

## R. MÜLLER-FREIENFELS Y LOS VALORES (1)

por Francisco Romero

SEGÚN Müller-Freienfels, los que investigan el problema del valor en nuestro tiempo adoptan ante el asunto dos actitudes muy diferentes. Mientras unos someten a una elaboración psicológica las valoraciones que nos ofrece la experiencia, otros intentan determinar los valores *a priori*, como esencias anteriores a cualquier experiencia. Los valores se consideran relativos en el primer caso, y absolutos en el segundo. Y así se tiene dos órdenes de valores independientes entre sí, sin miembros intermediarios que establezcan una transición entre ellos. Con ser resueltamente relativista y psicológica la posición de M.-F., cree él poder en cierto modo establecer una especie de conexión entre ambas esferas, la relativista y la absolutista; cree poder dar cuenta, al mismo tiempo, de los valores y de la exigencia de absoluta, incondicionada validez latente en ellos mismos y manifiesta en muchas teorías axiológicas. Estas instancias de — en su opinión — supuesto absolutismo las explica recurriendo al concepto de "ficción" en el sentido que da al término Vaihinger en su *Filosofía del Como-Si*.

En todo fenómeno de valor intervienen un sujeto que valora y un objeto valorado; entre ambos sucede la *valoración*, proceso psíquico mediante el cual sujeto valorante y objeto valioso asumen su específica significación respectiva.

Las discrepancias aparecen en cuanto se pasa a establecer la naturaleza de este proceso. De tres maneras se lo ha concebido. Las teorías psicológicas del valor sostienen que la valoración consiste en una reacción emocional del sujeto, o en una actitud volitiva, o bien en un proceso anímico de carácter peculiar; Kreibig y también Meinong representan la primera posición, Ehrenfels la segunda, H. Schwarz la tercera.

(1) *Grundzüge einer neuen Wertlehre*, en *Annalen der Philosophie*, I, 1919.

Pero ninguna de ellas abarca en su totalidad el fenómeno de la valoración, sino que sólo advierte una de sus caras. Las emociones o tendencias que suscita en nosotros el objeto valioso, no constituyen todo el fenómeno de la valoración, sino una de sus partes, la que se puede llamar *el fundamento*. A él se agrega un segundo acto, que se puede denominar *la puesta del valor*, y que es algo así como un aceptar o reconocer. Y sólo existe valoración efectiva cuando intervienen las dos instancias; es decir, primero, una reacción de índole emocional, y después, una afirmación o reconocimiento de esa actitud primaria. Para la observación superficial ambos momentos aparecen unificados o confundidos, pero un examen atento los distingue y hace patente la duplicidad de la valoración.

El elemento emocional-volitivo por sí solo no determina el valor. Experimentamos con frecuencia sentimientos de placer o agrado, sin atribuir dignidad de valor a los objetos que nos los suscitan, así como deseamos a menudo cosas cuya condición de no valiosas nos consta. Hay, pues, sentimientos y tendencias que no significan valores; pero se convierten en su *fundamento* apenas se sobrepone a ellos la *puesta de valor*. También hay *puestas de valor* sin base emocional ni volitiva. Los dos momentos suelen darse separados; pero valoración perfecta y completa sólo existe cuando se dan conjuntamente. La *puesta de valor* por sí sola, sin *fundamento* vivencial, nunca constituye una valoración efectiva, sino una valoración incompleta, una valoración *admitida* o aceptada, en contraposición a la completa o *vivida*.

El *fundamento de valor* puede estar constituido tanto por elementos emocionales como volitivos; mejor dicho, es en todos los casos una vivencia emocional en sentido amplio, una *toma de posición* en que intervienen elementos emotivos, volitivos y aun otros afines. La emoción es el contragolpe en la conciencia de una tendencia satisfecha o contrariada, y del correlativo movimiento del apetecer recibe cada emoción su coloración específica, con lo que se suprime toda radical separación entre emoción y apetencia, ya que la primera es sólo una cara o un aspecto de un fenómeno anímico complejo cuyo fondo constituye la segunda. A estos contenidos se agregan otros ingredientes psíquicos todavía poco estudiados, pero de indudable tipo reactivo, y todos ellos forman la totalidad unitaria que es el *fundamento de la valoración*.

Para que exista valoración propiamente dicha, como ya se ha indicado, el *fundamento* ha de complementarse con la *puesta de valor*. La *puesta de valor* puede imaginarse como un juicio. Pero ¿qué es un juicio? Un juicio es, según M.-F., una proposición en la cual se expresa

una *toma de posición*. Sin duda se puede corrientemente dar forma explícita a una *puesta de valor*, pero ni ello es indispensable, ni es posible en todos los casos. Lo esencial es que la *puesta de valor* es una *toma de posición*, pero de segundo grado, es decir, una *toma de posición* ante la *toma de posición* primaria que es el *fundamento*. No hay inconveniente para admitir que podamos adoptar una posición frente a nuestros propios contenidos emocionales, como frente a las cosas. Hay otros ejemplos de lo mismo: El llamado "tipo sentimental" se singulariza por estar constantemente vuelto hacia sus propios contenidos emocionales, por tomar posición, no ante los objetos, sino ante los sentimientos que éstos provocan en él. —La *puesta de valor* es una *toma de posición* secundaria de esa clase. Supone una especie de desdoblamiento del yo: el yo primario experimenta todo lo que se suma en el *fundamento* de la valoración; el segundo yo, la instancia superior, acepta o rechaza aquella primera toma de posición, es decir, reconoce o no en ella un valor. Esta segunda actitud es, como la primera, de indole plenamente emocional, aunque frecuentemente más abstracta.

Hay valoraciones positivas y negativas. Para la positividad o negatividad de la valoración sólo importa la segunda *toma de posición*. Un sentimiento placentero, por ejemplo, que en la segunda instancia se nos muestra como de valor negativo, es un valor negativo a pesar de presentarse con signo positivo en la primera instancia. Pero cuando, como en este ejemplo, la segunda instancia contradice la primera, surge un conflicto de valor, porque la valoración no es ya una actitud coherente y unitaria, ni el valor es realmente vivido. La valoración efectiva exige la concordancia de los dos momentos.

Antes se ha llamado *admitidas* a las valoraciones en que la segunda instancia funciona independientemente de la primera, por oposición a las *vividas*, en que ambos momentos concuerdan. En las valoraciones *admitidas* la puesta de valor responde a influjos exteriores al sujeto, pero en ellas se puede llegar a la valoración efectiva mediante la adecuación de la primera *toma de posición* a la *puesta del valor*. Son innumerables tales valoraciones *admitidas*, y hasta puede afirmarse que el individuo educado en un medio culto recibe casi todas sus valoraciones de su contorno; la forma en que se nos imponen estas valoraciones es la del deber. La auténtica autoexperiencia de los valores es mucho menos general de lo que habitualmente se supone; es tan rara como la genialidad, o, mejor dicho, es una manera esencial de la genialidad.

El valor es valor para un sujeto; un valor en sí, sin sujeto que lo valore, es según M.-F. un contrasentido. Como ya se ha enunciado,

a veces el sujeto del *fundamento* no es el mismo sujeto de la *puesta de valor*. Tal diversificación del sujeto no es exclusiva de los fenómenos de valor, sino que se presenta en éstos como caso especial de un hecho psicológico general bien conocido, aunque relativamente poco estudiado; la coexistencia de diferentes subjetividades en el mismo "individuo", en la vida psíquica normal como en la patológica.

Dentro de la misma individualidad se suceden diferentes sujetos vivenciales, siguiendo el fluir continuo de emociones y tendencias, cambiantes no sólo en el contenido, sino también en sus modos. Cada corte en esta fluencia subjetiva da lo que llama M.-F. el *sujeto momentáneo*.

Este *sujeto momentáneo* suele enmascararse o recubrirse con una imagen ficticia de nuestro propio yo, a la cual, por un fenómeno de traspaso semejante a la "Einfühlung" estética, convertimos en centro de nuestra actividad emocional y valoradora. Un caso especial de tal superposición o sustitución subjetiva ocurre cuando aislamos un sector de nuestro yo, cuando abstraemos una parte de él y reaccionamos exclusivamente como miembros, por ejemplo, de un grupo social, político o religioso. Entre todas las subjetividades artificiales asume importancia excepcional aquella que superponemos como durable unidad a nuestros estados psíquicos transeuntes, y que luego convertimos en *sujeto ideal* o *unitario*.

Examinemos más de cerca la escisión de la subjetividad en sujeto *momentáneo* y sujeto *unitario* o *ideal*. El sujeto *unitario* es la imagen más o menos clara que cada uno se forja de sí mismo, la representación de un yo "verdadero" y permanente, al lado o por encima del cambiante sujeto *momentáneo*, ficción que permite al individuo aprehenderse a sí mismo como una constante. No es de ningún modo un sujeto "medio" obtenido promediando las diferentes subjetividades efectivas, sino un ente ficticio e ideal. Müller-Freienfels prescinde de los problemas especiales que plantea este yo ficticio — para los cuales remite a otro trabajo suyo <sup>(2)</sup> — y toma en consideración únicamente los que son ineludibles para el asunto en discusión. El sujeto *unitario* es importantísimo para la dualidad de la valoración, porque la raíz de tal dualismo está en que sujeto *momentáneo* y sujeto *unitario* son respectivamente el sujeto del *fundamento de valor* y el sujeto de la *puesta de valor*. Puede ocurrir, y ocurre en la valoración unificada o coherente, que el sujeto *ideal* afirme en la *puesta de valor* el *fundamento de valor* vivido por el sujeto

(2) *Der Begriff der Individualität als fiktive Konstruktion*, en *Annalen der Philosophie*, I, 1919.

*momentáneo*, pero no siempre sucede así: la discrepancia es frecuente, y se presenta, por ejemplo, en los conflictos morales, en los que la costumbre adquirida o un tacto ético innato contradicen la inclinación primaria vivida por el sujeto *momentáneo*. El sujeto *unitario*, en cuanto reprime las valoraciones *momentáneas*, se convierte en un sujeto "normal" situado más allá de todo particularismo. "Norma" y "normal" poseen doble significado: apuntan a "lo que debe ser", pero también a lo que, más allá de cualquier individuación, es generalidad, universalidad. Cuando se sostiene que todo hombre debe valorar según un principio de validez universal, se presupone que ello es posible, es decir, que hay en el hombre un sujeto "normal" capaz de *vivir* esas valoraciones universales como *fundamento del valor*. Pero la existencia de tal sujeto nunca ha sido probada, y aun puede afirmarse que ese yo "normal" es pura abstracción y no una realidad; una ficción utilizable, y nada más. —Prosiguiendo por la errada vía que conduce al sujeto "normal", se llega a un sujeto "absoluto" que pone también absolutamente los valores y permite la eliminación de todo particular sujeto, con lo que se establece la independencia y objetividad del valor.

La negación del supuesto sujeto "normal" — cuya utilidad aun como ficción para la vida práctica es dudosa para M.-F. — no lleva consigo desconocer la existencia de subjetividades sobreindividuales, como las que condensan las preferencias de una nación o de una época, que se instalan en cada individuo junto a su subjetividad propia o sobre ella y le imponen sus valoraciones. Otra subjetividad ficticia por el estilo es el sujeto "social", que no supone ya una *suma* de rasgos individuales, como los anteriores, sino una peculiar *combinación* que da origen a totalidades con vida y determinaciones propias. —Y el concepto de sujeto de valor se amplía aún y se complica, porque en la vida diaria no sólo hay adecuación del individuo a estos sujetos sobreindividuales, sino también a otros sujetos individuales, concretos.

El objeto valorado no es la "cosa" tal como la concibe el realismo científico. "Cuando valoro estéticamente un cuadro de Rembrandt, no considero una tela tensa en un espacio y cubierta con colores al aceite, sino sólo mi impresión, el objeto psíquico". Los objetos de la valoración son, pues, los contenidos de conciencia, que nos pueden ser dados bajo las formas de la sensación "pura", de la percepción concreta, de la mera representación. También los conceptos y aun las relaciones entre diversos contenidos llegan a ser objetos de valor. Pero todos estos contenidos no son propiamente objetos de valor por sí, en cuanto objetividades puras — aparte de que tales objetividades puras sólo existen como con-



venciones. El *fundamento de valor* se funde, por decirlo así, con el contenido intelectual, y este producto complejo es el verdadero objeto de la valoración. El pleno objeto de valor es, pues, el contenido intelectual *más* la primera *toma de posición*, la del sujeto *momentáneo*, y a los innumerables sujetos de este orden corresponden, en este sentido, innumerables objetos momentáneos de valor.

Casi todas las valoraciones, sin embargo, son otra cosa que mera admisión de nuestras respuestas emocionales inmediatas, espontáneas, como que tienen su centro en los sujetos ficticios ya analizados. Al sujeto *unitario* de valor corresponde un objeto *unitario* de valor, construido mediante la convención de que podemos repetidamente no sólo percibir *idéntico* objeto valioso, sino también experimentar ante él en todos los casos en que se presenta una *idéntica* vivencia de valor, es decir, el mismo *fundamento de la valoración*. Del objeto de valor *unitario* se pasa al *normal* cuando suponemos que la validez residente en él es reconocida obligatoriamente por todos los sujetos, suposición que permite en una instancia próxima eliminar el sujeto y proclamar la *objetividad* del valor, poniéndolo como *absoluto* y afirmando que hay *valores en sí*. El evidente paralelismo entre el dominio del objeto de valor y el del sujeto, se completa con el reconocimiento de valores de vigencia general dentro de cierto ámbitos locales (grupos humanos) y temporales (épocas), y de valores sociales. En todos los casos de universalidad ficticia se llega a la valoración efectiva cuando el sujeto individual adapta su vida emocional a la exigencia contenida en el valor puesto como universal.

A la segunda *toma de posición*, que establece el valor, se sobrepone una tercera, que *valora el valor*, es decir, juzga su licitud y su rango. Este nuevo escalón de la valoración suscita un nuevo problema, que para M.-F. es de índole psicológica como los anteriores: el de averiguar si hay un valor fundamental y último, supuesto o antecedente general de que todos los valores dependen, que los gobierna y les asigna su posición respectiva en el orbe del valor.

En nuestro tiempo se ha pugnado por hallar este valor fundamental en *la vida*; se ha creído descubrir un sentido biológico en todas las puestas de valor. El pragmatismo, por ejemplo, refiere los valores lógicos a una exigencia de utilidad que ancla en un fondo de conveniencia vital. Nietzsche y W. James transitan también estos caminos para llegar a la raíz de estos o aquellos valores. La vida es sin duda el supremo y oculto supuesto de todas nuestras valoraciones, aun de aquellas que como las cristianas desvalorizan la existencia terrena, porque este me-

nosprecio cae sobre una vida que se juzga imperfecta y al mismo tiempo se proyecta el valor sobre una vida más elevada.

Pero aunque la vida sea el común basamento de todos los valores, no es posible hallar en la vida práctica cotidiana la piedra de toque para los valores singulares. Muchas valoraciones están ya tan apartadas de aquella base vital, que es tarea inútil la de querer reconducirlas a ella. Aun cuando se acepte y mantenga el principio biológico como criterio teórico, las complicaciones en la esfera del valor son tales que no se lo puede aplicar paso a paso y a cada uno de los fenómenos. Por otra parte, el principio biológico no ha entenderse como un mero principio de conservación, porque toda vida supone, además de la autoconservación, la tendencia a la evolución y proliferación, el tránsito continuo a formas más altas de vida. Y en efecto, casi todas las teorías biológicas del valor son de tipo evolucionista. Pero aun así son innegables las dificultades, porque si el ímpetu vital de evolución y superación — fuente última del valor — es inmanente a la vida misma y consubstancial con ella, bastaría abandonarnos a su corriente para no errar, para estar constantemente orientados hacia el valor sumo. La más elemental reflexión nos denuncia la inconsistencia de este ingenuo naturalismo de los valores, que contradicen a cada momento nuestras valoraciones éticas, religiosas, estéticas. Otras dificultades impiden además asignar a la evolución vital en sí el papel de criterio del valor, y si recordamos que culturas enteras, como la búdica, han confesado valores antivitales, podemos concluir que *no existe* criterio único y general. Y con el mismo rigor puede sentarse la inexistencia de un principio jerarquizador de los valores.

Entre todos los filósofos de su dirección — la llamada “filosofía de la vida” — se singulariza M.-F., no por el irracionalismo, común en grado diverso a todos ellos, sino por cierta delectación morosa en la irracionalidad, por una especial fruición ante ella, muy explicable después de tantas ocasiones del pensamiento de Occidente en que el formidable fondo irracional de la realidad no ha sido advertido siquiera, o bien, reconocido, se lo ha encajado violentamente en los moldes conceptuales tras una arbitraria conformación previa — hazaña ilusoria que recuerda la que cumple en público el domador de circo con la bestia debilitada y enferma.

Históricamente, acaso la función de M.-F., como la de otros pensadores de su línea, haya sido lisa y llanamente la de dar testimonio

de lo irracional, la de mostrar su presencia, y con ella, su más grave deber y su más pesada tarea al pensamiento de nuestros días. La tradición clásica de nuestra filosofía es decididamente enemiga de toda irracionalidad; no sólo la ha desconocido unas veces y otras la ha resuelto racionalmente a toda prisa y de cualquier modo, sino que llegó a ver en ella el "escándalo", la vergüenza que se oculta cuanto se puede: dígalo, si no, la apasionada queja platónica en el libro VII de las *Leyes*. Uno de los rasgos que mejor definen para mí el pensamiento actual es la franca resolución con que afronta la cuestión de lo irracional, y si ya no es lícito dejar de lado tal cuestión, lo debemos sin duda al grupo de pensadores que en los primeros años del siglo se consagraron a destacarla, con una vocación y un *pathos* filosófico que dieron el tono a una hora de la historia de la filosofía.

Al elaborar el problema de los valores, la delectación morosa de M.-F. en la irracionalidad, a que antes me he referido, lo retiene en el plano empírico, es decir, lo ata a la manera inmediata y primaria según la cual la irracionalidad surge ante él. Me parece casi inútil advertir que irracionalismo y empirismo no están ligados entre sí necesariamente; que su alianza no depende de la esencia misma de ambos. La filosofía actual — en el problema de los valores y en otros problemas — proporciona ejemplos sobrados de distintos modos de reconocimiento de lo irracional con superación completa, y aun atrevidísima a veces, del momento empírico.

En esta *voluntad* de mantenerse en el plano empírico encuentro la falla de la tentativa de M.-F., quien sólo tímidamente y como dándose de antemano por vencido ensaya caminos de salida. La filosofía es casi toda ella el intento de sobrepasar ese plano, de establecer y definir un orden trasempírico, ideal, constante, fijó. Y cuando se niegue la seriedad o la posibilidad de esta gigantesca empresa, recordando la inseguridad de los resultados, las soluciones diversas o contradictorias, detengámonos un instante a ejercer una de las operaciones filosóficas por excelencia — la de *distinguir* — y distingamos dos cosas conexas, pero esencialmente diversas: *las concepciones*, múltiples y aun infinitas si se quiere, de ese orden trasempírico, por un lado, y por otro, *la exigencia* de ese orden, la aspiración a él, constante, una, idéntica, que late en el fondo de todas esas formas desemejantes, que las llama a la vida, que las reemplaza apenas revelan su insuficiencia. En la esfera ontológica, en la gnoseológica, en la de la práctica, la historia del pensamiento filosófico es la historia de los esfuerzos tendientes a comprender y determinar una sola oculta aspiración, la aspiración a aquel



orden ideal que parece connatural con el espíritu. El mismo ímpetu lleva a afirmar el ser tras la realidad sensible, en lo metafísico; el saber perfecto y necesario por encima del saber contingente de meros hechos, en lo gnoseológico; las normas o los valores absolutos más allá de la confusión de los afectos y de los impulsos, en la esfera práctica. En el problema predilecto de la Edad Moderna — el del conocimiento — la aspiración al orden ideal adquiere una evidencia sorprendente. Cuando Hume pone en peligro la concepción del saber necesario vigente en el Racionalismo, Kant acude en su auxilio poniéndola a salvo en uno de los recintos del sujeto trascendental; cuando el Positivismo reedita a su modo los argumentos humianos, Meyerson descubre otro reducto donde defender la noción de la necesidad del saber, reducto que ahora coincide con la ciencia misma, descubriéndonos que toda aspiración al saber es aspiración al saber necesario, que la idea de necesidad es inmanente a la de saber científico. Es decir, que la necesidad del saber, realícese o no efectivamente en cada etapa histórica, es una permanente exigencia — exigencia que no es sino la aspiración al orden ideal o trasempírico en el ámbito del conocimiento.

Desde el mismo ángulo podemos considerar la cuestión del ser. Mientras nos atenemos a las formas históricas del orden ideal en el dominio ontológico, la filosofía se desgaja en filosofías y los juegos caprichosos del agua al caer en hilos de gotas sobre el tazón de la fuente puede apartar nuestra atención del hecho original y primitivo, que es la ascensión vertical del chorro único. Es fácil confundirse — sobre todo los que buscan de continuo motivos de confusión y hasta se confunden, diría yo, por un gusto especial y aun "profesionalmente" —, o desesperarse — los capaces de tales desesperaciones — si se atiende sólo a las sucesivas concepciones del ser, casi materiales en los primeros Presocráticos, abstracta en los Eleatas, ideal en Platón, y todas las demás que contiene el vasto muestrario de la historia de la metafísica, sin olvidar los casos en que lo ontológico se refugia en el amplio seno de la divinidad. Sin duda, puede sostenerse una unidad, una posibilidad de integración, coherente y con sentido, en tal diversidad histórica — reparando, por ejemplo, en la parcialidad complementaria entre sí de muchas de esas concepciones, o descubriendo una marcha desde la materialidad a la idealidad, o de la exterioridad a la interioridad, etc. Pero no es esto lo que ahora nos importa. No llamamos aquí la atención hacia una posible unidad, por integración o por dirección, de todas esas formas, sino hacia la unidad más honda de la *perenne exigencia* de que todas esas formas proceden. Lo significativo

es la constancia con que, desde la primera especulación presocrática, se afirma el ser, se pone el ser sin discutir la licitud, el derecho, de tal afirmación — asunto mucho más importante que el de las sucesivas transformaciones de la noción de ser. Y no sólo se lo pone, se lo afirma casi unánimemente, sino que se le atribuye una validez superior a la de la inmediata realidad sensible. Yo creo que el aparato de deducción y fundamentación del ser — cuando aparece, lo que no ocurre en todos los casos — tiene un papel subalterno respecto al acto primario de ponerlo, de afirmarlo, y que en la noción de ser hay una dimensión esencial no bien vista todavía, la dimensión de valor. El ser se determina generalmente, frente a la realidad empírica, por una serie de notas entre las cuales no suele destacarse que el ser es la realidad que vale plenamente, mientras la realidad sensible vale menos o llega hasta a desvalorizarse. Y por aquí se llega a ese núcleo vivo de la exigencia de un orden ideal, que satisface la noción de ser en su dominio propio y contraponiéndose a la realidad empírica. En general, el trabajo filosófico casi se ha agotado en fundamentar y dilucidar *las formas* en que se encarna la exigencia de un orden trasempírico — en lo metafísico, en lo gnoseológico, en lo práctico —, pero se ha aplicado en medida mucho menos considerable a investigar la naturaleza y el sentido de esa *exigencia* misma. Por sobre cualquier cuestión de hecho, el pensamiento filosófico — es decir, la reflexión crítica y hasta los límites mismos de lo pensable — se ha puesto desde sus orígenes la cuestión de derecho, *pero no ha problematizado suficientemente esta cuestión misma*, no ha proyectado lo bastante o lo debido la admiración, la extrañeza que tradicionalmente se considera como raíz o motor del filosofar, sobre la callada y continua energía con que la cuestión de derecho se nos impone, aspirando a sobreponerse a toda cuestión de hecho y a juzgar de ella en instancia definitiva. Y la cuestión de derecho no es sino la exigencia de un orden ultraempírico, que se diversifica — manteniendo empero su profundo sentido unitario — para gobernar desde arriba cada gran provincia de la meditación filosófica. Al parecer, esta misma exigencia da razón de la cultura efectiva misma, de la historia, cuyo principio animador es quizá la tensión, de abajo hacia arriba, entre el plano empírico y el ideal.

Cae, desde luego, fuera de los límites que a estas reflexiones asigna su propósito — que es apenas mover algún reparo inexcusable a M.-F. —, una fundamentación más satisfactoria de lo que aquí sólo puede sumariamente indicarse. Pero conviene todavía alguna aclaración. Puede alguien imaginar la marcha del pensamiento como una lucha

entre dos tendencias contrarias y equilibradas, la de los filósofos que dan contorno a la aspiración al orden ideal, y la de los que se atienen resueltamente al plano empírico y desde allí mueven guerra a todo lo que lo trasciende. No creo verdadera esta interpretación, aunque confieso que puede dar lugar a ella con visos de verosimilitud la circunstancia de que el contraste sucede de ordinario entre la propensión empírica y las formas parciales y transitorias en que la aspiración al orden ideal se corporiza, — más que entre el empirismo y la exigencia misma de un orden que lo supere. Ni siquiera faltan los casos en que la exigencia de trasempirismo, obligada a salir por la puerta, vuelve por la ventana. Entre estos casos es representativo y ejemplar el de Nietzsche, por la semejante actitud que asume — con parecidas consecuencias — ante la cuestión ontológica y ante los valores. Paralelamente, niega todo trasmundo ontológico y afirma el sentido biológico del valor; pero, en seguida, este mundo inmediato y sensible, el único que nos quedaba, adquiere dignidad metafísica al eternizarse cada fugitivo instante suyo por el "eterno recomenzar", y los valores se potencian y subliman en el Superhombre, exigiendo la ascética renuncia a toda empiria efectiva. Subrepticamente, el mismo orden empírico se cambia en otra cosa, se depura y eleva hasta ser capaz de satisfacer la exigencia de trasempirismo.

El centro de gravedad del problema del valor, tal como M.-F. lo plantea, está en la segunda *toma de posición*, en la *puesta del valor*, y, por lo tanto, en el yo ficticio que la realiza. Pero la voluntad de valor funciona ya al ponerse ese ficticio yo ideal; mejor dicho, aun aceptando provisionalmente el punto de vista del autor, su yo secundario no podemos concebirlo sino como un producto de la voluntad de valor, y, naturalmente, lejos de explicar él la valoración, la supone. Otra vez debemos precavernos contra la confusión entre la unicidad de la exigencia y la variedad de las formas en que esa exigencia se realiza. El análisis puede descubrir la pluralidad de las formas de ese yo de segundo grado; pero el problema verdadero está en la aspiración a un yo ideal unitario, exigencia que hemos de reconocer en el yo empírico — y que apunta precisamente a trascender y aun a negar la empiria. Dentro de la misma "filosofía de la vida" — cuando se enunció que la vida es siempre más que vida — se reconoció la insuficiencia de la noción capital y se preparó el advenimiento de una noción más satisfactoria y desde luego más compleja, por ejemplo, la de "existencia". Prisionero entre las contradicciones propias de la actitud que adopta, M.-F. rechaza tomar en serio la aspiración que, antes o además de dar tan

largo trabajo a los filósofos, ha sido y es por ventura el nervio de la historia y el secreto de nuestro destino. Cuando se arroja a alguien por la puerta conviene comprobar antes que las ventanas están cerradas. Por haber omitido esta elemental precaución, el problema de M.-F. queda casi intacto, pero centrado en el yo unitario, que no es sino una de las encarnaciones de la exigencia ideal.