquiere cierta equivalencia de causa formal. Además de estas potencias, y a modo de perfección de ellas, se suma el hábito natural de la sindéresis (cuyo contenido es la ley natural en su más sintética enunciación preceptiva: *el bien ha de buscarse y el mal ha de evitarse*), la virtud de la prudencia que es el gozne entre el conocimiento del bien y la voluntad del bien, las demás virtudes y, por cierto, la experiencia elemento cuya importancia no siempre se calibra adecuadamente.

Es necesario detenerse, todavía, un poco más en este riquísimo dinamismo de las potencias y de los hábitos que las perfeccionan puesto de manifiesto en la unidad sintética del acto voluntario. Como se dijo, la voluntad se mueve hacia el bien. No se trata, sin embargo, de una voluntad que actúa aislada sino en conexión vital con las potencias inferiores, ya sea con los apetitos sensibles, ya con las potencias cognoscitivas sensibles (entre las primeras es importante el papel de las pasiones y entre las segundas juega un papel especial la llamada facultad cogitativa o valorativa). También se ha de tener presente que este movimiento de la voluntad es indeterminado por lo que requiere ser especificado por el inte-

¹³ Cf. *De veritate*, q 21, a 1, *corpus*.

lecto. Es la razón, en efecto, la que especifica el movimiento de la voluntad inclinándola a un bien determinado toda vez que toca a la razón establecer la necesaria conexión del bien apetecido con el bien o fin último. Estamos, pues, en presencia de un acto en que lo material corresponde a la voluntad en tanto que lo formal corresponde a la razón. Santo Tomás es muy claro y preciso: *el acto por el que la voluntad tiende a algo que se propone como bueno, por estar ordenado al fin por la razón, es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón*¹⁴.



«Heráclito llorando». Hendrick ter Brugghen (1628).



Aclaremos todavía algo más: en el complejo dinamismo de este acto que acabamos de describir, el papel de la razón se traduce en una triple acción: el *consejo*, el *juicio respecto del obrar* y, finalmente, el *imperio*. Sin duda que en todos ellos la razón actúa silogísticamente valiéndose de ilaciones lógicas. Pero adviértanse dos cosas fundamentales: primero, la ilación lógica se realiza a partir de un conocimiento previo lo que presupone la aprehensión de algo que se da en el plano de lo real; segundo, la razón en su operación silogística no permanece en el plano del conocimiento sino que mediante el acto del imperio el «salto lógico» no es del conocimiento al conocimiento sino del conocimiento a la operación. Se trata, en síntesis, de un conocimiento que se ordena a la acción

¹⁴ Cf. *Summa Theologiae* I-IIae, q 13, a 1, *corpus*. Se advierte en este texto que lo material y lo formal en la Ética tomista se dan unidos en la inmanencia misma del sujeto que obra.



y se consume en la acción¹⁵. Y aquí es pertinente volver al reproche de Hume: es evidente que él no puede alcanzar a la ética tomista porque ese reproche es válido sólo si se permanece en el plano lógico donde se establecen relaciones de conceptos pero no de realidades conocidas; esto es lo que hace, precisamente, el filósofo escocés. Efectivamente, no es lícito deducir que porque algo sea deba ser; pero esta observación, válida en el plano lógico, no se aplica al plano moral, al menos a la moral como la entiende el tomismo en la que, volvemos a decirlo, el conocimiento se ordena a la acción. No hay, por tanto, ningún salto lógico indebido entre el ser y el deber ser. En todo caso, el salto se realiza entre el *ser* y el *deber hacer*; y ya no se trata sólo de un salto lógico sino de una actividad vital en la que la razón y la lógica juegan, sí, un papel importante pero no exclusivo. Lo que se nos da, en definitiva, es la realidad irrecusable del ente y de sus trascendentales en su diálogo, por decirlo así, con el alma que ama, que razona, que elige y, en consecuencia, obra¹⁶.

He procurado, en fin, con la mayor claridad y concisión posibles, trazar las líneas esenciales de la ética aristotélica y de la moral tomista no con el fin de convencer a Don José María (que, me consta, conoce la Escolástica) sino de dejar en claro que en el marco del realismo ético la denuncia de Hume carece de sentido. Entre realismo e idealismo no hay compatibilidad alguna en cuanto al fondo: como bien se ha dicho, y vuelvo a Gilson, el realista primero conoce y luego piensa mientras que el idealista solo piensa¹⁷.

¹⁵ El acto voluntario en su complejo dinamismo psíquico y antropológico y pasible de una especificación moral es el sujeto de la ciencia moral (los escolásticos designaban sujeto de una ciencia a aquella realidad o región del ente sobre la que se apoya la ciencia). Santo Tomás lo define con toda precisión: *a la filosofía moral corresponde tratar acerca del orden que la razón considerando realiza en las acciones de la voluntad* (*In Ethicorum* I, lectio 1, 1, 2). Queda así establecido el estatuto epistemológico de la Ética como una ciencia práctica pero con atingencia metafísica toda vez que las acciones voluntarias tienen como fin el bien.

¹⁶ Santo Tomás, aparte de las potencias y sus hábitos, a los que denomina principios intrínsecos de las acciones humanas, toma en consideración otros principios, llamados principios extrínsecos, a saber, la ley y la gracia. Respecto de la ley y en referencia especial a la ley natural sostiene que esta ley consiste en un conjunto racional de proposiciones, unas percibidas inmediatamente por la razón práctica de manera semejante a como los primeros principios del conocimiento especulativo son aprehendidos por la razón especulativa; otras que se derivan de las primeras a modo de conclusiones: «Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos [...] El primer principio de la razón práctica es el que se funda en la noción de bien y se formula así: *el bien es lo que todos apetecen*. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: *el bien ha de hacerse y buscarse y el mal ha de evitarse*; y sobre éste se fundan los demás preceptos de la ley natural de manera que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida que la razón práctica lo aprehenda como un bien humano» (*Summa Theologiae* I-IIae, q 94, a 2, *corpus*). Como resulta manifiesto, la ley natural, que es norma y fuente de toda normatividad, poco o nada tiene que ver con un *deber ser* indebidamente deducido de un *ser* (según la «falacia» denunciada por Hume) sino de unos primeros principios aprehendidos de modo directo cuyo conocimiento está intrínsecamente ordenado a la acción. Insistimos que en la compleja actividad moral del hombre no se da un indebido *sequitur* lógico, «lo que es debe ser», sino una inclinación natural de la voluntad al bien (*voluntas ut natura*) a la que la razón determina y rectifica (*voluntas ut ratio*). De este modo la razón práctica a la luz de la ley natural mueve e impera a la voluntad y a las potencias anexas a ella a realizar el bien.

¹⁷ Cf. GILSON, ETIENNE: «Vademécum del realista...», *o. c.*, n. 3.



4. Acierta Méndez cuando señala las «dos absurdas asunciones» introducidas por Kant en su ética, a saber, que el deber ser es aprehendido vacío de contenido y que la autonomía de la buena voluntad crea su posible contenido¹⁸. Pero semejantes asunciones no son sino consecuencia de su idealismo. La ética kantiana es inescindible de su filosofía y de su crítica de la razón pura. Si los juicios *a priori*, que son necesarios y universales y fundan la ciencia, no proceden sino de la misma razón y son independientes de cualquier experiencia no vemos de qué manera podía la razón práctica escapar de las consecuencias de la crítica de la razón pura. En efecto, si la razón teórica formula juicios *a priori* la razón práctica formula imperativos sobre los que se funda la Ética; pero tales imperativos, en tanto se pretenden universales, no pueden ser sino formales y por ende vacíos de contenido empírico ya que de la experiencia no se puede extraer conocimiento universal alguno. La ética kantiana, fundada a partir de tales imperativos, debe, además, ser *a priori*, es decir, anterior a toda experiencia y autónoma, esto es, que la norma le viene dada desde dentro del propio individuo y no desde fuera. En términos realistas podemos decir que a la recusación del ente en el plano especulativo corresponde, necesariamente, la recusación del bien en el plano ético.

La Axiología ha procurado (y en esto reside su innegable mérito) superar la formalidad vacía de la ética kantiana proponiendo una ética material acuñando para ello la noción de valor. En este sentido, Max Scheler acierta en su crítica del formalismo kantiano pero, y en esto consiste su desacierto, manteniendo íntegramente válida la crítica kantiana respecto de una ética de bienes y de fines. Su postura no puede ser más clara ni taxativa:

Sería, en mi opinión, un gran error aceptar que alguna de las direcciones de la Ética material poskantiana refuta las doctrinas de Kant. Muy lejos estoy de esa opinión. Antes bien, creo que todas esas tendencias modernas que toman por punto de partida en la argumentación ética un valor material básico, como la vida, el bienestar, etcétera, son tan sólo ejemplos de un supuesto cuya refutación definitiva representa justamente el más alto mérito, y aun, en rigor, el único mérito, de la filosofía práctica de Kant. Pues todas esas formas de Ética material son, al mismo tiempo, con pocas excepciones, formas de la Ética de bienes y de fines. Y toda Ética que parte de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el último fin de las aspiraciones de la voluntad?, la tengo como refutada, de una vez para siempre, por Kant¹⁹.

Por eso, a la hora de llenar el vacío formal kantiano, Scheler no va más allá de una noción, también ella problemática, como es su concepto del valor

¹⁸ MÉNDEZ, JOSÉ MARÍA: *El conocimiento...*, o. c., página 256.

¹⁹ SCHELER, MAX: *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, Primera Parte, Observación Preliminar (cito según la versión española de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, 2001, página 47).



como algo separado e independiente de lo real. Supone Scheler que así como es posible en el mundo físico referirse a un color puro sin referencia a ninguna superficie coloreada o un sabor no necesariamente vinculado a algo sabroso, también resulta posible en el mundo ético referirse a unos valores sin una necesaria referencia a notas o sujetos concretos en los que tales valores se realizan²⁰. Pero esto es imposible: la cualidad o la cantidad en los entes físicos pueden ser abstraídas de la materia y pueden *ser definidas y concebidas* sin referencia a la materia sensible; pero *no pueden ser en la realidad* sino en una materia sensible. Lo mismo ocurre con los valores que no pueden ser separados de los sujetos valiosos en los que se dan o se realizan. Con toda razón juzga Méndez que Scheler no era profundo. Pero esta falta de hondura, que es en definitiva carencia de hondura metafísica, no alcanza sólo a Scheler sino que se extiende a toda la Axiología salvo alguna excepción²¹.

Méndez insiste en que Brentano, Scheler y Hartman no han podido superar la falacia denunciada por Hume toda vez que, con sus variantes, todos ellos hacen derivar el ser del deber ser (así, por ejemplo, en el caso de Scheler, el deber ser aparece sobre una materia o contenido intuitivo como valioso, al margen o por encima de la percepción sensible o externa). Para superar estas falacias de los autores citados propone lo que denomina «la cuarta pata» de la Axiología que él cree hallarla en el cálculo lógico acudiendo a la moderna lógica formalizada. Pero semejante esfuerzo resulta, con todo respeto, por completo vano pues con sus cálculos lógicos Méndez no logra salir del plano del ser lógico sin llegada alguna al plano del ser real; o dicho en otros términos, no logra emerger del plano del conocimiento moral sin alcanzar el plano de las operaciones morales cuyo dinamismo resulta absolutamente excluido de las formulaciones lógicas. Una muestra de lo que digo nos lo da en esta afirmación:

Lo sorprendente, y al mismo tiempo cargado de profunda significación para el conocimiento moral, es que tanto en ESSE como en DEBER SER las relaciones entre los conceptos son exactamente paralelas. El *deber ser ético- lo obligatorio* se corresponde exactamente con el *Ser Necesario*. Por tanto, si *necesariamente es* → *es* nos parece obvio, igualmente obvio tiene que resultarnos *debe ser* → *será*, si es que un verdadero valor aún no es en este mundo como debe ser. Por ejemplo, algo que debe ser, como la Justicia por ejemplo (sic), necesariamente será. Si no llega a ser en este mundo como debe ser, ha de existir otro mundo en que la Justicia triunfe plenamente²².

El paralelismo entre el ser y el deber ser que traza Méndez acusa esa per-

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Son de destacar algunos intentos de recepción crítica de la Axiología de parte de algunos autores neoescolásticos. Véase, al respecto, FINANCE, JOSEPH DE: *Essai sur l'agir humain*, Roma, 1962 y *Éthique Générale*, Roma, 1967. En Argentina, son conocidos los trabajos de DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: fundamentalmente su obra *Max Scheler: Ética material de los valores*, Madrid, 1979.

²² MÉNDEZ, E JOSÉ MARÍA: *El conocimiento...*, o.c., página 260.

manencia en el plano lógico. En su afán de ponerse al abrigo del reproche de Hume, que como vimos sólo es válido en el plano del ser lógico, Méndez busca una salida lógica estableciendo paralelismos entre conceptos pero no entre realidades.

Volvemos a lo ya dicho: la recusación de lo real, tanto en la Metafísica como en la Ética, y su sustitución por el pensamiento constituye el «pecado original» de toda forma de idealismo. Como con todo acierto ha dicho Gilson:

Hay que apartarse cuidadosamente de toda especulación sobre los «valores», porque los valores no son otra cosa sino trascendentales que se han separado del ser e intentan sustituirlo²³.

En efecto, en esta separación del ente o, dicho con más propiedad, en este hiato entre los valores y el trascendental *bonum* del ente reside, a mi juicio, la dificultad capital de la moderna axiología. Si la noción de valor no es reconducida hacia el *bonum* e incardinada en el *bonum*, si no se asume que el único paralelismo posible es el que cabría establecer entre el *ens et bonum convertuntur* con el *ens*, *bonum et valor convertuntur*, la Axiología no hallará pata alguna que la estabilice. Sólo cuando se disponga a cerrar el desdichado hiato ente el bien y el valor podrá, al abrigo de cualquier reproche que provenga del idealismo o del empirismo, superar efectivamente el formalismo kantiano, que es aquello que le dio origen, y avanzar en la propuesta de una auténtica ética material pero ya no de los valores sino de los bienes y los fines. De lo contrario, estará condenada a una irremediable cojera.

5. Hacia el final de su artículo, Méndez incursiona en la gnoseología. Si antes confutó la noción escolástica de naturaleza tildándola de imaginaria ahora afirma que la intuición intelectual de los valores contradice el aforismo, también escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Quede para otra ocasión indagar acerca de este importante asunto. Digamos solamente que el aforismo en cuestión sintetiza el proceso de nuestro modo connatural de conocer: no es posible llegar al conocimiento intelectual y universal sino a través de las imágenes que proceden de los sentidos externos e internos. Esta doctrina gnoseológica que afirma la unidad y la contigüidad corpóreo espiritual de nuestros procesos cognitivos (hoy confirmada en muchos aspectos por las modernas neurociencias) se refiere, como se dijo, al modo connatural del conocimiento humano.

Méndez acude para dar razón de su tesis al caso del «hecho extraordinario» vivido y descrito por Manuel García Morente. Como es sabido, en un momento particularmente angustioso de su vida, estando en Francia solo, lejos de su patria y de su familia a las que debió abandonar en circunstancias trágicas de la historia de España, Morente tuvo una extraña experiencia: de pronto, tras escu-



²³ GILSON, ETIENNE: «Vademécum del realista principiante», n. 25, en *El realismo metódico*, Madrid, 1997, páginas 171 a 191.

char *La infancia de Jesús*, de Berlioz, tuvo la certeza intelectual de la presencia de Jesús con total prescindencia de los sentidos. Morente describe el hecho como «una percepción sin sensación». De esto se vale Méndez para rechazar la entera doctrina del conocimiento elaborada por Aristóteles, los escolásticos medievales y hoy sostenida y actualizada por numerosos autores tomistas.

En primer lugar, se trata de un *hecho extraordinario*. Por tanto no cabe deducir de este hecho una conclusión de carácter universal. Por otra parte, Morente no se propone elaborar una teoría del conocimiento sino describir con la mayor precisión posible el hecho del que fue protagonista; y para ello echa mano de los elementos conceptuales de los que disponía en el momento de redactar su escrito. En el marco de nuestro modo ordinario y connatural de conocer no es posible admitir una percepción sin sensación pues toda percepción *strictu sensu* supone una organización cognitiva de los datos procedentes de los sentidos.

¿Qué ocurrió realmente en aquella noche, en aquella habitación parisina, en que el gran maestro García Morente encontró a Cristo e inició el admirable camino de su conversión? No lo sabemos a ciencia cierta. Tengo la convicción de que se trató de un hecho sobrenatural o, al menos, de una Presencia misteriosa, pero real, irreductible, por tanto, a cualquier modo natural u ordinario de conocimiento. Considero, por tanto, indebida la pretensión de Méndez de ver en este hecho una confirmación de que el deber ser es percibido aparte de los sentidos. En el conocimiento moral nada es separable de la experiencia de los sentidos porque aún el contenido objetivo del hábito de los primeros principios del obrar práctico, la *sindéresis*, se toma de la realidad y ésta sólo llega hasta nuestro intelecto por la vía de los sentidos. Separar los sentidos del intelecto es recaer, de alguna manera, en el angelismo cartesiano que sólo ha traído dificultades insolubles que han gravado y siguen gravando fuertemente como pesada herencia en el pensamiento filosófico de nuestros días. ■

