Heteroclásica | Pensar en Español

Augusto Salazar Bondy

PARA UNA FILOSOFÍA DEL VALOR

Edición de Jesús Navarro Reyes

HETEROCLÁSICA | PENSAR EN ESPAÑOL/7

Para una filosofía del valor

Serie Filosofía

En el marco del programa «Pensar en Español», la colección **Heteroclásica** *pretende congregar en sus páginas a aquellos autores a quienes cabe denominar «los otros clásicos» de la lengua española; es decir, ese ingente número de creadores que, al margen de su época, nacionalidad o ámbito de conocimiento, han pensado y escrito en español.*

Augusto
Salazar Bondy

PARA UNA FILOSOFÍA DEL VALOR

Edición de Jesús Navarro Reyes

Pensar en español

cfe

malditasonrisa
Primera edición, Editorial Universitaria, Chile, 1971
Primera edición (corregida) en la colección Heteroclásica, 2010

Salazar Bondy, Augusto
Para una filosofía del valor / Augusto Salazar Bondy; ed. y estud. introd. de Jesús Navarro Reyes; índice de autores por Anna Grifi, Jesús Navarro Reyes. – Madrid : FCE, 2010
340 p. ; 20 x 13 cm – (Colec. Heteroclásica / Pensar en español. Ser. Filosofía)
ISBN 978-84-375-0649-4

1. Valor 2. Axiología 3. Filosofía I. Navarro Reyes, Jesús, ed. II. Grifi, Anna, índice III. Ser. IV. t.

LC BD232 Dewey 121.8 S719p

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA

© Herederos de Augusto Salazar Bondy

De esta edición:
© de la edición y del estudio crítico introductorio, Jesús Navarro Reyes
© 2010, Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
Vía de los Poblados, 17, 4.º-15. 28033 Madrid
editor@fondodeculturaeconomica.es
www.fondodeculturaeconomica.es

Diseño de cubierta: Perricac Compañía Gráfica
Tipografía: Anormi, s.l.
Impresión y encuadernación: Tecnología Gráfica, s.l.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
–incluido el diseño tipográfico y de portada–,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN: 978-84-375-0649-4
Depósito Legal: M-46817-2010

Impreso en España

Índice

Estudio crítico introductorio: La axiología de Augusto Salazar Bondy, por Jesús Navarro Reyes 9

Prólogo de Augusto Salazar Bondy 37

Introducción 39

PARTE I 45

[1] La experiencia del valor 47
[2] El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea 98
[3] Una hipótesis sobre el sentido valorativo 112
[4] La exigencia estimativa 121
[5] Nota sobre mostración y sentido estimativo 137
[6] La plurivocidad de "bueno" 139
[7] Confusiones axiológicas 163
[8] Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico 174
[9] Objetividad y valor 182
[10] La dificultad de elegir 191
[11] La jerarquía axiológica 205

PARTE II 219

[12] Valor y objeto en estética 221
[13] El factor estimativo y antropológico en las ciencias sociales .. 228
[14] Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas 243

PARTE III 255

[15] El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4-6.421 257
[16] Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica 271
[17] La axiología de Francisco Romero 322

Bibliografía 335
Índice de autores 341

La axiología de Augusto Salazar Bondy

Jesús Navarro Reyes

El mundo académico de la filosofía, arrastrado por los modos de hacer que imperan en las ciencias empíricas, ha asumido en las últimas décadas un ritmo trepidante. Entre el momento intemporal de los clásicos y el presente fugaz en que vivimos parece que no haya tiempo para leer nada más. Pues bien: Augusto Salazar Bondy es un autor que no es ni lo uno ni lo otro. No es ni un clásico que haya de permanecer para siempre en nuestra conciencia colectiva —al menos más allá de las fronteras del Perú— ni alguien que pertenezca ya al fugaz instante del presente inmediato, treinta y cinco años después de su muerte. Este carácter intermedio hace de su reedición una apuesta arriesgada, un tanto temeraria, que parece abocada al fracaso comercial. Constituye, sin embargo, un acierto desconcertante, y un buen ejemplo de por qué nuestro orden de prioridades al afrontar las lecturas académicas debería ponerse en duda. Sin ser un clásico, Augusto Salazar Bondy es un verdadero maestro, y en sus recias páginas, que exigen atención y detenimiento, podrá encontrarse aún hoy, y quién sabe por cuánto tiempo, una verdadera joya de lucidez filosófica.

La maestría y gran capacidad intelectual de Salazar Bondy no pasaron desapercibidas en su momento. Nacido en Lima en 1925, se graduó en la Universidad de San Marcos y completó su formación en el Colegio de México con José Gaos y en la Universidad Nacional Autónoma de México con Leopoldo Zea. Diversas estancias en Europa durante los años 50 y 60, principalmente en Francia, Alemania y los países nórdicos, fueron marcando la evolución de

su pensamiento. En 1954 ingresó como catedrático en la Universidad de San Marcos, donde enseñó durante casi veinte años, siendo también profesor visitante en las Universidades de Kansas, Nacional de Córdoba en Argentina y Autónoma de México. Fue un filósofo con una notable vocación docente, especialmente preocupado por la cuestión de la educación como condición imprescindible para alcanzar una sociedad libre y autónoma, lo cual lo condujo a involucrarse en la reforma del sistema educativo de su país como su principal ideólogo y responsable, siendo Presidente del Consejo Superior de Educación desde 1971 y representante en la UNESCO en diversas ocasiones. Buen conocedor de las corrientes filosóficas europeas de su momento, dedicó grandes esfuerzos a analizar y comprender la evolución intelectual y cultural de su país y, en general, de América latina, hacia la que dirigió una crítica tan implacable como constructiva en diversos libros y artículos académicos y periodísticos. Su obra más conocida fue, probablemente, el conciso libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, donde denunció que el pensamiento iberoamericano carece de originalidad y de coherencia interna en su desarrollo, no habiendo sido en cada momento histórico más que una mera repetición impostada de las filosofías dominantes en el mundo occidental. Esta debilidad habría sido efecto de la condición deprimida de la sociedad donde se desarrolla, cuya dependencia económica, social y cultural habría conducido inexorablemente hacia una "cultura de la dominación":

> Por imitativa [la filosofía hispanoamericana] ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y la vida, de *su* mundo y de *su* vida. [...] Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana. [...] Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expre-

sión— *de* estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*.[1]

Su prematuro fallecimiento en 1974, a la edad de 49 años, privó a Iberoamérica de una de sus figuras culturalmente más significativas, verdadero referente de la vida académica y política del continente, en plena etapa de madurez intelectual. Una pérdida lamentable que, además, hacía triste eco de otra igualmente inestimable para el Perú: la de su hermano Sebastián, afamado poeta, ensayista y dramaturgo, nacido un año antes que él, que había fallecido en la década precedente.

En 1971, tres años antes de morir, Augusto Salazar Bondy había recogido en el presente volumen una serie de textos acerca de cuestiones axiológicas publicados originalmente entre 1959 y 1970, en los que sólo introdujo alguna que otra ligera modificación y unas pocas notas a pie de página, añadiéndoles dos ensayos inéditos (el 5º y el 8º). Como él mismo indicara en la introducción, había principalmente dos alternativas a la hora de ordenar los textos, según se optara por un criterio temático o por uno cronológico. Su elección fue la primera, y probablemente no todos sus lectores estarían de acuerdo; el que suscribe el presente prólogo, por ejemplo, hubiera preferido una ordenación diferente, relegando los ensayos más tempranos a un anexo, habida cuenta de las notables diferencias que los distancian del resto de los textos —diferencias a las que quisiera referirme a continuación. No obstante, la presente edición, como no podría ser de otro modo, reproduce la intención original del autor, de modo que la primera parte del libro, que ocupa sus casi dos primeros tercios, recoge diversos ensayos acerca del problema del valor en general; la segunda, una

1. México: Siglo XXI, 1969, pp. 119-21. Acerca de esta faceta de nuestro autor, cfr. también la compilación realizada con motivo del septuagésimo aniversario de su nacimiento: *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, y la minuciosa introducción de David Sobrevilla (pp. 15-64).

terna de aplicaciones de la axiología a contextos específicos; la tercera, estudios acerca de las teorías axiológicas de algunos filósofos contemporáneos.

Si atendemos a las fechas de sus publicaciones originales, los ensayos que componen *Para una filosofía del valor* dibujan un curioso zig-zag, según se puede observar en el siguiente cuadro:

Parte	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971
I	11						3	9	1 6	10	4 7	2	5 8
II	12		13							14			
III			16			17	15						

Suponiendo que el orden en que fueron publicados los originales coincidiera *grosso modo* con el de su redacción, los ensayos fueron escritos según el eje horizontal, de izquierda a derecha, pero se presentan en el libro siguiendo el eje vertical, de arriba abajo. Conviene avisar que, como efecto de este singular baraje, la lectura puede resultar desconcertante, pues el planteamiento filo-

sófico de Salazar Bondy sufrió una profunda transformación en estos doce años, hasta el punto de que algunos de sus textos no aparenten siquiera proceder de la misma pluma. El hecho de que ensayos de la primera etapa —principalmente "La jerarquía axiológica" (11°) y "Valor y objeto en estética" (12°)— se encuentren entremezclados con los de la última resulta desorientador, pues estos primeros ensayos son —a pesar de la reticencia del autor a calificar con ese término su propia postura— profundamente metafísicos o, cuando menos, decididamente ontológicos, mientras que los ensayos de la última etapa, como veremos más adelante, tienen un enfoque muy distinto.

El caso más extremo está en el ensayo 11°, "La jerarquía axiológica", originalmente expuesto en Buenos Aires en 1959 dentro del IV Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Filosofía. En él defiende nuestro autor una doble jerarquía evaluativa: en primer lugar, una jerarquía de los entes, fundada en la constitución que a cada uno de ellos le es propia, en función del grado en que cumplen su respectiva plenitud. Tal jerarquía habría de ir ascendiendo en generalidad "hasta alcanzar los géneros sumos" en una progresión que aspirara a "la más rica y plena entidad universal" (pp. 209-10). Desde un punto de vista relacional, sería posible concebir una jerarquía meramente relativa o subjetiva, que agrupara y catalogara los entes en función de su conveniencia para nosotros, como sujetos humanos, pero tal jerarquía estaría lastrada por un lamentable sesgo antropocéntrico. Cabría, no obstante, imaginar una jerarquía en la que el hombre tomara consciencia de "la especial significación ontológica" que le corresponde como ente, en tanto que "centro regulador de la jerarquía subjetiva". De ser ese el caso, "la valoración de los entes en función humana no [podría] ya verse como una deformación o una destrucción de dichos entes", sino como un modo de responder a su propio cumplimiento universal. "Hombre y mundo resultarían ligados de este modo por lazos solidarios en la perspectiva del ser", lográndose así "el nivel de una jerarquía axiológico-metafísica que es la más uni-

versal y más unitaria que pueda concebirse" (p. 213). Tras esbozar la posibilidad de esta jerarquía de los entes, Salazar Bondy apunta en ese temprano ensayo a la necesidad complementaria de establecer una jerarquía de los valores mismos, igualmente regida por una perspectiva ontológica, en la medida en que contribuyen al cumplimiento del ser en cuanto tal. Como finalidad de este doble proceso, vemos que

> El horizonte universal del ser descubierto de este modo abre la perspectiva del valor metafísico, culminación y síntesis integradora de todos los valores. El incremento de lo real en todos los entes, el ascenso de todo lo existente, que preside el hombre, es el proceso del ser hacia el ser, esto es, la *trascendencia metafísica* cuyo punto de partida es la nada de valor y cuyo punto posible de llegada, cima de toda jerarquía, es el valor absoluto, cumplimiento absoluto del ser. (p. 218)

Si este planteamiento resultaba ya manifiestamente anacrónico en el momento de su publicación original, hoy resulta sencillamente insostenible. Y no ya por la reticencia ilustrada y positivista que uno pueda tener a la hora de acompañar al autor en tan altos vuelos metafísicos, en una especulación desmedida que conduce hacia los bien conocidos desvaríos de la razón pura: incluso dentro de la propia tradición de la metafísica occidental, discursos como el del ensayo 11°, sobre todo después de Heidegger, resultan ya difícilmente defendibles. En primer lugar, por asumir ingenuamente los planteamientos de la onto-teo-logía, cerrando el discurso sobre la doble asunción de que la verdad del ser haya de revelarse desde los planteamientos más generales —como lo universal del ente— y más elevados —como el ente supremo.[2] En segundo lugar, por su discutible modo de hacer pivotar el discurso metafí-

2. Cfr. Martin Heidegger: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 98-157.

sico en la preeminencia del ente-hombre, cuya centralidad fuera ya discutida por Heidegger en su conocida *Carta sobre el humanismo.*[3]

Comenzar la compilación con sus ensayos más tempranos habría sido ciertamente un error, pues su perspectiva constituye, según las notas autocríticas que el propio autor les añade en 1971, una vía muerta para la exploración axiológica. Situarlos en la antesala de *Para una filosofía del valor* habría dado una imagen equivocada del estilo del libro, de sus logros y de su planteamiento metodológico, cuya valía reside precisamente en cómo se va adentrando por vías de reflexión que escapan valientemente a esta perspectiva metafísica tradicional. Pero cuando Salazar Bondy abandona el enfoque metafísico de sus primeros escritos sobre el valor no lo hace por las críticas heideggerianas antes señaladas, sino sobre todo por influencia del pensamiento anglosajón de la primera mitad del s. XX, en el que va adentrándose a lo largo de los años 60 a raíz de sus últimas estancias en Europa, posiblemente por influencia del que primero fuera su maestro y después su colega Francisco Miró Quesada, y, sobre todo, por la lectura de Moore, Wittgenstein y los autores fundamentales de la axiología británica. Durante esa década su reflexión sobre el valor va soltando el lastre de términos y enfoques metafísicos para asumir un enfoque metodológicamente mixto, a medio camino entre la fenomenología germana y el análisis británico del lenguaje; una combinación particularmente patente en su ensayo primero, y que hace su obra especialmente atractiva aún hoy.

Por una parte, la fenomenología ya le era bien conocida desde su época de formación. Como el propio Salazar Bondy pusiera de manifiesto en su voluminosa *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, la influencia de la escuela de Husserl, con Scheler, Hartmann y Heidegger como sus más acreditados seguidores, había trasformado la filosofía del Perú a partir de la década de los treinta:

3. Madrid: Alianza, 2004.

> La fenomenología da un estilo distinto al filosofar peruano, un estilo que, llevándolo más allá de las afinidades teóricas pasajeras, lo ha puesto en el camino de la investigación rigurosa. La fenomenología ha sido una escuela de método y disciplina de pensamiento. A través de una lenta maduración, el pensamiento peruano había ido tomando conciencia de las severas exigencias de la teoría filosófica. Insertándose en esta evolución, la fenomenología le ha impreso un impulso decisivo, de resultas del cual hay hoy en nuestro pensamiento más seguridad y, a la vez, menos pretensiones, más riqueza reflexiva y, a la vez, más modestia, más originalidad y también menos facilidad especulativa.[4]

Aparece así como la filosofía dominante en la generación de los que fueron sus maestros —Carlos Cueto Fernadini, Luis Felipe Alarco o, en menor medida, Walter Peñazola en Perú, o José Gaos en México— y es significativo que el primer seminario que Salazar Bondy impartiera en la Universidad de San Marcos, allá por 1950, versara sobre *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl.[5] Todo lo cual habría de reflejarse en su tesis doctoral de 1953, titulada *Irrealidad e idealidad*, de estilo y enfoque profundamente fenomenológico.[6]

Recuperando ese impulso original, y a diferencia de los ensayos 11° o 12° de 1959, en el ensayo 1°, de 1967, Salazar Bondy decide no ubicarse ingenuamente en la posición de la metafísica especulativa, sino detenerse primero en una rigurosa descripción de "La experiencia del valor", intentando hacer explícitos los contenidos y estructuras de las vivencias valorativas. Ese ha sido siempre el ideal de la filosofía fenomenológica: antes de explicar, describir; antes de comenzar a estar en desacuerdo, acudir a las cosas mismas, y aclarar qué es aquello con respecto a lo cual diferimos en nuestros posicionamientos teóricos.

4. Lima: Francisco Moncloa, 1965, p. 373.
5. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
6. La tesis fue publicada como libro en Lima: Biblioteca Filosófica de la Universidad de San Marcos, 1958.

La novedad de Salazar Bondy a mediados de los 60 consistió en haber sabido poner en relación este método con la discusión que estaba teniendo lugar contemporáneamente en el ámbito anglosajón, principalmente en Inglaterra. Su estudio se complementa así con una metodología analítica que, como es bien sabido, no toma como punto de partida la experiencia vivida del valor, sino su expresión en el lenguaje cotidiano, capaz de recoger en sus pliegues y detalles la riqueza de nuestro entramado valorativo. No se trata propiamente de una conversión, tras la cual el autor abandonara sus influencias iniciales en pos de la nueva escuela. Por el contrario, Salazar Bondy mantiene hasta el final rasgos, métodos y objetivos propios de la escuela fenomenológica, como su tendencia al posicionamiento trascendental, al que luego me referiré; y, a un tiempo, se mantiene crítico hacia el movimiento analítico por su tendencia a confundir el significado con el uso y los problemas de fundamentación con los de mera semántica (ver el ensayo 7º). No hay por lo tanto conversión de un método a otro, ni mero sincretismo, sino la búsqueda de un pluralismo metodológico capaz de responder adecuadamente a la multiforme y variada naturaleza del fenómeno del valor. El ensayo 1º constituye así una aproximación fenomenológico-analítica al problema del valor: una descripción de las vivencias y los usos lingüísticos en los cuales lo captamos, lo ejercemos al enjuiciar objetos y conductas, y lo aplicamos al actuar en el mundo.

Llama la atención la frialdad del estilo elegido por Salazar Bondy para este primer ensayo, compuesto de escuetos párrafos numerados según una estricta jerarquía, donde las ideas van siendo introducidas prácticamente sin discusión ni argumentación, como si de un sólido mecano se tratara cuyo valor residiera en el funcionamiento general del sistema, sin que fueran precisas justificaciones específicas para sus partes. Al lector no puede pasar desapercibida la similitud estilística de este escrito con el famoso *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que constituye precisamente una de las influencias determinantes en la deriva de

Salazar Bondy hacia la filosofía analítica. En "La experiencia del valor" puede encontrarse a la vez un sincero homenaje y una irrespetuosa burla hacia el texto del misterioso austríaco: un homenaje, en la medida en que responde a la admiración del autor por la capacidad de sistematización y concisión de Wittgenstein; una burla, al ser todo el ensayo una réplica irónica al *Tractatus*, pues precisamente se habla en él con detenimiento y rigor acerca de aquello sobre lo cual Wittgenstein nos exhortaba a callar, es decir, todo aquello que vaya más allá de la mera constatación de los hechos.

La finura con que Salazar Bondy expone su particular *Tractatus* hace del ensayo primero un ejemplo soberbio de precisión conceptual. Consciente de estar estableciendo "distinciones analíticas introducidas con propósito cognoscitivo en la continuidad concreta de la vida" (p. 49), el autor va haciendo aparecer los conceptos fundamentales de su axiología: la *conciencia valorativa*, esencialmente distinta de la constativa, en la medida en que no puede limitarse a la constatación neutral de lo que hay, sino que siempre ha de implicar una mirada hacia lo que debería de haber; la *atribución de valor*, como acto del juicio por el cual afirmamos o negamos la valía de un objeto o de un acto; la *realización del valor*, gracias a la cual el acto del juicio no queda restringido al espacio intelectivo de la psique, sino que se ejerce en el mundo, siendo éste transformado por el agente en función de lo que estima valioso; la *preferencia* y la *postergación*, por las cuales el juicio se ejercita en la comparación de los objetos, en función no sólo de sus cualidades objetivas, sino del grado en que dan cumplimiento a los requisitos normativos; la *elección valorativa*, que rige nuestras acciones ante las alternativas que se nos presentan; y los dos niveles de la vida valorativa: el de las *valoraciones derivadas*, basadas en patrones preestablecidos, y el de las *valoraciones originarias*, que instauran dichos valores sin apoyarse en patrones previos. La doble descripción fenomenológico-analítica del ensayo primero expone así con detalle la temática del libro, el conjunto de cuestiones sobre el cual habremos de estar de acuerdo para, posterior-

mente, poder diferir acerca de las posibles formulaciones teóricas que intentan explicarlo. Las teorías habrán de ser ponderadas en función de su capacidad para dar cuentas de este fenómeno complejo y multiforme que es el valor, tal y como lo experimentamos los seres humanos al pensar, hablar y actuar en contextos normativos.

Cabría formular aquí una doble crítica contra el planteamiento inicial de Salazar Bondy, pues por mucho que intente despojar su primera aproximación de todo presupuesto teórico, no parece que pueda evitar que su descripción esté ya marcada por ciertos sesgos. Por una parte, el planteamiento fenomenológico predetermina la aproximación del autor al problema del valor, restringiendo su enfoque a "los fenómenos de orden estimativo vividos por el hombre en estado consciente" (p. 49). Pero no está claro en absoluto que el núcleo esencial de los actos de valoración se limite a tal estado. Más bien parece lo contrario: que los actos de valoración conscientes y explícitos, o las conductas en las que tales valoraciones se hacen manifiestas, sean sólo un aspecto limitado de una serie de procesos que responden a mecanismos y motivaciones ausentes de la consciencia del agente. Hay una variada oferta de aproximaciones teóricas que aspiran a dar cuenta de tales procesos: desde la crítica de las ideologías de corte neo-marxista, pasando por los múltiples enfoques psicoanalíticos, hasta los intentos más recientes de explicar el funcionamiento de la psique apelando a la red neural que la sustenta. El enfoque axiológico de Salazar Bondy deja de lado esta problemática, señalando de pasada que tales explicaciones no abordan el núcleo temático del valor, pues tienen lugar en un plano constativo donde las descripciones están exentas de cualquier estimación valorativa, limitándose a la constatación de lo que es el caso. No obstante, su posición está expuesta a diversas objeciones más o menos evidentes, de las que sólo señalaré algunas. En primer lugar, es obvio que en numerosas ocasiones los actos de valoración no tienen por qué tener lugar de modo consciente, no siendo por tanto la consciencia un requisito ineludible para su acaecimiento. Juicios, por ejemplo, que creía-

mos meramente constativos, pueden ser en realidad apreciaciones estimativas encubiertas, y la subjetividad del propio agente no es en absoluto el punto de vista más adecuado para determinar si estamos ante lo uno o lo otro.[7] En segundo lugar, el hecho de si la valoración se efectúa o no sobre patrones preestablecidos —que, en la descripción de Salazar Bondy, es fundamental para saber si nos encontramos ante valoraciones originarias o derivadas— puede no ser determinable en absoluto desde la perspectiva de la conciencia del agente. La mayoría de las valoraciones que consideraríamos originarias al realizarlas son en realidad derivadas de patrones que hemos asumido sin darnos cuenta. En tercer lugar, con respecto a los usos lingüísticos que serían objeto del análisis, su carga valorativa es en buena medida independiente de la participación consciente y voluntaria del hablante, estando más bien determinada por la predisposición de la comunidad a asumir determinados actos de habla como manifestación de estimaciones, exigencias, desacreditaciones, etc. Por último, la distinción entre valoraciones auténticas e inauténticas —en función de si el agente responde efectivamente con sus actos a los valores por él aceptados— exige en la mayoría de las ocasiones apelar a la frontera entre lo consciente y lo inconsciente y, en sus casos más relevantes, no puede siquiera ser entendida sin que estos conceptos entren en juego. Al limitar su enfoque metodológico al ámbito de la vivencia consciente de valoración y de la decisión voluntaria en el ejercicio del valor, el autor podría estar intentando explicar el movimiento del iceberg por las hermosas vistas que se tienen desde su cumbre,

7. La posición de Salazar Bondy acerca de la posibilidad de tales actos valorativos inconscientes resulta cuando menos ambigua, si comparamos lo por él sostenido en los parágrafos 3.18 y 5.13 del ensayo 1°, que parecen difícilmente compatibles. En el primero afirma que "La realización de valores comporta un elemento indispensable de decisión voluntaria y consciente de intervenir en el mundo" (p. 72), mientras que en el segundo sostiene que "la intervención de la voluntad [...] no se da siempre ni necesariamente, aunque sea frecuente, en la realización" (p. 84).

en lugar de por las potentes corrientes submarinas que en realidad determinan su trayectoria.

Por otra parte, a medida que uno avanza en la lectura del libro y, sobre todo, al llegar a los ensayos 15º y 16º, escritos con anterioridad al 1º, el lector no puede sino constatar que la aproximación fenomenológico-analítica del primer ensayo estaba ya bien cargada de teoría, y era cualquier cosa menos ingenua. Por el contrario, dicha descripción inicial estaba orientada desde el primer momento hacia la refutación de una serie de posiciones contemporáneas en el debate axiológico que, en opinión de Salazar Bondy, no logran confrontar convenientemente la peculiar naturaleza del fenómeno valorativo. Fundamentalmente, la descripción del ensayo 1º dejaría por principio fuera de juego las tres posiciones originarias de la axiología británica de los años cuarenta: el objetivismo, el subjetivismo y el emotivismo. De ser el ensayo 1º una correcta descripción de lo que de hecho ocurre en las atribuciones de valor, parecería quedar ya fuera de la discusión si a la hora de valorar en realidad estamos constatando ciertos rasgos del objeto, haciendo manifiestas nuestras actitudes psicológicas ante él, o meramente expresando nuestra conformidad o nuestro disgusto.

No obstante, si aceptamos que la intención del autor en el ensayo 1º es hacer una mera aproximación inicial al fenómeno que está carente de pretensiones explicativas, tanto la primera crítica —la limitación del enfoque a la experiencia voluntaria y consciente— como la segunda —el sesgo teórico de la descripción inicial— parecen desencaminadas. Puede que finalmente los aspectos del proceso valorativo que no afloran a la consciencia acaben explicándola de modo más adecuado, pero tal explicación no podría negar el propio acaecimiento del fenómeno del cual somos conscientes al valorar. Es decir: una explicación psicoanalítica, ideológica o neurológica habrá de dar cuentas de cómo se gesta esa experiencia consciente, y cómo se produce el acto de la decisión aparentemente voluntaria, aunque sea para negar después sus capacidades efectivas. Puede que estos planteamientos consigan demostrar que la

conciencia valorativa es un mero epifenómeno, pero no pueden demostrar que es una absoluta nada. Del mismo modo, la descripción fenomenológico-analítica podrá ser asumida como una correcta descripción del modo como entendemos comúnmente nuestros actos de valoración, una especie de ética popular o *folk ethics* que ulteriormente podría ser descartada por aproximaciones teóricas más sólidas, como pretenden hacer hoy los defensores de la *error theory*, según el término acuñado por John Mackie. Es decir: quizás nuestra vivencia de atribución o realización de valor, que le otorga un carácter irreductiblemente normativo, no sea más que un espejismo. En cualquier caso, toda teoría axiológica que se precie habrá de ser capaz de dar cuentas de cómo y por qué se produce este espejismo, y el primer paso para ello es describir en qué consiste.

Para una filosofía del valor no se limita a esta primera aproximación descriptiva: muy al contrario, el lector encontrará *in nuce* un decidido posicionamiento teórico propio y original, que a su vez está excelentemente informado de las alternativas existentes en su momento. En este sentido, la posición de Salazar Bondy acerca del problema del valor y, en concreto, acerca del sentido del término "bueno" se concreta en la siguiente definición, repetida en distintas ocasiones a lo largo del libro (principalmente en los ensayos 3º, 4º, 6º, 10º y 14º):

> la frase "X es bueno" sería analizada del siguiente modo: "Se debe tener respecto de X una actitud favorable". (p. 117)

Esta tesis, que Salazar Bondy recoge de A.C. Ewing (aunque con importantes matices que lo alejan de su intuicionismo), constituye el punto de partida de la aportación teórica de nuestro autor. Para comprenderla correctamente habría que señalar la peculiar naturaleza de ese "debe", cuyo carácter es, en opinión del autor, incondicionado. No es lo mismo, por ejemplo, decir "esto es bueno" que "esto a mí me gusta". El primero es un juicio normati-

vo; el segundo, la mera descripción de hecho de un estado psicológico. La valoración en sentido propio, incluso la que se realiza originariamente sin apelar a patrones preestablecidos, incluye como aspecto definitorio la exigencia de conformidad por parte de todo interlocutor que se precie de serlo.

Su énfasis en el aspecto irreductiblemente normativo del valor, en su aspiración a la universalidad y en su íntima relación con el concepto de razón hacen de la posición de Salazar Bondy una alternativa mejor ajustada a la peculiar naturaleza del fenómeno valorativo que la mayoría de sus competidores coetáneos, por ejemplo, en el contexto de la filosofía moral británica por él descrito en los ensayos 2º y 16º. Las alternativas a las que se enfrenta tienden a reducir el lenguaje valorativo a otro tipo de lenguaje, por ejemplo, asumiéndolo como descripciones de hechos o rasgos propios del objeto valorado, o como descripciones de estados cognitivos o volitivos por parte del sujeto valorante. No obstante, como señala nuestro autor siguiendo aquí el prescriptivismo de Richard M. Hare, la atribución de valor no es reducible a ninguna de estas instancias, ya sean consideradas desde un planteamiento naturalista o no naturalista. Valorar no es describir estados objetivos, ya que éstos en sí mismos carecen de valor, no siendo más que hechos (aunque el acto de la valoración no puede desvincularse del todo de la constatación de las cualidades objetivas propias de los objetos valorados, pues es a partir de ellas como se ejerce la valoración).[8] Pero tampoco consiste valorar en describir estados subjeti-

8. Se echa en falta en la reflexión de Salazar Bondy la referencia explícita a un concepto que después ha venido a ser moneda común en la filosofía analítica: el de "superveniencia" (*supervenience*), según el cual un tipo de propiedades puede depender de otro, sin quedar reducido a él. Las cualidades evaluativas, en este sentido, parecen *supervenir* a las cualidades objetivas, pues dos objetos no pueden diferir en las primeras sin hacerlo también en las segundas. En otras palabras: un objeto no puede ser mejor o peor que otro, a no ser que sea distinto de hecho en algún rasgo, a pesar de que la atribución de valor no se limita a la constatación de dicho rasgo. Muchos pasajes de este libro hacen referencia a la idea, aunque no al término, a pesar de que fuera precisamente Hare, en una obra citada por nuestro

vos pues, según sostiene Salazar Bondy en un punto que puede resultar discutible, éstos son a su vez rasgos objetivos, en la medida en que corresponden a estados de hecho de esos peculiares entes que somos los seres humanos. Describir algo, por ejemplo, como objeto de mi deseo, no es de por sí atribuirle valor alguno.

Al no tratarse de un lenguaje descriptivo podemos sentirnos inclinados a calificarlo como meramente emotivo, sin pretensiones de verdad o validez: decir que algo es bueno sería como *sonreírle* a la cosa, o expresar nuestro agrado ante ella mediante interjecciones de aprobación. No obstante, como veíamos antes, decir que algo es bueno no es en absoluto lo mismo que decir que algo 'me gusta', en el sentido limitado de que me gusta a mí, sin mayor motivo que el mero hecho de que se ajusta a mis preferencias personales. Valorar, en el sentido propio, implica un compromiso, y una exigencia ante los demás. Exige coherencia, y apela a razones. Es un juicio que no puede estar completamente carente de justificación, por mucho que no quepa señalar sus justificaciones en la simple constatación de lo que hay.

Por motivos similares, la formulación de juicios valorativos no puede tampoco identificarse sencillamente con los usos conativos o, en la expresión de Salazar Bondy, "operativos" del lenguaje, como los imperativos o los ruegos, cuyo objetivo es motivar a los demás hacia una cierta conducta. El imperativo, por ejemplo, puede ser perfectamente arbitrario en su origen, siendo ejercido sin mayor justificación que la relación de poder que lo autoriza. El "¡Porque lo digo yo!" es, en última instancia, la única fuerza del imperativo, en tanto que tal. Pero en el juicio de valor, en cambio, la exigencia apela a algo distinto: no procede de una relación de poder entre los hablantes, sino de la atribución de valor al objeto en cuestión. Por su parte, el ruego, a diferencia del imperativo, no

autor (*The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952, p. 145), quien le diera carta de naturaleza en la ética contemporánea. La ausencia se explica porque fue a raíz de las aportaciones de Davidson en los setenta, y de Horgan, Kim o Lewis en los ochenta, cuando realmente se popularizó el término.

se apoya en la asimetría de la relación de poder entre los hablantes, aunque tampoco se fundamenta necesariamente, en tanto que ruego, en razón o valor alguno. La fuerza del ruego, aquello que lo hace ser tal, no tiene por qué apelar a la bondad de lo rogado.

Todos estos rasgos indicados, aun no siendo intrínsecamente valorativos, suelen aparecer solidariamente unidos en los juicios de valor: constatación de caracteres objetivos de lo valorado, constatación de vivencias subjetivas del que valora, expresión de estados mentales, intento operativo de alterar el curso de acción de los demás... pero el aspecto propiamente estimativo no se reduce a ninguno de estos momentos, ya que todos ellos pueden acontecer sin que aparezca en escena la exigencia normativa.

La íntima conexión entre valoración y razón o justificación es inmediatamente patente en el caso de las valoraciones derivadas: aquellas que no se realizan de modo espontáneo, sino en función de patrones establecidos que las justifican. Pero puede resultar menos evidente en el caso de las valoraciones que Salazar Bondy llama "originarias", y que no se apoyan en estos patrones, sino que han de ser realizadas, por así decir, en el vacío, sirviendo ulteriormente para establecer dichos patrones. Ante estos casos, la alternativa nihilista subraya el carácter arbitrario de la valoración originaria, en un movimiento que la aproxima peligrosamente al "a mí me gusta", como ejercicio autárquico de una conciencia caprichosa, que no se siente impelida a obedecer criterio alguno. No obstante, es éste, como subraya magistralmente Salazar Bondy, el verdadero núcleo del problema del valor: que no pudiendo apoyarse en ninguna descripción de hecho, ni en ninguna pauta valorativa preestablecida, tampoco parece que pueda emerger del vacío de una voluntad sin ataduras. Que las valoraciones originarias estén justificadas en apreciaciones del valor de los objetos parece ser un requisito ineludible de la experiencia del valor, de las prácticas lingüísticas en que se manifiesta y de nuestras conductas racionales, pero a la vez no parece posible encontrar por ningún lado dicho valor como algo radicalmente distinto de los hechos, e irreductible a ellos.

Salazar Bondy se decide aquí a no tomar la salida intuicionista, ya sea al modo intelectual de Moore o Hartmann, o al modo afectivo de Scheler, negándose a asimilar el valor a una propiedad, natural o ideal, captada por el sujeto gracias a alguna misteriosa facultad pseudo-perceptiva.[9] Y su negativa a aceptar ninguna forma de intuicionismo es el efecto de la influencia de Wittgenstein que, como vimos anteriormente, sostuvo que es imposible por principio que el lenguaje pueda *decir* efectivamente lo que pretende comunicar el lenguaje valorativo. Para el Wittgenstein del *Tractatus*, el valor no pertenece a este mundo, ya sea el valor ético o estético, pues el mundo del que es posible hablar no es más que el conjunto de los hechos positivos, es decir, de los estados de cosas que son el caso. Ética y estética son así trascendentes, como la forma misma de la lógica, que no pertenece al mundo ni puede ser expresada en el lenguaje que nos permite hablar de él. Tal forma de la lógica no puede ser dicha (*gesagt*), sino sólo mostrada (*gezeigt*), en la esperanza de que dicha mostración elimine cualquier pretensión injustificada e imprudente de expresar con el lenguaje de los hechos aquello que no tiene cabida en él. Esa apelación al *mostrar* no abre en Wittgenstein las puertas de ningún discurso metafísico, sino que relega la cuestión al silencio de la existencia misma. De ahí la lapidaria séptima proposición del *Tractatus*: "Acerca de aquello de lo que no se puede hablar, debe uno callarse".

Pero hacer callar a Salazar Bondy no era cosa fácil, y su postura teórica, que en este libro sólo queda esbozada como proyecto, hace caso omiso a la mística exhortación al silencio del joven Wittgenstein, aunque asume su planteamiento trascendentalista. El "Tractatus" de Salazar Bondy, su ensayo 1°, carece así de proposición séptima, siendo todo él una elocuente réplica a la proposición séptima de Wittgenstein, prosiguiendo con un discurso mostrati-

9. Cfr. Julio Sanz: "La Filosofía del Valor de Augusto Salazar Bondy", en *Textual*, 9, diciembre de 1974, pp. 128-30. Ese número monográfico ofrece un interesante homenaje a la figura de Salazar Bondy, compilando artículos suyos y diversos testimonios y homenajes.

vo precisamente allí donde Wittgenstein nos invitaba a callar. El discurso del valor, según nuestro autor, no es el del *decir*, sino el del *mostrar*, y es un discurso trascendente, en la medida en que no describe algo que sea el caso en nuestro mundo, sino las condiciones de posibilidad del mundo mismo, en concreto, del mundo de la praxis. No hay praxis humana sin atribución de valor, por mucho que dicho valor no pueda formar parte del mundo, ya que aunque lo describiéramos exhaustivamente, no aparecería por ninguna parte: ni en los hechos objetivos ni en los subjetivos, ni en nuestras expresiones emotivas ni en nuestros ruegos o imperativos. Los juicios de valor, sostiene Salazar Bondy, son de carácter *trascendental*: lo por ellos afirmado —que algo es bueno, por ejemplo, o que algo es bello— no forma parte del mundo, ni puede por tanto ser *dicho*, pero es una condición de posibilidad del mundo en el que actuamos racionalmente (ver los ensayos 4º, 5º, 8º, 9º y 10º).

Es en este punto donde quisiera dirigir una crítica al autor de nuestro libro, crítica que es interna a su planteamiento y aspira, en lo esencial, a ser constructiva para con el mismo. Según la idea que quisiera esbozar, Salazar Bondy habría acompañado al autor del *Tractatus* demasiado lejos. Como el propio Wittgenstein manifestara posteriormente, su planteamiento original había sido corto de miras a la hora de delimitar el lenguaje significativo, restringiéndolo a la función constativa. Usar el lenguaje significativamente es, para el Wittgenstein del *Tractatus*, decir qué es el caso y qué no lo es: qué ocurre en el mundo y qué no ocurre en él. El mundo mismo no sería más que el conjunto de todos los estados de cosas que son el caso, reflejado especularmente en la sucesión de todas las proposiciones verdaderas. No obstante, salta a la vista que el lenguaje, en sus usos cotidianos, es algo mucho más rico y amplio, pues afirmar la verdad de un hecho es sólo una manera más de realizar emisiones lingüísticas significativas. Las valoraciones, por ejemplo, forman parte de esos usos ordinarios con tanto derecho como las constataciones. Decir de algo que es verdad es una actividad humana tan original, espontánea, natural y correcta como

decir que es bueno o bello. Es la preeminencia otorgada por Wittgenstein al lenguaje descriptivo y apofántico lo que le obliga a relegar el resto al espacio del *mostrar*, al misticismo y al silencio. Salazar Bondy hace bien en no acompañar a Wittgenstein en esta última exigencia, pero hace mal, en mi opinión, al darle la razón cuando ubica las atribuciones de valor en el ámbito trascendental del mostrar, como si no formaran parte del lenguaje cotidiano.

Este problema que señalo se hace especialmente patente en un pasaje del ensayo 9°, donde sostiene que el lenguaje cotidiano y científico es un lenguaje "objetivo", concepto en el cual incluye, como un caso especial, el lenguaje subjetivo que describe los estados psicológicos de los agentes.

> Es objetivo lo que se determina como real o no real, existente o privado de existencia, psíquico o físico, natural o artificial, cósico o relacional, inmanente o trascendente, etc. Como tal, pertenece al universo acotado por el discurso ordinario y científico, que es, dentro de nuestra definición, un discurso *objetivo*. (p. 183)

Ya apuntaba antes que esta última idea resulta discutible, pues al afirmar que las creencias, los deseos o las intenciones constituyen un caso particular dentro de los hechos objetivos podríamos estar hurtándoles aspectos que hacen de ellos algo constitutivamente distinto. Pudiera ser que estas nociones de la mal llamada "psicología popular" estuvieran ya ellas mismas cargadas con un sentido normativo. Pero no quisiera centrarme en este problema, sino en la descripción de los lenguajes cotidiano *y* científico como esencialmente objetivos, que los deja limitados en sus capacidades expresivas a la hora de manifestar el valor, quedando restringidos a la constatación de los hechos. Puede que esto sea el caso del lenguaje científico —por supuesto, siempre que ciñamos injustificadamente el término "científico" a las ciencias naturales—, pero resulta evidente que no lo es para el lenguaje cotidiano, en el que acontecen de modo plenamente significativo las atribuciones de

valor. Atribuciones que, como señala Salazar Bondy con absoluta corrección, no se reducen a apreciaciones objetivas. Decir que el lenguaje cotidiano, como el científico, es constitutivamente objetivo es limitar injustificadamente su alcance y la validez de sus usos.

Frente a Salazar Bondy, me siento inclinado a pensar que lo que pertenece al ámbito del mostrar es el metadiscurso que aspira a justificar, legitimar o sencillamente señalar cómo funciona el discurso del valor, pero no el discurso del valor mismo. Se *muestran* las condiciones de posibilidad de la valoración, pero al valorar no *mostramos*, sino que *decimos* si las cosas tienen o no tienen valor. Un intento de formulación de las condiciones de posibilidad del discurso objetivo de los hechos está en la estructura conceptual del *Tractatus*. Tal estructura no puede ser *dicha*, pues todo acto del decir la presupone, y por ello sólo puede ser *mostrada*. En un sentido similar, el discurso normativo de los valores es posible gracias a una serie de presupuestos que Salazar Bondy intenta hacer explícitos en este libro. Tales asunciones no pueden ser dichas dentro de dicho discurso normativo, sino sólo mostradas desde el metadiscurso donde se ubica su reflexión. Pero las atribuciones de valor, derivadas u originarias, se realizan *en* el discurso valorativo: se dicen, no se muestran; están constituidas, no son constituyentes. Por ejemplo: afirmar que "esto es bueno" es *decir*, acerca de algo, que es bueno. En cambio, afirmaciones del tipo "existe el bien" o "hay valor en el mundo", "algo importa" o "no todo está permitido", tienen como objeto el entramado conceptual que hace posible el discurso del valor, intentando *mostrarlo*, sin limitarse a decir si algo en concreto es valioso o no.

Este libro por entero es un buen ejemplo de ese metadiscurso constituyente, que aspira a tener carácter trascendental, pudiendo sus afirmaciones ser mostradas pero no dichas en el espacio de las valoraciones morales, ya que éstas dan por supuesto un marco conceptual en el que encajan y tienen sentido. Al igual que el lenguaje constativo, mediante el cual decimos cómo es el mundo, no puede mostrar la propia estructura trascendental que lo hace posi-

ble, tampoco el lenguaje valorativo, con el que decimos qué tiene valor y qué no lo tiene, puede mostrar la estructura trascendental sobre la que se apoya. Pero sostener que todo lenguaje valorativo es mostrativo es sacarlo del mundo en que vivimos, pensamos y actuamos cotidianamente, y relegarlo al espacio metadiscursivo de la reflexión filosófica.

El problema, contra la opinión del joven Wittgenstein secundada por Salazar Bondy, no es que al valorar no *digamos* sino que *mostremos*: es que el decir no se limita al constatar. Creer que se limita a ello es empobrecerlo, confinándolo a la constatación objetiva de los hechos. El ejercicio mismo de las valoraciones no es un acto del mostrar constituyente, sino del decir constituido. Eso sí: de un decir que se entiende en un sentido más amplio y más rico que el delimitado por Wittgenstein en el *Tractatus*. Al igual que el mundo en que vivimos es también, afortunadamente, más que el conjunto de todo lo que es el caso. No encontraré los valores en el mundo si lo considero sólo eso; pero el problema no será del mundo, sino mío, y de las anteojeras con las que he dado la espalda a la riqueza de la realidad en la que vivo, en pos de un modelo de racionalidad que tal vez me permita conocer, pero que no me sirve para vivir ni actuar sensatamente. En mi mundo no sólo hay hechos, sino cosas y personas que importan, y gracias a ello puedo orientar mi acción, organizar un proyecto de vida y aspirar a vivir con los otros, razonando en común acerca de qué es aquello que realmente merece la pena. El del *Tractatus*, en cambio, es un mundo que no se puede habitar, en el que nada vale más ni menos que cualquier otra cosa, siendo imposible orientarse en la vida.

En resumen, es ésta la crítica que quisiera dirigir al planteamiento de nuestro autor: que, siguiendo a Wittgenstein, ubica el lenguaje valorativo en el *mostrar* trascendental, cuando lo que debería de haber hecho es abrir el ámbito del *decir* a la riqueza del lenguaje cotidiano, y no dejarlo confinado en la descripción de los hechos. Si hay mostración en el lenguaje sobre el valor, es en el nivel del metalenguaje que señala sus condiciones de posibilidad:

algo en lo que está en igualdad de condiciones con el lenguaje descriptivo.

A pesar de lo dicho, y aunque creo que ésta es una crítica que no carece de importancia, no considero en absoluto que sea demoledora. Se trataría de una especie de error categorial que afectaría al proyecto de Salazar Bondy, pero no a lo más valioso del mismo. Para empezar, porque lo que hace en este libro no es desarrollar este planteamiento trascendentalista, sino sólo apuntarlo con una actitud precavida y cautelosa, tras realizar diversas aproximaciones enormemente iluminadoras al problema del valor. El aspecto más interesante de la obra reside así en cómo subraya la peculiar naturaleza de las valoraciones, que implican necesariamente compromiso y exigencia hacia los demás, y coherencia con uno mismo. Sin reducirlo a los hechos ni deducirlo de ellos, Salazar Bondy reivindica el valor como eje racional de la praxis, negándose insobornablemente a permitir que el discurso fáctico termine por demostrar que todo vale lo mismo. Esto es algo que, como bien sabemos, la acción no consiente: el mundo está demasiado plagado de dolor, sufrimiento e injusticia como para que el pensar filosófico lo pase por alto. Pero una cosa está clara, y es que la praxis no puede esperar a la teoría. Su exigencia es demasiado imperiosa como para tener que depender del pausado y reticente vuelo del búho de Minerva. Por eso Salazar Bondy, a pesar de tener la capacidad y la pasión por las cuestiones teóricas que definen al erudito, no quiso ser un ratón de biblioteca escabullido entre sus libros, como tantos otros que intentan excusar su bochornosa apatía hacia el mundo que los rodea en las obligaciones impuestas por la vida intelectiva y los rigores académicos. Por el contrario, fue un intelectual comprometido con su momento histórico, y con ese terruño particular que a cada cual le es dado llamar su patria. Este convencimiento lo llevó a ejercer activamente la política en el Perú, defendiendo lo que llamó un "socialismo humanista", constatando en la práctica que el pensamiento sólo será libre cuando lo sea el hombre que lo desarrolla, y que éste sólo alcanzará la auten-

ticidad cuando recupere las condiciones en las que tiene lugar su existencia. Por el contrario, mientras siga creyendo ingenuamente que basta con manejar las ideas mediante el ejercicio de la especulación filosófica, seguirá cayendo en un pensamiento inauténtico, y precipitándose una y otra vez en la cultura de la dominación. Por eso, frente al optimismo ingenuo de una inteligencia desvinculada de la praxis, la mirada crítica de Salazar Bondy se dirigió ante todo a su contexto histórico y social, denunciando que no todos los hechos valen lo mismo, y que, a pesar de que esto es lo que hay, no es lo que debería haber. Su mirada negativa hacia el presente que lo rodeaba le valió ser acusado por más de uno de falta de patriotismo, y de caer en el pesimismo o la desesperación. Nada más lejos de su talante natural, en absoluto propenso a rendirse ante la dificultad de la tarea. Pero es ésta una actitud que quizás esté vedada a aquellos que no compartan con él lo sintetizado por Romain Rolland en su célebre adagio, popularizado por Gramsci:

Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad.[10]

Oxford, junio de 2010.

10. Antonio Gramsci: "Discorso agli anarchici", en *L'ordine nuovo, 1919-1920*. Turín: Einaudi, p. 400.

Nota a la presente edición

En esta edición se ha añadido una numeración a los ensayos que componen el libro, a fin de facilitar las referencias internas. Se han corregido numerosas erratas acudiendo a las versiones originales de los ensayos y a las obras citadas en éstos. Aunque las referencias bibliográficas eran en ocasiones deficientes, sólo se han modificado en los casos que pudieran inducir a error. El lector podrá encontrar las referencias completas de las obras citadas en la sección bibliográfica añadida al final, donde se indica también, en su caso, la existencia de traducciones al castellano. La edición se completa con un índice onomástico.

J.N.R.

PARA UNA FILOSOFÍA DEL VALOR

A Hilda Araujo,
Fernando Bobbio
y Julio Sanz

Prólogo

Reúno en el presente volumen un conjunto de estudios sobre el valor enfocado desde la perspectiva filosófica. Reproducen en buena parte el contenido de los cursos sobre temas axiológicos que he dado en la Universidad de San Marcos de Lima y en la Universidad de Kansas, y de conferencias pronunciadas en diversos centros universitarios. Aunque la mayoría han sido escritos y publicados a lo largo de varios años, que no han corrido sin dejar huella en mi evolución intelectual, los doy aquí sin introducir cambios sustantivos en su texto. Me he limitado tan sólo a corregir erratas y a subsanar defectos de estilo, aparte de la supresión de ciertos pasajes sin importancia o del agregado de notas aclaratorias en unos pocos casos que lo requerían. He aceptado así correr el riesgo de algunas reiteraciones en el fraseo o de un cierto monocordismo en el tratamiento de los temas, pensando que más valen estos defectos que las dificultades que causaría desarticular los trabajos con una nueva redacción o introducir elementos no contemplados en el plan original de ellos. Con todo, me parece que el resultado no desmerece en el balance de la variedad y la unidad.

Agradezco al Profesor Julio Sanz la minuciosa revisión del texto y a la Srta. Serafina Castro el haber mecanografiado gentilmente la mayor parte de los originales, así como a la Srta. Emma Carrión que también me brindó su amable concurso en esa labor.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

Introducción

No obstante los severos diagnósticos de algunas figuras muy representativas de la filosofía actual, la reflexión sobre el valor, lejos de perder fuerza o importancia en nuestros días, ha dado muestras de singular vitalidad. Aprovechando sobre todo de la metodología analítica, que se nutre del estudio de todo género de lenguajes, la axiología ha hecho aportes decisivos en las últimas décadas, abriendo nuevas perspectivas de comprensión en el campo de la filosofía y también en el de las ciencias sociales, el derecho, la moral, la estética, la pedagogía y la religión. Muy particularmente, como reflejo de este trabajo teórico, la epistemología ha ampliado sus horizontes y puede vislumbrar hoy nuevos problemas y principios explicativos de más amplio espectro.

Los trabajos reunidos en este volumen —salvo dos casos muy claramente distinguibles— obedecen a este enfoque analítico. Lo hemos adoptado porque, como nos ha sido posible observar en nuestra experiencia intelectual, a la vez que permite rigorizar el pensamiento y evitar muchas dificultades artificiales y soluciones equivocadas que son resultado de los planteos de corte ontológico-especulativo, si se lo toma como una vía metódica con múltiples perspectivas, no excluye pasos teóricos más audaces y penetrantes en el sentido de la determinación óntica y del anclaje real de la problemática del valor.

Aunque el material que aquí ofrecemos ha sido fruto de estudios y se presenta con formulaciones muy diversas en su intención y en su contexto, puede ser ordenado sin dificultad siguiendo varios criterios complementarios. Conviene tenerlos en cuenta como hilos conductores de la comprensión de la doctrina axioló-

gica que defendemos, con sus alcances y con sus limitaciones inevitables.

Considerando la temática de los ensayos, cabe distinguir en ellos tres grupos principales: en primer lugar están los que se ocupan de la teoría general del valor, haciendo objeto de estudio sea el significado del lenguaje valorativo, sea el fundamento de las apreciaciones. En segundo lugar hay trabajos que se ocupan más bien de lo que podríamos llamar axiología aplicada, esto es, de problemas concernientes a la estética o a la función de los valores en las ciencias humanas. Por último, ciertos ensayos están dedicados a exponer el pensamiento axiológico de algunos filósofos contemporáneos. En correspondencia con estos grupos, hemos dividido el libro en tres partes principales.

El segundo criterio de ordenación del material del libro tiene que ver con la evolución del tratamiento de los problemas axiológicos en el enfoque del autor. Aquí cabe distinguir dos etapas claramente marcadas. En la primera, representada por los ensayos sobre la jerarquía axiológica y sobre el valor en estética, predomina un punto de vista axiológico-ontologista. La segunda, que comprende prácticamente casi todos los restantes ensayos es, en cambio, resultado de la aplicación de una metodología eminentemente analítico-lingüística. Algunos de los trabajos de esta etapa apuntan, sin embargo, hacia una concepción axiológica de corte crítico-trascendental.

He aquí sumariamente formulados los principales asuntos y resultados de nuestra reflexión sobre la experiencia y el lenguaje del valor. Pueden servir a manera de elementos estructurales de la temática general del volumen.

- Frente a la conciencia constativa y a las experiencias en que predomina la contemplación neutra de las cosas, se dan una conciencia y una experiencia cuyo rasgo distintivo es el *compromiso*, la aceptación o el rechazo del mundo por el sujeto. Estas últimas constituyen en lo esencial la vida valorativa, núcleo central de la praxis.

- La experiencia del valor no es sólo afectivo-conativa. Una parte muy importante de ella es de carácter intelectual. Importa no olvidar al respecto la función que en las atribuciones y comparaciones de valor desempeña un concepto peculiar, el *concepto de la cosa buena en su género.* Esta noción no es reductible a los conceptos objetivos descriptivos con que opera la conciencia constativa. No obstante indica la inserción de la realidad objetiva en la valoración.
- Las valoraciones están sujetas a un principio de oposición estricta en virtud del cual la afirmación del valor de un objeto y la afirmación simultánea del valor contrario referente al mismo objeto son incompatibles.
- Es imposible extraer conclusiones valorativas de premisas en indicativo y, por ende, puramente constativas, sin el concurso de enunciados valorativos implícitos, como lo señaló ya Hume en el *Treatise of Human Nature.* Este aserto, que es fundamental en el dominio de la lógica del valor, no impide conocer la utilidad, para el discurso valorativo, de otras formas de inferencia basadas en los hechos del mundo.
- La vida valorativa se desenvuelve en varios niveles. Dos son los principales: el de la conciencia derivada o segunda, que opera con patrones y criterios de valor ya establecidos, y el de la conciencia originaria o *protovaloración*, que atribuye espontáneamente valores y formula normas y modelos de apreciación. Es indispensable distinguir claramente los fenómenos relativos al valor en dichos niveles y saber encarar consecuentemente los problemas axiológicos en la perspectiva que ellos abren, sin lo cual se desemboca fácilmente en pseudodificultades y pseudosoluciones.
- El significado de los términos y oraciones que componen el lenguaje valorativo presenta un espectro semántico de por lo menos cinco franjas. En efecto hay, a saber: un ingrediente constativo psicológico, un ingrediente constativo objetivo, un ingrediente emotivo expresivo y otro operativo y un in-

grediente normativo. Este último da un carácter esencialmente plurívoco a términos como "bueno", "malo", etc. Aquello que el lenguaje comunica por él puede formularse aproximadamente mediante frases relativas a una exigencia de actitud favorable o desfavorable con respecto a un objeto. Conviene advertir que las dificultades de definición del sentido valorativo se aclaran cuando se reconoce que, en su ingrediente más característico, el normativo, tal sentido opera en el nivel mostrativo del lenguaje.

- No deben confundirse los problemas semántico-axiológicos con los problemas tocantes a la fundamentación de los enunciados valorativos (así como ambos, a su turno, deben quedar desligados de los problemas genésico-causales). Estas diferencias no enervan, sin embargo, la mutua fecundación del planteo de los mencionados problemas, aunque sus soluciones sean en principio independientes unas de otras.
- Los resultados del debate sobre el problema del fundamento del valor, en armonía con los aportes del análisis del lenguaje valorativo, hacen plausible una concepción según la cual el valor no es una instancia objetiva ni, menos, subjetiva sino una categoría, una condición de posibilidad de un mundo objetivo de la praxis y de su comprensión y construcción racionales. Este punto de vista, que puede llamarse trascendental, no debe entenderse como reiteración de ningún planteo filosófico histórico, aunque se nutra de la tradición del pensamiento crítico. Exige más bien una concepción abierta y dinámica de las instancias categoriales evaluativas entendidas como principios constitutivos de la vida humana.

El esbozo de doctrina que perfilan estos asertos debe ser llenado y pormenorizado por la lectura de los ensayos que siguen. Esto no significa, empero, que para nosotros han de encontrarse aquí todas las respuestas y cabalmente conclusivas a las preguntas claves de la teoría del valor. Por el contrario, creemos que más allá de

los planteos que formulamos se abren ricos dominios teóricos, tanto de orden axiológico general cuanto de aplicación de la filosofía del valor a las ciencias. Este sugestivo horizonte pide una reflexión sistemática tan sostenida y exigente como la que más en el orden del conocimiento filosófico.

Pero también creemos que, sin perjuicio de la libertad y de la inventiva indispensables en todo pensar riguroso, esta indagación no puede ignorar y debe más bien tomar pie en las conclusiones de la axiología contemporánea cuyo balance nos hemos esforzado en sacar a lo largo de los estudios aquí reunidos.

Parte I

[1] La experiencia del valor*

0.00 *Preliminares*

0.10 A fin de tratar correctamente la problemática axiológica es necesario tener una suficiente familiaridad con los hechos de la experiencia valorativa y someter a un detenido análisis los principales conceptos relativos a dicha experiencia. Cuando no se toma esta precaución y se aborda directamente el estudio del valor o de lo valioso —sea esto lo que fuere— frecuentemente la reflexión naufraga en el error o en una especulación huérfana de base y soporte. Con independenda de cualquier teoría sobre la naturaleza y el fundamento del valor, como trámite previo a la formulación y discusión de las tesis axiológicas interpretativas, es menester, por tanto, observar y describir la vivencia de lo valioso y definir los conceptos implicados en el lenguaje del valor.

0.20 Como una primera aproximación al tema, nuestro trabajo se desenvuelve a la vez en el plano de la experiencia de la vida valorativa y en el del examen del lenguaje y las significaciones que él comporta. Utiliza así la observación y la descripción de casos y el análisis de las posibilidades lógicas de los conceptos. Este doble enfoque nos parece indispensable para cumplir las metas de una reflexión propiamente filosófica sobre el valor, diferentes de los estudios que se sitúan en el plano psicológico, antropológico, sociológico y, en general, empírico positivo. No queremos, pues, divorciar la filosofía de la experiencia, pero tampoco justificar una invasión por el

* Publicado con el título de "Notas sobre la experiencia del valor", en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, 1967.

axiólogo de los terrenos propios del psicólogo u otro investigador en el campo de las ciencias humanas, ni confundir filosofía y descriptiva del lenguaje. Tampoco sujetar los planteos filosóficos a la metodología de investigaciones de esencia diversa. Nuestro propósito es otro y debe quedar claramente señalado desde el comienzo: se trata de utilizar las conclusiones psicológicas y científico-sociales y los aportes lingüísticos como elementos auxiliares de control, como recurso iluminador y como fermento del trabajo axiológico.

0.30 La referencia a la experiencia y su complementación o, en otros casos, su prolongación por el análisis de las significaciones, permite definir el carácter de nuestro trabajo como fenomenológico. Fenomenológico es también en cuanto pretende moverse —y creemos que lo consigue— en un ámbito previo a las interpretaciones y a las cuestiones de fundamentación. Debe, por tanto, tenerse presente todo el tiempo que las expresiones del lenguaje ordinario o filosófico que hemos de emplear a lo largo del texto para comunicar los diversos conceptos que formulamos, no implican para nosotros una decisión sobre la naturaleza del valor y otros temas afines o, dicho de modo diverso, sobre el sentido de palabras como "valor", "bueno", "malo" y otras por el estilo. Habrá, por cierto, una inevitable carga subconsciente de prejuicios, creencias, ideas recibidas y otros contenidos semejantes en el modo en que empleamos el lenguaje en este trabajo y en el modo cómo lo entiendan quienes lo lean. Pero esto, aparte de ser inevitable, no debe confundirse con tesis aceptadas y formuladas. Temáticamente, aquí ninguna teoría se postula sobre el valor. Por tanto, cuando hayamos de decir, *v. g.*, que hay realización de valores o que el sujeto aprecia positiva o negativamente las cosas valiosas y juzga a las personas buenas o malas, los instrumentos útiles en mayor o menor grado, etc., no supondremos —y el lector tampoco debe suponer por su cuenta— más de lo que queda expresado en las definiciones que hayamos de formular. Debe por ende considerársenos teóricamente indiferentes a cualquier interpretación que se

dé del sentido de los términos implicados en nuestras afirmaciones, siempre que esto no afecte o contradiga el contenido de los enunciados analíticos y descriptivos que hemos de formular.

1.00 *La conciencia valorativa*

1.10 El nivel fáctico en que, sin correr demasiados riesgos, puede trabajar la investigación axiológica es el de la experiencia humana consciente, o sea la conducta individual y social ordinaria. Existen suficientes datos y amplias posibilidades de observación y control de comportamientos de este tipo. Por lo mismo, una investigación que se apoye en ellos puede conducir a resultados teóricamente bien fundados y eventualmente muy fecundos para la axiología. El hecho de la comunicación humana, pese a todas las limitaciones y dudas que pueda señalarse, es buena prueba de que aquí pisamos un terreno bastante firme. En cambio, no existen datos bastantes y seguros, ni es posible anticipar que existan en el futuro, sobre otros tipos de experiencias, como pueden ser la animal o la humana extraconsciente. Sin negar pues *a priori* la existencia de tales géneros de conducta estimativa, conviene limitar la descripción y el análisis a los fenómenos de orden estimativo vividos por el hombre en estado consciente.

1.21 Dentro de este vasto horizonte empírico, que comprende vivencias y conductas de todos los tipos, triviales y raras, simples y complejas, permanentes o episódicas, pueden por lo menos distinguirse dos formas bien definidas de conciencia: la *valorativa* y la *constativa.* Aquí nos interesa la primera, pero es conveniente detenerse brevemente en la segunda para mejor determinar, por contraste, los caracteres de la conciencia del valor. Con este mismo objeto, no insistiremos en los rasgos que ambas poseen en común —que no deben por cierto ser olvidados— y más bien enfatizaremos las diferencias, sin perjuicio de reconocer que éstas son, en mucho, distinciones analíticas introducidas con propósito cognoscitivo en la continuidad concreta de la vida.

1.22 Para comenzar, se comprueba fácilmente la amplitud y variedad de casos que cubre el primer tipo de conciencia o experiencia consciente.* Ella comprende, en efecto, actos del tipo de percibir, observar, recordar, ensoñar, fantasear, pensar, probar, explicar, argumentar, describir, descubrir, confundir, diferenciar, definir, reconsiderar, especular, aclarar, declarar, etc., para mencionar, en una enumeración desordenada, sólo algunos ejemplos posibles.

Lo constante, como rasgo fenomenológicamente descriptible, es aquí un darse cuenta y un dar cuenta de lo que ocurre tal como ocurre, o de lo que es tal como es, o de lo que se presenta o aparece tal como se presenta o aparece, comprendiendo en este darse cuenta y dar cuenta intenciones objetivas de todo tipo: relaciones, estados, situaciones, propiedades, actos, usos y otros fenómenos pertinentes. Para nuestro objeto no resulta importante la diferencia entre lo que ocurre, lo que es y lo que aparece, si la hubiere, pero mencionamos esos casos para cubrir los varios aspectos posibles del género de conciencia que nos interesa señalar. Por significar bien la palabra "comprobar" todos estos posibles aspectos, hablamos de *experiencia* o *conciencia constativa.*

1.31 Por su parte, la *conciencia* o *experiencia estimativa* se ofrece también con una gran variedad y amplitud de formas. Algunas son las siguientes: valorizar, apreciar, estimar, preferir, elegir, recomendar, exhortar, aprobar, censurar, reprobar, prevenir, despreciar, encomiar, etc. Todos estos casos de actos y comportamientos presentan diversos rasgos comunes, algunos compartidos por las formas de la conciencia constativa y otros exclusivos. Estos últimos se agrupan alrededor de lo que vamos a llamar el compromiso de la conciencia. Frente a la neutralidad de la conciencia constativa, en la valorativa el sujeto está siempre en favor o en contra del objeto, se inclina hacia él o lo rechaza. Esta respuesta afectiva y activa de la conciencia hace que en la valoración el sujeto tenga siempre un

* El autor parece referirse aquí a la conciencia "constativa", a pesar de que fuera introducida en segundo lugar en el párrafo anterior. (N. del E.)

partido tomado, aunque se mantenga en el mero nivel de los actos sin correlato exterior. Con este compromiso están vinculadas la polaridad de la conciencia y las funciones de graduación y jerarquización. Ninguna de ellas, en efecto, es comprensible sin el estar en favor o en contra. En caso contrario, corren el riesgo de ser confundidas con otras formas vivenciales propias de la conciencia constativa. Así, por ejemplo, graduar el valor de varios objetos es, pese a posibles analogías, acto diferente en esencia de distinguir gamas de propiedades, *v. g.*, colores estriba; justamente la diferencia en el estar en favor o en contra del objeto, en el mayor o menor compromiso del sujeto.

1.32 Es importante señalar aquí que en toda experiencia valorativa intervienen también, como factores esenciales, un sujeto y un término objetivo, ligados ambos a través de uno o múltiples actos. Esta afirmación no es un truismo, toda vez que se ha llegado a negar la referencia objetiva de los enunciados de valor y se haya identificado, con no poca frecuencia, el valor y la vivencia. Por lo demás, el objeto o instancia objetiva puede ser de los más diversos géneros, como en el caso de la conciencia constativa. En lo que sigue consideraremos la función de cada uno de estos momentos básicos, al describir las principales formas de la experiencia valorativa. Adoptaremos una actitud fenomenológica, entendiendo por este término, como hemos dicho, un enfoque descriptivo previo a toda interpretación y teoría e independiente, por tanto, de las tesis con que se busca resolver las cuestiones relativas a la naturaleza y el fundamento del valor. En aquellos casos en que esta problemática (cuya importancia no ponemos en duda, pues la consideramos meta propia de la indagación axiológica) se encuentra complicada en la temática de la valoración, trataremos cuando menos de mantenernos dentro de los límites de un enfoque predominantemente descriptivo.

Entre las varias formas de la experiencia valorativa que hemos mencionado antes y otras que cabría señalar, concentraremos nuestra atención en los siguientes tipos generales de vivencia: la

atribución de valor, la realización del valor, la preferencia y la elección. Las estudiaremos primero de modo genérico, y luego reexaminaremos algunos de sus principales rasgos a la luz de la distinción de dos niveles de la vida valorativa.

2.00 *La atribución de valor*

2.10 Conviene considerar, como enfoque previo a la descripción de la atribución de valor, la cuestión de su prioridad como acto simple, o sea si ella se da aislada y en forma pura. La experiencia más extendida parece indicar lo contrario. El calificar un objeto de bueno o malo es normalmente resultado de preferencias y elecciones, de contraste y analogías percibidos entre diversos objetos en situaciones y momentos diferentes. Quizá nadie puede decir, de hecho, que un objeto tiene determinado valor con abstracción del resto de la realidad. Sin embargo esto no impide que, analíticamente, no como una afirmación fáctica, se pueda determinar y describir un tipo simple y primario de vivencia que consiste en la atribución de valor a una instancia cualquiera. A este tipo hemos de dirigir nuestra atención en lo que sigue.

2.11 El primer rasgo a notar en los actos de atribución de valor es la referencia a un objeto cualquiera, sea éste presente; pasado o extraño al tiempo, real o imaginario. El objeto puede ser tomado como término de la conciencia de un modo simple y directo o bajo determinadas condiciones. Esto no introduce algún cambio esencial en el carácter de la vivencia tal como aquí la consideramos. Así, es igualmente una atribución de valor el considerar excelente un auto que estamos contemplando, que el considerarlo del mismo modo viéndolo funcionar, o el juzgarlo excelente a condición de que se modifiquen ciertas partes de él. La igualdad esencial se mantiene aquí en la medida en que en todos los actos hay un término objetivo y una calificación que el sujeto atribuye, sin necesidad de que él opere sobre el objeto.

2.12 En segundo lugar, notemos que basta que haya un sólo objeto para que se dé una atribución de valor. No es necesaria, pues, una pluralidad de correlatos intencionales. Cuando ésta se da en la atribución ocurre que el objeto es tomado como un término colectivo o una clase. "Juan es bueno" o "Los alumnos de este año son buenos", son enunciados que corresponden de análogo modo a una atribución de valor. Dicho de otra manera, basta que se dé un objeto intencionado por la conciencia para que haya atribución de valor.

2.13 Se requiere, además, que dicho objeto sea considerado en su modo y sus caracteres propios, esenciales o adquiridos. No hay atribución de valor con una referencia indeterminada a un objeto cualquiera o con una simple mención de caracteres desconocidos o no poseídos por un objeto (salvo cuando se le atribuye valor potencial o valor perdido). Es necesario que el sujeto valorante tome nota del objeto tal como es y con el mayor pormenor de rasgos y circunstancias.

2.21 Como base de la atribución de valor se reconoce así una conciencia constativa que da cuenta de los caracteres, estado y situación de las cosas juzgadas. Este es el primer elemento cognoscitivo —a la vez perceptivo, imaginativo, mnemónico y conceptual— que hay que mencionar al describir la vivencia que nos ocupa.

2.221 Otro es el juicio en que se formula la atribución de valor o calificación valorativa. Tiene generalmente la forma de un enunciado predicativo, como, *v. g.*, "Esta película es buena" o "Los alumnos de esa escuela son malos". Muchas veces este juicio es resultado o forma parte de una cadena discursiva, que opera con las significaciones relativas a los objetos, así como a sus propiedades, relaciones, estados, etc.

2.222 Al comportar un elemento judicativo (tanto constativo como estimativo) la atribución del valor, en cuanto se formula en

enunciados, tiene que ver con la *verdad* y la *falsedad*, así como con la *mentira*, el *encubrimiento* y la *simulación*. Aparte de la posibilidad de afirmar o negar la existencia de propiedades o relaciones en los objetos valorados, cabe afirmar o negar su bondad o maldad así como otros tipos y grados de valor,[1] lo cual significaría que tales aseveraciones pueden ser calificadas de verdaderas o falsas, aunque no sean constativas. Pero, por otra parte, es posible también *engañar* a otros acerca de valor reconocido a un objeto, sin que la atribución de valor sea afectada, lo mismo que *encubrir* o *disimular* la atribución aceptada. Hay, pues, una mentira valorativa, como hay un encubrimiento y una simulación relativos a la apreciación. Importa subrayar lo siguiente a este respecto si negamos la posibilidad de determinar como verdadero o falso un enunciado valorativo, la atribución de valor, uno de cuyos momentos fundamentales es el juicio, resulta afectada. Por otra parte, cabe aceptar la existencia de engaño, encubrimiento, simulación y otras vivencias afines, relativas a la valoración, sin que se desnaturalice o afecte la atribución de valor.

2.23 Nótese que hablamos de juicios, raciocinio y conceptos de dos clases por lo menos: los correspondientes a las simples comprobaciones del mundo objetivo y los que tienen que ver con lo propiamente valioso. Por ejemplo, en una vivencia estimativa con respecto a un cuadro, se pondrá en juego, de una parte, factores conceptuales, judicativos y discursivos del género de la enunciación "Este trazo es delgado", o la derivación "Si es un cuadro con tal tratamiento de la perspectiva, entonces no es anterior al siglo x", o asertos referentes a la forma, el color, etc., y, de otra parte, enunciaciones del género de "Este trazo es delicado", o conceptuaciones y derivaciones referentes a la calidad estética o al valor económico de la pintura. Ambas clases de factores intelectuales se

1. Lo que aquí decimos debe ser tomado en un sentido tal que excluya toda tesis sobre la naturaleza del valor, esto es, como una comprobación previa a cualquier teoría interpretativa o acorde con varias de ellas.

vinculan, por cierto, estrechamente entre sí, en un modo que debe ser precisado. Considerémoslo brevemente a continuación.

2.241 Con respecto a los conceptos importa notar, en primer lugar, que en toda valoración se da expresa o tácitamente un concepto de la *cosa buena*, de un género variable en cada caso.[2] Así, cuando se juzga estimativamente una mesa de billar determinada, se afirmará que es buena o mala en función de un concepto de la *mesa de billar buena* o de lo *bueno en mesas de billar*. Dicho concepto incluye una constelación de propiedades o características que son las que hacen buena la cosa del género en cuestión.[3]

Ahora bien, las características incluidas en el concepto de la cosa buena son propiedades descriptivas que podrían ser consignadas en una representación neutral del objeto. Por donde se ve que el concepto valorativo de la cosa buena se apoya en la materia propia de los conceptos constativos ordinarios. Sin embargo, investigaciones axiológicas recientes[4] permiten afirmar que el concepto estimativo es condición de la constitución de los conceptos constativos correspondientes o, si se quiere para no complicar la exposición, de la selección de las notas descriptivas que sirven para definir la cosa valorada.

2.242 Íntimamente ligada con la función conceptuadora de la experiencia valorativa está la conformación de un *patrón* de valo-

2. Con la diferencia que introduciremos en la sexta parte de este trabajo será posible distinguir entre los conceptos recibidos y los conceptos creados por el sujeto. Cf. parágrafo 6.12 y *ss.*

3. *Good-making properties,* para emplear la expresión inglesa introducida por C.D. Broad.

4. Por ejemplo, R. Hare ha demostrado que el sentido evaluativo de "bueno" es previo al descriptivo y que éste cambia con las variaciones que se producen en aquél. Cf. *The Languaje of Morals,* Oxford University Press, 1962. En la misma dirección se orienta, en el fondo, la tesis de Max Scheler sobre los bienes concebidos como unidades de cualidades fundadas en el valor. Cf. *Der Formalismus in der Ethik,* primera parte, sección primera, cap. III.

ración. En efecto, al concepto de la cosa buena (según el género) corresponde un *patrón* o *modelo valorativo* que señala cuáles son los caracteres que un objeto debe reunir para ser considerado bueno. Dicho de otro modo, el concepto de la cosa buena, considerado desde el punto de vista de las prescripciones valorativas y de la determinación de criterios de valoración, se traduce en una norma que fija un patrón o modelo evaluativo. No interesa precisar por el momento si tal patrón es variable o fijo, y si el sujeto lo recibe totalmente conformado o lo forja por su cuenta, así como hasta qué punto es producto social o individual.[5] Aquí sólo interesa señalar que, en una gran mayoría de valoraciones, la intervención de factores intelectuales ocurre a través de la aceptación y uso de patrones estimativos, lo que basta para probar la importancia de su función axiológica.

2.251 No menos importante que la conceptual es por cierto la función judicativa en la conciencia valorativa. En verdad, puede decirse que no hay valoración propiamente dicha, mientras el sujeto no llegue a formular un enunciado estimativo, aunque éste no se dé temáticamente como foco de una apercepción o reflexión.

De esta suerte pueden distinguirse las vivencias puramente reactivas, es decir, sin intencionalidad o toma de posición consciente, de las evaluativas, en que una instancia objetiva es temáticamente asumida y calificada.[6]

2.252 El resultado de la función judicativa son enunciados que tienen la forma predicativa de "X es bueno", donde bueno (u otra palabra análoga) opera como predicado de valor. A través de estos enunciados se exteriorizan y comunican las atribuciones de valor

5. También este importante tema podrá ser encarado en una mejor luz gracias a las distinciones que se introducirán en la mencionada parte.

6. Brentano y Scheler han puesto de relieve esta diferencia, aunque no lleguen a reconocer —especialmente el segundo— la esencial función del juicio en la valoración. Desde este punto de vista, Scheler retrocede en relación con Husserl.

que, como tales y en principio, pertenecen al fuero interno del sujeto.

Dichos enunciados predicativos poseen todas las características lógicas de las proposiciones y, en consecuencia, son afirmativos o negativos, verdaderos o falsos.

2.253 Los patrones de valoración proporcionan los criterios mediante los cuales normalmente se califican los objetos valorados. Un *criterio de calificación* es así una característica que, según el patrón, corresponde a la cosa buena (del género considerado). Por ejemplo, si alguien afirma que una refrigeradora es buena, puede sostener que lo hace en vista de que dicho artefacto tiene descongelación automática, que es una de las características comprendidas en el patrón de valoración correspondiente. La aplicación de los criterios de valoración implica el establecimiento de una correspondencia entre el criterio y las características del objeto, o *correspondencia fáctico-axiológica.*

2.254 A propósito de la verdad y la falsedad en la valoración, señalemos la posibilidad de que un sujeto afirme que algo es valioso y luego viva la experiencia de que está equivocado. Frases como "Creí que Juan era bueno, pero estaba equivocado" o "Me engañé sobre el valor de esa joya", no son algo insólito en el lenguaje valorativo cotidiano. Esta inserción del concepto de error en la atribución de valor puede ocurrir de dos maneras: una no compromete el aspecto propiamente estimativo de la experiencia, mientras que la otra sí tiene esta consecuencia. En efecto, un sujeto puede incurrir en error sobre el valor de un objeto porque tiene una representación falsa de él. En este caso, la falsedad sobre las propiedades del objeto lleva a una atribución de valor inadecuada. Como se comprende, el error es aquí primariamente de conocimiento y valorativo sólo de modo derivado. Puede ocurrir, en cambio, que estando el sujeto perfectamente informado de las características efectivas del objeto, lo juzgue bueno y luego reconozca su error,

producido porque había aplicado indebidamente al objeto un concepto de cosa buena que, en verdad, no reconoce como tal. Por ejemplo, alguien que juzgue a los promotores de grandes monopolios como buenos ciudadanos, podría recapacitar luego sobre el concepto de buen ciudadano y sobre aquello que hace bueno a un ciudadano, y considerar que las características del promotor de *trusts* no se adecuan a tal concepto. Dirá entonces que creía que los grandes monopolistas eran buenos ciudadanos, pero estaba equivocado. En este segundo caso podemos hablar de un error *primaria* y *propiamente valorativo.*

2.261 En relación con el error valorativo conviene mencionar otros fenómenos que son como normas aberrantes de la vivencia de atribución y cuyo análisis detallado merece un estudio especial. Llamamos la atención especialmente sobre la *ilusión valorativa*, la *falsificación* y la *mistificación de los valores.* Sin pretender llegar a detalladas precisiones, cabe señalar en el primero la presencia de una creencia en el valor de algo que, sin embargo, no posee las características adecuadas a la calificación de bueno, pero que parece tenerlas por la acción, casi inevitable, de diversos factores psicológicos y situacionales. En el límite se confunde con el error; pero mientras éste puede darse sin constricción ni forzosidad, en la ilusión el sujeto es, por decirlo así, capturado por el engaño. Compárese, por vía ilustrativa, las ilusiones visuales bien conocidas en la psicología, en las cuales ocurre también esta suerte de error inevitable. Cuando hay ilusión valorativa, el sujeto está, pues, sometido a la acción de ciertos factores que hacen que su juicio espontáneo e inicial sea equivocado. Se dice, en este sentido, que las madres se hacen siempre ilusiones sobre las virtudes de sus hijos. Otro caso de ilusión es el que provocan las falsificaciones. Veamos en que consisten éstas desde el punto de vista valorativo.

2.262 La *falsificación* comporta la sustitución de un objeto por una copia, remedo o versión ilegitima de él. Cuando alguien atri-

buye valor a un objeto falsificado cae en una ilusión. Pero puede tener la vivencia de la falsificación; entonces juzga al objeto no como algo completamente malo o con tal o cual grado de valor ordinario, sino justamente como *falsificado*. De donde se deduce que falsificado es un término con sentido también —y quizá primariamente— valorativo.

2.263 Finalmente, la *mistificación* consiste en la sustitución total o parcial de un objeto por otro en la atribución de valor, sin que el sujeto tenga conciencia del cambio. Ocurre frecuentemente en la propaganda comercial. Por ejemplo, los propagandistas conducen al público a comprar un producto, digamos un jabón, que sirve para un uso determinado no en vista de este uso sino del prestigio social que entraña el comprarlo o de los premios que puede obtenerse en la lotería organizada por los fabricantes. En este ejemplo simple y trivial, se ve que el valor atribuido al jabón propiamente se refiere a otras cosas que subrepticiamente lo sustituyen en la conciencia del sujeto.

2.27 Con respecto a la inferencia vinculada a la atribución de valor es pertinente recordar que desde antiguo se ha observado que sólo cabe extraer conclusiones estimativas de premisas en las cuales haya por lo menos un enunciado estimativo. Lo que Max Black llama "la guillotina de Hume", a saber, que todo intento de llenar el vacío entre formulaciones constativas y valorativas está condenado al fracaso pues entraña un vicio lógico, tiene aquí su lugar propio. Con lo cual se precisan ciertos rasgos esenciales y determinadas condiciones y límites del razonamiento en la experiencia del valor. Según ellas, la conciencia discursiva en la valoración no puede ser reducida a las formas del discurso fáctico, sino que tiene su carácter y dominio peculiares.

2.30 La conciencia afectivo-conativa es también momento esencial de la vivencia de atribución de valor, pues ésta comporta

siempre una inclinación en favor o en contra del objeto y una reacción afectiva concomitante. Tomemos por lo pronto este factor en su más amplia generalidad, es decir, como una clase que incluye estados, tendencias, sentimientos, inclinaciones, deseos, etcétera.[7] Sin tener que suscribir alguna tesis intuicionista, del tipo de las de Brentano, Scheler, ni la distinción formulada por este último entre sentimientos intencionales y meros estados afectivos,[8] puede reconocerse la presencia de afectos y vivencias activas orientados en relación con un objeto, justamente el objeto de que se tiene conciencia en la valoración, el cual, según hemos dicho, es un elemento indispensable en ella. Basta establecer la existencia de este momento constativo para asegurar la intencionalidad de los afectos y tendencias estimativos por oposición a las vivencias ajenas a esta referencia o con término objetivo vago, mientras que la tesis scheleriana comporta todos los peligros del intuicionismo y, en mucho, bordea los linderos de la parapsicología o de la psicología especulativa.

2.31 Importa subrayar, a propósito del momento activo aquí implicado, que él cumple una función propia en la medida en que se inscribe en una vivencia definida como inclinación favorable o rechazo. No basta, pues, tener un movimiento hacia un objeto, como podría ser *v. g.* el de señalar un color a pedido de alguien, para que se dé un caso de conducta atributiva de valor, pues fácilmente se comprueba que tal acto puede ejecutarse sin disposición favorable o contraria al objeto.

2.32 En suma, encontramos vivencias afectivas del más diverso carácter (placeres, agrados, alegrías, molestias, amor, odio, etc.),

7. A esta amplitud y variedad de hechos anímicos quiere Perry que corresponda el término "interés" que él propone como primitivo en el lenguaje de la psicología axiológica. Cf. *General Theory of Value*, Cambridge University Press, 1954, cap. V, 49, p. 115.

8. Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethic*, segunda parte, sección quinta, cap. 1, 2.

intencionalmente dirigidas a un objeto y a sus propiedades, por efecto de la acción concomitante de la conciencia constativa del objeto, y formas conativas de la conducta, teñidas por los afectos mencionados y determinadas básicamente como movimientos en favor o en contra de un objeto.

2.321 Conviene considerar en este contexto la controversia suscitada desde la Antigüedad por la función asignada a los placeres, agrados, gustos y, sus contrarios, los dolores, desgrados y disgustos, en el fenómeno valorativo. Hay, de un lado, filósofos que conceden una enorme importancia a este factor, hasta el punto de considerarlo la clave no sólo de la vivencia valorativa, sino incluso de la naturaleza del valor. Para ellos, una y la misma clase de respuestas corresponden a la cuestión de cuál es el carácter de los actos que el sujeto vive cuando valora, y a la cuestión, muy diferente sin embargo, de cuál es el fundamento de la valoración. Es frecuente encontrar, bien que con variantes múltiples, un tipo de posición como éste entre los filósofos anglosajones del pasado y del presente, generalmente defensores de tesis subjetivistas, pero no sólo de ellas. De otro lado están quienes sostienen la irrelevancia de tales vivencias para la comprensión del fenómeno del valor. Extremando la nota polémica se llega, en ciertos casos, a postular una total independencia de la conducta estimativa, cuando menos en sus formas más altas, con respecto al placer y a los demás fenómenos afines que mencionamos antes. El kantismo, en sus momentos ascéticos, llega a posiciones de este tipo, de las que tampoco están lejos muchos otros filósofos de cepa apriorista, como es el caso de Max Scheler.

No es difícil mostrar que ambas tesis extremas, teniendo el mérito de llamar la atención sobre un aspecto muy importante de la vivencia del valor, al acentuarlo en perjuicio de otros aspectos, deforman la experiencia y provocan pseudoproblemas de interpretación. En efecto, hay siempre, como una constante empírica, un elemento de placer o displacer, de agrado o desagrado, de gusto

o disgusto en la vivencia valorativa, pero esta presencia no permite confundir la cuestión de la naturaleza y fundamento del valor con una cuestión psicológica ordinaria.[9]

Ateniéndonos a los datos descriptivos puede decirse, creemos, lo siguiente sobre la función de tales elementos afectivos:

2.322 Los afectos de que hemos hablado se ofrecen de ordinario como hechos concomitantes, como elementos que acompañan a los actos de valoración. Esto puede ser establecido igualmente por una amplia experiencia. Podría inclusive pretenderse que, de acuerdo con los datos hasta ahora reunidos, siempre, en una u otra forma, se hará presente en la valoración un placer, un agrado o un displacer, un desagrado, un gusto o disgusto. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que con ello no se ha concedido que el fenómeno del valor sea identificable con la vivencia de placer, ni que tener agrados o disgustos equivalga sin más a apreciar el valor de algo, y menos aún que el placer y el gusto equivalgan a lo bueno. Bien podría ocurrir que estos hechos coincidentes y concomitantes se comprobaran en todos los casos y que, sin embargo, la naturaleza y el fundamento del valor no tuvieran que ver con ellos. En todo caso, debe quedar claramente establecido que una cosa es describir la vivencia del valor y otra plantear y resolver el problema del fundamento del valor.

2.323 Descriptivamente cabe, sin embargo, reconocer otra función al placer y al dolor, al agrado y al desagrado, al gusto y al disgusto. No es difícil comprobar, en efecto, que en la mayoría de los casos ellos motivan las valoraciones de los hombres. En este sentido puede decirse que la vivencia estimativa —por lo menos en un gran número de casos— se origina y se apoya en dichos afectos. Podemos usar la pareja clásica: *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*, para precisar mejor el alcance de esta función motivadora. Como

9. Cf. *infra*, el ensayo 7°, "Confusiones axiológicas".

se sabe, la diferenciación de una y otra clase de *ratio* en filosofía tiende a poner de relieve el hecho de que aquello que es modo o vehículo de conocimiento, pese a cumplir un papel importantísimo en la determinación de los objetos, no es sin embargo un fundamento o causa de ser.

Esto es justamente lo que ocurre en la valoración. Los afectos señalados pueden funcionar, y de ordinario funcionan, como *ratio cognoscendi* del valor, lo cual se comprueba en la más variada gama de experiencias. Pero de ello no se deduce, en lo más mínimo, que tengan la función de fundamento del valor, ni siquiera de la valoración en cuanto implica un reconocimiento de exigencias.

2.324 En tercer lugar, debe repararse en el hecho de que en unos casos —que son los examinados hasta aquí— el placer y los demás afectos considerados son elementos de la vivencia valorativa, pero en otros son más bien objeto de la valoración. No es raro sino frecuente el preguntar apreciativo dirigido al agrado o al desagrado, al dolor o al placer, al gusto o al disgusto mismos, con lo que se muestra, desde otro ángulo, la diferencia entre la función de motivador o acompañante y la función de fundamentador en el caso de los mencionados afectos. Porque no cabe ciertamente aceptar la coexistencia de la función de fundamento, *v. g.*, del placer, y la pertinencia de preguntas sobre el valor del placer o de tal o cual placer particular, que son muy comunes.

2.33 También se ha subrayado desde antiguo la importancia del deseo en la conciencia atributiva de valor. Con respecto al carácter y función de esta vivencia valen las consideraciones antes hechas a propósito del placer, el gusto, el agrado y sus contrarios. El caso del deseo ofrece, sin embargo, una magnífica coyuntura para aclarar y enfatizar por medio del análisis lingüístico la diferencia que hay entre las vivencias y atribución de valor y las vivencias constativas con referencia psicológica. Es evidente que cuando hay una valoración positiva de un objeto, ésta puede traducirse mediante una

frase en que aparezca la expresión "deseado". Cabe inclusive decir que tal cosa ocurre prácticamente en todos los casos y hasta que siempre debe poder hacerse la referida traducción. La situación cambia enteramente, sin embargo, cuando atendemos otra palabra, afín de la anterior, pero cuyo sentido, en el uso ordinario, no se reduce a la mera función constativa: la palabra "preferible". Como otros términos gerundivos, hay en ella un elemento semántico que implica la comunicación de una exigencia, de una cierta autoridad, ausente en las expresiones meramente fácticas.[10] Puesto que en las vivencias valorativas hay seguramente siempre un deseo, puede decirse que el objeto valorado siempre es deseado; pero el peso propio de la atribución de valor y su diferencia respecto de la mera comprobación psicológica está en que sólo aquello a que se atribuye valor —y no que es meramente deseado— se puede calificar de deseable, esto es, de digno de ser deseado.

2.41 Las inclinaciones favorables o desfavorables al objeto tienen en las vivencias de atribución de valor el carácter de una oposición polar estricta. Hay un pro, un movimiento, siquiera potencial o meramente mental, en dirección a objeto, una aceptación de él; de otra parte, en el extremo opuesto, hay un contra, un movimiento de alejamiento del objeto, un rechazo. Los actos de atribución pueden por tanto calificarse siempre como *positivos* o *negativos*, siendo "X es bueno" y "X es malo" los modelos de enunciados polarmente opuestos, uno positivo y el otro negativo. Esta polaridad es un rasgo indispensable y universal de la experiencia valorativa, hasta el punto de poder decirse que nunca puede faltar cuando ocurre una valoración.

2.42 Cabe sin embargo matizar este enfoque y utilizar un registro psicológico más rico al describir las vivencias de atribución. En efecto, hasta ahora nos hemos movido en el terreno de lo que

10. Cf. *infra*, 2.51, en donde consideramos este elemento *sui generis* de exigencia. Asimismo, el ensayo 4°, "La exigencia estimativa".

podemos llamar la *atribución simple de valor*, que consiste en calificar un objeto como positiva o negativamente valioso, como valioso o disvalioso. Pero en la experiencia es muy frecuente —y seguramente la más frecuente— una vivencia diferente que vamos a llamar de *atribución graduada de valor*. Cualquiera puede verificar en su propia conducta que las actitudes evaluativas cotidianas no califican los objetos solamente de bueno o malo, o de valioso o disvalioso, sino que operan con un registro más variado de calificaciones, como son, a saber, las expresadas por términos como "excelente", "muy bueno", "regular", "mediocre" o "pésimo". La conciencia valorativa usa los superlativos muy frecuentemente, y esto quiere decir que gradúa su atribución de valor. Hay, pues, una función de graduación propia de esta conciencia. Vista desde tal perspectiva, la oposición polar de bueno y malo se ofrece como el contraste de dos actitudes atributivas, cada una de las cuales puede darse con una mayor o menor acentuación y nitidez, quedando entre ambas la línea medianera, muy difícil de determinar por cierto, de una conciencia pura, neutral o indiferente.[11]

2.430 Puede decirse que los contrastes polares y la diferenciación de atribuciones graduadas de valor se ofrecen como una oposición estricta, entendiendo por esto una situación vivencial tal que si alguien atribuye un valor positivo o un determinado grado de valor a un objeto, no puede atribuirle el valor negativo correspondiente u otro grado de valor, al mismo tiempo y en el mismo respecto. Por ejemplo, nadie puede decir que un auto es bueno y malo, refiriéndose al mismo término intencional, en un mismo momento, o que es muy bueno y regular en las señaladas condiciones. Vamos a llamar al enunciado de esta incompatibilidad el *principio de la oposición estricta de los polos y grados en la atribución de valor*. De lo anterior se sigue que la variación polar o de grado en la atribución

11. La polaridad y la graduación tienen que ver con la jerarquización que estudiaremos más adelante. Cf. *infra*, 4.50; asimismo el ensayo 11°, "La jerarquía axiológica".

de valor sólo es posible en la medida en que se produce un cambio en el objeto. Si, *v. g.*, un florero es considerado muy valioso, sólo puede ser juzgado mediocre o sin mayor valor cuando ha sufrido algún daño o alteración que afecta su figura o su materia.

Cabría, sin embargo, observar que hay casos en que varía la atribución de valor a pesar de que el objeto permanece incambiado. Por ejemplo, un automóvil que antes era considerado bueno, ahora es menos apreciado, a pesar de no haber prácticamente cambiado. ¿Desmiente esto el principio de la oposición estricta de la polaridad y la graduación? Creemos que no, pues son posibles cuando menos dos explicaciones de tales casos, acordes ambas con el principio de la oposición. Veámoslas más de cerca.

2.431 El primer caso es el siguiente: el auto no ha variado, pero ha variado nuestro conocimiento de él. Sabemos ahora que tiene tales o cuales caracteres, antes ignorados, los cuales afectan su rendimiento. Como se ve, aquí se trata también de una variación del objeto, por lo menos indirectamente, en cuanto es conocido, lo cual repercute sobre la atribución de valor.

2.432 El segundo caso es el siguiente: el auto puede ser, por ejemplo, un modelo "T", perfectamente conservado, al cual hace muchos años consideramos muy bueno; hoy no lo juzgamos así, sino regular o simplemente bueno, porque nuestro concepto de lo que es un *auto bueno* ha variado entretanto.

2.51 Señalemos, por último, la presencia de un factor de exigencia en la atribución de valor. Cuando, por ejemplo, alguien dice que una pieza de teatro es buena, pretende formular una afirmación que en principio debe ser compartida por todos los que se hallan en la situación pertinente. Se trata de una afirmación que se quiere fundada y con derecho de reclamar aceptación unánime. De allí que, ante una opinión opuesta, surja naturalmente la discusión alimentada por el deseo de establecer la verdad y por la

creencia en la posibilidad de convencer al otro. Pero cuando el sujeto depone esta actitud, con su voluntad implícita de acuerdo racional, tiende a desechar formulaciones como la mencionada y a sustituirlas por otras de sentido diferente, como, *v. g.*, "A mí me gusta esa pieza de teatro". Muchas veces esta afirmación es acompañada de frases que generalmente matizan o disminuyen la fuerza de la enunciación, como son: "de cualquier modo", "por lo menos", "sea como fuere", "a mí me gusta", etc.

2.52 Este factor de exigencia se manifiesta subjetivamente por intermedio de la vivencia de una atracción o de una cierta autoridad que el objeto ejerce sobre el sujeto, y objetivamente como una postulación de validez universal,[12] lo cual da a la experiencia estimativa un carácter fenomenológicamente muy contrastado con respecto a las vivencias ordinarias referentes a hechos internos o externos.

2.53 En relación con lo que acabamos de decir se comprende el uso del término "estimable" para calificar todo objeto al que se atribuye valor, a diferencia de las menciones fácticas del mero estar siendo o haber sido objeto de un afecto. Esto quiere decir que hay un sentido fuerte de "estimable", que es compatible sólo con la vivencia de una exigencia universal.

2.54 Sin perjuicio de distinguir cuando sea necesario la conciencia valorativa y la conciencia del deber o de la obligación (especialmente moral), vamos a dar el nombre de *normatividad* a este elemento de exigencia reconocible en los actos valorativos. Aten-

12. Podría pensarse que el uso frecuente de expresiones del tipo de "X es bueno para mí" (o "para él", "para nosotros", etc.), desmiente nuestro análisis. No es difícil, sin embargo, mostrar, como lo hemos hecho en otro lugar, que ninguno de los varios sentidos en que se emplean las frases con "para" contradicen nuestra afirmación, pues expresan sea circunstancias, sea adecuación, sea limitación de conocimiento u opinión, elementos todos que no afectan la exigencia. Cf. *infra*, "La plurivocidad de 'bueno'" (ensayo 6°) y "La exigencia estimativa" (ensayo 4°).

diendo a tal elemento se confirma la diferencia entre conciencia constativa y conciencia estimativa que mencionamos al comienzo de este trabajo, así como la antigua oposición de las afirmaciones sobre hechos y las afirmaciones sobre valores.

2.60 Es frecuente la *atribución múltiple de valor* a un mismo objeto por un mismo sujeto. En este caso cabe encontrar diferentes atribuciones dirigidas simultáneamente al mismo objeto en el mismo respecto, o diferentes atribuciones referentes a distintos aspectos del objeto. Y las atribuciones mismas pueden ser de distinto género. Por ejemplo, un sillón puede ser calificado de bueno como objeto de arte y de malo como asiento por el mismo sujeto y justamente en el mismo respecto; o puede ser calificado de bueno en su diseño y malo en su material; así como puede ser considerado bello, útil, sagrado, etc., en el mismo o en diferentes respectos. Por lo demás, como es obvio, existen también atribuciones múltiples de valor por diferentes sujetos, las cuales pueden ser coincidentes o divergentes en mayor o menor grado.

2.70 La atribución múltiple de valor debe distinguirse de la *atribución paralela de valor* en que consiste en la calificación simultánea de varios objetos, semejantes o diferentes en mayor o menor medida, por un mismo sujeto. La atribución paralela como tal no implica comparación de los objetos valorados, ni siquiera tener el sujeto conciencia de que están siendo evaluados contemporáneamente por él. El olvido de las apreciaciones o la complejidad y abigarramiento de la experiencia explican esta situación y también las confusiones y mistificaciones frecuentes en la vida valorativa.

En plan de completar el cuadro de posibles actos plurales de atribución, señalaremos que también aquí, como es obvio, hay que considerar la existencia de atribuciones paralelas de varios sujetos, de las que eventualmente puede ser consciente cada uno de ellos.

2.80 Con lo anterior se vincula directamente el *conflicto de valoraciones* que ocurre cuando se oponen entre sí las atribuciones múltiples o paralelas de valor de un sujeto (y a veces de varios). El conflicto supone la conciencia de esta oposición de valoraciones.

Dejamos sin tocar, por el momento, la manera cómo se solucionan de ordinario los conflictos de valoraciones y en qué medida su solución requiere una elección valorativa o puede cumplirse por otros medios.[13]

3.00 *La realización del valor*

3.11 Un acto de atribución de valor puede darse por consumado y completo sin que ninguna modificación del mundo exterior sea efectuada por el sujeto valorante. Esta prolongación o consecuencia externa de la vivencia ocurre, sin embargo, en ciertos actos estimativos que, por esta razón, deben ser distinguidos de los hasta aquí estudiados. Por ejemplo, el trazar un pintor determinadas formas en una tela, el dar limosna a un mendigo y el declarar ganador de un concurso literario a un escritor, si se obra en todos estos casos con la conciencia del valor de lo que se efectúa, son ejemplos de la conducta que queremos destacar. La llamaremos *realización del valor*, para emplear una denominación ya introducida en la literatura axiológica. Por cierto que con este uso no intentamos quebrar la norma antes formulada de mantenernos al margen de las teorías interpretativas, ni abandonar la actitud descriptiva y analítica en que nos situamos. Conviene por eso definir el término con alguna precisión.

3.12 Entendemos por *realización de valores* todo acto que traduzca, por una intervención en la realidad de cualquier género, la atribución de valor de un sujeto. El operar sobre la realidad, el modificarla o alterarla, el construir algo en ella, así como el promover conscientemente conductas, el perseguir y alcanzar fines y

13. Cf. *infra*, 6.33.

el asumir determinadas consecuencias valiosas derivadas de nuestro comportamiento, son todos aspectos y formas de la realización del valor en el sentido arriba definido.

3.13 Alguien podría pensar, contra esta amplitud de la connotación asignada a la palabra realización, que hay una sensible diferencia, por ejemplo, entre el pintar un cuadro y el declarar ganador de un concurso literario a un escritor. Se diría que, mientras en el segundo caso existe sólo una expresión verbal de una atribución de valor, en el primero hay una operación que transforma al mundo e instala en él lo valioso. Según esto, si se llama realización de valores a los actos del tipo de pintar, no puede decirse lo mismo de los ejemplificados por el otorgar un premio.

Tres cosas pueden aducirse en respuesta de esta observación. En primer lugar, que la distinción sugerida puede implicar —o proponer inconscientemente— una tesis sobre el valor, según la cual éste es como una propiedad, esencia o sustancia que se instala en la realidad mediante determinadas operaciones, tesis que es discutible y que, en todo caso, no puede ser asumida al formular una distinción fenomenológica. La segunda y la tercera réplica se apoyan en la descripción de los actos. Cuando alguien otorga el primer puesto de un concurso a un escritor, está ejecutando un acto que puede ser calificado de bueno o malo y preferido o postergado respecto de otros. Es, en el sentido más lato, una instancia objetiva apreciable y preferible. Ahora bien, no es lo mismo apreciar y preferir dicho acto que cumplirlo. El paso de un estadio a otro corresponde a la diferencia que se establece entre el considerar que una forma es bella (o preferirla a otras como más bella) y el pintarla, diferencia que consiste justamente en una intervención en el mundo. Esta intervención, opuesta en ambos casos a la mera apreciación o preferencia, es lo que llamamos realización. Lo dicho se reafirma —tercera réplica— considerando que no cabe establecer una diferencia suficiente entre la intervención en la realidad, que ocurre en el pintar, y la que ocurre al otorgar un premio, puesto que los efectos de éste pueden ser

mayores que los del pintar. La mera declaración de una opinión —por ejemplo, por un político en un mitin— puede determinar cambios mucho más grandes que una manipulación localizada. La omisión o abstención de actuar puede ser una forma muy eficaz de provocar cambios en el mundo. Por esta razón preferimos usar el término "realización" para cubrir todas las intervenciones en la realidad, conscientemente ejecutadas, por las cuales se alcanza un fin o se produce una consecuencia valiosa.

3.14. Consideramos separadamente los principales caracteres de la realización del valor de acuerdo con la definición anterior, oponiéndola a la atribución valorativa. En primer lugar, la existencia de una prolongación exterior del acto indicada antes repetidas veces. Esta prolongación es siempre, de algún modo, una modificación del mundo con el cual está en contacto el sujeto, mientras que en la atribución de valor no se comprende tal modificación. Lo dicho no impide reconocer diferencias en la intervención en el mundo, según grado y modos, que van de la mera acción verbal a la franca creación de una novedad óntica.

3.15 En segundo lugar, mientras la atribución de valor puede tener como términos intencionales instancias tanto reales cuanto ficticias, presentes, pasadas o futuras, la realización requiere términos efectivos o en trance de efectuarse, en el presente o en el futuro inmediato.

3.16 En la realización hay siempre un elemento o factor en proceso de efectuación por obra del sujeto. De acuerdo con los datos descriptivos, lo que se efectúa es un objeto, una propiedad, un estado o parte de él, o un modo de ser y actuar del sujeto en el mundo valorativamente calificado.

3.17 En esta vivencia valorativa se da no solamente un concepto del objeto actual o, dicho de otro modo, del mundo como es, sino

también el concepto de una posibilidad objetiva que coincide con el concepto del objeto bueno —a que nos referimos antes— y que hay que realizar. Así, mientras en la atribución de valor se comprueba la existencia de un objeto que corresponde al concepto de objeto bueno y se reconoce una exigencia de validez de la atribución, aquí se comprueba una ausencia y se asume una exigencia de cumplimiento de ciertos actos y hechos.

3.18 La realización de valores comporta un elemento indispensable de decisión voluntaria y consciente de intervenir en el mundo sin la cual no habría efectuación asumida y buscada por el sujeto de aquello que se considera valioso.

3.19 Estrechamente vinculada con lo anterior reconocemos una conciencia (constativa) de aquellas condiciones y expedientes gracias a los cuales puede efectuarse la objetividad buscada, es decir, una consideración, implícita o explícita, de los medios y circunstancias pertinentes para el logro de los fines valiosos perseguidos.

3.21 No será difícil encontrar casos de actos de realización de valor que no presenten un claro momento de decisión voluntaria. Puede ocurrir, por ejemplo, que alguien, sometido a una acción violenta, ejecute determinados actos que comportan la realización de un objeto o situación valorada no sólo por otros sino también por él mismo. Formalmente, este acto coincide en mucho con los que hemos examinado en el anterior, salvo en este aspecto volitivo. Sin embargo, estrictamente hablando, la falta de tal aspecto supone una ausencia del agente personal, pues el sujeto en ese caso funcionaría casi automáticamente y en cierto modo fuera de la situación. De allí que prefiramos considerar como actos de realización de valor, en sentido *propio* o *fuerte*, sólo los primeros y tener, los segundos, por realizaciones de valor en sentido *impropio* o *débil*.

3.22 Por oposición con lo que ocurre en los actos de realización de valor en sentido impropio, donde hay una efectuación de lo valioso, aunque no voluntaria, que coincide con un valor reconocido por el sujeto, existen casos en que la efectuación —voluntaria en lo esencial— no coincide con la atribución de valor que el sujeto acepta en su fuero interno. El sujeto pretende estar realizando un valor que, sin embargo, no reconoce. Por ejemplo, en una comunidad muy piadosa en que todos sus miembros atribuyen valor positivo religioso al asistir a los oficios de la iglesia, las personas que no reconocen tal valor, pero concurren a los oficios, como lo hacen los practicantes del culto, están ejecutando un acto en lo sustantivo distinto del que cumple el creyente. Diremos que en éste hay *autenticidad* de conducta, mientras que la del primero es *inauténtica*. La diferencia señalada muestra que hay realizaciones de valor autenticas e inauténticas.

Repárese en que aquí se halla implicado un elemento de engaño. Sin embargo, el caso de la inautenticidad en la realización del valor no se reduce a las formas estudiadas al tratar la atribución de valor.[14] En ésta, como sabemos, no hay exteriorización ni modificación de la realidad. Lo nuevo en el caso de la realización es justamente la acción sobre el mundo. La inautenticidad en la realización, suponiendo el engaño —que como tal puede quedar reducido a una mera declaración— va más allá en tanto que comporta una intervención o una abstención de intervenir en el mundo.

4.00 *La preferencia y la postergación*

4.10 El preferir y el postergar consisten en un acto o vivencia de apreciación comparativa de grados de valor referentes a dos o más instancias objetivas. Ejemplos ordinarios de preferencia son el juzgar mejor una fruta que otra, el encontrar más perfecto un cuadro que otro; ejemplos de postergación son, correlativamente, el considerar una fruta tan buena como otra y el juzgar un cuadro esté-

14. Cf. los parágrafos 2.222, 2.261, 2.262 y 2.263.

ticamente inferior a otros. En vista de que no existe un término común que cubra ambos casos, por economía, en lo que sigue, al tratar el preferir y el postergar simultáneamente haremos referencia sólo al primero, salvo en los casos en que sea necesario señalar diferencias.

4.21 Notemos que es rasgo característico del preferir el estar dirigido no a uno, sino a varios objetivos. Estos pueden ser dos o más instancias reales, imaginarias, presentes, pasadas, futuras (con la amplitud que, según vimos, corresponde a la atribución de valor), o aspectos de estas instancias o, en fin, la misma cosa en varias circunstancias de lugar o tiempo. Se prefiere, *v. g.*, una casa a otra, un personaje de novela a otro, Napoleón a Metternich, o una parte de una casa a otra; pero también Napoleón en Jena a Napoleón en Waterloo, la casa tal como era en 1945 a la casa tal como es en 1965, etc.

4.22 Se puede decir que, si bien no de modo necesariamente explícito y definido, hay en la preferencia tantas vivencias de atribución de valor cuantos términos objetivos entren en consideración. Tales atribuciones paralelas o múltiples de valor constituyen a modo de base sobre la que se asientan el preferir y el postergar. Así, por ejemplo, habrá un valorar tácito referente a Napoleón y otro referente a Metternich como condición de la preferencia del primero sobre el segundo. Por cierto que no es necesario que se den previamente dos vivencias de atribución numéricamente distintas y aisladas; basta con que analíticamente puedan pensarse como condiciones implicadas en el acto de preferir.[15]

4.32 Llamamos la atención aquí sobre la diferencia señalada por Von Wright entre un preferir que procede considerando las razo-

15. Con este tema se vincula la cuestión, tratada en el parágrafo 2.01, de la prioridad de la atribución de valor con respecto a otras formas de vivencia estimativa, entre las cuales se cuenta el preferir.

nes que hacen un objeto mejor que otro y que se basa por tanto en un juicio atributivo de valor, clase de preferencia ésta que el mencionado autor llama *extrínseca*, y un preferir en el que no interviene la opinión que el sujeto tiene sobre el valor del objeto, sino que consiste en el gustarle más un objeto que otro; a esta segunda clase de preferencia la llama Von Wright *intrínseca*.[16] Preferir extrínseco sería, por ejemplo, el considerar mejor un vino que otro en vista de su antigüedad, su color, sus efectos fisiológicos, etc.; en cambio, sería intrínseco el gustar más de un vino que de otro. En este segundo caso, para Von Wright, la preferencia sería constitutiva de la condición de mejor que (*betterness*) del objeto. No cabría decir que el sujeto prefiere un vino a otro porque le gusta más, por la razón de que gustar más y preferir son entonces la misma cosa.[17]

Esta distinción merece un examen minucioso porque parece corresponder a un vasto uso del lenguaje y, por lo tanto, a una amplia experiencia. Es muy común, en efecto, hablar de la preferencia como de gustar más una cosa que otra. Reparemos sin embargo en que, ateniéndonos a los resultados de nuestro examen de las bases del preferir, aceptar que "preferir" significa lo mismo que "gustar más" nos llevaría a considerar que atribuir valor a algo es, *eo ipso*, lo mismo que gustar de ellos. Este, sin embargo, no es el caso pues, como sabemos, hay una diferencia fenomenológicamente muy visible entre el elemento de normatividad que acompaña a una atribución propia del valor y la ausencia de esta demanda en los juicios psicológicos del tipo de "Me gusta X" o "Nos gusta X". Descriptivamente considerado, un enunciado del tipo de "X me gusta más que Y" es un enunciado psicológico, como lo son

16. George Henrik von Wright, *The Logic of Preference. An Essay.* Edimburg, at the University Press, 1963, p. 14 y *ss.* La teoría formal expuesta en este sugestivo trabajo se limita al caso de la preferencia intrínseca. Sin embargo es aprovechable independientemente de esta restricción.

17. *Op. cit.*, pp. 14-15. Es interesante notar que Von Wright aclara la expresión inglesa *to like better* (que traducimos por "gustar más"), poniendo paréntesis, después del último término, la palabra *more.*

"Estoy más contento cuando veo a X que cuando veo a Y" y "Me entristece la victoria de X y me alegra la de Y", en los cuales no se comunica alguna exigencia normativa.

Es obvio que la cuestión aquí tratada puede decidirse también como un problema de definición de términos. Una vez aplicado este expediente y dados nombres distintos a cosas distintas, no cabe confundir la información sobre una experiencia interna, perfectamente reducible a un suceso individual, con la información sobre una experiencia que implica el vivir un momento de normatividad distinto de los referentes fácticos. Si cuando se habla del gustar más o menos se comunica algo diferente de la mera información psicológica sobre la vida interior, se está significando una preferencia en el sentido general y propio aunque con un lenguaje que induce a confusión. Si no se significa esto y se trata de una mera información psicológica, entonces se trata de algo distinto del acto valorativo que estudiamos.

Por consiguiente, cabe y conviene hablar de una *preferencia en sentido propio* que es una forma de la vivencia del valor diferente del simple gustar más o menos, impropiamente llamado preferir.

4.33 Como una contraprueba de lo anterior, obsérvese la conducta del término "preferible", que es completamente distinta en el caso del uso vinculado con el preferir que hemos llamado propio y en el del preferir intrínseco de Von Wright. "Preferible", en el sentido valorativo fuerte, significa lo que debe ser o es digno de ser preferido, o sea, lo que debe ser estimado más que o antes que otra cosa o que es digno de serlo. Se trata en buena cuenta de una calificación relativa exigible. En cambio, cuando se usa "preferible", en el contexto de un juicio de gusto en relación con dos objetos posibles, no se ve con claridad qué cosa puede significar además de lo que comunica ya el término fáctico "preferido".

4.34 La distinción de Von Wright es, sin embargo, aceptable en otro sentido que parece ser insinuado en su exposición, aunque no

se llegue a distinguirlo bien del que hemos estado considerando. Se trata de la diferencia entre un preferir que se atiene a un examen previo de las características de los objetos juzgados y eventualmente a ciertas normas o patrones de valoración, y un preferir que opera sin este trámite previo y que atribuye directa y como espontáneamente a un objeto un valor mayor descartando otro.[18] Así interpretada, podría mantenerse la diferencia entre un preferir *extrínseco* y uno *intrínseco*, entendiéndolos entonces respectivamente como un preferir con bases extrínsecas al acto y un preferir intrínsecamente fundado.

4.351 Es evidente que la polaridad y la gradación propias de la atribución de valor desempeñan un papel fundamental en el preferir. En efecto, si no es posible contrastar un pro y un contra y distinguir grados de calificación valorativa, no cabe decir que un objeto es mejor que otro. Repárese en que, como hemos señalado, al suponer la polaridad y la gradación, desde el punto de vista óntico, un más y un menos, una presencia y una ausencia de caracteres (puesto que en caso contrario no habría aquella variación del objeto necesaria para la oposición o la calificación graduada), la apreciación relativa propia del preferir atiende a tales ausencias y presencias, aumentos, disminuciones y número de características.

4.352 En correspondencia con el principio de la oposición estricta[19] de los enunciados polarmente opuestos y con graduación diferente, comprobamos en el caso de la preferencia que ésta es a su turno *excluyente*, o sea que no se puede preferir o postergar simultáneamente dos objetos opuestos o de grado de valor diferente, ni preferir un objeto y postergar otro y, al mismo tiempo, considerarlos iguales en todos los respectos. Por lo tanto, para que se produzca la preferencia es necesario que dos o más objetos, o

18. No confundir esta diferencia y la tratada en 6.14, pues la espontaneidad de que aquí hablamos no excluye el hábito o la costumbre.

19. Cf. *supra*, 2.430.

partes de un objeto, difieran en algún respecto, o que un mismo objeto haya cambiado de un tiempo a otro o de una situación a otra.

Por otra parte, aplicando el principio mencionado, se dirá que dos objetos iguales han de ser ambos preferidos o postergados respecto de un tercero y no pueden ser preferido el uno y postergado el otro respecto de un tercero, salvo que ocurran variaciones por lo menos en uno de ellos.

Las aparentes excepciones al principio pueden ser resueltas en el caso del preferir del mismo modo que en el de la atribución de valor.[20]

4.353 Otra observación que merece ser consignada es la relativa a la conexión en que se encuentra la facilidad o dificultad del preferir con la equivalencia de los valores atribuidos a las instancias entre las cuales se prefiere. Puede decirse que a medida que las instancias comparadas tienden a ser equivalentes en valor, la preferencia se hace cada vez más difícil, mientras que, a la inversa, la disimilitud en el valor atribuido elimina toda dificultad en la preferencia o la postergación.[21]

4.36 La preferencia y la postergación se formula en un enunciado comparativo de valor, del tipo de "X es mejor que Y" o "X es peor que Z", es decir, en un juicio relacional con dos o más sujetos. Como hemos dicho, estos sujetos lógicos pueden referirse en ciertos casos al mismo objeto tomado en circunstancias, estados, tiempos o aspectos diversos. Las relaciones establecidas entre tales térmi-

20. Cf. *supra*, 2.430-2.433.

21. No toda preferencia supone un cierto esfuerzo; sólo algunas se ofrecen como preferencias, por decirlo así, laboriosas. Estas, sin embargo, deben ser distinguidas de lo que en el parágrafo 2.8 llamamos conflictos de valoración, cuya característica más saliente es la existencia de dos atribuciones paralelas que chocan entre sí y que, en rigor, suponen aceptar y no aceptar a la vez el valor de un objeto. En cambio, en la preferencia difícil no hay tal choque del sujeto consigo mismo, sino un momento de suspense, de sopesamiento o reflexión, previo a la formulación final del juicio comparativo.

nos tienen como propiedades formales, de acuerdo con Von Wright,[22] la asimetría y la transitividad. Por consiguiente, si X es juzgado mejor que Y, Y no puede ser considerado mejor que X. Si designamos a *peor* como la relación conversa de *mejor,* se dirá que si X es mejor que Y, Y es peor que X. Por lo que toca a la transitividad, significa que si X es juzgado mejor que Y y si Y es juzgado mejor que Z, X será juzgado mejor que Z. El sentido de "mejor", es decir, de la relación establecida en el preferir, exige esta última afirmación. Repárese en que sólo si se entiende la preferencia como una apreciación comparativa del valor de dos o más instancias objetivas, y no simplemente como un *gustar más,*[23] puede hablarse de la transitividad estricta de la relación de preferencia. En efecto, nada impide que alguien guste más de Z que de X. Como hecho psicológico, esto es perfectamente factible. Si preferir es simplemente gustar más, el hecho de gustar más de Z que de X, si se produce, es inapelable y, por tanto, la relación es intransitiva. No es suficiente afirmar, como lo hace Von Wright,[24] que en tal caso diremos que el sujeto ha cambiado de preferencia, porque cabe afirmar, sin contradicción, que el sujeto sigue gustando más de X que de Y y de Y que de Z, a pesar de gustar más de Z que de X. Cosa diferente ocurre si entendemos el término "preferencia" en el sentido propio, definido en 4.32, pues al implicar ésta dos o más atribuciones de valor, los enunciados no se reducen a meras comprobaciones de hechos sino que implican un elemento normativo que exige la transitividad. En este caso, pase lo que pasare con las vivencias que fácticamente experimente, si el sujeto reconoce que X es mejor que Y y que Y es mejor que Z, tiene que afirmar, so pena de contradicción, que X es mejor que Z.

4.37 No debe llevar a error sobre la supuesta reflexividad de la relación de preferencia el hecho de que puedan atribuirse diversos

22. Cf. *op. cit.,* p. 21.
23. Cf. *supra,* 4.32-4.33.
24. *Op. cit.,* p. 22.

valores o grados de valor a un mismo objeto en diferentes circunstancias, tiempos, estados o aspectos, y de que frecuentemente se comparen las correspondientes calificaciones. En este sentido, es posible decir que X es mejor que X pensando en X aquí *versus* X allá, o en X según determinado respecto y X según otro. Obviamente, no hay en este caso reflexividad estricta sino una relación diádica en que los términos son instancias objetivas diversas aunque referentes a X.

4.38 De todo lo anterior se colige fácilmente que los términos preferenciales más importantes, como "mejor", "peor", "superior a", "inferior a", etc., en cuanto se fundan en elementos semánticos que tienen que ver con aumentos o disminuciones, presencias o ausencias de ingredientes o propiedades de las cosas, comportan un sentido complejo de *más bueno que* o *menos bueno que*, que define lo que en cada caso puede calificarse de preferible.

4.391 El concepto de la cosa buena (en su género) y, con él, el patrón de valoración,[25] son mediadores en el juicio de preferencia. Como sabemos, ambos se refieren a un género de objetos, diverso en cada caso y por tanto a lo que es común a los varios objetos considerados en el preferir. Por ejemplo, cuando se prefiere una refrigeradora a otra este acto se basa en una comparación de las propiedades poseídas por cada una de ellas; presupone, además, el reconocimiento de una comunidad de género en dichos objetos y una referencia especial a aquellas características que son consignadas en los criterios de valoración extraídos del patrón (*v. g.*, capacidad, velocidad de refrigeración, etc).

Esquematizada, la operación del juicio preferencial supone: 1) la conciencia de determinadas propiedades comunes a ambos

25. Otras relaciones formales correspondientes a la preferencia se encontrarán en el libro citado de Von Wright; son aprovechables plenamente, salvo en los casos en que se derivan de la distinción arriba criticada.

objetos, las cuales proporcionan la base de la comparación. 2) La referencia a una constelación de propiedades selectivamente consignadas en el patrón de valoración. 3) La determinación de las diferencias que ofrecen los objetos desde el punto de vista de sus propiedades. 4) la correspondencia fáctico-axiológica del caso.

4.392 No nos parece correcto postular la existencia necesaria de un patrón y de un concepto de *lo preferible* —como los hay con respecto a *bueno*—, entre otras razones porque serían vacíos o no podrían adecuarse a las circunstancias cambiantes de la comparación. Un concepto fijo de lo preferible no existe de hecho sino en muy contados casos de preferencias codificadas y tradicionales que no constituyen regla.

4.41 Por lo que toca a los otros aspectos de la vivencia valorativa, el momento afectivo-conativo es indispensable en el preferir, el cual en gran parte depende del mayor o menor grado de la inclinación favorable o desfavorable. Hay siempre una afección y un enderezamiento activo mayor con respecto al objeto preferido que al postergado. Aparte de esto, cabe señalar que en ciertos casos solamente se da, de un lado, una inclinación favorable y, de otra, un rechazo. Estos son los casos de más franca y fácil preferencia encuadrada dentro de los dos extremos de la polaridad valorativa. En otros casos, lo que encontramos es una mayor inclinación que vence a una menor; por contraste, el objeto menos favorecido resulta rechazado, pero no en el sentido fuerte en que hay rechazo en la aversión o el odio. Por último, no siempre el placer o el agrado y la preferencia coinciden, pues cabe preferir una cosa que produce menos agrado o placer que otra.

4.42 Por lo anterior se hace claro lo que ya señalamos, a saber, que no es lo mismo el preferir que el conflicto de valoraciones, ni siquiera de afectos, pues cabe llegar a una preferencia sin grandes tensiones anímicas y sin que exista un momento de equiva-

lencia en el favor y el disfavor del sujeto, que es lo que ocurre justamente en el conflicto. Puede decirse inclusive que el conflicto es contrario del preferir en la medida en que en el conflicto el balance del conocimiento y de la inclinación respecto de uno y otro objeto da por resultado una equivalencia. Para resolverlo hay que ir más allá de la preferencia como tal y alcanzar el dominio de la elección.

4.43 A propósito de los alcances del preferir, notemos que basta con que haya un conato de actividad para que la preferencia sea efectiva, o sea que el preferir y el postergar no requieren decisiones de la voluntad ni una conducta que se vuelque hacia el mundo exterior para modificarlo. De allí que puedan referirse a todo tipo de objetos de que se tiene conciencia. Dicho en otros términos, esto significa que el preferir y el postergar no suponen como condición necesaria algún acto de realización de valores.

4.50 Estrechamente vinculada con la preferencia está la *jerarquización*, que es uno de los más característicos actos de la vida valorativa. Asignar rangos y establecer órdenes de prioridades, señalando lo que es superior y lo que es inferior, son funciones ordinarias de la conciencia valorativa generalmente reconocidas sin discusión como modos de comportarse diferentes de los de la conciencia constativa o neutral. Consideremos las relaciones principales de este género de vivencias y los caracteres de la jerarquización como tal a que dan nacimiento.

4.51 Jerarquizar consiste en asignar un rango, un orden de prioridades comprendido entre lo superior y lo inferior, a varias instancias, y formular sobre ellas un juicio comparativo en una o varias vivencias de preferencia. Según esto, el preferir es la base del jerarquizar y lo precede. Cabría decir, por otra parte, que a menudo el preferir tiene como efecto una jerarquización de las instancias objetivas consideradas o tiende a ella.

4.52 Sin embargo, es necesario llamar la atención sobre el hecho de que las preferencias no siempre se traducen en jerarquizaciones —cuando menos explícita y formalmente concebidas como tales—, lo cual es muy explicable si se acepta que en el jerarquizar hay un elemento de permanencia y de generalidad que se opone a la posibilidad de preferencias pasajeras y circunscritas a instancias muy localizadas. Podría, pues, independizarse el preferir del jerarquizar, si bien no éste de aquél, y concebir la jerarquización como una función segunda de la apreciación comparativa de valores que implica una cierta permanencia y generalidad. Por ejemplo, cuando yo prefiero un alimento a otro en un momento dado, me circunscribo a esos dos objetos y me atengo simplemente a su valor percibido en el momento. No diré entonces que estoy estableciendo propiamente una jerarquía de alimentos. Esto sólo ocurrirá propiamente cuando tome en cuenta dos o más grupos o clases de alimentos apreciados en una serie en principio abierta de experiencias valorativas, como resultado de lo cual yo establezco un orden de superioridad alimenticia. Por cierto que entre una y otra clase de vivencias valorativas no existen diferencias de esencia sino tan sólo de grado.

4.61 Hemos dicho que la preferencia se opone a la postergación; ambas, sin embargo, como apreciaciones comparativas del valor se oponen a la *indiferencia*. Frente a la inclinación estimativa por un objeto antes que por otro, y ante la desvalorización de un objeto frente a otro, la indiferencia es una vivencia de suspenso. Este suspenso puede ser de dos clases: o bien es un caso de *desinterés* respecto de las instancias consideradas, o bien un caso de *equivaloración*, es decir, de apreciación igual de dos o más objetos. Este segundo modo es característicamente valorativo, mientras el primero puede ser una forma de la conciencia neutra. La equivaloración tampoco debe ser confundida con el conflicto de valoraciones, aunque no sean raros los conflictos valorativos que van acompañados de equivaloraciones o producidos por ellas.

5.00 *La elección valorativa*

5.11 La elección es una operación por la cual, de un conjunto de posibilidades reales de acción con respecto a una o más instancias objetivas, se realiza conscientemente una y se descartan las demás sobre la base de vivencias de preferencia. Empleando una terminología distinta, aunque coincidente en su sentido, puede decirse que elegir es dar paso a una realización de valor antes que a otra o realizar un valor en lugar de otro. Ejemplos de elección en este sentido son: el comprar un libro entre varios ofrecidos en venta, el retirarse de una reunión en lugar de permanecer en ella, el votar por un candidato en un acto de sufragio, etc.

5.12 De lo anterior se deduce que la elección es diferente de la preferencia y de la realización de valores, pero las supone. Es distinta de la primera porque la preferencia (como hemos visto en 4.43), es completa como acto sin necesidad de algún efecto exterior o modificación de la realidad y sin decisión voluntaria; basta que haya un conato de actividad para que exista preferir. En cambio, la elección requiere una decisión de la voluntad y una intervención (o abstención de intervenir) en la realidad. De allí que el campo objetivo al que se proyecta la elección sea más restringido que el de la preferencia: sólo se puede actuar sobre lo real que está al alcance de la voluntad, mientras que, como sabemos, se puede preferir cualquier clase de objetos.

5.13 Con respecto a la realización de valores, la diferencia, en primer lugar, toca también a la intervención de la voluntad que ya sabemos no se da siempre ni necesariamente, aunque sea frecuente, en la realización. En segundo lugar, ésta es un acto referente en principio a una sola instancia que no requiere la comparación, mientras que la comparación es indispensable en la elección, pues supone un preferir.

5.21 La señalada vinculación de la preferencia y la realización de valores con el elegir parece contradicha por ciertos casos muy

comunes de elección. Por ejemplo, si en un experimento psicológico se le dice a un sujeto que escoja la figura más grande de un conjunto de figuras pintadas en cuadro, al tomar una de ellas, éste parece ejecutar un acto de elección, aunque no se pueda decir que en tal acto se halla necesaria ni ordinariamente implicada una preferencia en sentido estricto ni una realización de valores. El elegir una figura más grande como tal puede cumplirse en unos casos, estando el sujeto en favor de dicha figura, en otros, estando en contra y, en fin en otros, siendo completamente indiferente al tamaño de las figuras. Así pues, puede realizarse teóricamente en ausencia de una actitud estimativa cualquiera y por tanto de la preferencia y la realización valorativa. Con lo cual en nada habría variado la naturaleza del acto que el investigador de nuestro supuesto experimento le habría indicado hacer al sujeto al decirle que *escoja* la figura más grande.[26] La situación es diferente cuando consideramos, por ejemplo, el fallo de un jurado en un concurso artístico en que se trata de elegir una de las obras presentadas y otorgar un premio. No cabe pensar que un miembro del jurado elija efectivamente un cuadro y que al mismo tiempo esté en contra de él, o sea indiferente con respecto de su valor intrínseco y de su valor relativo a los demás, sin que varíe la naturaleza del acto y pueda seguir diciéndose que ha elegido. Este caso exige una consideración especial que haremos en lo que sigue.

5.22 Una diferencia interesante que resulta de lo que acabamos de decir es que en el último caso puede hablarse (y suele hacerse así cuando se quiere establecer los contrastes necesarios) de una elección *auténtica* opuesta a una elección *inauténtica*. Si un miembro del jurado elige contra su preferencia, hay inautenticidad en la elección, lo cual es una forma diferente de decir que la elección ha

26. Por cierto que puede decirse que el sujeto normalmente está en favor de algo vinculado con la situación que vive, por ejemplo, en favor del experimento en que interviene, al cual le reconoce valor y por eso participa en él. Pero es obvio que no es respecto de esto que se le pide elegir.

sido desnaturalizada. En cambio, en el primer caso, el sujeto puede tomar la figura X, estando contra ella o siendo indiferente desde el punto de vista estimativo, sin que tenga que decirse que hay inautenticidad en su acto.

De lo anterior se sigue que hay dos tipos diferentes de actos, a los cuales suele llamarse elección. El primero consiste en discernir y separar, de un conjunto de objetos —las figuras presentadas por el experimentador, en el ejemplo—, uno o más de acuerdo con determinada característica, *v. g.*, la más grande. El segundo comporta, además de estos elementos, una preferencia y una realización de valor, es decir, un juicio comparativo según el cual se afirma que uno de los objetos es mejor que los demás, y un acto por el cual se lo establece como el más valioso en la realidad. Este último acto es a veces simplemente una declaración verbal por la cual ocurre un cambio en la situación del objeto preferido.[27] Por ejemplo, si un jurado elige ganador a un escritor en un concurso, lo ha preferido y además ha determinado la realidad —por el premio, la fama que el escritor gana, etc.—, como consecuencia del juicio de valor.

De acuerdo con lo anterior, llamaremos *elección propia* a los actos del segundo tipo, esto es, a los que se ofrecen como forma de la vivencia valorativa, y *elección impropia* a los que son posibles con una mera conciencia neutra.[28]

5.31 En la elección, el sujeto atribuye valor paralelamente a varias instancias objetivas, prefiere una de ellas y la realiza. La elección implica así la realización de una posibilidad objetiva entre varias sobre la base de una preferencia. Por tanto, posee todas las características propias de la preferencia que hemos estudiado en los parágrafos anteriores. Pero no hay elección propia sin un mo-

27. Cf. los parágrafos 3.13-3.14 sobre la realización verbal de los valores. Como vimos, se trata aquí de una forma de la realización de los valores porque con ello la realidad queda de alguna manera determinada por la conciencia estimativa.

28. Se entiende que aquí sólo nos interesan los actos de elección propia y a ellos nos referimos en lo que sigue al hablar de elección.

mento de acción exterior valorativamente orientado. Se dan por cierto aspectos o lapsos de la conducta electiva en que todavía no se produce propiamente una actuación sobre el mundo. Por ejemplo, el miembro del jurado —en el ejemplo anterior— se resuelve a dar el premio a uno de los concursantes, pero todavía no actúa en consecuencia; hay aquí algo de elección pero no consumada, un modo imperfecto, diríamos, del elegir. La elección no es cabal hasta que el sujeto manifiesta su opinión, firma un acta, etc., es decir, realiza todos los actos derivados de la decisión que sean pertinentes e indispensables. La cadena entera de estos actos es lo que hay que considerar elección *stricto sensu*.

5.32 Otra condición indispensable para que haya elección es que los actos y los objetos a que se refiere la decisión sean por igual realizables. No cabe hablar de elección si una de las alternativas entre las que se elige es imposible o prácticamente inalcanzable por el sujeto. Por ejemplo, no cabe elegir entre ir al centro de la Tierra o ir a Europa, pues la primera alternativa es imposible. Es necesaria la igualdad de las instancias propuestas a la elección en este respecto, aunque sean admisibles otras diferencias tocantes inclusive a la mayor o menor posibilidad de realización de los objetos valorados y de los actos que se proyectan a ellos.

5.40 Un sujeto puede mentir con respecto a la atribución de valor y a la preferencia que hace suyas. No puede, en cambio, mentir con respecto a su elección, como no le es tampoco posible realizar falsamente un valor. Al tratar de la realización hemos visto las variantes vivenciales posibles a este respecto.[29] Las mismas situaciones se repiten en el caso de la elección. En la medida en que es una acción sobre el mundo y no meramente una representación o un juicio, ella se produce o no se produce, y en cuanto se produce realiza una posibilidad u otra, lo cual nunca puede ser un engaño.

29. *Vid. supra*, 3.22.

Si el jurado dice que el escritor X es el ganador, aquél ha sido elegido ganador y la elección se ha producido. La única alternativa es aquí, como en la realización,[30] que la decisión y el acto externo no coincidan con la preferencia interiormente reconocida, lo cual no da como resultado una mentira sino una elección inauténtica.[31]

5.51 La polaridad estimativa se mantiene en la elección. No es posible elegir auténticamente, en el mismo tiempo y respecto, dos instancias, una positiva y otra negativamente valoradas. Salvo que se introduzcan cambios en el objeto o en el concepto, o que se produzca una alteración de la situación que afecte la valoración, no podrá considerarse elegido (o elegible) frente a Y, Z y otros objetos concurrentes, un objeto X que ha sido desechado. Salvo inautenticidad, en todos los casos el objeto elegido es el preferido y el objeto desechado es el postergado. Lo cual da una versión ampliada del principio de la oposición polar de las valoraciones.

5.52 Nuestra última observación y con ella en parte el principio de la oposición que hemos extendido a la elección, parecen desmentidos por ciertos casos en que se diría que lo preferido y lo elegido no coinciden. Podría alegarse, en efecto, que un sujeto puede, por ejemplo, preferir —es decir, considerar comparativamente mejor— a una mujer y elegir como esposa a otra, comparativamente inferior, debido a que la primera está lejos de sus posibilidades y la segunda no. Habría entonces una elección contraria a la preferencia. Sin embargo, mirando más de cerca, este ejemplo se deja interpretar, bien como un caso de aparente alternativa, pues uno de los términos es imposible, lo cual como sabemos anula la elección, bien como un caso de preferencia múltiple en el cual una de las apreciaciones comparativas se refiere, *v. g.*, a la belleza, otra

30. *Vid. supra*, 3.22.
31. Cf. parágrafo 3.22.

a la clase social, otra a la posibilidad de tener aceptación, etc., traduciéndose en la elección la preferencia dominante.

5.60 La elección es una conducta muy importante en relación con el conflicto de valoraciones. Al tratar de la atribución de valor hemos visto que algunas veces las calificaciones paralelas se entrechocan.[32] El sujeto está entonces en suspenso, pues se ha comprometido en la afirmación de un contenido valioso y en su opuesto. Por ejemplo, un sujeto puede llegar a reconocer que ha dado su palabra de no revelar un secreto y, por otra parte, también ha prometido revelarle a una persona o a una institución toda la información que posea. Ha aceptado implícitamente la bondad de un acto y la de su contrario. Vive en consecuencia un conflicto de valoraciones. Pues bien, cuando este conflicto no se resuelve por cambio de la situación (como sería el caso de la liberación de la promesa, de la muerte de la persona a quien se prometió revelar toda la información, etc.), exige una elección que rompa la equivalencia de las valoraciones. Hay entonces casos en que la elección no opera sobre la base de una preferencia y de la correspondiente postergación, sino de dos preferencias contradictorias que se anulan mutuamente. En esta coyuntura la elección revela su esencia volitiva. En verdad sólo por la voluntad es posible la elección, aunque la preferencia la alimente y la motive en gran número de casos.

6.00 *Los dos niveles de la vida valorativa*

6.01 Hasta aquí hemos descrito y analizado la valoración tomándola como una experiencia que se desenvuelve en un solo nivel y que en este sentido es esencialmente unitaria a despecho de la multiplicidad de sus normas. Tal proceder era aconsejable para fijar los tipos principales de comportamiento estimativo

32. Parágrafo 2.8.

(como, *v. g.*, la atribución y la realización de valor, la preferencia o la postergación y la elección) y para precisar suficientemente sus diferencias relativas más generales. Una vez cumplido este cometido conviene atender a las diferencias de nivel que, como hemos de ver, provocan una a manera de dualidad de la vida valorativa cuya comprensión adecuada exige diversificar y matizar los enfoques.[33]

Los parágrafos siguientes estarán dedicados a presentar y analizar los niveles en que, a nuestro entender, se desenvuelve la vida valorativa. A lo largo de ellos haremos mención unitaria de la atribución de valor y las otras clases de vivencia estimativa ya estudiadas, deteniéndonos sólo a considerar los casos y aspectos en que las diferencias de nivel determinen distinciones entre tales vivencias que convenga poner de relieve.

6.11 Recordemos algunas afirmaciones hechas anteriormente al tratar de la forma básica de la valoración que es el acto de atribución de valor. Señalamos que el sujeto califica una instancia objetiva y que esta calificación suele hacerse sobre la base de un concepto de la cosa buena (en el género correspondiente), vinculada con un patrón y con criterios de valoración. Esta manera de valorar es por cierto muy común y normal pero no es la única. Una vía de orientación hacia otras formas de valoración la ofrece el inquirir por el origen del patrón de valoración. En la misma dirección nos proyecta la comprobación de casos en que dos o más personas difieren no sobre el valor sino sobre el patrón de valoración que hay que aplicar para apreciar un objeto. Lo que entonces se advierte con suficiente claridad es que, al lado de las valoraciones que emplean un patrón establecido y reconocido, hay experiencias en que no se opera con un patrón constituido.

33. Esta diferenciación resulta de primera importancia en el tratamiento de la problemática de la fundamentación del valor. Sin embargo, como hemos dicho, aquí no la abordaremos. Cf. *infra*, "Razón y valor: el problema del fundamento en el debate axiológico" (ensayo 8°).

6.12 Con ello se pone de resalto la existencia de los dos niveles de valoración a que hemos aludido, a saber: el de aquellas experiencias estimativas que siguen una pauta ya establecida, derivada de experiencias anteriores, que vamos a llamar *valoraciones derivadas* o *segundas*, y el de aquellas que llamaremos *valoraciones originarias, primitivas* o *protovaloraciones*, caracterizadas por la ausencia de un patrón preexistente, las cuales suponen una decisiva participación de la espontaneidad del sujeto.

6.13 Como la gran mayoría de las distinciones reales, ésta es sólo de grado, no de esencia. No cabe hablar en términos absolutos de una vivencia originaria y de una vivencia derivada, aunque sólo sea a causa de la esencial historicidad del hombre. De allí que pueda encontrarse casos de vivencias que resultan mejor descritas diciendo que pertenecen a un nivel intermedio entre los dos señalados, el nivel de las valoraciones que vamos a llamar *críticas*,[34] que ofrecen bien visibles rasgos de derivación, como es básicamente el trabajar con un patrón previo y, a la vez, de originalidad, caso de la remodelación de dicho patrón.

6.14 Las varias formas de experiencia estimativa que hemos estudiado, y otras que dejamos de considerar por temor de la brevedad, se dan en los niveles señalados. Hay, en efecto, una atribución de valor como valoración originaria y como valoración derivada; hay una realización de valor que obedece a patrones fijos, otra que los acepta parcialmente y otra que prolonga la protovaloración; hay preferencias y postergaciones así como elecciones que se atienen a criterios más o menos codificados y, de otro lado, juicios comparativos y opciones que traducen un *fiat* originario del sujeto.

6.21 Distinguimos tres clases principales de valoraciones derivadas, a saber, las que llamaremos valoraciones *aprendidas*, transfe-

34. A este concepto debe referirse el de la crítica valorativa en sus varias formas (literaria, moral, etc.) y con sus vivencias características.

ridas e imitadas. Es común a todas ellas el operar con un concepto ya constituido de la cosa buena (en su género) y el empleo, para formular el juicio correspondiente, de patrones y criterios establecidos. Sobre este fondo común, las valoraciones aprendidas se singularizan por comportar la aceptación consciente y deliberada de un patrón valorativo que otra u otras personas proponen y emplean y en aceptarlo con plena convicción sobre su vigencia. Se hace claro con esto que puedan existir y de hecho existen muy normalmente una instrucción y un aprendizaje en materia estimativa, los cuales comportan las notas de conciencia, voluntad y convicción. Se dice que alguien ha aprendido a valorar un género de objetos, *v. g.*, autos, cuando conoce el correspondiente patrón valorativo por acción directa o indirecta de otro sujeto, no opone reparos a esta acción, hace suyo el concepto de cosa buena implicado en el patrón y, como resultado de este proceso, puede usar los criterios que deciden cuándo una cosa del género es valiosa.

Puede decirse sin riesgo de error que ésta es la más común y típica conducta de aprendizaje valorativo, porque en el nivel de las protovaloraciones difícilmente puede hablarse de un aprendizaje estimativo. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta que las valoraciones aprendidas conforman el fondo constante de las atribuciones ordinarias de valor y de las otras formas de la estimación. Por su parte, la valoración crítica es sólo parcialmente aprendida, como corresponde a su carácter intermedio o mixto.

6.22 Las valoraciones transferidas presentan una diferencia importante con respecto a lo anterior. En ellas falta la conciencia de que los patrones adquiridos y aplicados proceden de otros hombres. El sujeto los acepta y los emplea con plena convicción, pero no advierte propiamente que le vienen de los demás. Aunque también podría hablarse aquí de aprendizaje en sentido lato, preferimos denominar transferencia a esta forma de adquisición de conceptos valorativos porque cubre una amplia gama de acciones y efectos no conscientes. Por ejemplo, un niño que vive en un

medio en que predomina la segregación racial (aun en los casos en que ésta no es oficialmente aceptada), adquirirá el hábito de calificar negativamente a los miembros del grupo racial segregado. A no dudar, éste es generalmente un proceso que se cumple fuera del control de la conciencia y que no conviene llamar aprendido en sentido estricto.

6.23 La tercera de estas valoraciones es la imitada. En ella no falta la conciencia sino más bien, en mayor o menor medida, la convicción plena. El sujeto valora al modo usual, siguiendo la pauta de la conducta de otros, pero no lo hace con la convicción cabal que da carácter personal y resonancia interior a los juicios valorativos. Un snob, por ejemplo, adopta los patrones ajenos sin participar emotivamente en los juicios que expresa y acepta. En este caso hay también por cierto un compromiso del sujeto, pero es, por decirlo así, un compromiso frío, exterior. De allí el nombre de valoración imitada (o *remedada*) que damos a esta clase de experiencia.

6.31 Lo característico de las valoraciones originarias o protovaloraciones es, como sabemos, que el sujeto procede a atribuir valor (o a realizar, preferir o elegir) sin apoyarse en un patrón previamente establecido, es decir, en plan directo o espontáneo. El ejemplo mejor de esta vivencia es el ofrecido por las grandes revoluciones artísticas o morales, en las cuales emerge una nueva idea de lo bueno, estético o práctico. Para hablar de protovaloraciones no es necesario, sin embargo, referirse a coyunturas excepcionales de la vida humana histórica. Cualquier persona o grupo humano, en las circunstancias más diversas de la existencia, llega a funcionar, aunque no frecuentemente, como un inventor de valores, esto es, como un sujeto que vive en el nivel de las experiencias estimativas originarias.

6.32 Cabe señalar dos clases principales de protovaloraciones, a saber: las que vamos a llamar *libres*, y las que designaremos con el

nombre de *formulaciones de patrones*. Esta distinción es sólo analíticamente válida, pues puede decirse que en rigor toda protovaloración comporta un elemento esencial de libertad (por lo menos con respecto a los patrones establecidos), sin lo cual no sería propiamente originaria, y que, inversamente, hay siempre en la vivencia originaria una formulación de patrones cuando menos implícita. Sin embargo, la distinción es conveniente porque permite subrayar, en un caso, un momento de evaluación (que puede ser fugaz, sin perjuicio de su efectividad) y una cierta independencia de la vivencia con respecto a las consecuencias que se deriven de ella, especialmente en el plano social, y, en el otro, la intención consciente de establecer una norma de valoración nueva y a la vez más o menos estable y comunicable. Compárese, por ejemplo, la manera como vive su acto valorativo un hombre que, habitualmente sumiso y conformista, se rebela un día y rechaza determinadas formas codificadas de conducta si bien luego vuelve a su comportamiento ordinario, y la manera como lo vive un reformador moral o político que descalifica sistemáticamente la conducta social y propone nuevas pautas de acción. Obviamente la diferencia no reside en la prescindencia de pautas y reglas de valoración preestablecidas sino en la espontaneidad y el eventual inmediatismo del primer tipo de actos y el carácter deliberado y sistemático del segundo. Cuando del primero se derivan patrones de calificación es común que sea por la intervención de terceras personas (los discípulos, los seguidores, los imitadores, etc.), que dan carácter fijo y compartible a lo que pudo ser vivido como fugaz y privado. En cambio, lo típico de los segundos es que las normas surjan justamente por acción del propio sujeto que tuvo originalmente la vivencia valorativa.

6.33 La ausencia de patrones estimativos previos en las protovaloraciones da a la voluntad un papel preponderante. Como en ellas se trata de decidir la calificación que conviene a un género de objetos (en términos absolutos o relativos), resulta indispensable un

elemento volitivo de decisión última. Se establece así una nueva diferencia entre las dos clases extremas de valoraciones que hemos precisado: no se concibe una protovaloración sin decisión voluntaria, pero sí una valoración derivada.

6.34 Aunque en la protovaloración no puede faltar la conciencia de los caracteres objetivos de las cosas valoradas, ésta no desempeña aquí el papel principalísimo que tiene en las valoraciones derivadas justamente porque el uso de un patrón valorativo, que falta en el primer caso, implica una correlación fáctico-axiológica previa a la cual tiene que ceñirse el sujeto. Importa señalar, de otro lado, que al no echarse mano de un patrón en las protovaloraciones, cambia la función de las notas objetivas de lo valorado. Operan no como criterios de calificación sino como puntos de partida o estímulos de la decisión voluntaria de la que surgirán nuevos patrones.

6.35 Por último, si bien algunas axiologías defienden la tesis de que en la valoración obra una suerte especial de intuición capaz de dar el valor directa y plenamente y como una instancia *a priori*, descriptivamente no puede registrarse una vivencia de tal tipo.[35] En cambio, sí cabe poner énfasis en la importancia que en este sentido adquieren ordinariamente las vivencias de tipo hedónico-afectivo. Sin funcionar necesariamente como razones o fundamentos de una valoración, suelen motivarla e impulsar las decisiones del sujeto en gran número de casos.

6.40 Las valoraciones del nivel intermedio, o sea, las que hemos denominado críticas, se caracterizan por la convergencia de elementos de decisión originaria e innovación, y elementos de hábito o uso convencional de patrones. Caben por cierto aquí, como se

35. Quede bien en claro que no estamos discutiendo la validez de la intuición ni proponiendo otra teoría interpretativa; aquí queremos limitarnos, hasta donde sea posible, a los datos descriptivos.

comprende de suyo, todas las variaciones y matices, pues se trata de fenómenos de transición y no de especies absolutas. Sin embargo, pueden distinguirse las siguientes clases suficientemente señaladas: la *aclaración*, la *modificación* y la *composición de patrones*, y la *adaptación* de éstos a usos nuevos. Consideremos, aunque sea brevemente, estos casos.

6.41 En la aclaración el sujeto dispone de un patrón valorativo y su actitud es de aceptación normal de él. No obstante, dicho patrón no se ofrece de modo preciso y bien determinado, dando pábulo a confusiones y errores de aplicación. Se requiere entonces un acto por el cual se definan sus elementos constitutivos. Piénsese, por ejemplo, en el caso de una ley y en la necesidad en que frecuentemente se encuentran los jueces de interpretarla. Tal interpretación, en sus aspectos estimativos, corresponde a una vivencia de aclaración valorativa.

6.42 En la modificación de patrones el sujeto opera sobre un modelo básico determinado, sustituyendo o complementando sus elementos. Cuando en cambio se parte explícitamente de dos o más patrones y de ellos se trata de obtener uno nuevo que reúna los elementos de los anteriores y, en cierto modo, los sustituya, tenemos un caso de composición. Ejemplos de estos actos son las transformaciones y refundiciones de estilos y motivos literarios cuando implican un momento básico de originalidad y no se reducen a meras vivencias imitativas.

6.43 La alteración debe considerarse como un caso aparte, pues difiere de las vivencias arriba descritas en que comporta un momento de inadvertencia o ignorancia, o una decisión de engañar a terceras personas con respecto al patrón. Hay, pues, alteración cuando el patrón valorativo pertinente se cambia y viene a ser tomado por otro en virtud de la intervención del sujeto. Piénsese, *v. g.*, en los modelos sociales propuestos por los demagogos y se tendrá un caso típico de alteración de patrones.

6.44 Hay, finalmente, adaptación cuando, sin que en lo esencial se introduzcan cambios en el patrón, el sujeto opera con él de modo original, aplicándolo a situaciones nuevas o dándoles un uso que primitivamente no tuvo. El traslado de modelos del cine al teatro o de la novela al cine son muestras típicas de esta conducta valorativa.

[2] El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea*

1.0 *El debate de la axiología.* A lo largo del desenvolvimiento histórico de la teoría del valor, sobre todo en nuestra época, se han enfrentado principalmente las tesis llamadas subjetivistas y las llamadas objetivistas, en un debate que ha desembocado en la formulación de nuevas posiciones sobre el sentido valorativo, como la emotivista, y las más modernas teorías analíticas. Al mismo tiempo la polémica ha hecho patente otros géneros de oposiciones, como el enfrentamiento de las teorías naturalistas y las no naturalistas, las reduccionistas y las no reduccionistas, y la polémica del intuicionismo sostenido por unas corrientes axiológicas y negado por otras. En lo que sigue haremos una breve recapitulación de los aspectos y las conclusiones principales del debate sobre el lenguaje del valor.

1.1 *El subjetivismo.* Múltiples son las variantes del subjetivismo axiológico, caso específico, a su vez, del subjetivismo filosófico en general. Todas estas variantes pueden, sin embargo, formularse adecuadamente diciendo que en lo sustantivo el subjetivismo sostiene que los términos y enunciados de valor poseen un referente vivencial.[1] Decir "X es bueno", significa, en rigor, para un subjeti-

* Este ensayo recoge casi íntegramente el texto de la ponencia presentada por el autor a la Sociedad Peruana de Filosofía, en 1966. Ha sido publicado en *Razón y Fábula*, Bogotá, n.° 17, 1970.

1. Para no complicar demasiado el análisis no consideramos aquí el subjetivismo colectivo o sociológico como un caso especial susceptible de tratamiento aparte.

vista, lo mismo que decir que un sujeto tiene una vivencia. Esta vivencia es, en el caso de "bueno", de carácter positivo, y negativo en el caso de "malo" y de las atribuciones de maldad. Además varía en las diferentes versiones de la tesis; así, en Meinong es el agrado, en Von Ehrenfels el deseo, en Perry el interés, en Russell la aprobación,[2] etc.

De acuerdo con lo anterior, los términos y enunciados valorativos poseen sentido constativo,[3] y, por tanto, se refieren a contenidos ónticos capaces de ser objeto de un juicio. Cabe hablar de verdad y falsedad en el dominio de lo valorativo y, consecuentemente, de verificación de aserciones. Los contenidos en cuestión son de orden vivencial y la verificación es un proceso de comprobación empírica.

Repárese en que, pese a su denominación, el subjetivismo no es una tesis que niega la posibilidad del conocimiento del valor ni la objetividad comprobable de las proposiciones valorativas. No es propiamente una forma de escepticismo. Pero de la definición subjetivista del valor se deriva la consecuencia de que, salvo cuando hay coincidencia de vivencias, dos personas que afirman o niegan la bondad de algo no están hablando necesariamente de lo mismo, ni dando el mismo sentido a los términos, pues cada una de ellas habla de sus propias vivencias —como individuo o como miembro de un grupo—, las que así constituyen un referente cambiante de sujeto a sujeto y a lo largo de las diversas situaciones vividas por un sujeto (o un grupo).

Justamente la comprobación de la existencia de una múltiple gama de juicios de valor sobre los mismos objetos, es decir, de variaciones estimativas de sujeto a sujeto y a través de la evolución

2. Sobre la axiología de Russell y otros pensadores ingleses, cf. aquí, *infra*, "Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica" (ensayo 16°).

3. Tomamos esta expresión, que Lalande usó hace algún tiempo y luego ha difundido Austin, en el sentido más general, que cubre el dominio significativo de palabras como "descriptivo" o "informativo", sin estrechar demasiado su comprensión.

del mismo sujeto, ha sido uno de los más poderosos determinantes de la formulación de la tesis subjetivista. Otro elemento empírico de gran efecto ha sido la observación del influjo de los factores afectivos e impulsivos en múltiples formas de la valoración. Del mismo modo que la apelación a la subjetividad parecía dar cuenta de la función dominante de los mencionados factores afectivos y conativos, así también la idea de que cuando emite un juicio de valor cada sujeto habla de una cosa diferente y, por tanto, entre dos sujetos (o dos grupos) no cabe discusión valorativa genuina, parece dar cuenta cabal de la multiplicidad y el cambio de los enunciados de valor.

La adecuación entre los hechos y la mencionada tesis es incuestionable. Pero esta adecuación no es, como lo pretenden los defensores del subjetivismo, una demostración de su verdad. Es cierto que si "bueno" mienta la vivencia de un sujeto, entonces debe haber una gran variedad de juicios de valor. También es perfectamente normal y observable la acción en la valoración de los factores afectivo-conativos tan íntimamente vinculados a la individualidad de cada sujeto. Pero la inversa no es válida. De la variedad de los juicios y del predominio de tales factores no se sigue que los enunciados valorativos se refieran al sujeto y sus vivencias. Del mismo modo, ha quedado claro en el debate axiológico que si bien es cierto que, por lo general, al enunciar un juicio de valor son influyentes los factores subjetivos, a tal punto que podría decirse que *porque* tenemos determinadas vivencias y *sólo porque* las tenemos podemos enunciar dicho juicio, no se concluye de esto que el enunciado sea *sobre* nuestras vivencias. El lenguaje valorativo en cuanto tal no es, pues, un lenguaje psicológico, aunque los factores vivenciales resulten determinantes en el fenómeno del valor. Lo cual no impide reconocer que frecuentemente los términos y enunciados que se emplean en dicho lenguaje sirven *también* para comunicar juicios sobre nuestros estados interiores. Así, por ejemplo, no es insólito que quien dice "X es bueno" quiera decir con ello que aprueba, le gusta o desea X. Pero a esta función no se reduce el lenguaje valorativo.

En consecuencia, aunque el subjetivismo ha puesto de relieve la importancia de los factores subjetivos y de las variaciones individuales en el fenómeno del valor, lo mismo que el uso del lenguaje estimativo como un lenguaje constativo referente a hechos y propiedades psíquicas, no ha llegado a probar sus tesis mayores, a saber: a) que quien dice "X es bueno" dice sólo que él (y eventualmente otros) tiene determinadas vivencias o experiencias interiores, y b) que tal enunciado se verifica por vía empírica psicológica.

1.2 *El objetivismo.* Según la tesis clásica de las corrientes axiológicas llamadas objetivistas, expresada de acuerdo con el enfoque arriba adoptado, las frases del tipo de "X es bueno" enuncian la existencia en el objeto X de una determinada propiedad. Atribuir bondad a una cosa es hablar de esa cosa y de sus propiedades, en particular una específica, y no de las vivencias del sujeto que formula el juicio. En consecuencia, es obvio que también para el objetivismo existe una verdad y una falsedad de los enunciados de valor. La posibilidad de verificarlos depende de la posibilidad de exponer en una experiencia originaria las propiedades del caso cuya naturaleza hay que determinar.

De esta suerte, la discusión axiológica se orienta hacia la problemática de la naturaleza y la aprehensión del valor. Aquí, las tesis coincidentes en sostener que hablar de lo bueno o valioso de algo es hablar del objeto y sus propiedades, se divorcian notoriamente. Antes de examinar las varias corrientes que surgen de este modo, señalemos claramente las posiciones centrales del objetivismo general:

a) Una frase del tipo "X es bueno" no habla sobre las vivencias del sujeto que la formula. Es fenomenológicamente evidente la distancia que separa un enunciado psicológico normal de un enunciado valorativo, distancia que corresponde a la diferencia entre un enunciado valorativo, distancia que corresponde a la diferencia entre un enunciado sobre vivencias y un enunciado sobre las cosas vivenciadas. La atribución de una propiedad a un objeto

mienta una relación entre cosas del mundo, entre instancias independientes de nuestra conciencia, y no entre vivencias. Por tanto, b) hay objetividad en los juicios de valor, en el doble sentido de una preferencia a instancias independientes de nuestra conciencia y de relaciones comprobables por todos los sujetos.

1.3 *Naturalismo y no naturalismo. El reduccionismo.* La primera separación importante se produce al dar cuenta de la naturaleza del valor, es decir, al definir qué es aquello que se predica del objeto como instancia independiente del yo. De un lado, hay filosofías que definen el valor en términos de una propiedad o una sustancia real perteneciente al orden de los fenómenos naturales. Tal es el caso del energetismo de Oswald o del evolucionismo de Spencer. Frente a ellas hay posiciones que sostienen el carácter no natural, ideal o irreal, de las instancias axiológicas, como ocurre con las teorías de Scheler y Hartmann. También se encuentran en esta posición otras filosofías axiológicas de inspiración metafísica, como la clásica de San Agustín, por ejemplo, que no podría llamárselas naturalistas y que se distinguen por una interpretación del valor en términos de un absoluto metafísico. Notemos que en todos estos casos hay como constante la afirmación del carácter objetivo del valor.

Al lado de tal oposición, cabe señalar, con Moore, otra por la cual las axiologías se distinguen según que se preocupen de establecer simplemente la independencia de lo valioso de un objeto con respecto a la conciencia, o su independencia con respecto a las otras instancias existentes. No es, pues, sólo la objetividad del valor lo que aquí está en juego sino, además, su carácter intrínseco o extrínseco. Tal condición de intrínseco o extrínseco resulta en mucho indiferente con respecto a la definición de lo valioso en términos físicos, ideales o metafísicos. Según esto, hay axiologías que tratan de fundamentar la existencia de un valor intrínseco de los objetos, mientras otras definen el valor como una instancia no independiente de las demás formas de existencia o reductible a ellas.

Semejante perspectiva crítica, que ha sido aprovechada sistemáticamente por Moore, lleva el problema de la naturaleza del valor en el objetivismo a un punto de definición que puede ser resumido así; o bien el valor es una instancia *sui generis*, una propiedad del objeto que no se identifica con ninguna otra propiedad (aunque pueda tener vínculos con instancias diversas), o bien es reductible a una propiedad o esencia, previamente conocida, de tipo físico, ideal o metafísico.[4] Esta segunda posición puede ser llamada, genéricamente, *reduccionismo.*

Según lo anterior, la suerte del objetivismo es una en el caso de las posiciones reduccionistas, sean naturalistas o no naturalistas, fisicalistas, idealistas o metafísicas, y otra en el de las posiciones no reduccionistas. Ahora bien, el debate axiológico ha descartado prácticamente todas las "posiciones reduccionistas, ya que a la postre hacen incomprensible la experiencia valorativa y el lenguaje del valor. En esta experiencia, en efecto, un momento fenomenológicamente evidente es la diferencia entre lo que es un hecho y lo que es un predicado de valor, *v. g.*, entre *rojo* y *bueno.* Los predicados de valor se ofrecen como exigencias, como instancias con atractivo y autoridad sobre el sujeto, que hacen imposible una actitud neutral, mientras que los predicados fácticos son neutros y perfectamente compatibles con la neutralidad del sujeto. Esto mismo es lo que revela un examen del lenguaje valorativo atento a las diferencias en el uso. Dos frases como "El auto es verde" y "El auto es bueno" no se diferencian entre sí como podrían diferenciarse "El auto es rojo", "El auto es verde", sino como dos tipos esencialmente diferentes de predicación que determinan usos muy diversos de los enunciados.

Por contraste, las posiciones no reduccionistas, al distinguir lo valioso del resto de las entidades, parecen asegurar la diferenciación de la experiencia y el lenguaje del valor con respecto a cualesquiera otras formas de experiencias y lenguaje. Decir que X es

4. O psicológico, con lo cual el subjetivismo resulta interpretado como un caso particular de una posición más general.

bueno o valioso es atribuir a X una propiedad especial, irreductible al resto de las cualidades y entes del mundo real o ideal, inmanente o trascendente. Semejante tipo de enunciados poseerán verdad o falsedad en la medida en que tales propiedades o sustancias existan y convengan o no al objeto. Esta verdad o falsedad —y con ella la propia tesis que la postula— podrá ser probada si se tiene alguna forma de acceso a las instancias valiosas. De este modo el objetivismo no reduccionista desemboca en el intuicionismo.

1.4 *El problema del intuicionismo.* Puesto que en la experiencia sensible y psicológica no se encuentra alguna instancia *sui generis* capaz de satisfacer las condiciones de lo valioso, la búsqueda de un acceso a dicha suerte de instancias se reduce al conocimiento de objetividades no reales, ideales o metafísicas. Y puesto que difícilmente puede pensarse en una verificación puramente lógica de los enunciados de valor,[5] la búsqueda tiene que orientarse hacia una intuición especial capaz de dar originariamente las instancias valiosas. Semejante intuición, defendida por pocos axiólogos, ha sido caracterizada de varias formas siendo las más conocidas la aprehensión sentimental de Brentano y Scheler y la intelectual de Moore. Ahora bien, pese a los esfuerzos de sus defensores, la tesis intuicionista no ha podido superar poderosas objeciones en contrario. Las principales entre éstas son: a) que la existencia de una intuición del valor y la divergencia de los enunciados valorativos son incompatibles, y b) que una intuición no es verdaderamente dadora de conocimiento sino en la medida en que cabe respaldar y corroborar un género de datos intuitivos con otros. Como es sabido, la primera de las objeciones se ha respondido con la ana-

5. En "La experiencia del valor" (ensayo 1°), parágrafos 6.00 y *ss.*, hemos distinguido una valoración originaria y una segunda derivada. Esta trabaja con patrones de valoración previamente establecidos y, como tal, puede admitir una verificación lógica de los enunciados estimativos. Tal cosa no cabe, en cambio, en las valoraciones originarias, forma prístina de la conciencia del valor, a la cual en última instancia se remite la polémica axiológica. Cf. aquí, *supra*, el mencionado ensayo.

logía de la ceguera para el valor o ceguera timética que, sin embargo, nada explica porque la analogía falla en la medida en que, como ha señalado Russell, a ningún ciego sensorial se le ocurriría opinar sobre colores y negar su invidencia, cosa que sucede justamente en el caso de la supuesta visión del valor. Ante la segunda objeción se ha recurrido a la analogía de la intuición matemática, que tampoco dispone de vía alternativa corroborante. Pero el recurso es poco convincente en la medida en que la existencia de la propia intuición matemática es materia controvertida.

El fracaso del intuicionismo, única salida de un objetivismo que quiere superar los obstáculos del reduccionismo, pone de relieve un punto débil compartido por todo subjetivismo y todo objetivismo, a saber, la idea de que hay que concebir al valor como una propiedad o como una instancia óntica, sea ésta *sui generis*, sea común a diversos dominios. Cuando se pierden las esperanzas de fundamentar ordenadamente las formas inclusive más refinadas del objetivismo, queda como residuo crítico esta conclusión: la tendencia a buscar un valor que sea cosa, esencia o cualidad es causa de los más persistentes errores de la axiología. Correlativamente se hace visible una recurrente orientación equivocada en la concepción del lenguaje valorativo, que consiste en tratar los términos y enunciados estimativos como formas del lenguaje descriptivo o constativo. Así, pues, ha habido un vicio que podemos llamar *descriptivista*, en el cual, de un modo o de otro, ha caído la mayoría de las teorías del valor. En consecuencia, se puede hablar de axiologías descriptivistas significando todas aquellas teorías que incurren en este defecto, frente a las cuales se sitúan otras teorías posibles, de intención no descriptivista. En la línea de estas últimas se halla la más activa reflexión axiológica contemporánea.

Como observación final, precisemos la contribución del objetivismo en sus varias formas, que es: a) el haber subrayado la importancia de los objetos en el fenómeno valorativo, y b) la existencia de una función informativa del lenguaje valorativo. Este reconocimiento no está en oposición de la conclusión crítica a que

hemos llegado. En efecto, el objetivismo no logra probar la tesis mayor, explícita o implícitamente formulada por sus defensores, según la cual el lenguaje valorativo se reduce, en lo que le es propio, a los modos constativos de significar.

1.5. *El emotivismo.* Las tesis principales de la posición emotivista, que puede documentarse en los trabajos de investigadores como Alfred J. Ayer y C.L. Stevenson, son: a) Que los enunciados valorativos no informan sobre algún hecho o propiedad y por tanto no tienen significado o sentido constativo; b) que a propósito de ellos tampoco puede hablarse de verdad y falsedad o de validez, en ninguno de los posibles sentidos cognoscitivos de estos términos; c) que el lenguaje valorativo cumple eminentemente una función expresiva, o sea, exterioriza los estados de ánimo del sujeto, pero se le utiliza eventualmente también para provocar determinadas actitudes en otros sujetos.

De acuerdo con tal caracterización, los términos valorativos como "bueno", "bonito", "excelente", etc., poseen sólo sentido emotivo y, en consecuencia, se hallan más cerca de las expresiones fisiognómicas y de los gestos que del lenguaje cognoscitivo. Por tanto, decir "Juan es bueno" equivale, *v. g.*, a articular el nombre de "Juan" en tono admirativo o acompañado de una interjección. De allí que a esta posición se le haya llamado irónicamente la teoría del viva o muera. Se entiende que el emotivista no niega la función cognoscitiva que pueden tener palabras como "Juan" u otros sustantivos, adjetivos o verbos que aparecen en las frases valorativas. Pero piensa que como tales no son representantes del lenguaje valorativo, el cual, en sus modos específicos, por ejemplo, en el sentido de la palabra "bueno" usada para elogiar algo, no es descriptivo.

El elemento positivo del emotivismo está justamente en esta negación, es decir, en su tesis a). Consiste en haber puesto de relieve la importancia de otras funciones del lenguaje aparte de la constativa, y la pertinencia de estas otras funciones en el caso de la valoración. En cambio, sus tesis b) y c) no poseen la misma fuerza

a la luz de la experiencia estimativa. En efecto, un dato muy principal de tal experiencia es, como se ha dicho, la atracción y la autoridad de aquello que llamamos bueno, dato que es incompatible con las conclusiones emotivistas. Asimismo, la experiencia estimativa obliga a distinguir los casos de apreciación y de afirmación de un valor, de aquellos en que el sujeto simplemente expresa un deseo o un sentimiento y no busca fundar y hacer reconocer la vigencia estimativa de algo, sino simplemente persuadir. Como han recalcado los críticos del emotivismo, en el fondo esta posición es también prisionera del hábito de privilegiar las formas descriptivas del lenguaje. Su supuesto básico parecería que si no hay propiedades que se las pueda comprobar y significar, no cabe hablar de enunciados válidos. De allí que sea incapaz de distinguir la moral y la propaganda, las cuales, sin embargo, son fenomenológicamente muy diferentes.

El examen de las posibilidades y usos de la lógica en el mundo del valor refuerza esta objeción. Se ha hecho notar desde Hume que hay un principio del razonamiento estimativo que impide extraer conclusiones de tipo normativo basadas en premisas en indicativo. Esta comprobación, que es un argumento decisivo contra el subjetivismo y el naturalismo, y en última instancia contra toda forma de reduccionismo, es fatal también para el emotivismo. En moral o en estética, en efecto, extraemos conclusiones que no son simplemente constativas. Es necesario por tanto que, como base de ellas, existan enunciados propiamente valorativos y no meras expresiones. Si no acepta tal conclusión, el emotivismo está obligado a negar la existencia de razonamientos valorativos o a interpretarlos como formas disfrazadas del lenguaje constativo, chocando abiertamente en ambos casos con los datos mas extendidos de la experiencia estimativa.

Antes de considerar las nuevas tendencias axiológicas, hagamos notar que las objeciones arriba formuladas no llevan necesariamente a negar la existencia de una función expresiva en el lenguaje del valor. Su objeto es más bien poner de relieve que, pese

al intento emotivista, el lenguaje estimativo no puede ser reducido a meras expresiones de estados de animo.

1.6 *Las nuevas tendencias axiológicas.* El espíritu de las nuevas corrientes de la filosofía del valor, representadas, entre otros, por los trabajos de Broad, Ewing, Nowell-Smith, Toulmin, Urmson, Hampshire, etc., se caracteriza: a) por partir de un detenido y muy flexible análisis del lenguaje valorativo; b) por adoptar, en la mayoría de los casos, un punto de vista definitivamente no descriptivista, y c) por permanecer en el nivel del análisis particular del lenguaje cotidiano y de la experiencia del valor. De allí que casi siempre se pueda decir que el investigador no formula una teoría axiológica completa sino que resalta tal o cual rasgo o insiste en determinado aspecto del fenómeno estimativo.

No vamos a reseñar aquí el desarrollo de este rico movimiento, heredero en lo fundamental de la obra filosófica de Wittgenstein.[6] Para nuestro propósito actual basta señalar las contribuciones más importantes, que no son siempre compatibles entre sí, e indicar los defectos y limitaciones principales.[7]

Ewing ha empleado, igual que Broad, el concepto de *ajuste* o *adecuación (fittingness)* como esencial en las predicaciones valorativas, haciendo así una contribución muy valiosa a la axiología, aunque en mucho haya defendido también posiciones objetivistas e intuicionistas. Hare ha insistido en el uso prescriptivo del lenguaje del valor y ha resaltado esta dimensión como el aspecto más característico del sentido estimativo. Ha defendido a la vez la posibilidad de un razonamiento imperativo con lo cual ha enfatizado, tal como Toulmin, en el momento racional de la moral y del orden axiológico en general.

6. Sobre el punto de vista axiológico de Wittgenstein cf. *infra*, "El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6-4-6. 421" (ensayo 1°).

7. Conviene complementar esta sinopsis de tesis y corrientes con la lectura de nuestro ensayo 16°, "Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica", antes citado.

Por su parte, Urmson —aunque no sólo él— ha destacado la peculiaridad semántica de los términos valorativos y la posibilidad de emplear criterios en la aplicación de dichos términos para el uso de los enunciados en que aparecen. Finalmente, Nowell-Smith y Hampshire han enfocado otros aspectos de esa peculiaridad lingüística, apuntando hacia una lógica especial del discurso estimativo.

Las debilidades principales de estas posiciones son, de un lado, justamente la falta de aplicación general de cada tesis a todo el dominio de la axiología, que permitiría probar la validez de las afirmaciones, lo cual no siempre parece posible. El análisis particular, aunque da gran seguridad y rigor a las conclusiones, amenaza hacer perder de vista los rasgos universales y fundamentales del fenómeno valorativo. En segundo lugar, hay gran reticencia —producto de la memoria del pasado filosófico— para abordar las cuestiones propias de la fundamentación del valor en conexión con las cuestiones semánticas, o una tendencia a confundir estas cuestiones con otras conexas e importantes pero no idénticas a ellas.[8] De este modo, el análisis lingüístico, que es un instrumento de primerísima importancia dentro de la moderna axiología, opera también como un obstáculo que impide llegar a la problemática propiamente crítica. De allí que, pese a su innegable riqueza, en sus conclusiones finales los trabajos de estos axiólogos parezcan incompletos o fácilmente defrauden. Creemos, sin embargo, que estas limitaciones pueden ser eliminadas. Cabe complementar el enfoque y las conclusiones de la moderna axiología semántica con una reflexión crítica que aborde, con una metodología quizá diversa pero no incompatible con el punto de partida analítico, las cuestiones de fundamentación.

2.0 *Conclusiones del debate axiológico.* Concentrando la atención sobre el problema del lenguaje valorativo, se destacan las conclusiones que enumeramos en lo que sigue:

8. Cf. *infra*, "Confusiones axiológicas" (ensayo 7°).

2.1 *Los componentes del lenguaje valorativo.* Las formas típicas del lenguaje valorativo, en lo relativo a su sentido y su uso, presentan una a manera de estratificación semántica que debe ser tomada en cuenta para entender rectamente dicho lenguaje. Estos componentes son: a) un momento constativo, que informa sobre las vivencias o actitudes del sujeto; b) un segundo momento constativo, que informa sobre las características, propiedades, situación o estado del objeto que se juzga; c) un momento expresivo por el cual las frases valorativas sirven para exteriorizar los estados, tendencias, deseos o actitudes del sujeto; d) un momento, ligado estrechamente al anterior, que llamamos operativo, por el cual el sujeto actúa sobre los demás, provocando o determinando de un modo cualquiera las actitudes de ellos, y e) un momento complementario, que da un carácter específico al lenguaje estimativo, momento que, como tipo de uso o clase de sentido, está por definir.

2.2 *La irreductibilidad y la dependencia del sentido estimativo.* Los diversos momentos semánticos señalados se presentan como una multiplicidad orgánica y no como una mera agregación. De allí que pueda decirse que los unos sirven de apoyo a los otros y en cierto modo los implican. Visto desde la perspectiva del momento e), este hecho significa que él no puede darse sin que se den los demás, que los presupone y necesita, o sea, significa la dependencia del momento estimativo específico respecto de los otros. Pero, de otro lado, resulta igualmente cierto que dicho componente semántico es irreductible a los demás, de tal manera que —y ésta es la lección del debate axiológico-semántico— resultan fallidos todos los intentos de tratar el lenguaje valorativo como un caso, *v. g.*, de lenguaje psicológico descriptivo, de lenguaje físico o de lenguaje meramente emotivo.

Si quisiéramos usar una fórmula sintética para resumir lo anterior, podríamos decir que lo que un término o enunciado valorativo comunica es algo que no se concibe sin los estados del sujeto y las propiedades de una cosa, pero que tampoco se reduce a lo que se dice cuando se habla de tales estados o propiedades.

2.3 *La diversidad de las funciones semánticas y el valor.* Se hace claro que toda la problemática del valor se concentra en el momento e) tomado, según se ha señalado, como un componente a la vez irreductible y dependiente. Pero no debe olvidarse la multiplicidad de modos de significar que el análisis lingüístico ha puesto de relieve, de tal manera que nada obliga a buscar una *propiedad, esencia* u *objeto*, en suma, un *contenido óntico* cualquiera, como aquello que es mentado o comunicado por las palabras valorativas y predicado en los enunciados de valor. Aunque resulte paradójico el decirlo, dar respuesta a la cuestión de qué sea el valor no requiere necesariamente encontrar una entidad que pueda llamarse *valor*. Puede evitarse esta tentación ontologista sin caer por eso en ninguna forma de nihilismo axiológico. La recta actitud analítica consiste en tratar de determinar qué es lo que comunica el lenguaje valorativo, sin presuponer algún tipo de respuesta y tomando las necesarias precauciones contra toda forma de reificación ilegítima del valor.

[3] Una hipótesis sobre el sentido valorativo*

El debate de la axiología contemporánea ha permitido una penetración muy apreciable en la esencia del lenguaje estimativo y, a través de ésta, en la problemática del valor. Puede decirse de las posiciones que se han enfrentado en ese debate —principalmente las subjetivistas, objetivistas y emotivistas— que, gracias a una actitud crítica cada vez más aguzada y rigurosa, han permitido descartar errores antiguos sobre el fenómeno valorativo y, por su vehemente y a veces unilateral defensa de ciertos momentos del lenguaje, han contribuido a enriquecer la comprensión filosófico-lingüística del valor. Como norma general, las axiologías en pugna, aunque hayan errado al defender tesis exclusivas, han sido correctas en lo que niegan e iluminadoras en lo que afirman.

De resultas de esta evolución —que no cabe reseñar aquí ni siquiera sumariamente—,[1] podemos ahora caracterizar con suficiente precisión los ingredientes del lenguaje estimativo. En resumen, puede decirse que la palabra "bueno" (a la que haremos representar, por comodidad, al conjunto de dicho lenguaje, tomando como frase estimativa típica "X es bueno") tiene los siguientes usos en situación valorativa:

1) Informa sobre determinadas vivencias del sujeto (o sujetos, o de un grupo) que formula el enunciado.

* Aparecido con el título de "Sobre el sentido valorativo", en *Letras*, Lima, nº 74-75, 1965.

1. Cf. *supra*, "El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea" (ensayo 2º).

2) Informa sobre determinadas características que posee un objeto o instancia X de acuerdo con un patrón previamente establecido.
3) Expresa los estados de ánimo del sujeto (o sujetos o grupo) que formula el enunciado.
4) Provoca o determina actitudes favorables a X en quien escucha el enunciado.

Todos estos momentos semánticos existen en "bueno" a manera de estratos superpuestos cuando este término se usa en el lenguaje ordinario. Sin embargo ninguno de ellos en particular ni todos a la vez cumplen la función especifica que distingue —de acuerdo con la experiencia de la comunicación humana— al lenguaje valorativo y que justifica el hablar de éste como de un sector especial del lenguaje. No es necesaria demasiada prueba empírica para reconocer que cuando, *v. g.*, se dice que "X es bueno", se dice algo más que lo que comunica una frase informativa psicológica tal como "Apruebo X", o "Me gusta X". En "X es bueno" la intención del hablante y el efecto de la expresión son distintos de lo que ocurre con las frases psicológicas mencionadas o cualesquiera otras. Es del caso recordar aquí, para reforzar este planteo, que podemos enunciar a la vez, sin contradicción, "X es bueno" y "No me gusta X" (u otra frase psicológica análoga).

Pero tampoco cabe reducir "X es bueno" a "X posee *a, b, c.... n* características". Es cierto que alguien puede aprender a reconocer las cosas buenas de un género determinado recibiendo instrucción acerca de las características que se dan en esas cosas buenas. Un *buen* sillón o un *buen* automóvil, en efecto, se reconoce por las características que según el consenso o a juicio de los expertos constituyen lo propio de tal objeto,[2] pero esto no autoriza a sostener que es lo mismo decir "X es bueno" y "X tiene *a, b, c... n* características", por la misma razón que en el caso anterior: no usamos

2. Repárese en que aquí estamos cerca de un círculo vicioso, pues "propio" (o "auténtico" o "verdadero") puede funcionar también como palabra valorativa.

una frase descriptiva corriente como es la enumeración de características, en las circunstancias y con la intención que corresponden a la frase valorativa.

A este respecto puede servir para evitar confusiones el distinguir de acuerdo con una experiencia perfectamente común las valoraciones derivadas o transferidas, que son las que un sujeto o un grupo formula usualmente y reitera en diversas circunstancias, siendo muchas veces recibidas de sujetos o grupos distintos, de una parte y, de otra, las valoraciones primitivas o protovaloraciones, que se dan originariamente en un sujeto o grupo.[3] En el primer caso, lo común es que la transferencia o la reiteración se apoye en un patrón de valoración que incorpora determinadas características de los objetos y, a veces, determinados efectos o reacciones de los sujetos. Por referencia a ese patrón se *aprende* a valorar justo y se organiza la comunicación estimativa entre las personas y los grupos. Pero que ésta no es la única forma de valoración y que conviene remitirse a un momento más originario, lo prueba el hecho de que cabe encontrar patrones contrapuestos, los cuales exigen una norma superior de decisión. Esta exigencia pone al descubierto la existencia de un momento originario, el momento de una valoración no sujeta en última instancia a algún patrón, porque es configuración de patrones. De este modo, aun concediendo que en cierta forma y en muchas situaciones lingüísticas "X es bueno" equivale a "X posee *a, b, c,... n* características", se hace claro que esto vale sólo para el nivel de las valoraciones segundas, las cuales dependen de la existencia de un juicio originario en el que se establece que *a, b, c,... n* son componentes de las cosas buenas[4] o, dicho de otro modo, que justamente las cosas que poseen *a, b* o *c* y no las que poseen, *v. g., r, s* y *z* son las buenas.

En "X es bueno" hay, pues, siempre algo que permanece fuera del ámbito semántico de frases descriptivas del tipo de "X tiene *a,*

3. Cf. *supra*, "La experiencia del valor" (ensayo 1°), 6.00 y *ss.*

4. La expresión inglesa "*good-making*", usada por Broad, precisa bien el sentido a que aquí aludimos.

b, c,... n cualidades", algo que es anterior a la simple comprobación de la existencia de propiedades correspondientes a un patrón y que se hace patente en el juicio originario, previo al establecimiento del patrón, en el cual hay una cabal intención valorativa sin anterior enumeración de características como condiciones del juicio. Pero esta intención de que hablamos no puede confundirse con la expresión o la provocación de emociones u otros estados de ánimo como quieren los emotivistas. Quien dice "X es bueno" ciertamente expresa emociones y normalmente emplea una frase de este tipo como medio para provocar determinadas actitudes en quien le escucha —o cuando menos las provoca sin proponérselo expresamente. Pero que esto no agota la sustancia del lenguaje estimativo se ve claro en el hecho de que podemos decir con pleno sentido, en unos casos, que X es *realmente* bueno, y, en otros, que X *no es realmente* bueno, mostrando una diferencia que sería muy difícil trasladar al lenguaje meramente expresivo. Y esto en un nivel previo al uso ordinario de los patrones de valoración de que hemos hablado, con lo cual se descarta la posibilidad de reducir las frases anteriores a enunciados descriptivos comunes.

La solución "prescriptivista" propuesta por Hare da cuenta mejor del uso normal del lenguaje valorativo, pero en la medida en que caracteriza los enunciados valorativos como prescripciones en general —pese a su sagaz análisis de los momentos de coincidencia entre el lenguaje imperativo y el valorativo—, no permite distinguir lo que es típica y específicamente un enunciado estimativo, de los mandatos comunes y los imperativos morales. Puede seguramente decirse con verdad que el lenguaje estimativo es ordinariamente prescriptivo, con lo cual —como es la intención de Hare—[5] se abre la vía a la racionalidad valorativa y moral. Pero inclusive en este caso quedaría por precisar lo que distingue específicamente, entre las varias formas prescriptivas de hablar, al lenguaje valorativo. Consideremos algunas hipótesis al respecto.

5. Cf. R. Hare, *The Language of Morals*, esp. pp. 14-16 y *Freedom and Reason*, esp. pp. 16-18 y 21 y *ss.*

La primera de las hipótesis que nos parecen plausibles es la que explica "bueno" mediante términos como "adecuación" o "adecuado"[6] referidos a actitudes. Dentro de esta posición "X es bueno", se analizaría de la siguiente manera: "la actitud adecuada con respecto a X es la favorable".[7] El término central del *definiens* es en este caso "adecuada" que, como se observa, se refiere a una actitud favorable hacia una instancia X cualquiera. Esta actitud, estado o vivencia psicológica, puede ser de muchos tipos: sentir, buscar, fomentar, producir, expandir, conservar, etc.

El anterior análisis de "bueno" presenta la ventaja de que, sin apuntar a la descripción del objeto mismo y atendiendo explícitamente a las actitudes del sujeto, hace reposar el sentido de las frases estimativas en un término que, como "adecuado", no parece estar desprovisto de un cierto contenido descriptivo. En todo caso, apunta en su intención a elementos objetivos sobre la base de los cuales se juzgaría precisamente lo *adecuado* o *inadecuado* de una actitud.

Cabe sin embargo observar que esta definición se mueve en un doble plano y extrae quizá de esta ambigüedad su fuerza persuasiva. En efecto, la adecuación puede entenderse, en primer lugar, como una relación objetiva, como un estado de hecho. Pensemos en la coincidencia en el espacio de dos cuerpos o la complementariedad de formas geométricas al estilo de los rompecabezas o del ajuste de la llave y la cerradura. Cuando, por ejemplo, se dice que una llave es la *buena* no siempre se supera el nivel de una comprobación de hecho, y la frase correspondiente —dentro de estos límites— no sirve sino parcialmente para los propósitos ordinarios con que se usa el lenguaje estimativo. Sucede aquí lo que es habitual con las definiciones naturalistas o reduccionistas. En

6. Otras expresiones que podrían desempeñar el mismo papel son "correspondencia", "correspondiente", "ajuste", "apropiado". El término inglés *fittingness* significa bien el tipo de concepto que tenemos en mente. Como se sabe, ha sido usado en análisis axiológicos por Broad y Ewing principalmente.

7. Ewing define *bueno* como "fitting object of a pro attitude" (*The Definition of Good*, p. 152).

segundo lugar, "adecuación" posee un elemento de sentido que no se precisa o que queda empañado al ser supeditado a la relación objetiva antes señalada: se trata de un rasgo de *exigencia* ajeno al círculo de los hechos. En este caso, bien miradas las cosas, ocurre que la conservación de las virtudes valorativas del término "adecuada" hace insatisfactorio el análisis.

Se comprueba entonces que el análisis no se consuma, o bien hay una subrepticia conversión naturalista (o reduccionista) que anula el uso propiamente valorativo de la palabra. Se hace necesario por tanto recurrir a otro análisis semántico que al conservar la estructura del anterior, elimine toda huella de naturalismo y, a la vez, no comporte alguna transferencia embozada de sentido.

Nos parece que éste es el caso de la definición de "bueno" en términos de "debe" y "actitud favorable". Según ella, la frase "X es bueno" sería analizada del siguiente modo: "Se debe tener respecto de X una actitud favorable". Fórmulas equivalentes son: "La actitud debida frente a X es la favorable" y "Hay que tener con respecto a X una actitud favorable". Dicho de otro modo, "bueno" puede definirse por remisión a una exigencia de actitud favorable.

A propósito de esta definición (contra la cual —sea dicho desde el comienzo— puede objetarse el traducir un *es* por un *debe*[8] importa subrayar varias cosas: 1) en ella el término "debe" no reposa sobre otro elemento semántico, de modo que se ofrece como primitivo. No puede por tanto considerarse reductible a "adecuado" (*fitting*)[9] o a otro vocablo de este tipo, ni tomarse como elemento semántico meramente complementario. 2) Por ser "debe"

8. No se trata ciertamente de la dificultad que presenta el paso de un indicativo a un imperativo propiamente dicho, pero no puede negarse que el comportamiento de "debe" no es igual al de "es" y que la frase estimativa es una frase en "es". Creemos, sin embargo, que la posibilidad de recurrir a fórmulas equivalentes como las antes mencionadas, en que se usa "es" y no "debe", permite aceptar en un primer nivel de análisis tal traducción sin demasiados riesgos.

9. Este es justamente el caso de la definición de Ewing, para quien el análisis de "bueno" en términos de "ought" (excluido el elemento de "moral obligation") puede reducirse al análisis en términos de "fittingness". Cf. *op. cit.*, p. 185.

(o "debido" o "hay que") término cuyo núcleo semántico es una *exigencia* de actitud favorable, no cabe confundirlo con término descriptivo alguno. En efecto, al decir que algo es bueno no se informa sobre algún hecho vivencial ni exterior, a tal punto que cabría afirmar que X es bueno y al mismo tiempo negar que haya siquiera una persona con actitud favorable a X. 3) Pero tampoco "X es bueno" es reductible a formas meramente emotivas del lenguaje; por el contrario, en el análisis propuesto se reconoce la existencia de un momento significativo valorativo autónomo en palabras como "bueno". 4) "Debe" se entiende con su momento raigal de exigencia y necesidad y su fuerza imperativa básica,[10] aunque no forzosamente como un imperativo moral que apunta a elecciones y acciones. Con ello se asume y conserva el momento diferencial entre el hecho y el valor que es fundamental en la comprensión del lenguaje estimativo y que amenaza perderse en las definiciones psicológicas, objetivas o expresivas, y también, como hemos visto, en las definiciones por medio del concepto de adecuación. 5) La exigencia que comunica "bueno" da cuenta del elemento de atractivo o imposición que es característico en el reconocimiento del valor de un objeto. 6) Aunque en función de actitudes, "debe" no tiene carácter personal ni psicológico; supone una exigencia im-personal, independiente de las determinaciones de una voluntad o de las preferencias subjetivas.

Esta definición de "bueno" es válida tanto en el caso de los valores que corresponden a estimaciones derivadas o transferidas, cuanto en el de valores correspondientes a protovaloraciones. En ambos casos, afirmar de algo que es bueno es reconocer una exigencia de actitud favorable. La diferencia está en que las valoraciones derivadas disponen de criterios de decisión o se apoyan en ellos, de tal manera que en muchos casos la estimación funciona en un nivel predominantemente inferencial. En cambio, como

10. Le corresponde, a la vez que la indefinibilidad, la necesidad del "must" incondicional a que se refiere Moore en "The conception of Intrinsic Value". Cf. *Philosophical Studies*, pp. 270 y *ss.*

sabemos, en las protovaloraciones no cabe hablar de criterios o patrones establecidos, de bases de la estimación (discursiva). En este caso ni siquiera puede sostenerse que permanecen como bases de la valoración los datos o elementos constitutivos de la cosa en un sentido en el que la valoración representaría una derivación de bueno a partir de enunciados sobre dichos datos o elementos. Por el contrario, habría que admitir aquí la más radical exclusión de todo reduccionismo formulable en estos términos: la verdad no funda necesariamente el valor.

Por no ser la exigencia de "debe" simplemente la expresión de sentimientos, deseos u órdenes personales, nuestra definición da cuenta de la existencia de frases como "creía que era bueno, pero estaba equivocado", en donde se hace manifiesto que "bueno" no agota su sentido en la expresión de deseos u órdenes subjetivas. Por otra parte, el significado de "debe" no se confunde con alguna información, ni psicológica, ni natural, ni ideal. Los intuicionistas del tipo de Scheler y Moore vieron justo cuando afirmaron que no era posible definir el valor y entendieron esta negación en el sentido de excluir —aunque no con las precisiones necesarias— toda posibilidad de conceptualización de lo valioso intencionado en cada caso concreto de la experiencia. Fallaron sin embargo al intentar restablecer en el valor la condición de contenido (ideal) del conocimiento, lo que comportaba una vuelta subrepticia a las posiciones anteriores. La intuición, según ellos, garantizaba la posibilidad y la validez de enunciados valorativos descriptivos de un tipo especial. En tal supuesto, una oración del tipo "X es bueno" habría de comportar la atribución de una propiedad que, de alguna manera, enriquecía el concepto del objeto. Tal supuesto es ilusorio, aunque la negación del naturalismo —compartida y reforzada luego por los emotivistas— mantenga su validez.

La definición de "bueno" aquí considerada, si quiere ser consecuente con la evolución de la axiología contemporánea y superar los defectos de las tesis anteriores, no puede recurrir por tanto a fundamentación intuicionista alguna. La exigencia del *debe* no es

susceptible de probarse por una aprehensión directa, *sui generis*, como tampoco —en el nivel de las valoraciones originarias— por ninguna deducción a partir de los caracteres descriptivos del objeto o del sujeto. "Bueno" es primitivo también en el sentido de que lo mentado no tiene fundamento.

Pero tratándose, como hemos visto, de un análisis en términos de un *debe impersonal*, o sea, de una exigencia *no reductible a vivencia psicológica* alguna, esta imposibilidad no excluye la idea de una necesidad inmanente a la valoración y lo valorado. Valorar no es en esencia describir, ni probar objetividades, como no es informar sobre estados de ánimo, expresarlos, provocarlos o prescribirlos, sino que es reconocer y comunicar una exigencia de aceptación o rechazo, de avenencia o desavenencia, que trasciende lo fáctico. El valor apunta, pues, a una necesidad. Pero puesto que tampoco es posible intuir ni deducir esta necesidad, reconocer la exigencia es como aceptar un supuesto o, para decirlo un poco al modo kantiano, un postulado de la praxis.

[4] La exigencia estimativa*

Entre las varias maneras posibles de analizar el término "bueno" adoptamos, como la hipótesis de trabajo más cómoda, la que sostiene que, en su núcleo propiamente estimativo (al lado de los elementos semánticos informativos, expresivos y operativos que comporta como palabra de uso múltiple), "bueno" comunica una exigencia normativa de adoptar una actitud favorable a un objeto determinado o a una situación objetiva, es decir, una actitud pro (de adhesión, aprobación, aceptación o cualquiera de las de género positivo análogo). Según esto, los enunciados del tipo de "X es bueno" han de traducirse en los siguientes términos: "Debe tenerse una actitud favorable a X". Fórmulas equivalentes son: "Hay que tener una actitud pro X", "Lo debido es ser favorable a X", etc.[1]

No será posible, por consiguiente, en el uso ordinario de las palabras valorativas, afirmar que algo es bueno y, al mismo tiempo, sostener que no se debe adoptar hacia ello una actitud favorable. Asimismo será inconsistente el enunciado: "Creo que X es bueno, pero no creo que se deba tener hacia X una actitud positiva".

El meollo de la definición propuesta es, como se ve, el término "debe" (o sus equivalentes), a través del cual se comunica la exigencia peculiar de adoptar una actitud frente a un objeto determinado. ¿Qué clase de exigencia es ésta? En lo que sigue intentaremos responder esta pregunta.

* Publicado en *Razón y Fábula*, Bogotá, n.º 13, 1969.

1. Cf. *supra*, "Una hipótesis sobre el sentido valorativo" (ensayo 3º). Una definición cercana a la que aquí consideramos es la de Ewing en *The Definition of Good*. La diferencia estriba, sin embargo, en que, para Ewing, *ought* envuelve, como núcleo de su sentido genérico, el concepto de *fittingness* (adecuación o ajuste).

Caben tres interpretaciones principales:

1. La exigencia obedece al requerimiento de un sujeto psicológico, personal; se remite a la conducta actual o pasada de tal sujeto. En último extremo, decir que algo es bueno será equivalente a decir que alguien quiere y manda que se tenga una actitud positiva hacia ese objeto o, dicho de otro modo, que alguien tiene una vivencia de determinado tipo. Sin embargo la experiencia del lenguaje común nos indica que es posible decir, sin contradicción, que X es bueno, pero que de hecho no hay sujeto alguno que nos ordena ser favorable a X, o que, aparte del sujeto que enuncia el juicio, nadie tiene una actitud favorable hacia dicho objeto. Y por lo que toca al propio sujeto que enuncia el juicio, no es infrecuente sino muy normal formular una proposición como "X es bueno", con resistencia y sin la conciencia de quien ordena que se sea favorable a X. Lo fundamental aquí es más bien una vivencia de reconocimiento de la exigencia de tener una actitud positiva. Tampoco, pues, en este caso, los dos enunciados son mutuamente contradictorios.

2. El término "debe" comunica la existencia de una forzosidad fáctico-natural de adoptar una actitud favorable al objeto. Se trataría de constancias empíricas de orden físico, biológico o psicológico, verificables por los medios habituales del conocimiento fáctico. Ciertas fuerzas se ejercerían sobre el sujeto que valora y, en la medida en que tal ocurre, este tendría la vivencia positiva del caso y formularía el juicio de valor que comunica la forzosidad de la acción. Pero se puede probar contra esto que es posible enunciar con sentido una proposición del tipo de "X es bueno", y, al mismo tiempo, reconocer que el efecto de la fuerza mencionada no se ejerce, pues de hecho nadie tiene la actitud favorable del caso. Cabría inclusive pensar en una situación contraria en que hubiera una forzosidad de signo inverso y, al mismo tiempo, la formulación valorativa señalada. En efecto, por razones psicológicas o biológicas diversas, un sujeto puede ser incapaz de neutralizar su

rechazo o desagrado frente a un objeto y a la vez asentir plenamente al enunciado "X es bueno".

3. La exigencia es un requerimiento no fáctico de actitud, que no varía ni resulta en algo afectado en su esencia cuando no le corresponden casos reales. Se trata de una instancia de carácter normativo que no pierde su virtud cuando no se cumple como acción psicológica de y sobre un sujeto concreto, en un momento determinado del tiempo histórico-social. Pese a comportar la aceptación de una trascendencia respecto de los hechos, nos inclinamos por esta tercera interpretación con las restricciones que más adelante señalaremos.

En consecuencia, el "debe" que traduce "bueno" implica para nosotros una forma de imperativo que kantianamente puede caracterizarse como incondicionado y universal, a diferencia del requerimiento psicológico o la forzosidad fáctico-natural. Sin embargo, como quiera que estos términos han sido usados largamente en la historia de la filosofía y con sentidos variables, conviene definir el significado que damos a "incondicionado" y "universal" en relación con la exigencia estimativa.

Incondicionado quiere decir aquí que no se trata de una exigencia formulada dentro de ciertos límites y sujeta a una restricción empírica como sería, por ejemplo, el mandato de una voluntad o la actual conformación del yo psicológico o del mundo físico. Decir "X es bueno" no es hacer una predicación dentro de los límites señalados por el querer de un sujeto dado o en vista de la existencia de tales o cuales caracteres mundanos —lo cual implicaría la falacia naturalista. Es exigir, sin restricción, la adopción de una actitud favorable.

Por otra parte, que la exigencia sea *universal* significa para nosotros que al decir "X es bueno" se implica que el enunciado pretende ser válido para todos los sujetos, de tal manera que éstos, si están adecuadamente situados, habrán de aceptarlo, aunque de hecho no se sientan psicológicamente dispuestos en favor de X. El *debe* estimativo no se ofrece como una exigencia que alcanza a

unos sujetos y no a otros del mismo género o situación, lo que ocurriría si dependiera de un querer o de otros factores empíricos externos.

Es cierto, no obstante, que existen en el lenguaje ordinario expresiones como "bueno para" o "bueno relativamente a". Ejemplos triviales son: "Esta maleta está buena para los escolares", "esta manzana es buena para mí" y "Este ladrillo es buena base para el muro". Los ejemplos anteriores ilustran tipos de enunciados que es conveniente distinguir para mejor precisar su función: a) El primero, de acuerdo con nuestro análisis, formula una exigencia de actitud favorable hacia un objeto en relación con otro o en una situación determinada; se traduciría, por tanto, así: "Debe tenerse una actitud favorable a la maleta en relación con (o en lo que respecta a) los escolares". b) Un segundo tipo daría expresión a un acto de juicio, al mismo tiempo que a la predicación valorativa. La traducción correspondiente sería: "Hay que tener una actitud favorable a la manzana, a *juicio mío*". La frase "a juicio mío" cumple tanto el papel de exteriorizar el acto de juicio como de matizar la enunciación. En este último caso estaríamos en presencia de una proposición con fuerza enunciativa rebajada (como lo es la oración "*probablemente* esta manzana es buena"), lo cual no afecta en su esencia el sentido de la atribución de valor, y, por ende, la definición en términos de una exigencia incondicionada y universal. c) El tercer ejemplo es un caso pseudovalorativo. "Bueno para" equivale allí a "sirve como" o "es medio para".[2] d) Una última posibilidad de interpretación es la que estaría dada por un enunciado con "para mí", en el sentido de significar *para mí (y sólo para mí, aquí y ahora)*, lo cual supone evidentemente un máximo de intención restrictiva. ¿Qué ocurre con el enunciado en este caso? Si no corresponde a alguno de los otros tipos de formulación que hemos visto, estamos frente a un ejemplo de "rareza" o anomalía enunciativa. Habría que juzgar su comportamiento lógico del mismo modo que, por ejem-

2. Por cierto que cabe también traducir este enunciado en los términos indicados en a).

plo, la afirmación "este objeto existe realmente para mí (y sólo para mí, aquí y ahora, etc.)", que sería una "rareza" lógica, pues a tenor del sentido normal de "existe", la proposición, de una parte, pretende ser verdadera y, de otra, coarta esta pretensión.

Por consiguiente, a menos de aceptar esta anomalía, una enunciación del tipo de "para mí" con respecto a "bueno" no puede excluir a los demás sujetos del reconocimiento de la validez del juicio. La diferencia estará solamente en que la afirmación es presentada explícitamente como un enunciado basado en una creencia (indicada por la frase "a juicio mío"), más o menos firme y amplia, del sujeto que habla.[3]

Los aludidos caracteres de la exigencia estimativa se hacen patentes claramente recordando la observación formulada repetidas veces a propósito del comportamiento de la atribución de "bueno" a varios objetos. Se ha señalado que si hay dos objetos exactamente iguales, es imposible decir que uno es bueno y no decir lo mismo del otro. Si se predica *bueno* de uno, *debe* afirmarse también del otro. Esta verificación puede aplicarse al caso que estudiamos. Si dos o más sujetos juzgan exactamente el mismo objeto, es inadmisible que sólo en un caso pueda aseverarse que es bueno y en el otro no. Si la exigencia se actualiza en un caso en función del objeto definido por sus propiedades, habrá de actualizarse en cualquier otro que comporte la vivencia del mismo objeto con las mismas propiedades, de lo contrario tendríamos que reconocer que, habiendo dos objetos idénticos, uno puede ser calificado de bueno y el otro no. Si, entonces, se puede decir que uno y el mismo objeto es bueno o, en nuestra traducción, que hay que tener respecto de él una actitud favorable, no se puede decir, al mismo tiempo, sin contradicción, que es bueno para un sujeto y no para otro (sin algún cambio introducido).

Observemos finalmente que la incondicionalidad y universalidad que así quedan de relieve coinciden con los caracteres que,

3. Estas expresiones cumplen función análoga a los verbos parentéticos o entre paréntesis de que habla Urmson en "Parenthetical Verbs", *Mind*, oct. 1950.

según Moore, tiene el *debe (must)*, referente a la atribución de valor intrínseco a dos objetos exactamente iguales.[4] Esto se aplica también al *debe* que hemos usado líneas antes cuando decíamos, hablando de dos objetos iguales, que al afirmar *bueno* de uno *debe* afirmarse también del otro. Ahora bien, cuando de un objeto se dice que *debe* tenerse con respecto a él una actitud positiva, este requerimiento se aplica a todo objeto igual que aquel y que todo sujeto que lo juzgue. Esto es lo que implicamos al decir que la exigencia estimativa es *incondicional.*

Las atribuciones de valor y las preferencias y elecciones estimativas se mueven por tanto en un nivel de lenguaje diferente del descriptivo (informativo o *constativo*) y también de cualquier expresión o imposición de voluntades o deseos. Tal distinción concierne al sentido propio de "debe" como término primitivo, que podemos llamar sentido normativo, el cual sólo en parte coincide con el elemento semántico propio de los imperativos gramaticales. Además de primitivo, este *debe* ha de tomarse aquí como genérico, de tal manera que con él pueden cubrirse todos los casos de exigencia evaluativa y también los que no son propiamente evaluativos.

Según lo anterior, se puede afirmar respecto de "debe" que:

1. Cuando no comunica simplemente, de modo encubierto, una relación de hechos, es siempre un término con sentido eminentemente normativo.

2. Ofrece un momento semántico único e inanalizable, extraño a toda mención de contenidos ónticos, por lo cual no cabe establecer diferencias de naturaleza en la exigencia que comunica.

3. Como término normativo tiene, sin embargo, variedad de usos, la mayoría de los cuales, aunque no todos, son directivos o sirven para operar sobre la conducta de los sujetos humanos. Vea-

4. Cf. G.E. Moore, "The Conception of Intrinsic Value", in *Philosophical Studies*, pp. 270 y *ss.* Traducción castellana de A. Salazar Bondy, publicada por la Universidad de San Marcos, Lima, Biblioteca Filosófica, 1964.

mos la unidad esencial de sentido y la variedad de los usos señalados a propósito de algunos ejemplos típicos:

a) "Dos cosas iguales a una tercera *deben* comportarse de modo igual".
b) "Para sanar, Juan *debe* tomar los medicamentos que le han sido prescritos".
c) "Hoy *debe* ganar mi equipo".
d) "No *debería* haber tanto dolor en el mundo".
e) "*Debe* haber una solución del problema".
f) "Para que el gol sea válido no *debe* haber sido hecho en posición adelantada".
g) "*Debemos* respetar a nuestros padres".

De todos estos casos, algunos admiten ser traducidos sin dificultad a frases descriptivas, otros más difícilmente y dos de ningún modo. Los casos d) y g) no tienen correspondiente informativo. Los otros podrían traducirse aproximadamente así: a) "Dos casos iguales a un tercero se comportarán de modo igual"; b) "Cuando Juan tome los medicamentos que le han sido prescritos, sanará"; c) "Hoy ganará de todas maneras mi equipo"; e) "Es posible (o nada impide) hallar una solución al problema"; f) "Sólo si el gol no ha sido hecho en posición adelantada será aceptado por el árbitro".

No quiero detenerme a juzgar la exactitud de estas traducciones; son evidentemente muy diferentes en precisión y alcance. Con ellas sólo quiero poner de relieve que cabe entender con sentido descriptivo expresiones en que figura la palabra "debe". Estas serán traducidas entonces en frases causales, de previsión del futuro, de conexión lógica, finalista o mecánica, o de anticipación y explicación psicológica. Ahora bien, sostenemos que, cuando tal no sucede, lo que se busca comunicar requiere la permanencia de "debe" (o una palabra afín). Entonces estamos en presencia de un elemento semántico único y general, el mismo en esencia en todos los casos, elemento que llamamos sentido normativo. Lo que "debe"

comunica en estos casos es precisamente una *exigencia*, en principio equivalente y análogamente inteligible en todos ellos.

Un análisis detenido de los ejemplos antes puestos —que puede ampliárselos con otros muchos— permite destacar la unidad esencial de este sentido normativo. Veamos en cada caso tal unidad semántica.

a) El *debe* comunica una exigencia no fáctica sino más bien de tipo semejante al "debe" lógico con respecto a las propiedades y manifestaciones de dos objetos. No se dice simplemente que hay o habrá una igualdad de comportamiento, sino que *tiene que* haber, es decir, que esa igualdad es exigida. b) Un segundo caso, que corresponde a los imperativos hipotéticos de Kant o a los imperativos técnicos, señala una exigencia de acción a la que, por razones de conveniencia, ha de someterse Juan. Esta exigencia, contra lo que pensaba Kant, es calificable igualmente de incondicionada y universal, pues coincide con los casos estudiados en páginas anteriores. c) Que hoy *debe* ganar mi equipo señala una exigencia objetiva que, en cierto modo, estoy dispuesto a sostener aun después de que, de hecho, haya perdido. Implica decir que, si todas las cosas marchan según el orden *exigido*, se producirá la victoria, aunque el orden exigido pueda no darse. d) Esto es justamente lo que se ve en la frase metafísica sobre el dolor existente en el mundo, frente al cual se exige, a través del "debe", una situación que hoy es inexistente. f) En este enunciado se trata de una cuestión de validez, encuadrada dentro del cumplimiento de determinadas reglas; hay lo permitido y lo prohibido que se dan como resultantes de prescripciones reglamentarias normativas. g) La exigencia es sobre todo clara en el caso de la obligación moral, a la que corresponde el último ejemplo, irreductible a aserciones de hecho.

En resumen: "debe" es una palabra eminentemente normativa, pese a la variedad de usos que admite.[5] Dentro de esta variedad

5. Carl Wellman (*The Language of Ethics*, XI, 3) sostiene que el principal sentido de "debe" ("ought") es el que él llama crítico. A nosotros nos parece, como lo hemos sostenido en otro lugar (*Crítica*, México, Año I, n.° 1), que este sentido crí-

cabe distinguir ciertamente especies de usos, distinción que en principio no afecta la naturaleza de la exigencia. Esto nos lleva de nuevo a la aclaración del sentido de "bueno", que es propósito central de estas páginas. Al respecto nos parece decisivo el examen de la diferencia entre el uso de "debe" en el lenguaje moral y en el lenguaje valorativo genérico. Se trata de ver si la exigencia valorativa es distinta de la obligación moral, aunque ambas pueden ser comunicadas por frases con la palabra "debe".

Tomemos algunas oraciones típicas: "Esta es una buena mesa", "*debe* tenerse con respecto a esta mesa una actitud positiva"; "la última pieza de Ionesco es buena", "*debe* tenerse respecto de la última pieza de Ionesco una actitud favorable"; "los hijos *deben* respetar a sus padres"; "Juan *debe* cumplir su palabra". Es fácil ver que, de estos ejemplos, los dos últimos son enunciados de obligación moral, no así los primeros. ¿En qué estriba la diferencia? Algunas posibles vías de respuesta a esta cuestión son:

1. La diferencia es interna al *debe*, o sea, concierne a la exigencia. Fenomenológicamente, basado en una intuición peculiar, se distingue el requerimiento propio de la obligación moral, del requerimiento comunicado por la palabra estimativa genérica "bueno". Observemos que, como lo hemos visto en los casos típicos de exigencia estimativa, no falta en ella la incondicionalidad y la universalidad. La diferencia no puede estar entonces en este punto. De otra parte, como lo prueban los intentos frustrados de las teorías intuicionistas y deontológicas, no existe fundamento seguro de la presencia de una intuición *sui generis* de la exigencia, intuición de la que se derivarían las alegadas diferencias fenomenológicas. En verdad, en la experiencia valorativa y moral descubrimos una exigencia normativa postulada o sentida pero no aprehendida como contenido concreto de conocimiento.

2. Una segunda manera de diferenciar el *debe* moral y el *debe* no moral es la que propone Ewing, a quien antes hemos citado.

tico no es sino una forma del descriptivo, cuando no se trata justamente del normativo que, según vimos, es el esencial "debe".

Para este autor el *debe* no moral tiene como núcleo significativo el concepto de *fittingness*, es decir, el concepto de ajuste o adecuación. En cambio el moral, que corresponde a la obligación en sentido estricto, supone que el agente está sujeto a leyes que lo constriñen y que no puede romper sin hacer mal *(evil)*, en un sentido más grave que aquél en que decimos que el dolor es un mal. Lo debido moral se impone como una "instancia con autoridad sobre nosotros", "algo análogo a un imperativo que se ejerce sobre el agente".[6]

Son de observar aquí varias cosas. En primer lugar, como el propio Ewing lo señala, no se trata de una definición estricta de la obligación moral, sino de un intento de "clarificación" del concepto. Con todo, al realizar la clarificación se recurre a ideas como las de mal *(evil)* y ley que probablemente deben ser definidas ellas mismas según él *debe (ought)*. En segundo lugar, hay un cierto recurrir a elementos vivenciales de orden afectivo. Se apela a ellos para explicar la diferencia que, por tanto, en parte cuando menos, resultaría basada en factores psicológicos agregados. Por último, y esto es lo decisivo, la diferencia se establece aquí —de acuerdo con la tesis central de Ewing— a expensas del concepto de *debe* estimativo. El contraste entre ambos *debe* se asegura sin dificultad por eliminación de uno de los términos, que es reemplazado por "fitting" (adecuado).[7]

3. La diferencia reside no en la exigencia sino en los términos a los cuales ésta se orienta. En efecto, comparando los ejemplos puestos se advierte que los dos primeros —los casos de exigencia no moral— mienten una actitud que puede ser de varios tipos en

6. *The Definition of Good*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1947, esp. pp. 132-133.

7. No excluimos, por cierto, la posibilidad de que, en algunos casos, "debe" coincida en su sentido con "adecuado". Así puede ocurrir, *v. g.*, en el enunciado "Debe ver Ud. esa película", que cabría traducir por una afirmación de adecuación entre el carácter personal del sujeto y el film. Pero éste es un uso que se acerca al informativo ordinario.

la experiencia ordinaria, comprendiendo entre éstos vivencias no voluntarias de orden afectivo-conativo. En el segundo caso —el de la obligación moral—, las actitudes están explícitamente mencionadas (respetar, cumplir la palabra, etc.) y pertenecen al género de las conductas voluntarias que se traducen en una acción (o en una omisión). Conviene advertir que aquí no se trata de casos excepcionales sino más bien ordinarios. De hecho, no hay enunciado de obligación o deber moral que no comporte una referencia a conductas voluntarias, a formas de acción que están al alcance de la decisión y del poder de realización del individuo. Se ve claramente esto, por contraste, pensando en un deber como el de amar al prójimo, que ha sido considerado justamente un caso anómalo en la medida en que no se refiere a una conducta que pueda ser ordenada ya que no depende directamente de la voluntad. Ha sido necesario reinterpretar este tipo de obligaciones, llamadas ideales, definiéndolas como imperativos de acción indirectamente relativas a conductas voluntarias.

En suma, hay obligación moral cuando la exigencia se refiere a un hacer, a una conducta que comporta una acción deliberada del sujeto en el mundo, mientras que el *debe* estimativo se refiere genéricamente a toda suerte de actitudes (entre las cuales están las de mera aceptación o aquiescencia no activa y las de índole afectivo-conativa no voluntaria).

Recordando el conocido aserto según el cual debe implica *puede*, cabe decir que esto ocurre en el caso de la obligación moral, pero no en el de la exigencia estimativa *in genere*, pues nada impide que alguien no esté en condiciones de adoptar una actitud favorable a un objeto y que, sin embargo, se afirme que para él también es válida la proposición que enuncia el valor de dicho objeto.

La distinción arriba establecida es una de las requeridas para hacer inteligible la experiencia estimativa y el lenguaje que la exterioriza en toda la variedad de sus manifestaciones. Es también una de las posibles maneras de controlar la eficacia explicativa de la hipótesis con la que trabajamos. Otras posibles distinciones —y

controles complementarios— conciernen al *debe*, es decir, a la exigencia en tanto se refiere a las especificaciones del valor (estética, económica, vital, religiosa, etc.), a las de los tipos o clases de objetos (valores de personas, cosas, etc., y, en última instancia, de cada especie de cosas, personas, etc.), al contraste entre valores intrínsecos y extrínsecos y a otras variaciones de "bueno", así como de las demás palabras de uso estimativo.[8] No nos detendremos aquí en su examen. Baste señalar que en todos estos casos el análisis de "bueno" en términos de una exigencia de actitud favorable (y, en general, el examen de todo el lenguaje estimativo dentro de la misma línea explicativa) permite dar cuenta de las variantes lingüísticas sin afectar la unidad y la unicidad del *debe*. La distinción puede reposar por entero sobre los diferentes casos de actitudes y objetos que entran en juego en las formulaciones valorativas. Así, por ejemplo, el "bueno" estético es traducible en términos de exigencia de una actitud esencialmente imaginante con respecto a objetos aparienciales, irreales, y el "bueno" intrínseco se puede esclarecer por un "debe" referente a una actitud hacia un objeto, sean cuales fueren las circunstancias o condiciones externas de éste. Creemos que ningún caso extraído de la experiencia del valor y de sus formulaciones lingüísticas requiere una modificación de la aceptada unidad de la exigencia, inclusive las variantes relativas a los grados de valor armonizan perfectamente con una explicación basada en diferencias en la intensidad de la vivencia. En cambio sería muy difícil de entender una graduación o una cuantificación del *debe*.

Conviene hacer, finalmente, algunas aclaraciones generales sobre el planteamiento aquí presentado:

1. No se pretende ofrecer una definición completa y rigurosa de los términos y enunciados estimativos (lo cual es quizá impracticable), sino señalar una vía de análisis que, por aproximaciones sucesivas y echando mano de diferentes traducciones, permita clarificar el sentido del lenguaje del valor. Por razones de comodidad

8. Cf. *infra*, nuestro ensayo 6° "La plurivocidad de 'bueno'".

hemos trabajado la mayor parte del tiempo con el término "debe" como núcleo del análisis propuesto, pero sin descartar otros expedientes de definición que comporten el momento de exigencia que hemos subrayado como principal.

2. No es improbable que la hipótesis semántica con que hemos trabajado provoque la siguiente objeción: los enunciados valorativos tienen la forma de una atribución en indicativo. Se dice *Juan es bueno* como se dice *esta rosa es roja*. En cambio, el análisis obliga a trabajar con frases en *debe*. Ahora bien, como estas frases han sido consideradas formas de lenguaje imperativo, se abre una brecha lingüística entre los enunciados primeros y los que se dan como traducciones válidas de ellos.

En relación con esto hay que subrayar, sin embargo, dos cosas: a) Las formas gramaticales del imperativo (como la oración "cierra la puerta") difieren claramente de las frases en debe, entre otras cosas porque, como ha señalado acertadamente Carl Wellman, no hay imperativos de pasado, mientras que sí hay juicios de obligación en dicho tiempo.[9] No es, pues, lo mismo hablar en imperativo gramatical que hacerlo en el modo de una frase en "debe". b) Pero tampoco es necesario reducir el análisis a frases en "debe". Cabe usar otras formas, diversas e intermedias, como las frases del tipo de "tiene que", "hay que", o "tal actitud es la debida", en las cuales la diferencia entre "es bueno" y sus traducciones, lingüísticamente consideradas, disminuye notoriamente. Todo lo cual sea entendido sin desconocer que, justamente de acuerdo con la tesis que defendemos, se necesita tener siempre en el *definiens* una frase que traduzca la exigencia no fáctica, o sea, una frase del lenguaje normativo. Si aquí son notorias ciertas diferencias lingüísticas, el sentido de la tesis es precisamente asumirlas y sostener que en el *definiendum* hay también ese momento normativo, aunque no siempre sea explicado.

9. Wellman, *The Language of Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 299.

3. El análisis propuesto se refiere al núcleo de sentido propiamente estimativo de "bueno" y de los demás términos del lenguaje del valor. En cuanto tal no excluye ni concierne a los otros momentos de sentido que pueden existir —y normalmente existen— en tales términos. El "debe", elemento fundamental del *definiens*, pertenece a un nivel lingüístico diferente del de otras formas ordinarias del lenguaje (correspondiente al nivel descriptivo o constativo y al nivel expresivo y operativo). No se pretende, por tanto, hablar de la exigencia estimativa como de una propiedad o determinación óntica, traducible en lenguaje informativo, ni como mera exteriorización de actitudes. Tampoco hay que buscar en las formas cognitivas o emotivo-conativas de la conciencia la vía de acceso a la exigencia estimativa. Queda, sin embargo, abierta la puerta para utilizar otra forma de sentido, el mostrativo, que apunta en el *Tractatus* de Wittgenstein y no ha sido aún suficientemente estudiada en axiología.

4. Como consecuencia de lo anterior, no cabe intuir ni probar la exigencia estimativa. De allí que hayamos descartado toda tesis intuicionista o racionalista, por falta de base y por implicar una confusión lingüística. De allí también que la exigencia de la cual habla la hipótesis presentada no puede ser psicologizada o naturalizada y que, por ende, no goce de las garantías de seguridad propias del *status* de tales instancias. Su garantía está en que se requiere su postulación para comprender la praxis. Su riesgo estriba empero en que tal postulación pueda llevar a suscribir, por falta de crítica, una metafísica especulativa.

5. Nos parece que el análisis propuesto, pese a las dificultades anotadas, cumple mejor su función que otros análisis, algunos de los cuales son —cuando menos parcialmente— variantes de él. Así ocurre, por ejemplo, con la traducción de "bueno" en términos de actitud, más palabras como "adecuado" *(fitting)* o "apropiado".[10] La

10. A propósito del uso de "fittingness" hemos mencionado antes a Ewing. Otro investigador que usa preferentemente y, en rigor, introdujo el concepto de

principal diferencia entre el uso de "debe" (o términos afines), por una parte, y de "adecuado" o "apropiado", por otra, estriba en que, en el primer caso, las palabras traducen una exigencia y, en el segundo, más bien una correspondencia.

Las principales ventajas de la tesis alternativa que comentamos estriban en poder dar cuenta de los enunciados estimativos sin tener que modificar el tipo de predicación del juicio de valor. La expresión "es bueno" parece estar más cerca lingüísticamente de "es apropiado" o "es adecuado" que de "debe". En segundo lugar, se emplean en el *definiens* términos que parecen mentar propiedades verificables. Lo adecuado o lo apropiado se puede tomar como estados de cosas verificables, como otras relaciones o situaciones objetivas.

Pero esto mismo es ya un defecto, pues induce a interpretar los enunciados estimativos como formas normales del lenguaje constativo. Dichos términos pueden entonces ser entendidos en sentido cuasi descriptivo, con riesgo de una interpretación naturalizante de los predicados de valor. Además, cuando tal cosa ocurre, los enunciados valorativos pierden su capacidad de ser usados con la función prescriptiva que ordinariamente tienen. Decirle a alguien que una actitud favorable es *adecuada* o es la apropiada a un objeto, tomando los conceptos señalados como conceptos de mera correspondencia o ajuste entre instancias, no tiene virtualidad de prescripción alguna. Como tales, estas frases carecen de la autoridad del lenguaje evaluativo y moral, de la capacidad de comunicar la atracción propia de las instancias valiosas, que es precisamente lo que permite diferenciar un juicio de valor de un juicio de agrado o deseo. Decir "es bueno" implica siempre un cierto compromiso con respecto al objeto, la aceptación de un orden de cosas que no cabe confundir con la simple y apenas comprometedora comunicación de las satisfacciones que el sujeto vive. Ahora bien, si esta pérdida de carácter ha de ser compensada, las mencionadas frases habrán de

fittingness en ética y axiología es Broad. "Apropiado" en empleado, *v. g.*, por Carl Wellman, quien hace un minucioso estudio de los caracteres del sentido que él llama evaluativo. Cf. Wellman, *op. cit.*, pp. 207 y *ss.*

incorporar un elemento semántico normativo, que es justamente lo que comunica el "debe" genérico de la hipótesis que suscribimos. Por lo que toca al resto de la significación, no parece corresponder al momento propiamente estimativo, sino que puede ser incorporado dentro de los elementos ordinarios del sentido informativo.

[5] Nota sobre mostración y sentido estimativo*

Wittgenstein ha llamado la atención sobre la existencia de una función mostrativa del lenguaje.[1] No todo lo que comunicamos al hablar es *dicho* mediante las palabras que proferimos. Hay algo más. Descontando el uso expresivo y operativo del lenguaje, gracias al cual exteriorizamos estados de ánimo y provocamos actitudes en otros sujetos, el habla no es reductible a los enunciados que formulamos sobre las cosas y las personas del mundo. Wittgenstein tenía en mente el hecho de que cuando hablamos, además de lo que decimos y de lo vivencial exteriorizado o provocado, algo *se muestra* en nuestras palabras. Esto que se muestra no es dicho y, en rigor —como ocurre con las formas lógicas, a las que se refiere explícitamente el filósofo vienés—, no es *decible*. Está fuera del ámbito de lo descriptible o explicable, o sea, de lo formulable con los medios significativos del lenguaje.

La existencia de tal función lingüística debe ser puesta en relación con las conclusiones más importantes del análisis semántico-axiológico. Este (según hemos indicado en sendos ensayos sobre el sentido estimativo y sobre la exigencia valorativa)[2] lleva a distinguir aquello que es comunicado y comunicable mediante el sentido constativo de los signos o que es función del uso expresivo u operativo del lenguaje, respecto de aquello que constituye propia-

* Texto inédito.

1. Sobre el planteo wittgensteiniano, cf. *infra*, el ensayo 15°, "El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4-6.421".

2. Incluidos en el presente volumen (ensayos 2° y 4°).

mente el núcleo semántico de las oraciones valorativas del tipo de "X es bueno". Se ha hecho patente, además, que todo intento de definición de los términos valorativos o de traducción de frases del tipo señalado en verdad equivale a trasladar el problema antes que a llegar a una solución satisfactoria. Esto se nota en que hay que recurrir a un término como "debe" (u otros similares), cuyo sentido no puede ser fundado en una intuición, empírica o intelectual, ni tampoco deducido. Nos es, sin embargo, familiar e indispensable para comprender nuestro comercio social.

Estas dos líneas de pensamiento, puestas en relación, dan una clave axiológica importante. En efecto, puede considerarse el sentido valorativo como un momento semántico vinculado con la función mostrativa del lenguaje. De allí que: a) resulte imposible formular el valor en términos descriptivos o enunciativos y, no obstante, b) el lenguaje valorativo tenga pleno sentido. A través de "bueno" —o del *debe* de la hipótesis que hemos propuesto dentro de una línea teórica normativista— se *dicen* varias cosas sobre los objetos de que en cada caso se habla, y, además, se *muestra* el valor.

Las conclusiones de la polémica en torno del fundamento del valor[3] refuerzan esta convicción. En efecto, ellas hacen muy plausible una interpretación de corte crítico-trascendental que, precisamente, trata el valor como condición de posibilidad del mundo práctico. En este enfoque, el valor no sería objetivo ni menos, por cierto, una instancia subjetiva, sino una categoría, esto es, una instancia trascendental,[4] sin la cual no se dan objetos prácticos. Ahora bien, lo trascendental, como lo puntualizó muy claramente Wittgenstein, no es decible. Cabe solo mostrarlo. Con lo cual se reafirma la idea de que el sentido estimativo pertenece al orden de lo mostrativo.

3. Cf. *infra*, "Razón y valor: el problema del fundamento en el debate axiológico" (ensayo 8°).

4. Cf. *infra*, "Objetividad y valor" (ensayo 9°).

[6] La plurivocidad de "bueno"*

Ya Aristóteles observó que "el bien se toma en tantos sentidos como el ente", y que, por tanto, "no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías sino en una sola".[1] Como ha señalado a este propósito Jean Wahl,[2] se podría hablar de una analogía del valor paralela a la del ser. La observación de Aristóteles y el comentario de Wahl apuntan a un hecho patente de la experiencia lingüística de las palabras estimativas cuyo ejemplar más caracterizado es "bueno". Se trata de la variación múltiple de sentido que manifiestan en el uso valorativo común. Queremos llamar la atención aquí sobre tres clases principales de variaciones de "bueno" y proponer una explicación general de este hecho semántico.

1. *Clases de significado de "bueno"*

Las variaciones a que nos referimos son las siguientes:

i) Con relación a cada género o especie de objetos —tomando "objeto" en su acepción más general— se entiende "bueno" en sentido diferente en la medida en que tiene que ver con determinadas propiedades, distintas en cada caso. Cuando se habla de un *buen automóvil* se comunica algo

* Publicado en *Crítica*, México, vol. 1, n.º 1, 1967.

1. *Ética Nicomaquea*, trad. Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954, I, VI, p. 119.

2. *Introducción a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 294.

diferente que cuando se habla de un *buen libro*. Hay pues lo *bueno* (o el bien) de cada objeto.

ii) Algunas veces se habla de algo *bueno* en sentido absoluto y se lo opone a lo bueno relativo. Dentro de la misma línea de variaciones semánticas se encuentran otras parejas de conceptos, a saber: *bueno intrínseco* y *extrínseco, bueno como fin* y *como medio, bueno primitivo* y *derivado* (o irradiado, transferido, etc.). Es necesario considerar aquí también las diferencias correspondientes a los juicios valorativos de comparación y de grado.

iii) Hay las diferencias correspondientes a los diversos órdenes valorativos: estético, moral, económico, religioso, vital, etc. "Bueno" puede entenderse, pues, unas veces en sentido moral, otras en sentido estético, y así sucesivamente.

¿No conspira esta multiplicidad de sentidos —por partida triple en nuestra enumeración anterior— contra la unidad semántica de "bueno"? Cuando con respecto a un término ordinario encontramos una tal variedad de sentidos hablamos, por ejemplo, de homonimia o de traslación, alteración o pérdida de sentido. En estos casos, por lo general, las palabras ven comprometida su unidad semántica con tal comportamiento. El caso de "bueno" es muy diferente. Lejos de afectar la unidad de su uso y función, la plurivocidad parece constituir un rasgo esencial del sentido y abrir el camino para la comprensión de la peculiar naturaleza lingüística de la palabra.

Veamos sobre qué bases se ofrece esta unidad de comportamiento semántico del término "bueno". Está dada por vivencias que presentan la misma estructura esencial en todos los casos. Se trata de comportamientos de adhesión o rechazo referentes a un determinado elemento o complejo objetivo. En este punto opone sensiblemente una vivencia cognoscitiva referente a objetos físicos, animados, naturales o artificiales, y una vivencia dirigida a algo bueno, sea esto mentado como bueno absoluto, relativo, final o

instrumental, sea como estético, moral, religioso, etc. Quien pronuncia u oye la palabra "bueno" se comporta o tiende a comportarse con respecto al objeto, básicamente siempre de la misma manera, es decir, con una intención favorable o pro, que contrasta con lo que sucede en el caso de una palabra neutra del tipo de "piedra", "triángulo", etc.[3]

No obstante esto, existen las diferencias señaladas, tanto entre las clases de variaciones cuanto entre los diversos usos de "bueno" dentro de cada clase. Encontramos, pues, contraste y unidad, lo cual no puede explicarse sino pensando en un tipo especial de palabra, capaz de vincularse con contenidos ónticos varios, de absorberlos y asumirlos en cierto modo, sin quedar, empero, fijada en su sentido por tales contenidos. Este tipo especial de palabras puede caracterizarse —en una primera aproximación— como términos formales. Quiere decir que, como tales, estos términos no comunican algún contenido óntico, pero se los puede adecuar a diversos contenidos y especificar con ellos su significación, al tiempo que califican los complejos objetivos correspondientes.

Es ilustrativo comparar a este respecto el comportamiento de adjetivos como "azul" o "izquierdo" con el comportamiento de "bueno". En el primer caso hay un elemento concreto del objeto y sólo uno, ese determinado color que él tiene, consignado en el sentido de la palabra. Esta comporta un momento semántico que afecta al objeto. El objeto es azul, o sea que posee una propiedad que no es contextual y variable, en el sentido en que lo es, por ejemplo, una relación, sino intrínseca y fija. Por otra parte, en el sentido de "azul" no interviene para nada el resto de las determinaciones constitutivas del objeto, de tal manera que se puede entender "azul" sin pensar en ningún objeto azul particular. En cambio, "bueno" es, por un lado, una palabra que varía de sentido en cada caso, incorporando las determinaciones de los objetos —de allí que no se pueda saber qué quiere decir "bueno" mientras

3. Se entiende que no consideramos el caso de un uso de estas palabras con intención valorativa, que es también posible.

no se sepa si se está hablando de automóviles, manzanas o libros— y, por otro lado, no queda fijada en su sentido por este comercio con los contenidos, pues cuando se oye hablar primero de los buenos automóviles y luego de buenos libros, no se deja de entender también algo invariable en ambos casos. Justamente, si la palabra comunicara sólo ese elemento variable, se diversificaría en una pluralidad de términos sin conexión mutua o, en todo caso, no ligados de la manera en que se dan de hecho en nuestra experiencia del lenguaje ordinario.

Por lo que toca a "izquierdo", es un término abstracto y relativo. Es abstracto en cuanto nunca incorpora en su significación algún momento singular y constitutivo de los objetos a los que se aplica; relativo, en tanto su sentido indica una posición recíproca de dos o más objetos. Cuando decimos de, por ejemplo, un árbol que es el izquierdo, no mentamos algo que lo constituya como propiedad; indicamos tan sólo una situación relativa a otros árboles u objetos y al sujeto que habla. Por otro lado, aplicado a árbol, "izquierdo" no gana algún elemento nuevo concreto, es decir, no queda especificado, como tampoco ocurre en su aplicación a cualquier otro objeto. Comparándolo con "bueno", observamos que se asemeja a éste en la posibilidad de predicarlo de muchos objetos, diciendo así de ellos algo constante, pero se diferencia de él en que, de una parte, lo que se dice es una relación real (o sea, un elemento descriptivo, "natural" o fáctico) y, de otra, no incorpora algún elemento intrínseco o constitutivo del objeto, ninguna de las notas propias que lo singularizan, como ocurre con "bueno".

Esquemáticamente, y sólo como un expediente de aclaración, podría afirmarse que la significación de "azul" apunta a lo intrínseco del objeto y la significación de "izquierdo" a algo extrínseco al objeto, mientras que la de "bueno" participa de ambos momentos, sin mentar propiamente lo intrínseco ni lo extrínseco del objeto.[4]

4. Con este hecho se vincula la conocida paradoja de Moore. Cf. "The Conception of Intrinsic Value", *Philosophical Studies,* Londres, Routledge and Kegan Paul,1922, p. 273.

A este respecto es ilustrativo llamar la atención, como lo hace Urmson,[5] sobre el hecho de que no se puede aprender a usar el término "bueno" de la misma manera como se aprende el uso de otras palabras. Consideremos, por ejemplo, el caso de "azul". Es posible pasar del empleo de esta palabra, aplicada, *v. g.*, a trajes, a su uso relativo a un género distinto de objetos, como los automóviles, los libros, etc. Hay un solo uso correcto de "azul" que se aprende de una vez por todas. Esto no ocurre con "bueno", lo cual refuerza la opinión de que, mientras "azul" comunica un contenido óntico determinado, "bueno" se comporta de diversa manera. Lo mismo puede decirse de "izquierdo", que tampoco presenta dificultades de aplicación una vez aprendido.

Pasemos ahora a considerar la conexión entre lo invariable y las variaciones del sentido de "bueno" desde un punto de vista general. Como hipótesis semántica capaz de cubrir todos los casos, propondremos la siguiente: *"bueno"* comunica *una exigencia de actitud favorable respecto de un elemento o complejo objetivo determinado,*[6] *que se incorpora al sentido de la palabra en cada uso particular.* La actitud y el complejo objetivo varían según los casos; en cambio la exigencia permanece inalterada y comporta un momento de imperatividad universal e incondicionada, de orden no fáctico. Por ser constante la exigencia y por tratarse sólo de una demanda o necesidad no fáctica —como es la necesidad lógica, aunque ésta no se identifique con la axiología—, "bueno" tiene un sentido unitario y ningún contenido óntico comunica. Pero, puesto que los elementos y complejos objetivos mencionados varían de acuerdo con la múltiple gama de los comportamientos humanos (afectivos, voluntarios, intelectuales, imaginativos, conscientes, extraconscientes, etc.), se explica que la palabra de que tratamos aparezca como plural sin resultar afectada, no obstante, en su unidad fundamental. Si esto es así, se com-

5. Cf. "On Grading", in *Logic and Language,* ad. Series A. Flew ed., Oxford, Basil Blacwell, p. 273.

6. Como antes, tomamos aquí "objetivo" en el sentido más amplio, que cubre todo término intencional o sujeto de un juicio.

prende mejor, asimismo, que el aprendizaje de "bueno" difiera del de otras palabras —como, *v. g.*, las antes examinadas: "azul", "izquierdo". Hay algo de común que se comunica siempre al usar "bueno", pero como esto no es un hecho sino una exigencia, como no es un contenido óntico sino un imperativo o una forzosidad, es imposible saber de una vez por todas qué es lo exigido y a qué objeto o a qué características debemos adherir. Esto hay que aprenderlo en cada caso, aunque en todos se mantenga la demanda de actitud favorable.

A partir de semejante planteo básico, vamos a intentar explicar, en un segundo nivel de análisis, las diferencias correspondientes a cada tipo y caso de variación.[7] Al hacerlo tendremos en cuenta los factores del fenómeno evaluativo que, como hemos visto, se reflejan en la hipótesis semántica general propuesta. Estos factores son: a) el objeto (elemento o complejo objetivo); b) la vivencia (favorable o desfavorable); c) la exigencia de actitud (imperatividad o forzosidad). Echando mano de estos factores y apelando a variaciones y funciones de unos u otros o a sus relaciones, según los casos, creemos que puede darse cuenta satisfactoriamente de las diferencias que nos interesan.

2. *El valor propio de cada género de objeto*

Como ha señalado muy justamente Hare,[8] el sentido evaluativo de palabras como "bueno" está ligado a un contenido descriptivo que comunica de ordinario la misma palabra. Aunque no se identifique con él, está fundado en él. Es necesario enfatizar —como asimismo lo ha hecho Hare— la relación y la diferencia que existen en las palabras evaluativas entre el contenido descriptivo y el momento propiamente valorativo, esto es, el hecho de que, en cada caso, "bueno", por ejemplo, tiene que ver con determinadas

7. Lo cual, por lo demás, servirá asimismo como medio de control de nuestra hipótesis.

8. Cf. *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1952.

propiedades del objeto, pero no las menciona simplemente, como ocurre con un término descriptivo. Cuando se dice, *v. g.*, que un automóvil es bueno se comunica un juicio de valor que implica el decir que el automóvil tiene tales y cuales propiedades, a condición de que dichas propiedades estén consignadas en una norma de bondad, o sea, a condición de que ellas figuren no como elementos ónticos que se describen, sino a manera de signos de una condición especial del objeto, la condición de valioso. Esta función especial que cumple el contenido descriptivo de "bueno" y la imposibilidad de reducir a ella el sentido evaluativo de esta palabra se ven claramente en el caso de aquellos términos que, cumpliendo ordinariamente una función preeminentemente informativa, han pasado a desempeñar también una función evaluativa tanto en su uso propio como en su uso metafórico o traslaticio. Tomemos, por ejemplo, la expresión "de acero", cuyo sentido y uso ordinarios son informativos. Decimos que una espada es de bronce, de hierro o de acero, en plan descriptivo normal y usando las palabras en su sentido propio. Pero como el acero es un material muy apreciado por su dureza y elasticidad, "de acero" ha pasado a usarse en sentido evaluativo, de tal modo que al decir que una espada es *de acero* queremos comunicar también una condición de valor. Se observa aquí la íntima unión del contenido informativo con la función valorativa, así como la importancia que tiene el momento estimativo para la fijación de las notas descriptivas de los términos de valor, es decir, para la definición del objeto apreciado. En efecto, cuando en el pasado se quería comunicar la condición de valiosa de una espada, no se decía "de acero" sino "de bronce", habiendo caído luego en desuso esa expresión. Inversamente, se observa aquí asimismo la importancia de la experiencia de tal o cual propiedad o hecho en la configuración del sentido estimativo variable de una palabra, pues el comportamiento del material de hierro, bronce o acero, en la fabricación de armas, cuenta decisivamente para la estipulación del uso encomiástico del término "de acero". De otro lado, la diferencia entre una expresión valorativa y un término

simplemente descriptivo, esto es, la irreductibilidad del segundo al primero, se ve claramente en el hecho de que es posible afirmar del acero que es bueno o excelente, sin que el enunciado sea necesariamente analítico. Esto significa que el sentido informativo del término "de acero" no se identifica con el sentido evaluativo de "bueno". Más bien se articula con él como resultado de una vivencia evaluativa dirigida al acero y a sus propiedades.

Resumiendo lo anterior puede decirse que, en razón de una apreciación dirigida a las propiedades del acero en lo que toca a la fabricación de espadas, el término "bueno" (o "excelente") resulta igual a "hierro, más carbono, níquel, vanadio", en determinadas proporciones, que ofrece una dureza y una elasticidad determinadas, lo cual, a su vez, es igual a "de acero". En otro contexto, "excelente" o "bueno" será igual a otras propiedades. Pero, en ningún caso, "de acero" y "hierro, más carbono, etc.", serán, sin más —por naturaleza diríamos— iguales a "excelente".

Según indicamos, una vez sabido qué quiere decir "bueno" aplicado a autos o espadas, no se sabe todavía qué quiere decir aplicado a otros objetos. O sea, una vez que se conoce cuáles y cómo son los objetos *buenos* de un determinado género, no se sabe aún cuáles y cómo son los objetos buenos de otro género. Por tanto, "bueno" significa en un caso algo distinto de lo que significa en el otro. De cada género de objetos y, en el extremo límite, de cada objeto, se predica "bueno" en un sentido que comporta diferencias, a pesar de la unidad semántica básica de la palabra.

¿De dónde proviene la diferencia en este caso y cómo se concilia ésta y la semejanza en el uso general? La diferencia, creemos, puede explicarse por la variación de los contenidos objetivos (propiedades, relaciones, estados, etc.) mentados en cada caso, que se refieren a los varios géneros de objetos apreciados. Hay un complejo objetivo propio del automóvil —según los *standards* actuales—, el cual se incorpora al concepto de bueno cuando éste es aplicado hoy a los autos. Otro complejo diferente —susceptible de ser en principio *completamente diferente*— corresponde a las espa-

das y otro a las mesas, los cuales se incluirán en los respectivos conceptos de bueno aplicados a dicho género de objetos.[9]

De otro lado, hay un elemento constante, comunicado en todos estos casos. Cuando se habla de un automóvil *bueno*, una espada *buena* o una mesa *buena*, se dice algo semejante en los tres casos, a saber, que "debe tenerse respecto de tales objetos una actitud favorable". Lo común que comunica "bueno" es, pues, una exigencia de actitud positiva ora referente a este complejo objetivo, ora a aquél, con lo cual la diversidad y la unidad del término son conciliables.

3. *Valor absoluto y valor relativo. Grados de valor*

Son formas corrientes del lenguaje estimativo las que ilustran frases como "El amor es intrínsecamente bueno", "La felicidad es buena como fin último", "Este libro es bueno para él", "En relación con su estado de ayer el enfermo está bien hoy", "Juan es mejor que Pedro", "La nota 20 es la óptima". En ellas, la palabra "bueno" y sus derivadas o afines desempeñan a la vez un papel común y una función de sentido diferente en cada caso. Se trata, en primer lugar, de la diferencia entre las predicaciones de bueno en términos absolutos y en términos relativos, que se conecta con el problema, largamente discutido en axiología, de los valores absolutos y relativos, extrínsecos e intrínsecos, fines y medios, etc. Con esta diferencia se vincula asimismo el contraste que se establece en los juicios de valor cuando se comparan y gradúan los objetos juzgados. Hay, pues, aquí una nueva clase de variantes de "bueno" que debe ser explicada en su diversidad y en su articulación con la unidad semántica de ésta y otras palabras estimativas.

Veamos en primer lugar el caso de los llamados valores absolutos, es decir, de aquellas predicaciones que se ofrecen como atribuciones irrestrictas de valor. Esto ocurre, *v. g.*, en el uso de expresiones como "intrínsecamente bueno" o "bueno en sí".

9. Repárese en que esta variación puede referirse al mismo objeto, como ocurre con los cambios de estilo o moda.

Cuando de un objeto se dice que es *intrínsecamente bueno* sólo se tiene en cuenta, al apreciarlo y al formular el juicio de valor respectivo, sus propiedades intrínsecas, o sean aquellas que lo constituyen como tal, con prescindencia de los demás objetos, de las relaciones que lo vinculaban con éstos, de su ambiente y, en general, de todo complejo situacional. La diferencia entre propiedades constitutivas y externas, es decir, entre lo intrínseco y lo extrínseco del objeto, es por cierto relativa y su determinación está sujeta a criterios variables. Por tanto, el uso normal se sitúa dentro de determinados límites de aproximación. Pero esto no afecta al análisis que queremos presentar. Su validez se mantiene, en efecto, aunque cambie en cada caso lo que se entiende por extrínseco e intrínseco respecto de un objeto. Dicho de otro modo, si cabe hablar de lo intrínseco y propio de un objeto, entonces tiene sentido hablar de algo intrínsecamente bueno. El significado de este "bueno intrínseco" es lo que se trata de definir.

Sostenemos que cuando de un objeto se dice que es intrínsecamente bueno, el núcleo estimativo de la palabra "bueno" —articulada como está, normalmente, con otros elementos semánticos descriptivos, expresivos y operativos— comunica una exigencia incondicionada de actitud pro o favorable respecto de él, con indiferencia o exclusión de las demás instancias existentes. Que algo sea intrínsecamente bueno significa, entonces, que hay que tener respecto de ello, sean cuales fueren las circunstancias que lo rodean, una actitud favorable.

Afirmar que un objeto es *valioso por sí mismo o esencialmente bueno* o que posee un valor propio o *interno*, son variantes del mismo género de predicación. A nuestro juicio, pueden ser analizadas de la misma manera: "Debe tenerse hacia el objeto por sí mismo (o en su esencia, o en lo que le es propio o interno) una actitud pro o favorable".

El concepto de intrínsecamente bueno está estrechamente vinculado a otro concepto axiológico, el de valor final o valor-fin, que puede ser definido de acuerdo con la misma pauta analítica. En

efecto, al decir de algo que es *bueno como fin* se comunica la exigencia de tener una actitud favorable a dicha cosa, tomada como fin en sí, esto es, tomada como algo que no está orientado a la consecución de otra cosa sino que se ofrece como término último de una serie de realizaciones.

Pasemos ahora a considerar el otro tipo de enunciados valorativos mencionados al principio, aquellos que, en contraste de las atribuciones de valor intrínseco o final, hablan justamente de lo valioso de un objeto como relativo o condicionado. Se trata de frases en que el miembro principal es el constituido por las palabras "bueno para" o "bueno en relación con".

Puede distinguirse a este respecto varios casos, ilustrables por sendas frases. Señalemos, en primer lugar, la existencia de un tipo de enunciados con las palabras indicadas, pero que, a primera vista, parecen no corresponder al género que queremos examinar aquí sino, en parte por lo menos, al que acabamos de estudiar. Cuando, *v. g.*, se dice que algo es (o está) bueno *para depósito*, se hace referencia explícita a un objeto en su estructura, función o condición propia; tenemos por tanto una frase que contiene también una atribución absoluta de valor. Pero hay aquí, embozada las más de las veces, una valoración relativa, lo cual se hace perceptible —con un matiz despectivo especial— en frases negativas del género de "No está mal para..."; por ejemplo: "El cuadro no está mal para (ser de) un *amateur*".

Más claro es el caso de las dos siguientes oraciones: 1) "El castigo es bueno para lograr un comportamiento correcto", y 2) "Esta película es buena para mí". En la primera, tras "para" tenemos una relación de medio a fin por la cual un objeto o hecho es valorado en tanto que se ofrece como una instancia ordenada a la realización de un fin, y es valorado sólo en esta conexión. Aquí tenemos, pues, un caso claramente opuesto al de lo intrínsecamente bueno y también al de lo bueno como fin. Sin embargo, el análisis en términos de *debe* no requiere ser variado sustancialmente, pues se juzga al objeto en su conexión con algo exterior a él. En esta cone-

xión objetiva, de medio a fin, que lo define como tal, es calificado de bueno, es decir, es tomado como algo respecto de lo cual *hay que tener una actitud favorable* (en la mencionada conexión). La exigencia del *debe* sigue siendo tan plena e incondicional como en el caso de lo intrínsecamente bueno, aunque el objeto mismo no sea considerado incondicionalmente sino, justamente, en una relación determinada.

En lo que toca al segundo caso, el de frases del tipo de "Esta película es buena para mí", señalemos por lo pronto una doble significación, que puede pasar inadvertida, confundiendo el análisis. En enunciados de este tipo se suele dar a entender, en efecto, dos cosas: a) que el objeto es valioso a juicio de un sujeto (el que habla, en este caso); b) que se adapta al modo de ser de dicho sujeto y que esa adecuación es positiva desde el punto de vista del valor. La diferencia entre ambos sentidos se hace más clara si se advierte que en el primer caso es usual anteponer el "para mí" ("Para mí es buena esta película"). La existencia de frases compuestas como la siguiente: "Este medicamento es bueno para Julio, aunque él no lo juzgue así", en donde la afirmativa de una predicación no contradice la negativa de la otra, hace también patente la mencionada diferencia. Confirmando esto, el análisis de ambos enunciados es diverso, aunque se siga sin dificultad el mismo principio de definición ya establecido. La frase "Esta película es buena para mí", entendida en el primer sentido, se analizará de la siguiente manera: "Debe tenerse ante esta película una actitud favorable, a juicio mío".[10] En cambio, entendida en el segundo sentido, se analizará en estos términos: "Debe tenerse una actitud favorable hacia esta película en cuanto adecuada a mí (a mi personalidad, carácter, modo de ser, etc.)". Como se observa, pese a disparidades notorias, no hay necesidad alguna de modificar la traducción de "bueno" en términos de una exigencia de actitud favorable.

10. Sobre la función de la frase "a juicio mío" son pertinentes las observaciones de Urmson a propósito de los verbos entre paréntesis. Cf. «Parenthetical Verbs», *Mind*, Oct. 1950.

La segunda de las variantes que acabamos de analizar nos remite a aquellas frases en que la valoración tiene que ver con una relación objetiva o con una comparación explícitamente mentada. Así ocurre con los enunciados del tipo de "Esta máquina es buena al lado de aquélla, pero mala en relación con la de más allá". Se trata de juicios valorativos de comparación que son comunes en los actos de preferencia, elección y establecimiento de órdenes jerárquicos. En este caso, el uso de *bueno relativo* se emparenta con el uso de los comparativos y superlativos ("mejor", "peor", "óptimo", "pésimo"), todos los cuales poseen como núcleo semántico un ingrediente intencional de *bueno en relación con...*

Creemos que tampoco en este caso hay necesidad de variar el análisis propuesto para dar cuenta de los enunciados de valor relativo. La razón principal es que "bueno en relación con" comunica una exigencia de actitud favorable hacia una cosa contrapuesta a otra y equivale en última instancia a "mejor", cuyo análisis puede hacerse en términos de *exigencia de preferir o de ser favorable a X antes que a Y.* Decir, en efecto, que estos zapatos, *comparados* con aquellos, *son buenos*, equivale a decir que *son mejores*, lo cual significa, en nuestro modo de análisis, que *debe tenerse una actitud favorable con respecto a los primeros antes que (o más bien que) a los segundos, o que debe preferirse los primeros a los segundos.*

Hemos mencionado antes, al lado de "mejor" y "peor", los superlativos del tipo de "óptimo" y "pésimo". Estos y otros términos significativos de grado se vinculan indudablemente con los que acabamos de analizar. Pero, justamente en la medida en que comunican rangos de valor, presentan un problema de interpretación que es conveniente encarar por vía de ratificación y matización de lo que hemos dicho hasta aquí.

Cuando alguien afirma que X *es bueno* dice que hay que tener respecto de X una actitud favorable. Si dice que X *es mejor que* Y, significa que hay que tener una actitud favorable con respecto a X antes (o más bien) que con respecto a Y. En ambos casos se trata de una misma exigencia de actitud favorable; pero en el segundo

la actitud favorable se refiere a un objeto contrapuesto a otro y supone por tanto un acto de preferencia. En cambio, cuando se dice que X *es muy bueno* o que *es óptimo*, se introduce un elemento de grado. Tal frase se diferencia de las otras frases no en la referencia a un término o a dos sino en este elemento de grado. Qué significa semejante diferencia de grado y cómo se comporta con respecto al problema de lo absoluto y lo relativo del valor, es una cuestión que puede servir mucho para aclarar el sentido de las palabras valorativas y el alcance de su uso. Vale la pena, por tanto, tratarla siquiera brevemente.

Digamos, en primer lugar, que hay una doble posibilidad de interpretar la graduación que aquí nos interesa: puede ponerse en la cuenta 1) del "debe" incorporado al *definiens* o, 2) de la actitud favorable que es el otro elemento decisivo de la definición. De acuerdo con el primer proceder, el uso de "óptimo" o de "muy bueno" comunica un grado (sumo) de la exigencia de actitud favorable. En el segundo caso comunica un grado (sumo) en la positividad de la vivencia, en la proyección favorable al objeto; dicho con otras palabras, la frase significará que hay una actitud muy favorable o favorable en grado sumo hacia un objeto.

Estas dos posibilidades interpretativas, que se presentan como satisfactorias ambas dentro de ciertos límites, no son equivalentes. No cabe, en efecto, reducir un análisis en términos de grado de la exigencia, es decir, de grados del *debe*, a un análisis en términos de grados de actitud favorable. Observemos, por otra parte, que la primera de las interpretaciones parecería ser más propio de la línea general de análisis aquí defendida, pues la palabra "debe" (o sus equivalentes), con su exigencia característica, es fundamental para descartar toda posible reducción naturalista. Sin embargo nosotros preferimos la segunda definición por una razón fundamental que es la necesidad de entender el "debe" del *definiens* en un sentido distinto de cualquier mandato psicológico y, por tanto, ajeno a las variaciones o cambios de intensidad propios de las vivencias. Habría el peligro de psicologizar la exigencia estimati-

va[11] si se admite una mayor o menor solicitación en lo *debido*, un *debe* que se impone con más leve o más fuerte exigencia. En cambio, esta variación puede perfectamente aceptarse en la actitud favorable por ser una vivencia cuya propensión o rechazo con respecto al objeto puede variar en intensidad y fuerza al tiempo que se mantiene constante la exigencia. Según esto, decir que X *es óptimo* es decir que hay que tener con respecto a X el máximo grado de propensión o la actitud más favorable.

Una consecuencia importante de lo anterior es que el *debe*, la *exigencia* de actitud favorable, se ofrece como incondicional no sólo en el caso de los llamados juicios de valor absoluto, sino también en los juicios en que se habla de un bueno relativo o de un grado de valor. Decir (estimativamente) que algo es bueno significa siempre, en consecuencia, comunicar un momento de necesidad, de imperiosidad, sean cuales fueren las variantes de la predicación y los objetos a los cuales se refiere el juicio. Trasladado al lenguaje ordinario, con la terminología hipostasiante que es usual en tal lenguaje, esto significa que lo absoluto y lo relativo no corresponden propiamente a los valores atribuidos sino al modo como son dados o tomados los objetos valorados. Dicho respecto de ellos, "bueno" comunica siempre, en su núcleo estimativo, un requerimiento incondicional.

La explicación anterior, si es satisfactoria, da cuenta de las diferencias de sentido y uso que ofrece "bueno" cuando aparece en predicaciones absolutas o relativas y graduadas. Como se ha visto, en el primer caso la variedad proviene de la manera cómo se toma al objeto (por sí solo o en relación con otros, como fin o como medio, etc.) y en el segundo, de la mayor o menor intensidad, del grado de la adhesión o el rechazo que presenta la vivencia apreciativa. Pero ni las diversidades tocantes al objeto ni las correspondientes a la vivencia afectan la unidad y el carácter de la exigencia que es el momento nuclear del sentido valorativo. Porque todas las

11. Cf. aquí el ensayo 4° "La exigencia estimativa".

palabras valorativas comunican una imperiosidad de adhesión o rechazo, sean cuales fueren los objetos y los estados psicológicos implicados, por eso también aquí hay unidad en la diversidad semántica del lenguaje del valor.

4. *Los diversos órdenes de valor*

Si examinamos las siguientes proposiciones: "Esta novela es buena", "Esta acción es buena", "Esta máquina es buena", "Esta penitencia es buena" y "Esta manzana es buena", comprobaremos que en ellas aparece el término "bueno" cumpliendo la misma función y que, sin embargo, en cada caso se trata de un modo diferente de decir que algo es bueno. Estos modos corresponden a lo que vamos a llamar órdenes de valor. En efecto, cuando hablamos de una novela en términos encomiásticos, afirmamos de ella que es buena *estéticamente*; cuando aprobamos una acción, esto tiene frecuentemente el sentido de una calificación *moral*; cuando decimos que una máquina es buena implicamos que lo es *económicamente*; mientras que, por lo general, una penitencia es buena *religiosamente* y una manzana se califica de tal desde el punto de vista *hedonístico o vital*. Con ellos estamos poniendo de relieve la existencia de tipos de calificación estimativa a los cuales corresponden sendos sentidos de "bueno". Algunos de los principales entre estos sentidos son el estético, el moral, el jurídico-social, el económico, el religioso, el hedonístico-vital[12] y el teórico. Examinémoslos de cerca a fin de ver en dónde reside el elemento diferencial que se articula con la unidad semántica básica de "bueno", para lo cual tomaremos en cuenta, una vez más, los elementos que comporta el fenómeno estimativo.

12. Por comodidad y en razón de que no nos interesa entrar aquí en las distinciones más finas, tomaremos en conjunto el elemento evaluativo hedonístico y el vital, así como el social y el jurídico, que frecuentemente se separan al estudiar las clases de valor. Con ello no afectamos, sin embargo, la naturaleza de estos valores que tienen mucho de común.

a) *Lo bueno estético.* La experiencia que ofrece la base para una calificación valorativa estética es una vivencia en que predominan los momentos imaginativos, esto es, una vivencia de la fantasía, sea pura, sea vinculada con elementos perceptivos o intelectuales. "Bueno" en su uso estético tiene que ver con tal tipo de comportamiento psicológico. Lo que comunica como exigencia es la demanda de una actitud de este tipo que, además, sea favorable. Haciendo juego con este factor vivencial, el objeto se presenta también con caracteres específicos. Un objeto no es estético sino en tanto que es considerado en su simple aparecer o como mera posibilidad irreal. Los factores de efectividad —no los de concreción sensible— quedan fuera del marco objetivo pertinente. Por tanto, decir que X *es bueno* (estéticamente) es afirmar que *debe tenerse ante la sola apariencia o la posibilidad irreal X, dada en una vivencia esencialmente imaginativa, una actitud favorable.*

Lo dicho no impide reconocer posibles diferencias, tanto del lado vivencial como del lado objetivo, correspondientes a los casos de objetos estéticos naturales y artísticos, inanimados, animados y humanos, o a las especies más circunscritas de entidades artísticas (lo trágico, lo cómico, lo elegante, etc.). En todos estos casos, sin embargo, no deja de valer la interpretación general de lo bueno estético que hemos propuesto.

b) *Lo bueno moral.* Las experiencias morales se caracterizan por dos notas esenciales: son voluntarias y comportan un elemento ineliminable de racionalidad. Decir que algo es bueno desde el punto de vista moral es formular un juicio en que interviene, siquiera episódicamente, un momento de reflexión intelectual y que se vincula, directa o indirectamente, con una decisión de la voluntad. Otro rasgo más debe ser consignado en esta descripción: aquello de lo cual se habla, el sujeto de la predicación, es siempre una acción o la unidad personal de un conjunto o proceso de acciones. Moralmente bueno es sólo un acto querido, una decisión tomada, una omisión voluntaria o una persona en tanto que quiere, hace u omite algo deliberadamente. De acuerdo con esto, los

enunciados valorativos morales comunican una exigencia relativa a vivencias reflexivas y voluntarias y se refieren a acciones que, en principio, tienen asimismo carácter reflexivo y voluntario.

Según lo anterior, decir que X *es* (moralmente) *bueno* significa afirmar que *debe tenerse respecto de una acción voluntaria* —o de la unidad estructural y dinámica de ellas que es una persona— *una actitud reflexiva y voluntaria favorable.* Con lo cual se echa de ver el carácter específico de la imperatividad moral, que compromete la decisión voluntaria de quien juzga buena una conducta. Esto es lo que se quiere comunicar cuando se habla del carácter obligatorio de la moralidad. Si alguien dice que respetar a su prójimo es (moralmente) bueno, está reconociendo una exigencia de actuar así y formulando una obligación que le concierne como sujeto moral, con respecto no a acciones meramente posibles sino a actos efectivos, dependientes de su arbitrio.

c) *Lo bueno económico.* En las valoraciones económicas predomina el momento intelectual, sin perjuicio de los factores afectivos que siempre acompañan a las vivencias de interés. Apreciar económicamente algo comporta normalmente un cálculo realista, una determinación de medios y fines, de causas y efectos, que pide la intervención de las funciones psíquicas racionales. A este predominio del intelecto corresponde, del lado del objeto, la presencia de una capacidad efectiva de intervenir en el proceso de la producción, combinada con un factor esencial de ahorro de esfuerzo. Hay, pues, un realismo y un causalismo inherentes al fenómeno valorativo económico, tanto en su vertiente vivencial cuanto en su vertiente objetiva.

Según lo anterior, una frase estimativa del tipo de X *es* (económicamente) *bueno* se traducirá en una exigencia fundada en una operación intelectual más o menos explícita y compleja, de tener una actitud favorable a un conjunto objetivo determinado, de acuerdo con su capacidad de producir bienes y, al mismo tiempo, de ahorrar trabajo. Una traducción posible del sentido comunicado por X *es bueno* (económicamente) es: *"Debe tenerse frente a X,*

de acuerdo con su capacidad de servir para la obtención del máximo de bienes con el mínimo de esfuerzo, una actitud positiva".

Se comprende que este sentido resulte matizado según se juzguen los efectos mediatos o inmediatos, a corto o a largo plazo, del hecho valorado, y según se tomen en cuenta otras variaciones, como son la mayor o menor capacidad de producción en relación con el mayor o menor ahorro de energía o la capacidad de producción inmediata o mediata (como ocurriría, por ejemplo, en el caso del valor de una máquina juzgada en cuanto bien de cambio o bien de capital).

d) *Lo bueno religioso.* Aquello que se aprecia positivamente desde el punto de vista religioso es calificable, *in genere*, de sagrado. La vivencia de lo sagrado es una vivencia eminentemente afectivo-conativa en la que, por el ministerio de la fe, se vive una comunión con lo absoluto. Consecuentemente, un objeto sólo es religioso en la medida en que entra en una conexión con lo absoluto, sirve como lugar de aparición de él promueve la unión con él o recibe su acción y, en el caso opuesto, en cuanto obstaculiza la aparición, unión o acción de lo absoluto. De aquí surge la antítesis de lo sagrado y lo profano o impío que concierne a los objetos de la valoración religiosa. Bueno o malo (religiosamente) es un objeto en conexión con lo absoluto, según que promueva más o menos u obstruya la unión del alma con él. Es esta conexión positiva la que se exige aprobar y, eventualmente, fomentar en la valoración positiva comunicada por "bueno" en su uso religioso.

Decir que X *es bueno* (desde el punto de vista religioso) es, por tanto, afirmar que *debe tenerse frente a X, en cuanto enlaza con el absoluto, una actitud positiva.*

Se entiende que X puede representar hechos reales, objetos naturales, entes imaginarios, acciones o personas, y que modo y tipo de relación con lo absoluto variará de acuerdo con las diversas representaciones que de él se tiene en las diferentes religiones o creencias trascendentes. Pero tales variaciones no parecen afectar la interpretación aquí dada que posee un carácter suficientemente general.

e) *Lo bueno hedonístico y vital.* Las vivencias de apreciación son en este caso predominantemente afectivo-sensoriales. Corresponden a esa amplia gama de estados y sensaciones que va del placer y el dolor bien localizados en el cuerpo a las vivencias de satisfacción o insatisfacción general, como las que se dan, por ejemplo, en la euforia o en la desazón. Correspondientemente, el objeto valorado —en su sentido más lato— es, indirectamente, una cosa que provoca agrado o desagrado y, directamente, esas sensaciones y estados mismos. Dicho de otro modo, lo aceptado en la valoración positiva resulta en última instancia, una vivencia. Sólo por amor de esta ocurre la adhesión y la búsqueda de las cosas o las personas que la provocan.

Cuando de algo se dice que es bueno desde el punto de vista hedonístico y vital, se da a entender que hay que ser favorable a los estados afectivo-sensoriales positivos y a aquello que los causa y promueve. "*X es bueno*" significa, por tanto: "*debe tenerse con respecto a X (agradable, cómodo, etc.), una actitud pro*".

Conviene advertir que, por más que la interpretación antes ofrecida ponga énfasis en el papel de los estados afectivo-sensoriales dentro del ámbito axiológico hedonístico y vital, no puede confundirse un enunciado psicológico del tipo de "Juan tiene una vivencia de agrado X" con un enunciado valorativo como "La vivencia X es buena". El segundo no supone afirmación de existencia, a diferencia del primero y, además, comunica en su núcleo significativo una exigencia de actitud favorable.

f) *Lo bueno social y jurídico.* Vamos a considerar, como una forma especial de predicado de valor, lo bueno social y jurídico, que es diferente de lo moral en tanto que responde a la relación interindividual basada en lazos de conveniencia, agrado, o coacción política. Cabe ciertamente encontrar muchos puntos en común entre los valores morales y los jurídicos y sociales, pero también es posible y teóricamente fecundo distinguir el punto de vista moral, que implica a la vez internalidad e imperatividad en los principios, del punto de vista de la vida social, con su constricción externa y su exigencia de trato y cooperación.

Los valores de este orden se dan en una vivencia teñida ordinariamente de afectividad. Intervienen en ella decisivamente factores intelectuales, bien que en la mayoría de los casos las conductas están fuertemente canalizadas por hábitos y automatismos inconscientes. Todas las normas de la prudencia, que pertenecen propiamente a este orden y no al moral, muestran claramente el doble sustento mencionado.

Decir que *X es bueno* (social y jurídicamente) es hacer una afirmación sobre X en tanto que está de acuerdo con el orden social actual buscado, sea en el plano del trato espontáneo de las personas, sea en el de las instituciones legales. Por ejemplo, la puntualidad es socialmente buena en cuanto promueve el acuerdo de los miembros del todo social y conviene a los intereses de todos. Las sanciones penales tienen el mismo signo valorativo por análoga razón.

Al decir que X *es* (social y jurídicamente) *bueno se está mencionando, pues, X en el contexto de la vida de la comunidad, con sus metas y propósitos, tomados en el sentido más amplio* (que incluye satisfacciones compartidas, intereses comunes, vínculos sentimentales, procesos de desarrollo y progreso y medidas de prevención y defensa). Respecto de X así entendido se afirma la exigencia de una actitud favorable, según el esquema aplicado en los casos anteriores.

g) *Lo bueno teórico.* Cuando decimos de un sistema científico, así como de una hipótesis, de un libro o de una concepción, que son buenos, usamos el término "bueno" en un sentido valorativo específico, el del valor que generalmente se llama teórico o cognoscitivo. La vivencia en que se da este valor —sin ser extraña totalmente a las motivaciones y los elementos afectivo-conativos— es la vivencia intelectual por antonomasia. Para tener conciencia del valor teórico de un complejo objetivo es necesario estar en actitud de intelección. Correlativamente, nada que no esté dado como término de una vivencia intelectiva puede ser juzgado teórica o cognoscitivamente bueno.

¿Qué es lo que da su especificidad teórica a la calificación de bueno? Dos cosas principales, en opinión nuestra: la primera es la

función del objeto juzgado en el proceso del conocimiento, función que puede, *grosso modo*, ser de promoción o de obstáculo; la segunda es el tipo de objeto de que se trata, pues las proposiciones son sujetos propios de una enunciación valorativa teórica. Cuando aplicamos "bueno" a un objeto en cuanto promueve el conocimiento o cuando juzgamos una proposición como tal, la valoración del caso es por lo general teórica.

Según lo anterior, decir que X *es* (teóricamente o cognoscitivamente) *bueno* quiere decir que *debe tenerse respecto de X, como proposición o en cuanto instancia promotora del conocimiento, una actitud favorable.*[13]

Los diferentes sentidos de "bueno" que ya examinamos puede percibírselos mejor en el ejemplo de un objeto valorado según los diferentes órdenes de valor, esto es, según diversas predicaciones de *bueno* correspondientes a las diferencias examinadas. Sea un trozo de pan. De él se puede decir que es bueno en sentido estético, considerando su sola apariencia exterior, con prescindencia de todas sus virtualidades o propiedades reales, como es, por ejemplo, la alimenticia. En cambio, se le llamará bueno vital y hedonísticamente en cuanto es capaz de dar salud y producir sensaciones agradables, o sea, justamente por razones que en el caso anterior no son tomadas en cuenta. Pero también puede hablarse del trozo de pan económicamente; en ese caso, si se lo califica de bueno será en consideración de su capacidad de servir para la obtención o producción de otros bienes. Por otra parte, un católico podrá valorarlo religiosamente en cuanto el pan promueve la unión del alma con el absoluto, según la creencia en la eucaristía. Es muy difícil, en cambio, que se haga una calificación moral propia del pan en cuanto pan, ya que "bueno", moralmente entendido, se aplica a acciones y personas. Solamente cabría

13. Cabe notar que en este y otros casos parece haber una instancia originariamente valorada, de la que depende la posibilidad de calificar de bueno a un objeto. En lo que toca al valor teórico, esta instancia sería el conocimiento mismo. La pregunta que queda abierta es: ¿puede decirse del conocimiento que es, él mismo, cognoscitivamente bueno? Sino, ¿qué clase de valor es el pertinente?

hablar del valor moral del pan en sentido analógico o traslaticio, como cuando se dice que es un alimento "honesto y humilde".

5. *Observaciones finales*

A manera de recapitulación llamamos la atención sobre los siguientes hechos: a) Según sea la función del objeto y de la vivencia se distinguen tipos diversos del valor que corresponden a sendos significados de la palabra "bueno". Estas diferencias vivenciales y objetivas se ofrecen como variaciones de la actitud y de los objetos articuladas con una exigencia de adhesión.

b) Las tres clases de variaciones del sentido de "bueno" que hemos examinado no deben ser tomadas necesariamente como las únicas. Tampoco son mutuamente excluyentes; por el contrario, corresponden a clasificaciones diversas del sentido, que obedecen a diferentes principios.

c) La unidad y la plurivocidad de "bueno" quedan explicadas sin contradicción por el doble momento esencial del sentido de esta palabra: el momento psicológico y objetivo, variable y múltiple, y el elemento normativo, constante.

d) Nada obliga a apelar, como ha sido usual en las teorías axiológicas más difundidas, a la existencia de propiedades o entidades *sui generis*, eventualmente aprehensibles por vía intuitiva, ni menos a reducir el significado de los enunciados valorativos a meras informaciones o expresiones de hechos vivenciales.

e) Ninguna teoría que identifique al valor con una instancia óntica determinada podrá dar cuenta de la multivocidad de la palabra "bueno".

f) Ninguna teoría que confunda el valor y el hecho podrá dar cuenta de la trascendencia con respecto a los datos existenciales que es típica en los enunciados de valor y se ofrece como una constante a través de la abierta variedad de éstos; de allí la necesidad de recurrir a un término normativo como "debe" (u otros similares) en el análisis del sentido de las oraciones valorativas y en la explicación de su unidad.

g) Queda planteada la tarea de interpretar las formas más finas y singulares del fenómeno axiológico echando mano de la misma hipótesis, que sólo así podrá mostrar su entera capacidad explicativa.

[7] Confusiones axiológicas*

Pese a la saludable influencia de la metodología lingüística en la axiología contemporánea, persisten ciertas confusiones que operan como fuertes obstáculos epistemológicos del desarrollo de la filosofía del valor. Me propongo examinar aquí dos de estas confusiones y sus implicaciones para el filosofar analítico.

Uno de los canales metódicos más fecundos dentro del cuadro de la influencia arriba aludida ha sido el planteo central y explícito de cuestiones *semánticas* del tipo de: *¿qué quiere decir* o *qué significa* una expresión de la forma "X es bueno"? En la medida en que este enfoque ha sido rigurosa y consecuentemente adoptado, se ha llegado a diferenciar cabalmente —previo un mayor o menor esfuerzo de elucidación crítico-filosófica que aquí damos por conocido— las mencionadas interrogaciones de otras que tienden a estar o a ser implicadas en las respuestas a aquéllas. Se trata de cuestiones relativas a *cuándo, cómo, por qué o para qué* se formulan expresiones de la forma "X es bueno" o de cualquiera forma equivalente en el lenguaje ordinario. Estas cuestiones (que para usar una denominación suficientemente amplia, capaz de cubrir toda inquisición sobre conexiones reales, llamaremos *genésico-causales*) sirven como auxiliares e inclusive son requisitos indispensables de un buen abordaje de las semánticas, pero puede dejar así plantear por cuerda separada, y de hecho así ocurre en el discurso filosófico y científico.

No piensan de este modo quienes, trabajando dentro del marco de las explicaciones del sentido de las palabras y de las frases

* Publicado en *Crítica*, México, vol. III, n.º 7-8, 1969.

valorativas, aproximan tan estrechamente el planteo y la respuesta de ambos géneros de cuestiones, que inevitablemente incurren en confusiones lógicas del orden de la conocida falacia genésica (que, a fin de darle asimismo un radio de aplicación más amplio, puede formularse como falacia *genésico-causal*, en correspondencia con las segundas interrogaciones que aquí consideramos). Veamos algunos ejemplos clásicos de esta confusión axiológica.

La más conocida tesis pasible de tal objeción es el hedonismo subjetivista. Partiendo de la afirmación de que los hombres suelen afirmar que algo es bueno cuando experimentan placer o mayor placer que dolor respecto del objeto en referencia, o, en versiones más radicales y exigentes de la misma tesis, dado que los hombres sólo afirman e incluso necesariamente afirman que algo es bueno cuando experimentan vivencias de placer de un determinado género —todo lo cual puede quizá fundarse en la observación y pretender por lo menos verosimilitud—, algunos filósofos han sostenido la posibilidad de analizar en términos de placer el vocablo estimativo "bueno" y las frases que lo incluyen como predicado. Según esto, y descartando matices, el sentido estimativo de "bueno" equivaldría al sentido descriptivo fáctico de "placer".[1]

El argumento de la reiteración es una manera de poner de manifiesto la endeblez de esta pretendida equivalencia semántica. En efecto, es posible calificar de bueno el propio *definiens* sin redundancia alguna. Se ha señalado además, reforzando la objeción contra esta tesis, que si se toma "placer" como término psicológico empírico, es decir, con significado descriptivo, no puede servir para la función de encomio y prescripción que normalmente desempeña el lenguaje valorativo. En cualquier caso el análisis de 'X es bueno' en términos hedónicos falla toda vez que del reconocimiento de la existencia de condicionantes o determinantes psi-

1. Las observaciones que aquí hacemos son aplicables en lo esencial a otras tesis psicologistas, inclusive a teorías tan matizadas y comprensivas como la de Perry. Aquí no tocaremos sino el caso del hedonismo, que es típico de este género de enfoque.

cológicos de los enunciados de valor no se sigue la posibilidad de reducir bueno a *placer*.

En forma análoga yerran y son filosóficamente desorientadores puntos de vista que se han mostrado tan penetrantes y fecundos en otros respectos, como el psicoanálisis y la teoría marxista de la ideología. Esto ocurre cuando se los convierte en tesis reduccionistas sobre el significado de los enunciados valorativos, o cuando se extrae de ellos, sin los matices y distingos que la mirada crítica descubre, conclusiones acerca del sentido de las formulaciones morales, jurídicas, estéticas y, en general, estimativas. Dicho sea esto sin perjuicio de reconocer y subrayar la importancia de los factores que esas tesis destacan como medios de lograr una más completa y segura interpretación del sentido de las cuestiones semánticas, aplicando una metodología atenta también a la vertiente pragmática del lenguaje. Sin obstáculo se concederá, en efecto, que el hecho de que nuestras atribuciones individuales y colectivas de valor resulten ser consecuencia de factores psicológicos y sociales subconscientes, y funcionen como mecanismos enmascaradores o justificatorios de apetitos e intereses, proporciona una información básica y un marco referencial de indudable utilidad para la comprensión cabal del fenómeno de la valoración y, concomitantemente, de la estructura y contenido de los enunciados en que esa valoración se formula. Pero aceptar tal hecho no obliga a reducir las conexiones de sentido que se establecen en los enunciados valorativos a relaciones que retratan la articulación de los impulsos individuales o las tensiones sociales, ni, en consecuencia, a anular la existencia de un sentido y de un uso propiamente valorativos de las palabras del tipo de "bueno".

Una razón central de la inoperancia de esta reducción es que la vigencia del tal sentido hace inteligibles justamente las tesis que comentamos. Si no hubiese un elemento semántico distinto al descriptivo —psicológico o social—, no cabría usar las expresiones valorativas para justificar intereses o para encubrir apetitos. La racionalización de que habla el psicoanálisis, por ejemplo, sería un

mecanismo ineficaz y ocioso en el plano de la conducta individual sin la significatividad valorativa de ciertas expresiones. Cosa semejante ocurriría, en el nivel social, *v. g.*, en las conductas de clase, con las construcciones ideológicas morales o jurídicas tomadas en la acepción marxista.

Despejada de este modo la confusión de las cuestiones semánticas con las genésico-causales, reaparece sin embargo con figura diferente amparándose en los nuevos planteos lingüísticos o como una derivación de éstos. Es bien sabido que modernamente se pone especial énfasis teórico en el uso del lenguaje. "Pregunte por el uso, no por el sentido", es la divisa de todos los enfoques que siguen la huella de Wittgenstein y que definen una línea revolucionaria en la filosofía lingüística. Los efectos benéficos de tal línea se han dejado sentir también en la axiología. Gracias a ella es posible hoy día afirmar el derecho propio de las expresiones valorativas de ser consideradas significativas a su manera. El uso da cuenta del sentido y lo rescata en su variedad, superando las reducciones a sentidos antes hegemónicos, sobre todo el descriptivo. Pero el caso es que allí mismo donde se reafirma la riqueza del lenguaje, se generan otros peligros de reducción. Puesto que la comprensión lingüística exige la determinación de los usos de las expresiones, entonces —se arguye— el sentido puede resolverse en el uso. El *cómo* y el *para qué* del empleo del discurso valorativo bastan como respuesta de las cuestiones semánticas. La teoría del uso, gracias a la cual el débil barco del sentido estimativo no sucumbió en las fauces de los Escilas del psicologismo, el sociologismo o el fisicalismo, a la postre lo precipita en las del Caribdis de un nuevo reduccionismo.

Pero la conclusión es precipitada. La teoría del uso no pide ni autoriza tal reducción. Sobre la base de sus formulaciones no se puede decir que el sentido de un término, como, *v. g.*, "azul", o de frases en que tal término aparece como predicado, *consista* en *el* uso descriptivo correspondiente, con todas las concreciones que se quiera tomar en consideración, aunque el sentido se instaure y

se determine mediante un uso particular y se aclara gracias a la conciencia que ganamos de su empleo. En efecto, hay una mención que es inherente de la función de sentido de los signos con empleo descriptivo. Dicha mención es en este caso inseparable del sentido. Pero de otro lado están otras características del sentido de los términos de género diferente. No todos los signos, en armonía con sus usos varios, comportan una mención como inherente de su función significativa. Sostener lo contrario sería regresar a la tesis nominativa (*naming theory* en la terminología de los filósofos analíticos de lengua inglesa) del sentido, con sus limitaciones y deficiencias bien conocidas. Pero la falta de mención no supone falta de sentido como lo pretendía la identificación positivista lógica de significado y verificación empírica. Esto equivaldría a hacer del sentido una exclusiva de las expresiones descriptivas. Tampoco supone, sin embargo —y aquí está el salto falaz—, identificar sentido con uso. Los otros usos deben ser tomados como hilos conductores hacia diferentes sentidos cuya base está en las diferencias de la comunicación humana. Si hay, como nadie discute, usos valorativos múltiples, empleos no descriptivos o no preferentemente descriptivos —aunque tampoco emotivos u operativos— de enunciados del tipo de "X es bueno", hay también formas del sentido que se identifican como peculiarmente valorativas.

¿Es ésta una afirmación gratuita? ¿No podría decirse acaso que lo que resulta claro es que hay usos diversos y no sentidos diversos, autónomos en cuanto instancias semánticas? La respuesta tiene que ser negativa para quien busca entender en qué consiste la diferencia de dos o más usos, diferencia que es justamente la piedra miliar de la teoría que nos ocupa. Dos usos no son ciertamente diferentes *sólo* porque operen con elementos semánticos diferentes; pero no pueden serlo sin la diferencia de esos elementos semánticos. Es necesario, por consiguiente, que haya formas propiamente valorativas del sentido. Como Moore, buscando quizás otra consecuencia, lo vio sagazmente, no cabe calificar un uso,

v. g., como *moral*, sin aceptar tácitamente la existencia de un elemento semántico diferencial, de una peculiaridad de sentido que es lo que precisamente se pretende reducir a la mera praxis de la comunicación.[2]

En resumen, cuando sin atender a las reservas que impone la crítica lingüística se acepta la equivalencia de sentido valorativo y uso valorativo y, en consecuencia, se pretende tratar las cuestiones semánticas en el modo o simplemente como versiones de las cuestiones relativas al uso, se da pie a una confusión filosófica tan nociva como las que hemos mencionado en primer lugar. De hecho, en ambos casos se comete la misma falta lógica, pues la incorrecta aplicación de la teoría del uso no es ni más ni menos que una variante de la falacia genésico-causal.

Vengamos ahora a la segunda clase de confusiones que nos interesa analizar. Se trata de la confusión de un tercer tipo de cuestiones, las de *fundamentación*, con las semánticas.[3] Las cuestiones de fundamentación se dirigen a las razones que pueden respaldar los enunciados de cualquier orden, a las bases de la validez[4] de una afirmación expresada de manera inteligible (o, en su caso, de un sistema articulado de afirmaciones). Se responde a semejantes cuestiones mostrando las razones pertinentes y el método por el que éstas se conectan con los enunciados. Aplicadas al dominio axiológico, las cuestiones de fundamentación puede formulárselas del siguiente modo: *¿cómo se funda* o *cómo se valida* un enunciado de la forma "X es bueno"?

2. Por esta observación se comprende que contra semejante intento reductivo tiene igualmente efecto el argumento de la reiteración. No insistiremos aquí en ello.

3. La historia de la epistemología muestra reiterados intentos de reducir las cuestiones de fundamentación a las genésico-causales y los decisivos aportes de filosofías como la kantiana y la lingüística en la lucha contra confusiones de este tipo, que son el caso clásico de la falacia genésica. Aunque también ocurre en axiología, aquí daremos por conocida esta otra confusión.

4. Usamos la expresión "validez" y sus afines, como "validar" y "validacion", en su sentido epistemológico más lato, que incluye conceptos como verificación, prueba, convalidación y otros semejantes.

La confusión que nos interesa poner de relieve se presenta con apariencias varias, de las cuales vamos a precisar dos a manera de ejemplo. La primera es consecuencia del intento de resolver las preguntas relativas al sentido de las palabras o frases valorativas recurriendo a las razones que puede aducirse para validar los enunciados del tipo "X es bueno". La segunda procede de la convicción de que, habiéndose respondido las cuestiones del sentido, no cabe plantear desde una perspectiva distinta las interrogaciones relativas al fundamento, las que así son reducidas a aquéllas. Dicho de modo sinóptico, en el primer caso se reduce sentido a fundamento y en el segundo fundamento a sentido. Como se advierte, hay una gran semejanza en ambas variantes que se derivan de la equiparación de sentido y fundamento.

Ilustraremos el primer caso mediante ciertas opiniones expresadas por Stuart Hampshire al estudiar algunos tipos característicos de falacias morales. Aunque su argumentación se aplica específicamente a la problemática de los enunciados éticos, puede ser extendida sin dificultad a todo el campo axiológico. Vale la pena hacerlo, además, por dos razones: 1) porque Hampshire representa muy claramente la nueva orientación analítica que se interesa por la teoría del lenguaje ordinario y estimativo; 2) porque sus expresiones dan pie a la confusión que nos ocupa, a pesar de este enfoque y justamente cuando se busca librar al pensamiento ético de otras trampas lógicas. En efecto, una de las falacias que el filósofo inglés denuncia en su trabajo es la que se produce cuando se confunde fundamentación con deducción. Contra esto sostiene que los juicios morales apelan a razones, pero que la fundamentación en este caso no equivale necesariamente a una demostración o a una implicación formal.

Ahora bien, tan enfáticamente defiende Hampshire el papel del razonamiento en la moralidad, no obstante su crítica de la deductibilidad de las conclusiones morales, que es arrastrado precisamente a la confusión que estudiamos. He aquí un párrafo suficientemente explícito al respecto:

> Cuando como filósofos preguntamos cómo hay que categorizar o describir un tipo particular de enunciado, estamos preguntándonos por qué argumentación se establece y cómo justificamos su uso cuando el enunciado resulta objetado; explicar su lógica y su sentido es generalmente describir e ilustrar por medio de ejemplos el género de enunciados que son convencionalmente aceptados como fundamento suficiente para afirmarlo o rechazarlo.[5]

Más adelante, en una nota, hace esta aclaración muy explícita: "¿Qué significa decir que ésa es una decisión incorrecta?" es la misma cuestión que "¿*Por qué* se dice que ésa era una decisión incorrecta?" Encontrar las razones diferentes en diferentes casos es encontrar el sentido de 'incorrecto', aunque ninguna serie de razones es el sentido".[6]

Como se puede notar sin dificultad, aquí la cuestión del sentido ha sido subrepticiamente asimilada a la cuestión de los fundamentos. El argumento podría ciertamente limitarse —neutralizando así su peligrosidad— a la afirmación de que basta conocer las razones por las cuales se usa una expresión para conocer su sentido, en donde el *porqué* de la aserción funcionaría como *ratio cognoscendi* del sentido. Pero por la pendiente que dejan *abierta* los párrafos citados se llega a conclusiones más extremas, como, por ejemplo, la de que sólo cabe determinar el sentido de una expresión basada en las razones de su empleo y, por tanto, que la cuestión del sentido se resuelve en la de cuáles son las razones del uso de una expresión. Desembocamos, finalmente, en la identificación[7] de los componentes significativos con los fundamentos de la validación.

Contra esta equiparación se podría observar varias cosas. En primer lugar, siguiendo la línea de una suerte de reducción al absurdo, se argüirá que ciertas posiciones axiológicas conciben muy

5. S. Hampshire, "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 1949, p. 473.
6. *Id.*, p. 477.
7. Que, dicho sea en honor a la verdad, Hampshire no hace.

bien una cuestión sin la otra. Teóricamente, en efecto, es posible rechazar el concepto de una validación de las frases valorativas sin dejar de reconocerles algún tipo de sentido. Por ejemplo, un emotivista extremo descarta ciertamente la existencia de cuestiones de fundamentación con respecto al lenguaje valorativo. Pero no cabe duda de que las expresiones de tal lenguaje tengan un uso bien determinado y sirvan por su sentido a los fines de la comunicación.

En segundo lugar puede decirse que, en rigor, la identificación que analizamos es una variante de la teoría verificacionista del sentido. No vamos a repetir aquí la bien conocida argumentación que ha debilitado enormemente y hace hoy prácticamente inaceptable este punto de vista doctrinario. A dicha argumentación debe sólo agregarse la comprobación de que el aceptar la reducción llevaría a sostener que siempre que alguien juzga valorativamente sabe si el enunciado que formula es correcto o incorrecto o que hay un modo de saberlo, lo cual convierte, *v. g.*, la desorientación moral en una forma de insinceridad. Además, en este supuesto, si un sujeto tiene dudas sobre las razones que soportan su enunciado, tendría de hecho dudas sobre lo que está diciendo, aunque le parezca que usa normalmente palabras del tipo de "bueno", "malo", etc. Obviamente éste no es el caso. Una duda sobre la validación y su método no tiene que ir acompañada de duda alguna sobre el sentido, aunque ambas puedan estar íntimamente vinculadas.

Vengamos ahora a la segunda forma de esta confusión que, como hemos dicho, es inversa de la que acabamos de ver. En este caso se pretende reducir las cuestiones de fundamentación a las semánticas, con lo cual se da carácter primario y definitivo a las interrogaciones que inquieren por el sentido de las expresiones valorativas. Una vez planteadas y resueltas, éstas generarían de suyo respuestas tocantes a las bases y razones que permiten validar una expresión.

Ahora bien, la experiencia valorativa no parece respaldar esta reducción. ¿Qué ocurre, en efecto, cuando sostenemos, por ejemplo; *que un acto X es bueno si está de acuerdo con la voluntad de Dios*? Esta voluntad comporta: 1) que estamos afirmando la bon-

dad de X; 2) que estamos ligando la bondad y la atribución de bondad a la voluntad de Dios. Ahora bien, si se diera el caso de que ignoramos cuál es la voluntad efectiva de Dios o —yendo a un extremo que no es insólito en la experiencia moral— que nadie sabe ahora ni podrá nunca saber cuál es esa voluntad, resultaría que no podemos saber si concuerdan aquello a lo cual estamos atribuyendo bondad y la voluntad de Dios y, por ende, si es efectivamente bueno. Pero ¿tampoco sabremos, en ese caso, qué queremos decir cuando llamamos bueno a X? Si nos basamos en la experiencia común del lenguaje nada exige esta consecuencia. Por tanto, la cuestión de la validez y la cuestión del sentido quedan bien separadas, sin perjuicio de las vinculaciones que se reconoce entre la atribución del valor y las razones que la sustentan.

Aun en el marco de una tesis reduccionista, semejante identificación no es conclusión necesaria. Tómese, por ejemplo, una teoría como la de Herbert Spencer según la cual el significado de "bueno" puede ser analizado en términos naturales, físicos y biológicos, dentro del concepto de adaptación al medio. Tiene, sin embargo, un remate hedonista, vinculado precisamente con la cuestión del fundamento. Nada hay de contradictorio ni de extraño en este proceder. Cabe perfectamente suscribir un planteo naturalista objetivo en la cuestión, del sentido y, sin conflicto, recurrir a una explicación psicológica de los enunciados valorativos en su pretensión de validez. Se puede afirmar, *v. g.*, que el significado de "X es bueno" es perfectamente traducible en los términos de adaptación al medio y, no obstante, referir la validación del enunciado a las vivencias de placer que experimentan los sujetos valorantes. En tal caso, conducta buena querría decir cosa semejante a conducta adaptada. Pero el fundamento de bondad y, al mismo tiempo, la *ratio cognoscendi* de la justa atribución de bondad, no sería necesariamente la adaptación sino el placer. El desarrollo completo de esta conexión implica el sostener que una conducta es adaptada *porque* produce placer o sólo *en cuanto produce* placer y, al mismo tiempo, que es buena por el

placer que produce. No interesa aquí obviamente la verdad o falsedad de esta tesis de corte spenceriano; se trataba sólo de mostrar a través de ella la independencia lógica de las cuestiones que estamos considerando.

Señalemos, finalmente, un hecho muy importante desde el punto de vista de la experiencia del valor. Como hemos mostrado en la discusión anterior, la independencia señalada no es comprobación extraña a las experiencias valorativas comunes, que son generalmente derivadas. Pero es casi imperativa en las vivencias originarias que llamamos *protovaloraciones*.[8] Por no existir en ese tipo de experiencia patrones establecidos de valoración, el sujeto valorante está librado a sus propios recursos espirituales. Su situación es la típica de la vivencia de creación. Pues bien, en tal coyuntura sabe qué significa con el lenguaje al atribuir valor a algo, pero no sabe necesariamente de qué modo y sobre qué bases logrará hacer válidas para todos las afirmaciones en que formula sus apreciaciones. Y puesto que está en plan de atribución de valor, la intersubjetividad es un elemento indispensable de su experiencia que, por tanto, no puede ser suprimido.

Si las distinciones que hemos considerado en todo lo anterior han quedado bien establecidas, no hay ya lugar para estas confusiones que han afectado a la teoría axiológica. Las cuestiones semánticas, las cuestiones genésico-causales y las cuestiones de fundamentación tienen que ver con aporías perfectamente definidas o susceptibles de ser definidas por el análisis conceptual, lo cual tiene una consecuencia importante que toca al alcance explicativo de las teorías axiológicas. Mientras tal deslinde no ocurre puede esperarse, ilusoriamente, abordar con éxito mediante un solo tipo de teorías todos los problemas axiológicos. Cuando no es causa de dificultades adicionales, este proceder cuando menos impide un adecuado planteo y una cabal solución de dichos problemas. Se hace claro ahora, por el contrario, que la diferencia de las cuestiones demanda, eventualmente si no siempre, enfoques teóricos diferentes.

8. Cf. *supra* el ensayo 1°, "La experiencia del valor", 6.00 y *ss.*

[8] Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico*

No ha sido raro sino más bien frecuente en el curso de la historia de la filosofía oponer el valor a la razón, contrastar el orden de lo racional a la zona anárquica y agitada en que se desenvuelve la vida estimativa. Sin embargo, el hecho de haberse planteado persistentemente el problema de la fundamentación de los valores indica que la idea de valor no se toma necesariamente como contradictoria de la de razón. Fundamentar implica, en efecto, encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual o de índole afín.

En lo que sigue nos proponemos hacer una breve revisión de las principales tesis propuestas en el debate filosófico en torno de la fundamentación axiológica, para luego sacar algunas conclusiones sobre el estado actual de la cuestión.

He aquí algunas interrogaciones que apuntan al asunto que nos ocupa: ¿por qué se dice que X es bueno?; ¿qué hace que X sea bueno?; ¿en qué se basa la afirmación de que X es bueno?; ¿qué hace válido un juicio sobre la bondad de algo?; ¿cómo es posible que X sea bueno?; etc. Aunque no son lógicamente equivalentes, estas interrogaciones pueden ser entendidas todas como formas de plantear un problema de fundamentación referente a la atribución de valor a las cosas.

El problema así planteado admite un tratamiento diverso de acuerdo con el nivel de la experiencia valorativa que se tenga en

* Este ensayo resume el contenido de la conferencia dada por el autor, en julio de 1968, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es texto inédito.

consideración. Es necesario distinguir, en efecto, el nivel de la experiencia común, que es generalmente derivada y que se caracteriza porque el sujeto valorante aplica patrones de apreciación ya establecidos, del nivel de lo que llamamos la protovaloración, o sea, la experiencia originaria en que se fijan los criterios y normas de apreciación.[1] Ahora bien, el problema de la fundamentación de los enunciados valorativos puede ser resuelto de modo relativamente sencillo en el nivel de las experiencias derivadas porque allí se cuenta con principios de decisión extraídos justamente de los patrones en uso. La idea de la cosa buena en su género (automóviles, novelas, universidades, etc.) opera en este caso como modelo por remisión al cual se sanciona como válido o no válido cualquier enunciado valorativo.

Como puede advertirse sin dificultad, prevalece en este caso un punto de vista consensual ya que el patrón socialmente aceptado es el que funda la validez de las atribuciones de valor. Una tesis consensualista sobre la fundamentación axiológica resulta de este modo muy sólida epistemológicamente siempre que se precise adecuadamente el nivel de experiencia que se tiene en cuenta y se evite extrapolaciones a otros niveles que, desgraciadamente, no son raras en la axiología.

Las dificultades que surgen cuando enfrentamos situaciones en las cuales los modelos socialmente reconocidos entran en crisis, cuando están sujetos a alteraciones de monta o son finalmente recusados, permiten advertir que con las soluciones arriba esbozadas no se ha resuelto en rigor el problema de la fundamentación del valor sino que tan sólo se le ha aplazado, transfiriéndolo a otro nivel. Tal nivel es el de la experiencia valorativa originaria en la cual la cuestión central se plantea en términos de la constitución de los propios modelos y patrones, o sea, en su forma decisiva o última.

Son varias las teorías formuladas en el decurso de la axiología con el propósito de responder a esta cuestión última de la validez

1. Cf. al respecto nuestro ensayo 1°, "La experiencia del valor", 6.00 y *ss.*, incluido en este volumen.

de los asertos valorativos.[2] Las principales, que analizaremos sumariamente en lo que sigue, son:

1. *El hedonismo.* Comprendemos dentro de esta denominación, usada en sentido amplio, todas las tesis que remiten al placer y al dolor, al agrado y al desagrado o a instancias psicológicas afines, como fundamento de la atribución de valores. En una línea análoga de pensamiento se sitúan las tesis utilitaristas y las sentimentalistas de varios tipos cuyas características diferenciales pasaremos por alto en esta reseña.

Según las teorías que nos ocupan, un enunciado de la forma "X es bueno" será validable por remisión a las vivencias hedónicas singulares o compartidas por un conjunto de personas. Cuentan en este caso como factores concomitantes los grados comparativos de placer o dolor, la mayor o menor permanencia de tales estados y su alcance social.

La fundamentación hedonista ha sido una y otra vez propuesta a lo largo de la historia de la axiología, lo cual muestra hasta qué punto el factor central en ella es importante para la economía de la vida humana. Al fin y al cabo, la satisfacción resulta ser una de las pocas cosas que los hombres buscan por sí mismos, aunque no siempre estén dispuestos a reconocerla por razón de una norma moral de cultura muy extendida que descalifica las motivaciones egoístas.

La fuerza de los factores hedónicos no es, sin embargo, razón suficiente para darle el carácter de fundamento de la valoración. De aceptarlo en tal función, quedaría sin explicación el momento de exigencia universal e incondicionada que es propio de todo reconocimiento de valor. En efecto, los afectos y las sensaciones en cuanto tales —como ya lo vio Kant— quedan limitados al fuero subjetivo y no alcanzan la dimensión de objetividad que pretenden los asertos axiológicos.

2. Lo que supone ciertamente haber reconocido la posibilidad de tal validez y descartar de consiguiente las teorías escépticas que la niegan.

2. *El ontologismo.* Denominamos así toda tesis sobre la fundamentación del valor que apele a la estructura del ser o al orden de la naturaleza como última *ratio* de toda apreciación. Factores ideales o reales, metafísicos o naturalistas, operan en este caso con efecto análogo: la organización del mundo es en todos ellos, de un modo o de otro, el cimiento de la validación de los asertos sobre bueno y malo, bello y feo, justo o injusto. Decir que un acto es reprobable porque va contra natura es, por ejemplo, un caso típico de remisión a un fundamento ontológico, y lo mismo ocurre con toda tesis materialista o biologista sobre la moral, el derecho o el arte.

A pesar de que no puede desconocerse la decisiva parte que el objeto y su constitución tienen en las atribuciones de valor, este género de teorías no satisface a la postre porque sucumbe a la *guillotina de Hume*, esto es, porque implica un tránsito inválido del indicativo al evaluativo en el discurso. Es fácil advertir que la reiteración de la atribución resulta siempre posible con respecto a los factores ónticos aducidos como fundamento del valor, lo cual indica que se está cometiendo la falacia reduccionista.

3. *El racionalismo* (apriorismo deductivo, intuicionismo). Este tipo de teorías apela a la potencia de los valores o a la posibilidad de demostrar los asertos evaluativos. Ahora bien: hay una intuición que dé con evidencia los valores o se los deduce de proposiciones con referente óntico. El primer caso supone reconocer que las tesis intuicionistas son convincentes, lo que no parecería cierto hasta hoy. El segundo implica negar el principio crítico de Hume antes mencionado y, de hecho, remite a un ontologismo último. Por aquí tampoco hay, pues, salida segura a las cuestiones de fundamento.

4. *El convencionalismo.* Con este nombre significamos toda tesis que remite el fundamento del valor a una decisión última, incluso arbitraria, de una voluntad, o a una propuesta sin más respaldo que la formulación de un enunciado reconocido como punto de partida de una serie conceptual. Dicho con otras palabras, para el

convencionalismo "X es bueno" es válido por postulación o por reconocimiento de una voluntad fundante.

Se notará que en esta línea de pensamiento se subraya la independencia de los enunciados valorativos con respecto al orden fáctico y se evita así toda tentación reductiva. Pero al mismo tiempo queda sin sustento la exigencia universal e incondicionada que distingue al lenguaje valorativo con respecto al lenguaje meramente expresivo. A menos de suponer que la voluntad fundante es ella misma un principio universal e incondicionado —con lo cual se comete inevitablemente una falacia de petición de principio—, el convencionalismo disuelve la validez axiológica en la facticidad particular de los psiquismos.

5. *El consensualismo.* Conviene mencionar aquí este tipo de tesis al cual nos hemos referido ya al examinar el problema de la fundamentación del valor en el nivel de la conciencia estimativa segunda o derivada, porque puede ser también propuesto para tratar el problema en el plano de las *protovaloraciones.* En todo caso, es ésta una buena oportunidad para distinguirla de la convencionalista *stricto sensu* con la cual tiende a confundirse.

Se está en plan consensualista cuando el fundamento de la validez de una atribución de valor se remite al acuerdo de los individuos de un grupo o de varios grupos —en el límite, al acuerdo humano. Según esto, "X es bueno" se validará en la medida en que los hombres tiendan a aceptar esta predicación positiva y perderá validez, contrariamente, en la medida en que tal reconocimiento falte.

Aunque en la explicación consensualista operan razones sociales más que psicológicas, este tipo de tesis está expuesto a objeciones semejantes a las del convencionalismo y que son suficientes para considerarlo insatisfactorio.

6. *Punto de vista crítico-trascendental.* Dando un giro copernicano al problema de la fundamentación del valor, esta tesis subraya la función de las instancias axiológicas en la constitución del

mundo de la praxis. Al modo como los trascendentales —en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano— lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo la idea del mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor sería precisamente este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender.

Una teoría de este tipo parece superar la mayoría de los problemas que plantean las otras teorías axiológicas, salvaguardando la racionalidad del orden valorativo. Conviene considerarla más de cerca a fin de juzgar mejor su alcance y sus límites teóricos y tener una idea del estado actual de la cuestión de la fundamentación de valor.

Subrayemos, en primer lugar, la importancia que en esta explicación tiene la idea de racionalidad de la práctica. Esta idea puede verse más claramente mediante la noción de *entendimiento*. Cuando A entiende lo que B le dice se establece entre ellos una relación que podemos llamar racional en el sentido más amplio y también más sólido. Si alguien puede entender *X* —sea esto lo que fuere: una proposición, un gesto o un trozo musical—, *X* es racional en cuanto tiene un sentido que no sólo es transparente para mí sino que puede ser comparativo con otros. Estos lo harán suyo, en el mismo sentido y con el mismo alcance que yo. De resultas de tal proceder, ellos y yo estaremos compartiendo una realidad que nos trasciende. Si hablar de objetividad tiene por lo menos el sentido de hablar de una instancia que me trasciende y trasciende a los demás de algo que es independiente de nosotros y de la cual participamos, se hace claro que la idea de entendimiento se liga con la idea de objetividad.

Al plantearnos de acuerdo con esto la cuestión de la objetividad del valor, de la racionalidad de nuestras valoraciones y de la independencia frente al sujeto de aquello que predicamos en los juicios de valor, se ve que sólo si cabe entendimiento respecto de lo que afirmamos y ejecutamos al actuar es posible hablar de un mundo objetivo

de la praxis. Ahora bien, el lenguaje cotidiano recurre a "bueno", "malo", "bello", "justo" y a los demás términos valorativos cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y los deseos.

No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien —y en esto reside el giro copernicano de este planteo— es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia, *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción. Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo de personas, y de comprensión de lo social lo cual, dicho sea de paso, es muy importante para la fundamentación de las ciencias humanas. Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano.

Esta es, en sustancia, la tesis crítico-trascendental. Tres reparos pueden hacérsele. El primero es que quizá también las categorías admiten ser objeto de predicaciones valorativas, lo que entraña la vigencia del argumento de la reiteración. La segunda es que en la historia de la filosofía han resultado siempre fallidos los intentos de inventariar las categorías por las cuales se constituyen las cosas. Con mayor razón habría que desconfiar de categorías que se proponen como marco de la historia. El tercero es que con una tesis como la aquí esbozada no parece posible responder a las cuestiones urgentes de la práctica, como las que se plantean cotidianamente sobre la bondad o la maldad, la corrección o incorrección de hechos y acciones.

A estas observaciones puede responderse lo siguiente: 1) El argumento de la reiteración no es aplicable si no se da carácter objetivo a las categorías. Estas, en efecto, son previas a toda objetividad. No cabe preguntar por qué hay espacio o si el espacio es espacial, como no cabe preguntar por qué causa hay causalidad o si el principio lógi-

co de identidad está sometido al principio de identidad. Así también no tiene sentido preguntar si bueno (categoría) es bueno (valioso).

2) No es posible ciertamente hacer ningún inventario rígido de categorías; tampoco postular formas fijas e incambiables de constitución del mundo. Si se acepta la noción de categoría no debe ser en perjuicio o con ignorancia de la dinámica histórica, sino asumiendo e incorporando esta dinámica histórica en el concepto de lo objetivo. Los valores habrá de concebírselos de esta suerte como condiciones de posibilidad de un mundo en proceso, garantía justamente de constitución de tal mundo en y por el proceso de la vida.

3) A la última objeción se replicará recordando que un punto de vista trascendental no pretende ni ha pretendido nunca sustituir la indagación concreta, la experiencia particular del mundo y de la vida, por una fórmula abstracta. Que la causalidad sea un nexo categorial gracias al cual entendemos el mundo físico y que es constituyente de este mundo, no nos impide averiguar, con todas las armas de la ciencia, cuáles son en cada caso los nexos causales que configuran el perfil y el proceso de la naturaleza. Así también, saber que el valor concurre a la organización del mundo como mundo práctico; postular que, sin el constituyente de los valores, aunque puede haber mundo natural, no hay mundo humano tal como lo conocemos, no ahorra el esfuerzo de decidir paso a paso, en el seno de la experiencia concreta de la vida, cuáles son las conexiones concretas valiosas y cuáles no lo son.

Aceptando estos esclarecimientos, cabe sin embargo preguntarse por la validación de los enunciados valorativos concretos. ¿Cómo proceder para validar una oración de la forma "X es bueno"? Sigue así planteada, en un plano ya no general sino particular, una cuestión de fundamentación. Se trata de encararla con una metodología adecuada en la cual los factores inferenciales —no demostrativos—, los hedónicos y los consensuales han de desempeñar, a falta de una intuición valorativa específica, un papel principal. He aquí una perspectiva abierta para el pensamiento axiológico que compromete profundamente a la crítica epistemológica.

[9] Objetividad y valor*

1. En el uso de palabras como "calor", "árbol", "metro", "alegría", "triángulo", o "sirena", puede ponerse de relieve el hecho característico de que ellas mientan ciertas instancias que pueden ser representadas y eventualmente descritas y de las que se afirma o niega algo en los enunciados científicos o del lenguaje ordinario. "Hace calor", "Este árbol mide un metro", "Juan está alegre" y "Una sirena no es un triángulo", son proposiciones que coinciden todas en afirmar o negar algo sobre instancias del señalado tipo, a despecho de las notorias diferencias de contenido y del origen perceptivo o introspectivo de los datos con que se integran las diferentes representaciones involucradas. Tampoco influye el carácter "natural" o convencional de los conceptos aplicados en cada caso, o la existencia o inexistencia en la realidad de lo que es mentado por unos y otros términos. Basta que aquello que es mentado sea presentado a través de un tipo cualquiera de dato o, expresándolo de otro modo, que se pueda exponer en una experiencia, sea ésta perceptiva, introspectiva, imaginativa o intelectual, para que podamos considerar los términos que lo mientan como miembros de la clase antes acotada.

2. Aplicamos el término "objeto" a todas aquellas instancias del tipo señalado y el término "objetivo" a enunciados semejantes a los transcritos, en tanto justamente se refieren a *objetos*. En consecuencia, "objeto" significa algo representable y eventualmente descriptible en cualesquiera términos, y "objetivo", por su parte, lo relativo a objetos en el sentido definido.

* Apareció en la revista *Hombre y Mundo*, Arequipa, segunda época, n.º 2, 1966.

3. Es fácil observar que como consecuencia de este establecimiento de sentido cabe incluir dentro de la extensión de "objeto" no sólo cosas y propiedades sino también estados y relaciones, en cuanto éstos son, a su modo, instancias representables o exponibles en una experiencia. Nada impide, pues, ampliar el sentido de "objeto" de tal manera que términos como "adelante", "derecha", "alto", "pequeño", "lentamente", "hoy", etc., se consideren igualmente significativos de objetos o instancias objetivas y den lugar a enunciados objetivos en el sentido definido.[1]

4. Por afinidad semántica cabe definir paralelamente el término "objetividad" como significativo de: a) la propiedad concerniente a aquello que es un objeto. A ella se refieren los enunciados en cuanto se les llama objetivos; b) el dominio o clase formada por todo aquello que se puede llamar objeto —en el sentido definido— o que concierne a lo negado o afirmado en enunciados objetivos.

5. Aquello a que se refieren las palabras "objeto", "objetivo" y "objetividad", es decir, lo representable, descriptible, exponible en una experiencia, puede ser sujeto de todas las predicaciones posibles. Puede además ser sometido a cualesquiera determinaciones, formar parte de lo que es predicado o ser uno de los elementos de la determinación. Sea como sujeto o como predicado es mentable en un enunciado y forma parte del conjunto referencial del discurso científico u ordinario. Las variedades de la predicación y los tipos de sujetos no interesan aquí. Es objetivo lo que se determina como real o no real, existente o privado de existencia, psíquico o físico, natural o artificial, cósico o relacional, inmanente o trascendente, etc. Como tal, pertenece al universo acotado por el discurso ordinario y científico, que es, dentro de nuestra definición, un discurso *objetivo*. Como consecuencia, habría que decir que aquello de lo cual no puede hablarse en tér-

1. Es de notar, igualmente, que la palabra "subjetivo", en tanto se refiere a los hechos psíquicos, no se opone a "objetivo" en el sentido señalado.

minos objetivos no tiene lugar en el universo de la objetividad y, por tanto, queda fuera de todo discurso posible. De lo que no se puede decir que es objetivo no cabe hablar.[2]

6. ¿Agotan las extensiones de los tres términos definidos, a saber, "objeto", "objetivo" y "objetividad", el conjunto de lo que —ónticamente considerado— hay o aquello que puede ser comunicado por el lenguaje? Para responder a esta interrogación, indaguemos por la relación del tipo de lenguaje en que aparecen los mencionados términos, que llamaremos lenguaje "objetivo" con el resto del lenguaje humano tomado éste en todo el radio de su uso.

No es difícil observar dos cosas: a) Caen fuera del dominio fijado las palabras y enunciados cuyo sentido no es informativo o descriptivo, *v. g.*, las interjecciones, las oraciones desiderativas, imperativas o exhortivas, etc. Hay algo que se comunica a través de estas formas del lenguaje, pero no en el modo de informar sobre ello o de describirlo. Entran en juego aquí los sentidos llamados emotivo o expresivo y operativo, cuya función no es dar cuenta de lo que existe sino exteriorizar actitudes, provocarlas o comunicar órdenes, súplicas, requerimientos, etc. El dominio del lenguaje *objetivo* no agota entonces el reino de la comunicación humana. b) Pero hay otros términos y enunciados que sin corresponder a las formas de lenguaje y a los tipos de sentido que acabamos de mencionar, tampoco se asemejan al lenguaje objetivo. La diferencia en el primer caso estriba en que mientras que los conceptos de verdad y falsedad no se aplican al lenguaje emotivo, sí parecen tener aplicación aquí. De otro lado, la diferencia con el lenguaje objetivo estriba en la posibilidad de representar lo comunicado o exponerlo en una experiencia, lo cual es típico de este lenguaje, pero no ocurre en el caso de los términos y enunciados sobre los que queremos llamar la atención. Veámoslos más de cerca.

2. Cf. Wittgenstein, *Tractatus*, 7 *et passim*.

7. Ejemplos de ellos son términos como "sustancia", "causa", "hecho", "materia", "espíritu", "unidad", "pluralidad", etc., y enunciados como "Hay una sola sustancia", "Los hechos sólo se dan en la experiencia perceptiva", "El espíritu es la única verdadera causa", "Hay grados de causalidad", etc. Lo característico de estos términos y enunciados es que no se los puede reducir a meras formas expresivas u operativas de lenguaje, por un lado, y que tampoco mientan instancias que sean exponibles en una experiencia, es decir, representables. A propósito de lo primero, es claro que palabras como "unidad" o "causalidad" no puede reducirse a meras interjecciones, ni los enunciados correspondientes equivalen a exclamaciones u órdenes. Tampoco repugna, ni mucho menos, al uso común de los conceptos pertinentes el preguntar si corresponden con la realidad. De una u otra manera, lo que tales términos y enunciados mientan concierne *a lo que hay*, tanto en su consistencia cuanto en su existencia. Pero es igualmente claro que lo mentado en este caso no es representable ni puede exponerse en una experiencia, entre otras cosas porque en definitiva lo que se da en la experiencia es función precisamente de lo significado por ellos y los necesita y supone. Consecuentemente, no puede pensarse en una verificación empírica, es decir, en el establecimiento de la verdad de los enunciados del tipo mencionado por medio de una experiencia de cualquier género, pese a lo cual una relación profunda, vinculada con el concepto de verdad parece subsistir necesariamente aquí.

8. Aplicando la terminología arriba adoptada hay que decir que estamos ante términos y enunciados que tienen que ver con los *objetos*, lo *objetivo* y la *objetividad*, pero que no mientan nada que pueda llamarse objeto, objetivo u objetividad, en el sentido definido. ¿En qué relación se encuentra entonces aquello que en este caso es mentado con los objetos, lo objetivo y la objetividad? O, dicho de otro modo, ¿en qué relación se encuentra el lenguaje objetivo con este lenguaje que ahora consideramos?

Puede observarse que un lenguaje trata en cierta manera del otro lenguaje, ya que la forma y posibilidad de usar correctamente los

términos y enunciados del lenguaje objetivo dependen de lo que se afirme o niegue en el otro género de discurso. Esto se hace más claro considerando el caso de términos como "verdad", "verdadero", "falso", "falsedad", etc., que, semánticamente interpretados, determinan la manera y la posibilidad de distinguir como verdaderos o falsos los enunciados del lenguaje ordinario o científico. Estamos ante un caso de relación entre un meta-lenguaje y un lenguaje-objeto. Ahora bien, esta relación puede ser llamada relación de constitución, entendiendo por este término la determinación de las condiciones de posibilidad de una instancia (la constituida) en cuanto depende de otra (la constituyente) para ser tal como es, de este o de aquel modo (elementos y formas de constitución). Un meta-lenguaje es constituyente con respecto a un lenguaje-objeto en cuanto la manera de ser y de funcionar de éste depende de lo establecido en aquél. Lo dicho vale igualmente para la relación entre los sistemas lógicos y el sistema de una ciencia o del conocimiento vulgar, en la medida en que los últimos dependen en su constitución de las reglas y principios de los primeros.

9. Aplicando lo anterior a las instancias mentadas en cualesquiera lenguajes,[3] arribamos a las siguientes conclusiones: a) hay instancias constituidas e instancias constituyentes. b) Con respecto a las instancias constituyentes, las constituidas se ofrecen como dependientes. c) El modo de ser o de funcionar de las instancias constituidas difiere esencialmente del de las constituyentes. d) Aquellas formas del lenguaje en que se mientan las instancias constituidas corresponden al nivel de un lenguaje constituido, o lenguaje-objeto por respecto a otro nivel, el de una meta-lenguaje o lenguaje constituyente. e) Las vivencias, datos, experiencias en que se usa el lenguaje constituido y

3. Expresando lo mismo de otro modo, podría hablarse de un punto de vista ontológico. Señalamos esta posibilidad y la usamos sin decidir o discutir la cuestión de si el plano ontológico es previo al lingüístico. Sobre esto, cf. Max Black, "Language and Reality", in *Models and Metaphors*, Cornell University, y Lewis, H.D., *Clarity is Not Enought*, Londres, Allen & Unwin.

que corresponden al plano en que se dan y operan las instancias constituidas, no son aptos para registrar lo constituyente. f) Si objeto es todo aquello que —mentado en el lenguaje objetivo— se expone en una experiencia cualquiera y puede ser representado, y si esto depende de determinadas reglas y principios de constitución, entonces lo constituyente que le corresponde no puede ser expuesto en dicha experiencia. g) Por lo tanto tampoco puede ser establecido, probado, enunciado" etc., en el modo en que lo son los objetos o el discurso objetivo.

10. Según lo anterior, cuando hablamos de causa, sustancia, verdad, unidad, espíritu, materia, etc., estamos usando un tipo de lenguaje que no pertenece al nivel del discurso común y científico en tanto que éste habla de objetos. Tal tipo de lenguaje concierne a lo mentado en el discurso ordinario y científico y en cierto modo habla de él, si bien por las razones señaladas no puede ser tomado como un momento o parte de él. No es difícil ver que éste es el caso del lenguaje lógico-filosófico, o sea, del discurso crítico y fundamentador que han usado tradicionalmente los filósofos y que como tal está orientado a comunicar no verdades sobre los hechos o los entes, sino sobre aquello que los sustenta y está presupuesto en cualquier afirmación sobre ellos. No puede extrañar por eso que sea pertinente recordar a propósito de los términos y enunciados de este lenguaje, así como de las instancias que ellos mientan, las categorías aristotélicas y lo trascedental kantiano, husserliano o wittgensteiniano. Puede, en efecto, decirse que el lenguaje filosófico, como habla constituyente, es un lenguaje categorial o trascendental y que lo comunicado por él es lo categorial o trascendental y no lo objetivo. Como sin embargo conviene señalar la vinculación entre los objetos en tanto que constituidos y lo constituyente, proponemos llamar a esta instancia[4] *arque-objetiva* y al dominio de lo trascendental la *arque-objetividad.* Esto implica que cualquier supuesta instancia trascendente

4. Recordando una propuesta husserliana concerniente a la filosofía. En la primera versión publicada de este trabajo, usamos las expresiones "proto-objetiva" y "proto-objetividad", que ahora nos parecen menos convenientes.

a la experiencia no es necesariamente arque-objetiva, sino sólo las que funcionan como condiciones de posibilidad de la experiencia. Además, habría que precisar que éstas no son propiamente trascendentes a la experiencia, es decir, no están situadas más allá de sus límites, sino que son previas u originales con respecto a cualquier experiencia y fijadoras de los propios límites de ésta, que es lo que en Kant, Husserl y Wittgenstein se entiende por trascendental.

11. Queda abierta la cuestión de si estas instancias constituyentes son fijas en su función, sistema, número, etc., al modo de las categorías aristotélicas y kantianas, cambiantes, al modo de las categorías del historicismo, meramente operativas, como lo sostienen los pragmatistas, o arbitrariamente formuladas, de acuerdo con las tesis lógicas y epistemológicas de tipo convencionalista. Sea lo que fuere de esto, por el momento basta que la función de condiciones de posibilidades de los objetos propia de tales instancias, reconocida en lo esencial en muy diferentes posiciones filosóficas, resulte bien fundada. Cabe aceptar, por tanto, la distinción de lo objetivo o constituido y lo arque-objetivo o trascendental.

12. Los enfoques que suelen llevar a la conclusión anterior se concentran generalmente en la problemática del conocimiento. Sólo de modo indirecto tocan la problemática de la acción, salvo cuando unifican ambos sectores, como ocurre con el pragmatismo. Pero nada impide, según lo muestra el propio sistema kantiano, plantearse la cuestión de las condiciones de posibilidad de la acción en términos semejantes a los que se han empleado en el análisis del conocimiento. El discurso de la acción es también categorialmente analizable. Cabe por tanto aplicar, *mutatis mutandis*, la distinción de los conceptos de objetivo y arque-objetivo al terreno de la praxis y específicamente al de la valoración.

13. Así como hay un hablar de objetos en la conexión del conocimiento, posible porque hay determinadas categorías objetivantes, así

también cabe hablar de ciertas conexiones objetivas propias de la praxis, lo cual resultará también posible sólo en tanto y en cuanto operen determinadas instancias categoriales constituyentes. Dicho de otro modo, así como no puede entenderse ni comunicarse algo concerniente a los objetos conocidos sino sobre la base de un esquema lingüístico-conceptual, del cual no se habla ni puede hablarse en el mismo sentido, así tampoco puede entenderse ni comunicarse una acción sino dentro del marco de determinadas estructuras posibilitantes que en sí mismas no son acciones ni contenidos de la praxis. Estas estructuras son los principios de fundamentación de lo valioso y lo debido.

Se explica entonces que el debate axiológico, pese a la diversidad y la finura de los análisis y enfoques que ofrece, haya sido desfavorable a las tesis objetivistas y subjetivistas, ya que ambas, cada una a su modo, pretenden tratar los valores —es decir, los principios de la valoración— como contenidos ónticos o conexiones objetivas de la acción, confundiendo lo que puede ser establecido como instancia representable o como elemento constitutivo de un ente o hecho en el mundo, en este caso una conducta, y lo que es principio posibilitante de la acción y de su inteligibilidad y comunicabilidad.

14. Con lo anterior queda esbozado el perfil de una interpretación de los valores como condiciones de posibilidad de la acción, en tanto corresponde a ésta un *status* paralelo al de las cosas, hechos, fenómenos, etc., que pueden ser conocidos y enunciados. Se trata de considerar los valores, o el valor *in genere*, como una instancia constituyente de la praxis humana racional, es decir, de una praxis que pueda ser calificada de objetiva. En esta praxis se dan por tanto objetos. Es una praxis que se mueve dentro del ámbito de la objetividad. Por su parte, el valor que hace posible esa objetividad no es objetivo. Como unidad, genérica y pluralidad específica, le corresponde en cambio el *status* de una arque-objetividad.

15. Tres conclusiones deben ser destacadas con respecto a lo anterior:

a) En la medida en que es arque-objetivo, el valor no es intuible, ni representable ni probable.

b) Dentro del ámbito de la objetividad que él define, la praxis es inteligible y fundable, así como dentro del ámbito de un sistema categorial lógico es inteligible y probable cualquier afirmación sobre objetos.

c) La unidad y la pluralidad, la permanencia o variabilidad, la necesidad o la contingencia de la arque-objetividad axiológica y práctica, igual que la óntico-gnoseológica, quedan por establecer o descartar, con lo cual se define el horizonte metafísico de la axiología.

[10] La dificultad de elegir*

1. *El problema.* Hay un problema de la elección que es cardinal en cuanto tiene que ver con la validez de nuestra conducta. Puede ser presentado en términos concretos mediante la oposición de las dos siguientes afirmaciones, que no es raro encontrar expresadas en el contexto de la praxis común: "Toda elección es, en el fondo, arbitraria" y "Todas las elecciones no son equivalentes". El problema de elegir que queremos estudiar aquí nace justamente de la aceptación simultánea de ambos enunciados.

2. *El concepto de elección.* Conviene comenzar considerando las características y los tipos comunes de elección. Definido en los términos más latos, *el elegir es una operación humana voluntaria por la cual, de un conjunto de posibilidades objetivas, se realiza conscientemente una, descartándose las demás.*[1] Tres elementos fundamentales entran aquí en consideración:

i) una conducta consciente y voluntaria;
ii) una pluralidad de posibilidades de acción;
iii) la realización de una de esas posibilidades frente a las demás.

Dentro del marco de esta definición puede comprenderse como casos de elección una gran variedad de conductas humanas, *v. g.*, el comprar un vestido entre varios ofrecidos en venta, el tomar el más

* Éste es el texto castellano de "L'embarras du choix", publicado en *Economies et Sociétés*, Cahiers de l'I.S.E.A., n.° 1, París, Presses Universitaires de France, 1967. En castellano apareció en *Amaru*, Lima, n.° 5, 1968.

1. Cf. *supra* "La experiencia del valor" (ensayo 1°).

grande de los vasos de vino, el invitar a bailar a alguien, el encargar el segundo libro de una lista editorial, el retirarse de una reunión en lugar de permanecer en ella, el votar por un candidato en un acto de sufragio, el escoger la rosa más roja de un ramo, etc.

Si examinamos más de cerca la caracterización antes dada y los ejemplos que la ilustran, observaremos un rasgo que diferencia los varios casos posibles de la conducta descrita. Hay, podríamos decir, un tipo de elección propia, o elección en sentido fuerte. El rasgo diferencial pertinente se verá bien comparando el ejemplo de escoger la rosa más roja de un ramo y el de votar por un candidato en un sufragio. En el primer caso, la conducta consiste esencialmente en discernir y separar, de un conjunto de objetos (las rosas), aquel que tiene una determinada característica (la mayor rojez). En cambio, cuando alguien vota por un candidato, a estos elementos de conducta se agrega otro, a saber, una preferencia valorativa. No cabe duda de que este elemento puede en principio faltar completamente en el primer caso. Nada impide, en efecto, escoger una rosa *como la más roja* entre varias sin que en ello intervenga algún momento de *actitud estimativa*. Esencialmente la misma conducta podría realizarse estando el sujeto unas veces en favor y otras en contra del objeto, gustándole o disgustándole las rosas o el color rojo, siendo obligado a escoger u obrando libremente. Suponiendo que no padece alguna anomalía visual o mental, podría elegir siempre correctamente la flor más roja. En cambio, no cabe imaginar un acto propio de sufragio, es decir, la emisión deliberada y consciente de un voto por un candidato, que permanezca inalterada en su esencia sea que el elector esté en favor o en contra del candidato, le guste o le disguste su programa o su personalidad, sea forzado o libre en su obrar. Votar resulta un acto *auténtico* o *falso* según que el sujeto esté o no efectivamente en favor de un candidato, mientras que escoger la rosa más roja se sitúa fuera de esta oposición de autenticidad o inautenticidad.[2]

2. Por cierto que cuando un sujeto miente al manifestar qué rosa escoge se puede hablar también de inautenticidad. Pero como un comportamiento semejante es igualmente posible en la elección propia, la diferencia se mantiene.

Como resultado de lo anterior podría decirse que hay una elección en sentido fuerte, o elección propia, cuando el sujeto está en favor de un objeto y compromete su voluntad en la realización de él como instancia preferida a otras. Se trata de una opción en que hay atracción del sujeto respecto del objeto. Por el contrario, en la elección impropia, o elección en sentido débil, el sujeto actúa como mera conciencia neutral, ateniéndose a las propiedades o elementos descriptivos de las cosas consideradas. Este acto no supone una disposición favorable ni una atracción preferencial respecto del sujeto, sino simplemente un proceso de discriminación y separación o sea una selección sin estimación.

3. *Valoración, preferencia y elección.* Con ello se echa de ver que la diferencia importante aquí es en verdad la diferencia entre vivencias valorativas y vivencias no valorativas. La elección débil no tiene en su base una conducta valorativa. Se reduce a un acto registrador de propiedades y diversidades. En cambio la elección propia (que, por lo demás, es lo que ordinariamente se entiende por elección en el lenguaje de la praxis social e individual)[3] ofrece un momento esencial de apreciación y de decisión entre instancias consideradas valiosas.

El elemento nuevo que aquí se introduce tiene su punto central en el preferir. La preferencia y los enunciados que la expresan (como, por ejemplo, "Esta mesa es mejor que aquélla") coordinan una comparación de las características de dos o más objetos con un juicio de valor comparativo. Este es un juicio relacional, normalmente formulado mediante la palabra "mejor", que comporta al mismo tiempo un contraste y una determinación de grado. "Mejor" quiere decir "*más bueno que*". Pero esta relación estimativa, para ser afirmada, requiere la aceptación de la existencia de grados de valor y, en los objetos comparados concretamente, de la determinación de un grado mayor enfren-

3. En adelanle usaremos la palabra "elección" sólo para referirnos a este tipo de conducta, es decir, la que hemos llamado hasta aquí elección propia.

tando a otro menor. Un "más o menos bueno" subyace así en el "más bueno que", o sea, en el "mejor" del juicio de preferencia.[4]

El elegir se basa entonces en una preferencia que puede definirse como *un acto o vivencia de apreciación comparativa de grados de valor*, la cual se expresa en enunciados relacionales que incluyen la palabra "mejor" u otras por el estilo. Además de los tres elementos que hemos distinguido hasta aquí en la elección hay, pues, un cuarto elemento, también fundamental, que es un juicio comparativo de valor.

4. *Elección y conducta constativa.* A juzgar por lo dicho podría pensarse que la distinción establecida opone, de una parte, ciertas vivencias que se definen por la decisión favorable a determinadas situaciones objetivas, sobre la base de una evaluación, que por eso vamos a llamar valorativas, y de otra, ciertas vivencias cuyo rasgo esencial es atender a los momentos ónticos de las cosas, examinarlos, registrarlos y describirlos, conductas que, parafraseando a Lalande y Austin, vamos a llamar constativas. La elección sería, pues, una conducta valorativa caracterizada por la acción de realizar una posibilidad entre varias, sobre la base de un juicio de valor. En cambio, acciones como la de selección, que consisten en separar un objeto entre varios, sobre la base de la mera verificación de sus propiedades ónticas, serían formas típicas de la conducta constativa.

No puede pasarse por alto, sin embargo, el hecho muy importante de que, en la gran mayoría de los casos, la elección toma pie explícitamente en la comprobación de las propiedades ónticas de los objetos. Del modo cómo en la atribución de valor a un objeto, dentro de la experiencia estimativa corriente, se aplican pautas de valoración que son por lo general productos de un consenso social tácito, así también en la elección en tanto se apoya en una preferencia se recurre de ordinario a tales patrones. A través de estos patrones se comu-

4. Podemos encontrar un comportamiento paralelo en juicios comparativos de cualidad, como los que hablan, por ejemplo, de un objeto más rojo que otro. El "más rojo que" supone también la existencia de grados de rojez una diferencia en este punto, o sea, el "más o menos rojo", sin el cual no sería posible.

nican modelos de objetos que incluyen todas las características que se exigen en la cosa juzgada, de acuerdo con su género. Por tanto, decir de algo que es bueno significa, en el lenguaje cotidiano, reconocer que posee *a, b, c,* o *d* propiedades descriptivamente enumerables, justamente aquellas que conforman el modelo del objeto comunicado por el patrón de valoración. Y decir de algo que es *mejor* que otra cosa y optar por ello es una operación que supone el reconocimiento expreso de la existencia de determinadas propiedades en un objeto y su ausencia o defecto en otros.

5. *Diferencia esencial de ambas conductas.* Según lo anterior, cuando se aplica el calificativo de bueno a un objeto, se suponen dos cosas: 1) que se ha reconocido en él un determinado número y tipo de características; 2) que se sabe que esas características corresponden al objeto calificable de bueno en su género). Esto mismo está incluido en la aplicación del calificativo de *mejor* que funda la elección, con el elemento agregado, 3), del preferir uno entre dos o más objetos.

Es obvio que haya una considerable coincidencia entre las conductas constativas y valorativas, pues en ambas es fundamental la presencia del momento 1). Por lo que respecta al 2), podría pensarse que corresponde al mismo esquema lógico y que las diferencias son más bien adjetivas o explicables basadas en esos elementos de coincidencia. Pero esto sería un error. Las diferencias son irreductibles y un análisis suficientemente detenido de las semejanzas mismas puede hacer ver nuevos y más decisivos aspectos diferenciales.

No es difícil advertir, por de pronto, que en caso de la predicación de *bueno* el parentesco establecido, por grande que sea, no permite identificar *el juzgar que un objeto tiene determinadas propiedades y el juzgar que es bueno.* Este se refuerza comprobando que juzgar que el objeto es bueno supone darse cuenta de que tiene determinadas propiedades, pero no a la inversa. O sea que de ordinario para afirmar que algo es bueno se necesita saber cuáles son sus propiedades y, además, qué propiedades lo hacen bueno; pero para decir qué propiedades constituyen un objeto, para juzgar cómo es él, no hace falta algu-

na referencia a su valor. Lo mismo puede observarse con respecto al uso de "mejor" y, por lo tanto, a la elección. Así, pues, justamente allí donde se dan las semejanzas se hace patente la diferencia ya que en el caso de la atribución de valor y de la elección la verificación no termina sino que inicia la conducta. Lo diferencial de la conducta valorativa está en los momentos 2) y 3), que no tienen paralelo de tipo descriptivo, *lo cual no es de extrañar,* pues como enunciados y vivencias 2) y 3) pertenecen a un orden muy diferente.

6. *La correspondencia fáctico-axiológica.* Los enunciados del tipo de "Las propiedades *a, b, c,* etc. son las que corresponden al objeto bueno (en su género)", que vamos a llamar enunciados de correspondencia fáctico-axiológica, puede interpretarse: i) como reglas de aplicación de un patrón valorativo ya establecido, y ii) como expresión del establecimiento mismo del patrón. En ambos casos están fuera del círculo de la conciencia constativa. Lo mismo puede decirse de las vivencias pertinentes, cuyo rasgo fundamental es el reconocimiento de que determinadas propiedades convienen a un objeto bueno (de un cierto género). Ahora bien, esto se puede entender como la presencia de un acto bien sea: a) de aplicación de un patrón establecido, o: b) de establecimiento de tal patrón.

En el caso de la elección, el momento 3) conlleva una diferencia en los enunciados y las vivencias, pero con respecto a 1) el contraste es el mismo o semejante al de las atribuciones de valor. En los casos más diferenciados se trata, bien sea, i) de un enunciado que consiste en la aplicación de un patrón ya establecido, por el cual, con respecto a objetos del tipo X e Y, todos los casos de objetos que posean las propiedades de X deben preferirse a los que poseen las de Y, o bien, ii) de un enunciado que establece originariamente una superioridad y prescribe una regla de preferencia (como la atrás mencionada). En correspondencia de cada uno de estos enunciados, habrá vivencias de elección apoyadas en la aplicación o derivación de una norma de preferencia, y vivencias de reconocimiento de una superioridad y de estipulación de una posible regla de preferencia. También aquí, pues,

enunciados y vivencias son irreductibles a los modos simplemente constativos, porque en ellos lo esencial es la vinculación de los elementos fácticos (u ónticos) con las calificaciones valorativas.

7. *Los dos niveles de la conducta valorativa.* Con el análisis precedente se ha podido advertir que cuando hablamos de una vivencia de elección —que comporta un momento de determinación o comprobación de propiedades, pero no se confunde con éste— estamos tratando de dos casos o niveles posibles de conducta. Dicho de otro modo, lo que *prima facie* se ofrece como una conducta única, un análisis más minucioso lo diversifica y matiza. Veamos cuáles son estos dos géneros o niveles: i) Hay vivencias y enunciados valorativos que consisten en la aceptación y aplicación de un patrón estimativo previamente establecido. En este caso, valorar y elegir consisten en reconocer que los objetos tienen determinadas propiedades y que estas propiedades se adaptan a un *patrón de bondad* ya formulado. ii) De otra parte, hay vivencias y enunciados que consisten en una atribución originaria que es extensiva con el establecimiento del patrón de valoración. Aquí hay también conciencia de las propiedades del objeto, pero no como elementos que han de ser juzgados en relación con un modelo, sino como término intencional de un juicio que las sanciona como constituyentes apropiados del *objeto bueno* (*en su género*), el objeto que, justamente desde entonces, puede calificarse de tal. Esta conducta, como se advierte, es previa o condicionante con respecto a la mencionada en primer lugar. De modo sintético puede afirmarse que i) va del patrón a los objetos, mientras que ii) va de los objetos al patrón; o que i) aplica el patrón, mientras ii) lo establece.

La diferencia así delineada es la que en otra perspectiva hemos formulado oponiendo una *valoración originaria* o *protovaloración* a una *valoración segunda* o derivada.[5] Se trata, en efecto, de dos formas clara-

5. Una primera formulación de esta diferencia puede encontrarse en "Valoración y Educación", incluido en nuestro libro *En torno de la educación*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Educación, 1965, esp. pp. 88-90. Cf. aquí, "La experiencia del valor" (ensayo 1°).

mente contrapuestas de conducta valorativa o de dos niveles de la conciencia del valor que permiten dar cuenta de actos tan diversos como la trasmisión de valores, la trasferencia de apreciaciones, las valoraciones colectivas, consuetudinarias o normales, de una parte, y, de otra, la creación artística, la reforma moral, las trasformaciones en la estimativa, etc.

La valoración derivada o segunda opera siempre con una norma prefijada, es decir, con una pauta estimativa y se da como un acto ordinariamente compartido y, en cuando codificado, fácilmente comunicable. Depende obviamente de un acto anterior, de donde proviene la mencionada pauta y que, por tanto, no puede ser del mismo tipo. Esta es justamente la vivencia originaria de valoración que no opera con patrón alguno ni puede hacerlo. Su carácter primitivo reside precisamente en el hecho de que no recibe ni aplica modelos establecidos. Por consiguiente, la valoración se da en tal caso como una vivencia de creación de normas y de libre determinación de *lo valioso* y *lo superior* (o lo inferior).

La diferencia señalada tiene su repercusión en el elegir, por lo cual puede hablarse de un *elegir derivado* que aplica normas prefijadas, y de un *elegir originario* que no operará con patrones de comparación y opción sino que, por el contrario, los formulará por primera vez. En todo caso, hay una conexión directa entre la atribución originaria de valor y la elección, de tal manera que, a partir de estimaciones primarias de objetos aislados, puede llegarse, sin mediación de algún precedente de comportamiento electivo codificado, a una opción entre instancias valiosas.

Por consiguiente, decir "X es bueno" y "X es mejor que Y" y elegir sobre esta base significa una cosa en el nivel de la valoración originaria y otra en el de la derivada. A la luz de esta doble realidad debe ser abordado el problema de la elección tal como quedó definido al comienzo de estas páginas.

8. *Los dos niveles del problema de la elección.* Una manera de encarar la cuestión planteada sería, como se ve fácilmente, el referir cada uno de los dos enunciados que trascribimos al comenzar a uno de los niveles de valoración distinguidos. De acuerdo con este planteo,

la afirmación según la cual toda elección es arbitraria quedaría referida al elegir tal como se da en el nivel de la conciencia originaria, mientras que la segunda aseveración, la que sostiene que no todas las elecciones equivalen, correspondería a las opciones que se producen en el nivel derivado. Porque normalmente se opera allí con un patrón que determina la justeza de las estimaciones, no puede precisamente considerarse aceptable cualquier elección.

Esta solución no nos parece satisfactoria, sin embargo, porque a la postre escamotea la contradicción al situar los términos contrapuestos en niveles de comportamiento diferentes. En la praxis ordinaria, cuando la contradicción se presenta explícitamente, tiene en cambio el carácter de un enfrentamiento no resuelto de la arbitrariedad de la opción, por un lado, y de la no equivalencia de las elecciones, por el otro, enfrentamiento que concierne a la misma clase de conductas.

Es necesario aceptar, pues, el enfrentamiento y buscar una explicación que abra una vía de solución al problema de la praxis que dicho enfrentamiento implica. Para ello creemos indispensable examinar más de cerca el comportamiento de los enunciados valorativos a fin de precisar el sentido en que deben ser entendidos. Con esto hincamos el pie en el fondo problemático de toda la axiología y sería vano pretender abarcarlo en unas pocas páginas. Pero exigidos por la naturaleza de la cuestión planteada, podemos trabajar con una hipótesis explicativa capaz de servir como hilo conductor de la comprensión del valor y la elección, y susceptible a la vez de ser verificada justamente en su aplicación a nuestro problema.

9. *La definición de "bueno y mejor".* Proponemos definir las palabras valorativas generales, del tipo de "bueno", "valioso" (así como sus contrarios "malo", "no valioso" o "disvalioso"), etc., y los enunciados de atribución de valor, como "X es bueno" (o "X es malo"), en términos de la exigencia de adoptar una actitud favorable. Frases estimativas corrientes como "Juan es bueno", "El automóvil del Presidente es valioso" (y en el caso contrario, "La violencia es mala"), deberán poder

ser traducidas en dichos términos si nuestra hipótesis es aceptable. Así, por ejemplo, serán traducciones correctas las siguientes: "Debe tenerse con respecto a Juan una actitud favorable" o "Hay que ser pro Juan", "Lo debido es comportarse favorablemente al automóvil del Presidente" y "Hay que rechazar la violencia".

Mediante las palabras "debe", "debido", "hay que", y otras del mismo género, se formula explícitamente un elemento de exigencia dirigida al sujeto, que es fundamental en la conciencia del valor. Además, en la hipótesis presentada, semejante exigencia se ofrece como un momento universal e incondicionado, distinto de las urgencias e instancias de orden fáctico, lo cual se halla en armonía con la oposición entre hechos y valores tantas veces corroborada en axiología. No se trata por lo tanto de demanda personal alguna ni de una mera forzosidad psicológica, aunque la exigencia se refiera a instancias psicológicas como las actitudes del sujeto que valora. De estas actitudes —entendiendo el término en el sentido más amplio de vivencias afectivas, activas y representativas— se dice, al usar la palabra "bueno", que han de ser positivas o favorables con respecto al objeto o, en el caso contrario, al usar "malo", desfavorables o contra el objeto. Por cierto que los caracteres particulares y concretos de estas conductas varían en cada caso de acuerdo con múltiples factores naturales, individuales y sociales (como son los cambios en el sujeto y las circunstancias o diferentes propiedades de las cosas, etc.), variación que, además, no es ajena a las varias formas que adopta la experiencia valorativa misma y que normalmente se traducen en expresiones como "experiencia moral", "experiencia estética", etc. Lo fundamental, sin embargo, como lo hemos tratado de poner de relieve en los ejemplos de enunciados que incluyen sólo términos valorativos generales, es la polaridad de la actitud, su versión positiva o negativa, pro o contra el objeto, y la exigencia universal e incondicionada que a ella se refiere.

En resumen, las predicaciones valorativas se traducen en afirmaciones de exigencia con respecto a actitudes de aceptación o rechazo del objeto. Lo cual quiere decir que entendemos la vivencia de valor y el lenguaje valorativo no como pertenecientes al orden de lo constati-

vo, sino a un orden distinto que ahora podemos caracterizar más precisamente como un orden de imperatividades o normatividades no fácticas que demandan la realización de ciertos tipos de conducta humana. Lo cual quiere decir que en axiología no compartimos los puntos de vista de las corrientes llamadas objetivista y subjetivista, aunque tampoco aceptamos las conclusiones del emotivismo y sus variantes teóricas, en cuanto niegan la existencia de un contenido significativo propio de los términos de valor y la intervención de la racionalidad en la praxis estimativa. Nos inclinamos más hacia una interpretación cercana a la vez a la crítica del naturalismo por Moore y al prescriptivismo de R. Hare.[6] Además, como se ha visto, subrayamos el momento normativo del lenguaje del valor dando todo su peso a la trascendencia de la exigencia con respecto a lo empírico.

Trasladando lo dicho al análisis de los enunciados vinculados con la elección, recordemos que al optar el sujeto se apoya sobre un juicio de preferencia, del tipo de, *v. g.*, "Esta máquina es mejor que aquélla", en el cual el núcleo significativo es expresado por la palabra "mejor". Se trata ahora de ver qué sentido tiene este término. Si nuestra hipótesis es consistente, el significado comunicará aquí igualmente una exigencia referente a una actitud. Proponemos la traducción siguiente de la mencionada frase: "Debe tenerse una actitud favorable a esta máquina antes que (o más bien que) a aquélla" en la cual está implícita, de acuerdo con nuestro análisis anterior, la significación de grado que se expresará así: "Debe tenerse una actitud favorable más intensa o fuerte con respecto a esta máquina, y menos intensa o fuerte con respecto a aquélla". En suma, de acuerdo con el sentido de "mejor" que funda la elección, al optar reconocemos una exigencia, a saber, la exigencia de ser favorable a un objeto antes que a otro. El curso que damos a esta exigencia es normalmente una realización, es decir, un momento de modificación de la realidad, aunque no se descarta la idea de elecciones potenciales.

6. Son conocidas las obras de Moore que interesan a la axiología, especialmente *Principia Ethica* y el ensayo *The Conception of Intrinsic Value*. De Hare, cf. *The Language of Morals* y *Freedom and Reason*.

10. *El verdadero problema de la elección.* Uniendo la determinación del sentido de las palabras valorativas que acabamos de bosquejar con la distinción anterior de valoración originaria y valoración derivada, ganamos una nueva perspectiva sobre la cuestión planteada. La distinción de las valoraciones se traduce ahora en la existencia:

i) De una preferencia y la elección concomitante, que consisten en reconocer que un objeto debe ser favorecido antes que otro, de acuerdo con un patrón valorativo establecido —que tiene en cuenta las propiedades constitutivas del objeto. Esto excluye la arbitrariedad, en un sentido pero, en otro, remite todo el fundamento de la valoración más allá del círculo de lo inmediatamente aprehendido, trasladándolo a un plano distinto, el originario, en que se establecen los patrones de bondad. Con lo cual se pone en crisis la diferencia de las elecciones en lo que respecta a su fundamento último, que habrá de buscarse en nivel distinto.

ii) De un preferir y la elección concomitante que consisten en el reconocimiento que un objeto debe ser favorecido antes que otro, sin patrón de enjuiciamiento alguno. Debemos observar que aquí se sanciona claramente un elemento inevitable de arbitrariedad por ausencia de criterios objetivos de juicio. Hay sin embargo otro elemento que no puede ser olvidado: el *debe*, la *exigencia*, cuyo carácter no fáctico y por tanto universal e incondicionado parece excluir la arbitrariedad. Si valorar y preferir es reconocer este momento de *debe*, la elección que se funda en ellos no puede ser un acto gratuito. Quizá haya entonces alguna manera de fundar fuera de toda duda esta imperatividad no empírica opuesta a la arbitrariedad. Los intentos fallidos de los filósofos intuicionistas y deontólogos (como Brentano, Scheler, Moore o Ross) muestran, infelizmente, que no es posible encontrar un acceso directo a la exigencia estimativa. De otro lado, tampoco puede pensarse en una prueba *inferencial* que nos pondría en

riesgo de incurrir tanto en la falacia naturalista de que ha hablado Moore, como en una falacia común de *petitio principii*. Como no podemos aprehender intuitivamente la exigencia y como no es posible deducirla de los hechos, no hay vía cognoscitiva que permita establecer la efectividad del *debe* postulado por la conciencia valorativa, ni manera canónica de distinguir este *debe* de los meros requerimientos psicológicos.

La situación en que nos hallamos comporta, pues, la imposibilidad de desterrar la arbitrariedad de la elección y a la vez de anular el elemento imperativo del valor que excluye la equivalencia de las elecciones. Esta vigencia de los dos términos opuestos es justamente la contradicción de que partimos y la esencia de la dificultad de elegir. Porque ella se mantiene, la validez de nuestra conducta está en suspenso, sometida a la tensión contraria del acto gratuito y la opción válida. Y mientras se mantenga, toda estimativa será en última instancia provisional, como lo fue explícitamente para Descartes la moral previa a la fundamentación de los principios de validez universal.

11. *Al modo kantiano.* La busca de un camino de solución a esta aporía cardinal de la praxis puede beneficiarse del recuerdo de la perspectiva teórica en la que se situó Kant al abordar el problema de los juicios sintéticos *a priori*. Se le imponía, de un lado, la cancelación de toda posibilidad de hallar en la experiencia fáctica los momentos de validez universal y necesaria indispensables para construir el sistema de la ciencia y el de la acción moral, lo cual había sido suficientemente establecido por la crítica de Hume. De otro lado estaba el fracaso del intento racionalista inaugurado por Descartes, con su objetivo máximo de fundar sobre bases intuitivas *sui generis* los principios universales del conocimiento, de la conducta y del ser. Finalmente había un elemento positivo, la conciencia de la validez del conocimiento y de la praxis, una forma de experiencia radical de vigencias que, para Kant, se expresaban sobre todo en la fábrica de la ciencia físico-matemática y en el orden de una moralidad universal.

Como es sabido, la vía kantiana de solución tomó una dirección teórica inédita: la validez buscada no es un contenido de los objetos o actos, aprehensible en éstos, pero tampoco puede ser descartada como inexistente ni sustituida por meras constancias fácticas, de orden introspectivo o perceptual. Es más bien un elemento presupuesto por los objetos, por el conocimiento y por la conducta humana, una condición de posibilidad a la vez de la formulación de objetos en términos cognoscitivos y de su efectividad mundana.

Ante la imposibilidad de eliminar alguno de los dos polos enfrentados en el problema de la elección, cabría intentar, *mutatis mutandis*, una solución según el esquema kantiano, capaz de hacer filosóficamente aceptable una interpretación de lo valioso como condición de posibilidad de la acción humana. Habría de reconocerse entonces un nuevo tipo de trascendental —como aquél al que apuntan varias observaciones de Wittgenstein—, una instancia ajena a lo fáctico, cuya función es hacer inteligible la praxis, siendo ella misma no inteligible, y adecuada para fundar la acción humana, pero extraña como tal a toda fundamentación.

Para ser teóricamente viable una tesis así requiere, de un lado, eliminar todo posible lastre de construcción especulativa que lleve a pensar en entidades metafísicas con el carácter de sujetos de posibles predicaciones constativas y, de otro lado, una deducción trascendental adecuada que tome en cuenta el complejo entero de la existencia histórica, personal y social.

[11] La jerarquía axiológica*

El tema de la jerarquía axiológica encierra múltiples y complejos problemas, derivados en parte del asunto mismo y en parte de la variedad de las posiciones teóricas desde las que se le aborda. En lo que sigue queremos presentar el tratamiento de dicho tema dentro del marco de una teoría del valor como cumplimiento del ser. Según ella, el valor no es una instancia con contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sean cuales fueren sus modos de constitución y sea cual fuere la región del ser a la que pertenecen, sino justamente la realización, el acabamiento ontológico de tales entes, variable de acuerdo con su constitución propia.[1]

* Este ensayo fue originalmente presentado como ponencia al IV Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía reunido en Buenos Aires en 1959. Ha sido publicado en *Letras*, Lima, n.º 6, 1959.

1. Después de la publicación del presente ensayo, que data de 1959, hemos llegado a conclusiones que no permiten ya sostener tal tesis axiológica. He aquí algunas de las principales objeciones que hoy nos parecen posibles, acompañadas de observaciones críticas destinadas a situar el tratamiento de la jerarquía axiológica. i) La identificación semántica de los términos valorativos y la noción de cumplimiento del ser, nervio de la tesis que comentamos, no se libra del argumento de la reiteración ni de la falacia reduccionista. En efecto, siempre será posible calificar de bueno el cumplimiento del ser mismo y, de otro lado, todo intento de derivar el valor a partir de la noción de cumplimiento ontológico cae bajo la guillotina de Hume. ii) A mayor abundamiento, el *definiens* en este caso extremadamente vago y está ahíto de implicaciones metafísicas. Referir los términos valorativos al cumplimiento del ser es volcarlos en un torbellino de aporías que contribuyen poco al esclarecimiento axiológico y más bien lo obstaculizan. iii) Hay en el ensayo una identificación, explícita o tácita, de las cuestiones semántico-axiológicas con las cuestiones de fundamentación, cuya distinción nos pare-

La jerarquía axiológica implica la ordenación de un conjunto de objetos por la aplicación de criterios valorativos bien definidos que permitan determinar superioridades e inferioridades dentro de tal conjunto. Aunque en toda jerarquía axiológica ocurre esto, cabe señalar dos tipos principales de ordenación jerárquica, los cuales por lo general no son distinguidos de manera precisa: la de los entes y la de los valores mismos. Desde nuestro punto de vista, esta diferenciación puede expresarse diciendo que en el primer caso se trata de establecer una ordenación de los entes según el rango que les corresponde por su cumplimiento; y en el segundo, una ordenación de los modos de cumplimiento mismos en que consisten los valores.

1. *La jerarquía de los entes.* La jerarquía de los entes sólo puede realizarse por el uso de criterios de ordenación fundados en la propia constitución de dichos entes. Esto resulta obligado por dos razones principales: en primer lugar, porque lo valioso de los entes estriba en esa constitución y no en alguna instancia ajena a ella, y en segundo lugar, porque se trata de establecer una escala de rango de los entes mismos, de acuerdo con sus determinaciones propias como tales entes.

Si nos atenemos a lo anterior, parece plantearse desde el principio un problema insoluble. Si la jerarquía debe apoyarse en la constitución de los entes, en su ser-así peculiar, y si toda jerarquización

ce hoy de importancia capital para evitar pseudoproblemas y dificultades de bastante monta en la teoría del valor (cf. *supra*, "Confusiones axiológicas", ensayo 7°). iv) Refiriendo el presente análisis de la jerarquía a los enfoques básicos defendidos en este volumen, puede, sin embargo, ser aprovechado en la mayor parte de sus desarrollos. Para el efecto, las implicaciones ontológicas del planteo central se traducirán en términos de lo que hemos llamado *el concepto de la cosa buena en su género* (cf. *supra*, "La experiencia del valor, 2.241", ensayo 1°). v) Muchas de las perspectivas teóricas que aquí se suponen abiertas por la tesis del cumplimiento son rescatadas y mejor aprovechadas por una concepción normativista del sentido valorativo combinada con un punto de vista crítico-trascendental sobre el fundamento del valor, como se pone de manifiesto en la mayoría de los ensayos precedentes (N. del A. a la primera edición del libro).

supone la determinación de superioridades e inferioridades en un conjunto de entes según la cual éstos resultan ordenados, la exigencia de multiplicidad implicada en la ordenación entra en conflicto con la exigencia de unicidad implicada en la remisión a la constitución propia del ente como base de toda jerarquía. Si el valor de un objeto surge del cumplimiento de su ser, de tal manera que aquél expresa la plenitud alcanzada por éste en su propia entidad, entonces la calidad de incomparable que posee todo ente hace imposible su ordenación jerárquica dentro de un conjunto, es decir, su comparación estimativa. Esta aporía resulta confirmada por la experiencia del sujeto valorante, pues en ella ocupa un lugar principal la vivencia de la singularidad, del carácter insustituible de todo ente. La elección de objeto implica siempre para la conciencia concreta una cierta pérdida, una renuncia respecto de una posibilidad irrepetible de valor.

Dejando establecida esta aporía fundamental que pone un límite a la jerarquización de los entes, hace falta sin embargo, buscar una explicación plausible de la experiencia general de la ordenación axiológica que opera tanto con personas como con cosas. A este respecto señalamos las siguientes posibilidades:

i) Un ente en su propia singularidad puede ser incluido dentro de una ordenación jerárquica de instancias cuya consistencia óntica es esa misma singularidad; la multiplicidad está dada aquí por los modos, estados, etapas de desenvolvimiento, situaciones etc., de tal ente. Así procedemos cuando, *v. g.*, preferimos a Carlos adulto respecto de Carlos adolescente, o una fruta madura respecto de la misma fruta en otra condición. En estos casos, la jerarquización es posible porque la singularidad del ente se toma como instancia sustantiva, no modificada esencialmente en su unidad óntica por las manifestaciones, condiciones o fases de desenvolvimiento. Sin embargo se ve claro que, de no ocurrir esto, el límite antes señalado vuelve a aparecer aquí. Si cada etapa, condición o fase es tomada como constitutiva de la singularidad del ente y esta sin-

gularidad es considerada *hic et nunc*, la jerarquía queda neutralizada. Tal cambio de enfoque es el que se opera cuando por sobre la unidad general de la vida estimamos la niñez, la adolescencia y la adultez como momentos incomparables y únicos de la existencia, insustituibles en su peculiar valor.

ii) Íntimamente vinculada con la anterior, aunque no se mueva como ella en un solo nivel ontológico, está la consideración jerárquica del ente en los tres momentos dialécticos de la trascendencia axiológica: el ente real carente, la idealidad de dicho ente (constituida por todas sus virtualidades de desarrollo) y la realización de tales virtualidades. Con todos ellos se relaciona el fenómeno del valor y en todos ellos se trata de uno y el mismo ente. En efecto, el ente real, como actualidad todavía no acabada, es el punto de partida del trascender axiológico cuya culminación última ha de ser, teóricamente, la plenitud cabal de dicho ente.

Como el ente inacabado no es, sin embargo, una absoluta nada, sino una instancia realizada ya en cierta medida, resulta valioso en lo que respecta a la positividad de esa realización. Por su parte, la "idea" encierra la positividad global y unitaria del ente como virtualidad y por esto resulta también incluida dentro del hecho de valor. Finalmente, la realización de las virtualidades del mismo ente, esto es, su acabamiento efectivo en una etapa ulterior, constituye una nueva variante axiológica del ente considerado. Hay así en el proceso de la trascendencia tres momentos de valor cuyo denominador común es la unidad y la singularidad del mismo ente. Cabe hablar entonces de la ordenación jerárquica de estas tres instancias, y hasta es necesario hacerlo, pues el establecimiento de un rango es consecuencia inmediata de toda confrontación de instancias en la cual está incluida una idea de valor. Esto es, en efecto, lo que ocurre en la experiencia estimativa común en la cual preferimos la idealidad perfecta de un ente a su realidad menesterosa, pero también la realización de las

virtualidades a la pura subsistencia ideal de ellas. Sobre el ente inacabado prevalece la idea de su acabamiento y sobre ésta la realidad de tal acabamiento. Con lo cual resultan ordenados jerárquicamente modos de ser de un mismo ente en su singularidad óntica.

iii) Pero a un ente se le puede incluir también en una ordenación jerárquica que no sólo se refiera a él, sino a un *conjunto* determinado de entes. Al proceder de esta suerte no perdemos de vista su ser-así constitutivo, pero dejamos de considerarlo en su singularidad para atender a su especificidad. Se tratará entonces de determinar en qué medida la multiplicidad de los individuos realiza la idea de ser especifico común a todos y cuáles son las diferencias que a este respecto ofrecen tales individuos. De este modo procedemos cuando señalamos el rango que corresponde a cada individuo dentro de un conjunto, *v. g.*, de casas, libros o flores, según la mayor o menor perfección alcanzada por él en lo que concierne a su ser específico. En otros casos el elemento de unidad está dado por el género, y entonces el cumplimiento que guía la jerarquización es el correspondiente al ser genérico. Se ve claramente que el mismo procedimiento puede ser aplicado a todo grupo o clase. La ordenación jerárquica de los entes tendrá entonces su base en la constitución óntica de ellos según la idea de la clase o el grupo, y en el mayor o menor cumplimiento del tipo de ser así determinado.

Partiendo del limite último de la singularidad, que impide una ordenación jerárquica en sentido estricto, el establecimiento de rangos axiológicos respecto de multiplicidades de entes, y la ubicación jerárquica de un determinado ente en una serie de escalas valorativas pueden ir ascendiendo en la progresión de especies a géneros, de clases particulares a clases generales, hasta alcanzar los géneros sumos. El límite final de tal progresión, que no es necesariamente abstractiva o desustanciadora, es el de la más rica y plena entidad univer-

sal. Cabría, según esto, jerarquizar un objeto dentro del conjunto universal de lo existente, de acuerdo al mayor o menor cumplimiento que en su ser alcance *el ser*.

iv) Puede pensarse también en una ordenación jerárquica de los entes según el criterio de la función. Es éste el caso de las escalas jerárquicas que establecemos, *v. g.*, con los medios y los fines, las partes y los todos. En dichas escalas, el ente determinado como medio se subordina al ente-fin, el ente-parte al ente-todo, etc. El cumplimiento del ser es también aquí decisivo, pues en este caso (como se ve claramente en los útiles) se atiende una vez más a lo constitutivo del ente; y el cumplimiento de que se trata es consecuentemente el del ente-medio o fin, parte o todo. Se ha hablado con frecuencia en la axiología moderna de valores-medios y valores-fines, de valores propios y derivados y, entre éstos, de valores irradiados (W. Stern). La ordenación jerárquica que aquí consideramos toca a esta distinción, aunque desde la perspectiva de los entes y no de los valores.[2]

Cabe, además, hablar de una jerarquización de los entes que tome como guía las determinaciones que acabamos de considerar, pero no en cuanto constitutivas de tales entes, sino como factores extrínsecos, ajenos a su más propia entidad. En este caso, según veremos a continuación, la jerarquía no se refiere de modo propio al ente. Implica en verdad una reducción a otro tipo de ente, que es el que debe servir de objeto legítimo de la ordenación.

v) Puede también ser considerada, aunque sólo indirectamente, jerarquización de los entes aquella que los ordena de acuerdo con los valores que incorporan o son predominantes en ellos. Lo que entonces es jerarquizado propiamente son los valores mismos, de allí que tal jerarquía deba ser estudiada en la parte correspondiente al rango de los modos de cumplimiento.

2. Cf. *supra*, el ensayo 6º, "La plurivocidad de 'bueno'", 3.

vi) Todos los procedimientos de jerarquización de entes hasta aquí considerados se atienen a su constitución, al ser así que les es peculiar. Porque en este proceder prevalece el criterio de la objetividad entendido como remisión a las determinaciones inherentes a las cosas mismas, podríamos calificarlos de modos "objetivos" de ordenación jerárquica. Al hablar arriba de criterios intrínsecos y extrínsecos de jerarquía, ha quedado esbozada, sin embargo, la posibilidad de operaciones jerarquizadoras de otro tipo, es decir, no atenidas a las notas inherentes a los objetos como tales, sino a aquellas que les convienen por referencia a otras entidades. El punto de vista objetivo es sustituido entonces por un punto de vista subordinador o reductor del ente a otra instancia. Esto acontece principalmente y casi exclusivamente cuando estimamos los objetos, por relación al hombre, en conexión de dependencia con respecto a la entidad del sujeto humano. Cabe hablar entonces de ordenaciones jerárquicas "subjetivas". Las jerarquías estimativas "subjetivas" pueden ser consideradas desde dos perspectivas distintas. La primera es la de la función que el objeto ordenado cumple en relación con el sujeto. En la base de esta función y de su valor "subjetivo", hay indudablemente el cumplimiento de un ente en su propio ser. Sólo que tal ente no es ahora tomado en sí mismo y en ése su ser propio, sino en la significación extrínseca que adquiere cuando se lo considera en conexión con el sujeto. El valor tiene entonces el carácter de cumplimiento de un ser-para que le adviene al ente por su relación con el hombre (o con cualquier sujeto valorante). El ente es mediatizado por el sujeto y la jerarquía resulta, en consecuencia, también una ordenación impropia o mediatizadora del ente.[3]

La segunda perspectiva es la del sujeto. El análisis descubre aquí que la proyección valorativa no se dirige al objeto en

3. Sobre este caso y el que sigue cf. asimismo el ensayo citado en la nota anterior.

visión recta, sino en visión oblicua, a través de la consideración del sujeto, de sus exigencias, sus intereses, etc. Lo valioso del ente entra en el horizonte de la conciencia por obra de una constelación de fines cuya raíz está en el sujeto mismo. El ente ha perdido autonomía porque, al funcionar como fin, su ser propio está ya implícitamente sustituido por un ser que podríamos caracterizar como *su ser incorporado al sujeto*. En efecto, el fin verdadero del sujeto no es el ente mismo sino una cierta situación o condición de sí mismo que incorpora dicho ente como ingrediente subordinado. La valoración no recae tampoco sobre el ente, sino sobre esa situación o condición del sujeto efectivamente incluida en la jerarquía. Es el sujeto tal como quiere vivirse en el futuro lo que, según esto, resulta valorado y jerarquizado. Aunque corrientemente se hable así, será entonces inexacto decir, *v. g.*, que el agua como tal es el objeto preferido por el sujeto sediento, que ella es su fin y que se halla en una determinada posición jerárquica respecto de otros objetos. En realidad, el fin del sujeto sediento, el objeto valorado y preferido por él es "el agua bebida" o, mejor, "la vivencia del beber agua". Otros casos tienen sentido equivalente: no es el libro sino el acto de la lectura lo que se propone y estima el lector, es decir, una constelación vivencial dentro de la cual es sólo un momento subordinado (negado como ente autónomo) el libro mismo. Tampoco es el dinero lo que persigue el avaro, sino la posesión y el disfrute del dinero.

La jerarquía "subjetiva" resulta, por consiguiente, no una ordenación estimativa de entes distintos del sujeto, sino una ordenación de los estados, situaciones, vivencias del sujeto. Sólo dentro de éstos son dichos entes jerarquizados. Desde este punto de vista esta ordenación tiene el carácter de una jerarquia impropia del ente.

vii) De las consideraciones anteriores se sigue que la jerarquía más auténtica es la de los entes considerados en sí mismos

(con las limitaciones ya anotadas), es decir, la objetiva. Esta consecuencia se refuerza si observamos que también en el caso de las jerarquías "subjetivas", lo que realmente resulta jerarquizado es un ente en su propio ser: *el sujeto.*

Las jerarquías subjetivas se resuelven, pues, en jerarquías objetivas del ente sujeto, en ordenaciones fundadas en la valoración de lo que es propio y constitutivo de tal ente. Siguiendo esta línea de ideas puede alcanzarse un punto de vista superior en el que la jerarquía objetiva y la subjetiva —que podemos llamar humana— son integradas dentro de una ordenación más amplia y comprensiva. Para tal efecto es necesario atender a la especial significación ontológica del ente que es el centro regulador de la jerarquía subjetiva; en nuestro caso, el hombre. Si se funda la superioridad humana sobre bases ontológicas (y no meramente psicológico-antropológicas), toda reducción de cualquier otra entidad a la suya podría ser interpretada como una promoción de ser. Al adoptar tal punto de vista, la valoración de los entes en función humana no puede ya verse como una deformación o una destrucción de dichos entes, apenas justificable "subjetivamente" o, lo que es lo mismo, justificable exclusivamente en plan objetivo-humano, sino como una valoración que atiende al mayor o menor cumplimiento de ser universal, tal como éste puede ser alcanzado a través de tal reducción. Hombre y mundo resultarían ligados de este modo por lazos solidarios en la perspectiva del ser. En lo esencial no hay ya aquí reducción negadora. Más allá de las entidades particulares, humanas o extrahumanas, pero siempre sobre la base de ellas, el cumplimiento del ser se convierte en criterio determinante. Con lo cual se ha alcanzado el nivel de una jerarquía axiológico-metafísica que es la más universal y la más unitaria que pueda concebirse.

2. *La jerarquía de los valores.* El tratamiento filosófico de la jerarquía de los valores parece tropezar desde el principio con una seria dificul-

tad derivada de que toda jerarquía supone determinación de un más o menos de valor. Aplicada a los valores mismos, la jerarquía comporta, según esto, atribución de valor a los propios valores. Aceptada tal consecuencia, se hace inevitable la confusión del valor con lo valioso —de la que derivan muchos de los pseudoproblemas que han trabado hasta hoy el progreso de la axiología— y también la caída en un *regressus* lógico que deja sin soporte a la reflexión. En efecto, siguiendo el hilo de este análisis crítico, pronto somos llevados a reconocer que el establecimiento de un orden jerárquico de los valores mismos (sea éste considerado permanente o fugaz, "subjetivo u "objetivo", exige el empleo de una suerte de patrón o de valor-medida, el cual si es valor, debería poder ser incluido a su vez en la jerarquía, lo que, sin embargo, no puede efectuarse sino apelando a un nuevo valor-medida, y así sucesivamente.

Los problemas planteados en lo anterior nos parecen insolubles por las posiciones subjetivistas en sus varios matices y también por los objetivismos que asignan un contenido óntico peculiar a los valores (tomándolos como sustancias, entidades reales, cualidades, esencias ideales autónomas, etc.). Pero no lo son desde perspectivas doctrinarias diferentes. La posibilidad de evitar la atribución de valor al propio valor estriba esencialmente en el hallazgo de un principio de jerarquía que, siendo inherente al propio valor (lo que no ocurre con las instancias psíquicas o fácticas de cualquier tipo), no pueda ser tratado él mismo como valor (lo que acontece con los valores-medidas, determinados como instancias con un contenido óntico peculiar). Se impone adoptar aquí el mismo esquema de pensamiento que, al distinguir radicalmente el ser de toda instancia constituida como ente y al remitir la constitución de todo ente al principio del ser, evita el *regressus* de la atribución del ser al ser, y, a la vez, ofrece el fundamento requerido por las instancias ónticas. Ahora bien, las dos condiciones señaladas son satisfechas por la caracterización del valor como cumplimiento del ser. Tal tesis, al establecer que el ser en su consumación funda en todos los casos el valor, hace posible explicar los desniveles de valor por los desniveles ónticos que remiten a estadios del

cumplimiento del ser. Desde esta perspectiva puede concebirse un más o menos de valor que no equivale a un *tener* más o menos valor. En correspondencia con un orden inmanente del ser, se postula así un orden axiológico inmanente, es decir, una jerarquía de los valores.[4]

De acuerdo con la posición antes sostenida, la jerarquía de los valores implica la ordenación de los modos, tipos o formas de cumplimiento del ser de los entes. El cumplimiento no se dice de un modo unívoco respecto de los entes; hay varias maneras de cumplirse el ente y varios niveles de consideración de tal cumplimiento. Encontramos aquí algo en cierto modo semejante a la analogía del ente, sobre cuya aplicación posible a la axiología ha llamado la atención Jean Whal. De los diversos modos de cumplimiento del ser resultan, creemos nosotros, las diferentes clases de valor estudiadas por la axiología. Estas clases de valor pueden ser consideradas en tres perspectivas distintas, a las que corresponden sendas jerarquías de valores.[5]

i) En primer lugar cabe referirse a los valores que puede poseer cualquier ente considerado en el mismo. Estos valores señalan

4. Conviene hacer las siguientes observaciones críticas sobre el tema principal de esta sección: la jerarquía de los valores y su principio rector, esto es, el cumplimiento del ser. i) Se confunde la cuestión del significado y la cuestión de la fundamentación; como ya hemos indicado en nota anterior, esto afecta la argumentación. ii) Que el cumplimiento del ser *funde* el valor es una tesis ontologista, objetable como otras variantes de tal posición axiológica (cf. *supra*, ensayo 8°: "Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico"). iii) Descartada la identidad semántica entre "bueno" y "cumplimiento del ser", podría concederse, por mor del argumento, la fundamentación ontologista. Sin embargo, esto no impide reconocer, sino más bien hace patente el hecho de que la *jerarquía de los valores* es nada más que una variedad de la *jerarquía de los entes* o *de las formas y modos de ser* (sea cual fuere el sentido que se dé a estos términos). En efecto, si el cumplimiento del ser funda el valor, entonces se ha ganado un principio de jerarquización no de los valores —lo que está descartado al negar la identidad semántica— sino del ser cumplido en sus diferentes modos y formas. Desde este punto de vista y con las anteriores reservas, los análisis que siguen son aprovechables. (N. del A. a la primera edición del libro).

5. Sobre las diversas clases de valores, cf. el ensayo 6°: "La plurivocidad de 'bueno'".

los modos o formas posibles de cumplimiento de dicho ente en su ser propio. Son, por lo menos, dos. Hay un cumplimiento en el plano de la simple posibilidad ideal, efectuada sólo como exterioridad, como apariencia concreta. Este es el caso de los valores estéticos, fundados en la *expresión* y la *patencia*. En lo estético el ente alcanza una plenitud, pues pone de manifiesto, cumpliéndolas así en un cierto sentido sus virtualidades propias. En lo estético, el ser del ente es levantado hacia su cumplimiento. La manifestación no es, sin embargo, todo el ser. Ontológicamente es sólo un modo de efectuarse el ser. Hay otra efectividad que resulta del cumplimiento en la realidad. Cuando se alcanza, el ente no posee sólo una plenitud estética, irreal, sino real, positiva. Este modo de cumplimiento constituye el segundo tipo de valor que pueden poseer los entes; provisionalmente cabe denominarlo valor real de la verdad ontológica.

Según lo anterior, la ordenación de los valores por el cumplimiento señala, para los valores de todo ente, el rango superior al valor de la verdad ontológica (o valor de realidad) y un rango subordinado a los valores de la apariencia o los valores estéticos.

ii) En segundo lugar se encuentran los valores humanos, constituidos por el cumplimiento del ser del hombre y por el cumplimiento de todo otro ente en función del hombre (es decir, por cumplimientos impropios de estos entes). Están en este caso los valores hedonísticos, vitales, económicos, sentimentales, teóricos, religiosos, jurídico-políticos, sociales y éticos. La ordenación jerárquica de tales valores debe atender al mayor o menor cumplimiento del ser humano que ellos representan. En su conducta respecto del mundo como totalidad, de las cosas particulares, de sus semejantes y de sí mismo, el hombre va realizando su ser. Esta realización puede ser parcial o total, fugaz o permanente, más o menos plena desde el punto de vista óntico humano. Puede implicar también una mayor o menor penetración en el mundo que tenga como consecuencia el incremento o la aniquilación de sus reservas

ónticas. Todas éstas son condiciones que afectan al cumplimiento del ser del hombre en la consideración del orden jerárquico de los valores aquí tratados. Así, *v. g.*, los hedonísticos ocupan un lugar inferior a los teóricos por la menor riqueza óntica humana que los actos de placer poseen, en relación con los del conocimiento del mundo que abren al hombre el horizonte del ser. Y los éticos pueden ser puestos en el primer rango por la plenitud que implica la existencia realizada bajo el signo de la perfección espiritual.

Esta jerarquía es posible porque todos estos valores tienen como raíz común el cumplimiento de un ente. En conjunto fundan un valor singular: el humano. Cabe decir, sin embargo, que los más altos pueden asumir la riqueza de los más bajos en tanto implican un grado mayor de cumplimiento del ser del ente humano, y por tanto constituyen las formas más propias del valor humano.

iii) En un tercer nivel de consideración, los valores del hombre y de los demás entes, en su doble modo de valores de la irrealidad y de la realidad, son jerarquizados según una escala unitaria que es la del cumplimiento del ser en cuanto tal. Poniendo en relación los valores del hombre con los de las cosas, se ve que los primeros poseen un rango más elevado porque implican el máximo cumplimiento (inmanente) del ser. En el hombre el ser alcanza un acabamiento que —desde la perspectiva metafísica— no es ya sólo el de su propia entidad, sino también el de toda otra entidad. La realización del hombre eleva las cosas a un nivel superior al del ente particular en su verdad. Su horizonte es la universalidad. De allí que los valores humanos señalen el rango máximo de toda jerarquía posible de valores. Se trata por cierto del valor como cumplimiento real del hombre. El cumplimiento puramente apariencial del ser humano en la irrealidad estética no puede aspirar a este rango; como instancia irreal se supedita a cualquier cumplimiento efectivo de entes en la realidad, pues en

este caso, pese a las limitaciones fácticas, el ser se acerca a su acabamiento pleno. La realidad prevalece sobre la posibilidad, así como dentro de la realidad aquello que encierra mayor riqueza ontológica prevalece sobre lo carente e inacabado.

El horizonte universal del ser descubierto de este modo abre la perspectiva del valor metafísico, culminación y síntesis integradora de todos los valores. El incremento de lo real en todos los entes, el ascenso de todo lo existente, que preside el hombre, es el proceso del ser hacia el ser, esto es, la *trascendencia metafísica* cuyo punto de partida es la nada de valor y cuyo punto posible de llegada, cima de toda jerarquía, es el valor absoluto, cumplimiento absoluto del ser.

iv) Agreguemos, finalmente, que la distinción de valores medios y fines, de todos y de partes, etc., mencionada al hablar de la jerarquía de los entes, puede ser también incorporada al cuadro anterior, considerando ya no los modos de cumplimiento del ser, sino las funciones que cumplen los entes en ese cumplimiento y, por derivación, los valores que así resultan. Esta es una manera distinta de considerar los valores. En ella, la jerarquía de los valores debe ser establecida de acuerdo con la función de los entes y, por tanto, remite a la ordenación jerárquica de éstos según su función.

Parte II

[12] Valor y objeto en estética*

A lo largo de la evolución histórica del pensamiento y desde las más diversas perspectivas teóricas, la reflexión sobre los fenómenos estéticos ofrece, por encima de las disparidades de las soluciones y de los presupuestos doctrinarios, un conjunto de caracterizaciones coincidentes y complementarias que pueden ser utilizadas como cauce seguro por toda meditación que aborde en nuestro tiempo la problemática filosófica del valor de lo bello.[1] Veamos algunas de las más significativas.

a) El fenómeno estético se presenta como un hecho *expresivo.* En la belleza de un ente —sea ésta considerada como inherente al contenido o a la forma del objeto, a sus ingredientes internos o a cierta proyección trascendente— algo se expresa siempre, algo es revelado y queda expuesto ante el hombre.

b) La vivencia de lo bello es especialmente una experiencia contemplativa. Por su parte, el fenómeno de lo bello se da como el correlato de una contemplación. De allí la condición de espectáculo, en su doble sentido de manifestación y atracción, que tiene el hecho estético.

c) En tanto que espectáculo, el hecho estético es necesariamente una presencia, algo que se ofrece con los más determinados e inmediatos caracteres de lo concreto; así resulta ligado siempre, directa o indirectamente, a lo sensible.

d) Pero lo que aparece es, además, una *mera apariencia,* una concreción ficticia, desprovista de toda efectividad. Consecuentemente, el

* Apareció en *Literatura*, Lima, n.º 3, 1959.

1. Tomamos *bello* como un concepto genérico que cubre toda la gama de lo evaluativo estético, sin perjuicio de reconocer las diferencias que pueda determinarse en un enfoque más analítico del tema de los valores estéticos.

surgimiento de lo estético está señalado por el desinterés de la experiencia, desinterés entendido como independencia respecto de las impulsiones ordenadas a lo positivo y eficaz dentro del complejo psicofísico vivido.

e) El fenómeno estético se caracteriza por la singularidad, por la radical unicidad de su consistencia y por una como plenitud, dada sin mediación, que resulta virtud eminente en la esencia imaginaria.

f) Pero también hay en él un rasgo evidente de abstracción, una manera esquemática y estilizada de dar los entes, que lo vincula con lo normal y al mismo tiempo con lo universal e integrador. De allí la función de paradigma, instancia ejemplar e idealidad normativa, que corresponde a las entidades estéticas.

g) La legalidad y el finalismo de lo estético se inscriben en este contexto. Se trata de una legalidad y un finalismo que tocan a lo inmanente del objeto, pero que, al mismo tiempo, son espontáneamente establecidos por el sujeto de la experiencia y se muestran así capaces de fundar un acuerdo superior entre el hombre y el mundo.

h) La libertad está no menos fundamentalmente vinculada al fenómeno estético: libertad como expansión del sujeto por mediación del ente bello; libertad como expansión del objeto por acceso al mundo de lo bello; en ambos casos, libertad lograda en virtud del relajamiento y superación de las dependencias reales, de la sujeción a lo dado fácticamente y determinado sin residuo. De esta esencia expansiva extrae su sustancia la creación estética, que es momento central de la experiencia de lo bello.

i) Finalmente, y vinculada íntimamente con los caracteres anteriores, se incorpora a la caracterización de lo estético la categoría de trascendencia, toda vez que espontaneidad y apertura significan trascender, esto es, trasposición de lo real dado. El fenómeno estético es reconocido como una de las formas más puras y vigorosas del dinamismo de los entes.

Pese a la diversidad de las determinaciones, los rasgos considerados mantienen una articulación, un parentesco interno, del que surgen en el análisis la constitución unitaria y orgánica y la univocidad del *status*

fenomenológico de aquello que puede ser llamado un *objeto estético*.[2] Limitémonos a dar unas pocas indicaciones suficientes para nuestro propósito.

Puede decirse que un objeto alcanza la condición de estético por ingreso al plano de la expresión. Sin embargo, lo expresado y lo expresivo son en este caso —a diferencia de lo que ocurre en una relación simbólica normal— uno y lo mismo. De allí que haya que insistir en el concepto de condición. No es por sustitución o destrucción del ente neutro que se obtiene el objeto bello, sino por paso a otro nivel, por cambio de condición del mismo ente. La expresividad sin distancia y sin mediación, que es *del* objeto y *por el* objeto, hace imperativa la patencia del ente, su manifestación más plena y amplia. De lo contrario quedaría frustrada o defectuosa la expresión que da sentido al fenómeno estético. Lo inmediato, en su más radical forma, la sensorial, pertenece por esto a la objetividad bella, constituyéndola en todos los casos como una presencia. Por esto, además, el fenómeno estético apela al sentimiento.

Pero la singularidad y la corrección del objeto también resultan exigidas imperativamente por la naturaleza de lo estético en tanto que expresión. Por no ser más allá del contenido óntico dado sino en él mismo donde se cumple la expresión, el objeto debe ofrecerse como una instancia insustituible y plena, como el término final de la proyección espiritual, capaz de satisfacerla consumándola. Esta misma misión de plenitud que desempeña el objeto estético lo obliga a enraizarse en lo más singular y propio del ente y también lo estiliza y lo esquematiza empujándolo más allá de los límites del aquí y el ahora fácticos, de la restricción negativa y paralizante de la circunstancia. La contradicción insuperable de lo único y lo universal, lo abstracto y lo concreto, lo

2. El término "objeto" debe ser entendido, en el sentido más lato, como contenido intencionalmente fijado, en tanto que correlato de la conciencia estética. Este contenido no se reduce al de las cosas, ni tampoco al de las cualidades u otras determinaciones restrictivas. La amplia gama de lo figurativo y lo no figurativo —para decirlo con la terminología generalizada ahora por las polémicas en las artes plásticas— debe entrar cómodamente en el concepto de objeto estético aquí considerado.

actual y lo perenne, que parece surgir aquí, es sólo la manera inicial e impropia como la conceptuación puede dar cuenta de la dinámica interna del ente bello. En cuanto contradicción efectiva, se supera, sin embargo, por esa calidad de paradigma, de modelo idealmente ahíto, con la que se nos entrega también el objeto estético. Lo abstracto como forma vacía y rígida y lo concreto como limitación y carencia resultan, en efecto, rebasados igualmente, lo uno por la movilidad y el enriquecimiento constante del objeto en situación estética, lo otro por la apertura del aquí y del ahora psicofísicos hacia nuevos elementos y motivos ónticos y por una como asunción de las virtualidades del ente que, cancelando sin ruptura ni negación lo dado fácticamente, otorga a éste una fuerza extraordinaria de integración y totalización.

Pareja evasión de lo limitado y menesteroso, de lo que se ofrece como distancia de una norma vivida como verdadera, saca al objeto de lo efectivo. El ente bello resulta soberamente libre y pleno, adecuado con toda espontaneidad a una ley, a una finalidad inmanente, por acercamiento a la condición que lo perfecciona. Hay en ello una evidente función de trascendencia. La trascendencia cumplida hacia una plenitud ideal presupuesta es quizá, por eso, su rasgo categorial primario. Pero (y esto es también momento fundamental del objeto estético), es *trascendencia en la irrealidad.*

En el objeto bello no hay cumplimiento de la plenitud en lo positivo, en lo real, sino cumplimiento por evasión, cumplimiento imaginario. El ente en plan estético es cosa de apariencia, instancia que agota toda su potencia en la experiencia de contemplación y que así resulta radicalmente inerme ante las eficacias de lo real.

Según lo anterior, el objeto estético presenta claramente el *status* óntico-fenomenológico de la no realidad. Un irreal con base sensorial, en el que se da el cumplimiento ideal de la finalidad ideal intrínseca de un ente por trascendencia de una carencia a una plenitud, por acabamiento en lo inmediato y manifiesto, sin efectividad alguna, ésta es, en apretada síntesis, la condición del objeto estético.

¿Qué consecuencias puede extraerse de este análisis para la caracterización del valor estético? Cabría considerar que pocas o sólo de

importancia adjetiva, si es que no se las toma como fuente de problemas adicionales. En efecto, tanto quienes se inclinan a conceder al valor un *status* independiente del objeto, es decir, autárquico respecto de los depositarios del valor, y sostienen la existencia en sí de lo axiológico, cuanto quienes lo reducen a los ingredientes psicológicos de cualquier tipo, tienen que optar por tal posición negativa. Esto por razones contrarias. En el primer caso porque, como exigencia de la independencia defendida, el valor no puede estar constituido en su ser por el objeto, ni constituirse a base de él. En el segundo, porque la anulación de la objetividad del valor trae como consecuencia la anulación del *objeto valioso* mismo, como modo propio del ente.

Semejantes extremos negativos no pueden satisfacer, sin embargo, cuando se trata de comprender justamente la función que los caracteres definitorios del objeto estético cumplen en la determinación de aquello que puede ser considerado el valor del objeto. Equivalen al divorcio del problema del valor y el del objeto. Cabría pensar, no obstante, que se justifican desde una más primaria y fundada perspectiva, la del análisis crítico del objeto estético. En dicha perspectiva el objeto sería anulado como tal o convertido simplemente en una resultante de la adscripción exterior del valor a una objetividad determinada previamente como entidad no estética. Pero estas razones no encuentran asidero alguno en la experiencia que debe ser la fuente de toda determinación del valor y de la objetividad valiosa. Y no sólo ocurre esto. También la contradicen, pues deben comenzar por descalificar el momento central de toda experiencia axiológica: el *ente mismo valioso con sus caracteres propios*. Limitándonos al caso de la estética, hemos visto que ella posee un *status* peculiar y una multiplicidad orgánica de rasgos categoriales que lo precisan suficientemente. Es éste, entonces, un *hecho* que hay que respetar y tomar como punto de partida.

El camino que queda abierto no consiste en considerar el valor indiferente al ente, ni reducirlo a alguna instancia psíquica o trascendente, más acá o más allá del objeto mismo, sino buscar el fundamento del valor estético en el ente tal como se da en cuanto *objeto estético*. Para esta tarea, un hilo conductor principal se ofrece en la dialéctica que hemos

descubierto en el ente bello: el paso de lo inexpresivo a la expresión, de lo oculto a lo manifiesto, de lo dependiente a lo libre, de lo circunscrito a lo abierto, de lo informe a lo integrado según una legalidad télica, y de la reducción al aquí y ahora a la universalidad concreta del paradigma. Observamos siempre un tránsito que es superposición, trascender del objeto de una carencia a un acabamiento. A través de él se perfila el valor precisamente como el *cumplimiento* del ente,[3] como la llegada del objeto, desde su virtualidad sumida en la limitación, a un nivel de plenitud predeterminado, como legalidad inmanente, como forma o fin, por una idealidad guía. Pero este cumplimiento —que una comparación extendida a casos de valoraciones distintas permite considerar como rasgo esencial y último de todo valor— es efectuado, en el caso estético, como sabemos, de una manera meramente aparente, ficticial irreal.

El valor estético señala, pues, el cumplimiento de un ente, pero no en lo positivo, como efectivo cumplimiento, liberador de carencias, sino en lo imaginario o puramente posible, como evasión de las carencias. Visto el valor estético desde la perspectiva de la expresión, se llega a la misma conclusión. El acceso del objeto a la expresión determina su transformación en objeto estéticamente valioso y el consecuente surgimiento del valor estético, porque la expresión es apertura, cumplimiento del ente por la manifestación de sus virtualidades. Pero en tanto que aquí es suficiente la sola manifestación, el acabamiento por lo bello en cuanto tal permanece dentro de la esfera de lo aparente, de la irrealidad.

3. Con respecto a esta tesis, remitimos a las notas críticas del ensayo sobre la jerarquía axiológica incluido en el presente volumen (ensayo 11°). Cf., asimismo, el ensayo 6°, "La plurivocidad de 'bueno'", que ofrece, en el parágrafo 4 a), una interpretación del lenguaje valorativo estético de acuerdo con la tesis normativista que ahora defendemos. Aquí sólo agregaremos que los planteos estéticos arriba expuestos conservan su vigencia en lo fundamental desde la nueva perspectiva teórica. El acabamiento irreal de un ente es, sin duda, un momento esencial de lo bello, aunque no *sea* lo bello, ni *funde* la belleza. El concepto de la cosa buena en su género, elemento importantísimo de la experiencia del valor, tiene que ver con este cumplimiento irreal del ente. Reconocerlo no implica suscribir la teoría del valor como cumplimiento.

Porque aquí basta semejante cumplimiento, hay en la consumación estética del ente una cierta insuficiencia ontológica. Ella señala claramente los límites del valor de lo bello. Lo cual entronca la reflexión estética con otros problemas centrales de la axiología.

[13] El factor estimativo y antropológico en las ciencias sociales*

1. En diversos niveles se insertan los conceptos de valor y valoración en la investigación de las ciencias sociales o humanas. Esto ocurre, en primer lugar, en un nivel metodológico. El investigador acota su campo de estudio y determina su objeto planteándose un cierto género de cuestiones y problemas que implican una selección de objetivos en los que se hace presente un interés dominante, una estimación rectora. Esta selección previa traza un curso a la investigación con un trasfondo valorativo del cual no siempre toma conciencia el investigador. Los problemas sociológica o antropológicamente interesantes, los que van dando contenido y forma a la ciencia que se construye concretamente, resultan ser así, en cada momento del desarrollo de las disciplinas humanas, los problemas que interesan al hombre que hace la ciencia y a su grupo.

No se reduce por cierto a este punto de partida la ingerencia de la estimativa en la metodología social. A lo largo de la investigación misma, la descripción y la explicación de la realidad social en que el investigador está empeñado proceden resaltando ciertos fenómenos, considerando importantes e influyentes determinados hechos y relaciones, estableciendo el valor cultural, social e histórico de tales o cuales instituciones o creaciones, es decir, enunciando juicios de valor que implican una preferencia y una elección.

* Este ensayo recoge el texto de una conferencia dada en la Sociedad de Ingenieros del Perú, en 1961. Ha sido publicado en la *Revista Peruana de Cultura*, Lima, n.º 6, 1965.

Dos cosas deben ser observadas aquí a propósito de esta ingerencia de la estimativa en la metodología de las ciencias humanas. La primera es que se trata de una estimativa instrumental metodológica, o sea, de juicios de preferencia y atribución de valor que no se sitúan en el nivel de la experiencia ordinaria, aunque lleven su carga de influencias sociales generales y específicas, sino en el nivel de la reflexión científica. Constituyen así algo que podemos llamar valoraciones reflejas o de segundo grado con respecto a las valoraciones primarias que se sitúan en el nivel del objeto de la investigación. No son sin embargo tampoco valoraciones críticas, las cuales, como hemos de ver más adelante, requieren el auxilio de una crítica universal de la valoración. Por un cambio de enfoque el investigador social puede sin embargo llegar a ella poniéndose en contacto con la crítica filosófica.

Queremos observar, en segundo lugar, que esta situación no es privativa de las ciencias humanas. La elección de los temas y problemas, la selección del campo de estudio, la determinación de lo valido e inválido, con toda su carga estimativa, ocurre, también en las demás ciencias. Sin embargo, en las ciencias no humanas las opciones valorativas están circunscritas a unas pocas alternativas y los valores atribuidos y seleccionados se encuadran fácilmente en los límites de las exigencias mínimas de la teoría. En las ciencias humanas la situación es distinta. Las valoraciones instrumentales de que hace uso el investigador social desbordan el marco estricto de lo verdadero y lo falso, de lo verificado y lo no verificado, de lo cierto y lo probable, es decir, el repertorio básico de la lógica de la comprobación. Y ésta no es una situación fortuita ni que puede ser cambiada —como se pensó en el pasado cuando se elaboraron los proyectos frustráneos de asimilar la metodología de las ciencias humanas a la de las ciencias físico-matemáticas y naturales—, sino que deriva de la naturaleza misma del objeto de las ciencias sociales, o sea, de la realidad histórico-cultural o humana. Lo cual nos lleva a considerar el segundo nivel en que se inscriben los temas del valor y la valoración en la investigación social.

Hemos aludido a los proyectos que se hicieron en el pasado para asimilar la metodología social a la de las ciencias físico-matemáticas y naturales. Estos proyectos no eran sino un aspecto y una consecuencia de un plan más vasto y ambicioso: unificar la comprensión total de la realidad mediante la aplicación de una misma serie de categorías y relaciones explicativas. En esta unificación pasaban a ser privilegiadas, ganando el *status* de conceptos universales las categorías del objeto natural. El incentivo para este ambicioso plan lo dio el buen éxito alcanzado por el trabajo de las ciencias de la naturaleza, las cuales, aplicando métodos rigurosos y bien probados, penetraban segura y constantemente en el dominio de lo objetivo. Se creyó entonces posible y conveniente entregar al trabajo de ciencias del mismo género los dominios hasta ese momento reservados a las disciplinas históricas, especie de parientes pobres de la ciencia genuina. Pronto se vio, sin embargo, que el progreso en todas las direcciones no estaba asegurado por los métodos que se habían probado eficaces en el dominio natural. El fracaso de este ensayo abrió los ojos con respecto a la naturaleza propia del mundo humano, del mundo de la historia y la cultura. De regreso de la aventura naturalista, la filosofía ha aprendido a ver y a entender de modo distinto, con categorías *sui generis* y por el uso de métodos específicos, la realidad histórico-cultural y a destacar en esta realidad aquellos caracteres que la singularizan por oposición al mundo natural. Con lo cual se ha allanado al mismo tiempo el camino para una nueva fundamentación de las ciencias que estudian al hombre y para el reconocimiento consiguiente de su singularidad como ciencias.

Esta realidad así vista en su originalidad es la de un ser social que se construye a sí mismo en el proceso histórico-temporal, sobre el fondo de una naturaleza física y biológica originaria. Frente al carácter fjo y determinado de la cosa, el ser humano se singulariza por la apertura al mundo, por la integración personal y por la libertad. Las categorías de la cosa, que comportan un elemento esencial de exterioridad, fijeza y hermetismo, no pueden dar cuen-

ta cabal de una realidad en la cual ocupan el primer plano ontológico la interioridad, el dinamismo y la proyección trascendente. De allí que en el ser humano sea determinante esencial la conciencia teórica y práctica, como aprehensión objetiva del mundo, de los demás sujetos y de la propia individualidad, pero esto no sólo en una dimensión temporal de presente, sino con una versión fundamental hacia el pasado que permite la construcción permanente de la unidad de una historia personal y social y también hacia el futuro, con lo cual el hombre se ofrece como un ser que anticipa y prevé, proyecta y trata con lo posible, que es la manera complementaria de integrar la historia y fundar la unidad del desenvolvimiento individual y colectivo.

La previsión de lo posible, destacado del continuo real de lo afectivo y ya consumado, se articula en el hombre con el momento esencial de la racionalidad del lenguaje, esa capacidad de doblar el mundo por el nombre y manejarlo a través de la designación y de la elaboración, abierta al infinito, de signos en los que las cosas alcanzan un nuevo *status*. La función simbolizadora y significante es el principio en que se funda la creación de un mundo nuevo, que es tarea emprendida por nuestra especie desde sus más remotos orígenes, desde la producción del primer útil hasta las resonantes construcciones de la cultura científica y técnica de hoy. Pero estas creaciones que el hombre emprende y consuma son en cada caso parte de un proyecto y tienen un sentido. El hombre hace cosas siempre con un propósito, planteándose metas y persiguiendo en esas metas un polo de valor. Se destaca de este modo, frente al mecanismo esencial de la naturaleza, el finalismo esencial de la conducta humana. Proyectado a lo inmediato o a lo remoto, forjando planes simples o complicados, planteándose metas individuales y compartidas por grupos más o menos amplios, la humanidad está siempre en plan télico. La realidad que conforma tiene una estructura en la cual la motivación y el sentido finalista constituyen el momento fundamental. Comprender la existencia de los individuos y los grupos equivale de este modo a penetrar en

esa estructura de la motivación y la finalidad valiosa que da sentido a su acción concreta.

Entender la vida humana, describiendo y explicando los hechos y estructuras que la conforman, es la meta de la ciencia social. Y puesto que esta estructura es teleológica e implica metas de valor, de modo que ella no puede aprenderse cabalmente sin considerar estos polos valorativos, también por esto resulta el tema del valor inscrito inevitablemente en la agenda del conocimiento social. Por la naturaleza propia de su objeto, las ciencias humanas tienen, pues, que vérselas con las instancias estimativas, con las valoraciones y con los valores que éstas ponen en juego. Porque su objeto se lo impone, no puede la mirada del sociólogo, del antropólogo o del historiador dar la visión de un mundo neutral, de simples existencias o regularidades fácticas, sin jerarquías y oposiciones cualitativas, como es el caso de la visión científico-natural, ni puede por consiguiente renunciar el investigador social al tema del valor que se le ofrece inserto en su objeto, a menos que quiera renunciar a penetrar efectivamente en el dominio de la realidad humana. ¿Cómo, en efecto, el sociólogo habría de entender la dinámica de un grupo, o el antropólogo hacer transparente el sentido de una institución, o el economista descubrir la articulación de los hechos y procesos que provocan un cambio, por ejemplo, en la estructura del mercado, si no clarifica y ordena el conjunto de los datos disponibles por referencia a las metas y polos de atracción que condicionan las conductas en cada caso estudiadas y si, yendo más allá de la mera referencia a un valor rector, no penetra en el mecanismo mismo de la valoración, en la rica gama de grados de la asignación de valor, en toda la articulación del razonamiento axiológico que permiten comprender y clarificar las conductas opuestas, las excepciones, los casos límites?

Este carácter esencial de la temática axiológica en las ciencias humanas, pese a ser la llave de la comprensión de la realidad social, no deja sin embargo de provocar problemas importantes en el desenvolvimiento de la investigación. Quiero referirme sólo a al-

gunos de los principales. El primero procede de lo que podríamos llamar la homogeneidad del sujeto y del objeto de la investigación. El investigador social está inmerso en un mundo valorativo que ha asumido como propio; es un sujeto que reconoce la preeminencia de ciertos valores y tiene ciertos hábitos de valoración que son seguramente en gran parte los del grupo o los grupos sociales en que desenvuelve su vida ordinaria. Por su parte, la realidad social está también, como hemos visto, penetrada de valor. Se produce de esta suerte una confrontación de dos realidades axiológicas, de la cual puede resultar sea un conflicto que entorpezca la comprensión de la realidad estudiada, sea una armonía entre las apreciaciones del investigador encuadradas dentro de su propio sistema de valor y ciertos sectores de la realidad estudiada que, por esta razón, serán destacados y sujetos a un tratamiento especial, probablemente en perjuicio de otros sectores del conjunto social. Hay pues, así, el peligro de una deformación del objeto derivada de las concordancias y discordancias posibles entre el investigador como sujeto valorante y la existencia social como realidad valorativa. Puesto que, de otro lado, no puede postularse una investigación ajena a la experiencia estimativa, el conflicto tiene que resolverse por recurso de ciertos medios de control internos de orden axiológico, con lo cual se plantea la importante problemática de los criterios del juicio de valor que lleva más allá de la ciencia social propiamente dicha.

Otro problema digno de subrayarse es el de la conciliación del doble propósito descriptivo y explicativo, que define la tarea de una ciencia social como ciencia positiva, con el tipo de objeto que tiene que ser investigado, en tanto que éste implica valores e instancias normativas de varios géneros. Fiel a su sentido de investigador positivo, el sociólogo, el etnólogo o el historiador tiene que considerar fácticamente la realidad social. Ahora bien, los valores y las instancias normativas no son perceptibles por una mirada únicamente atenta a los hechos. La descripción y la explicación de los hechos da solo hechos y nunca instancias valorativas. Estas instancias requieren una aprehensión estimativa, es decir, una toma

de posición con respecto al valor de cosas, acontecimientos e instituciones. Resulta entonces que si el investigador se mantiene en el plan descriptivo y explicativo que le exige la ciencia positiva, deja escapar el tejido de valoraciones que forma la vida social. Pero si, de otro lado, adopta una actitud estimativa, abandona el plan de la ciencia positiva e ingresa al terreno de la valoración y la prescripción, es decir, al terreno del quehacer normativo y práctico. Este es el dilema de la investigación social con dos alternativas igualmente peligrosas. La sustitución de la actitud cognoscitiva rigurosa por la apreciación y la prescripción puede llevar al sectarismo y a la prédica doctrinaria o moral. Con ello el investigador corre el riesgo de quedar divorciado de las conexiones reales. Pero también la actitud neutral a ultranza, la indiferencia con respecto a lo característico de las instancias de valor, cierra el camino de la comprensión de la realidad. De hecho, esta ceguera está en la base de muchos de los tropiezos e *impasses* que han encontrado en su camino las ciencias humanas. La tentación naturalista ha triunfado en estas ciencias cada vez que la temática estimativa ha sido puesta de lado por el investigador. Ahora bien, la solución de este decisivo problema parece exigir la adopción de una vía media entre los extremos igualmente defectuosos, la cual no puede ser, sin embargo, trazada sin el auxilio de una crítica universal del valor que clarifique su *status* propio y los principios y alcances de su aprehensión. Sólo por el examen de la consistencia ontológica del valor y de las bases de sustentación de los enunciados valorativos puede, en efecto, decidirse sobre la posibilidad de integrar en un solo cuerpo conceptual las afirmaciones de hecho y las de valor. Pero eso está también fuera del radio de acción de la ciencia social propiamente dicha.

Íntimamente vinculado con el anterior se halla el problema de la apreciación comparativa de diversos sistemas de valor a que frecuentemente se ve conducido el investigador social. El tema de la superioridad o inferioridad de unas culturas en relación con otras, el tema del progreso y la decadencia y el tema de la trasculturación

y sus efectos positivos o negativos están conectados directamente con esta problemática. A ella se remite la polémica del etnocentrismo y el relativismo que ha dejado tan honda huella en la antropología contemporánea y que todavía no parece posible superarse. En la misma línea se sitúan las cuestiones tocantes a la confrontación de ideologías como expresión de intereses de grupos sociales y las tan importantes y no suficientemente estudiadas de la mistificación del valor. Toda esta temática, a la que es inevitablemente conducido el investigador social y que compromete grandemente su trabajo, no puede ser abordada adecuadamente sin un análisis previo y fundamental de los criterios y bases de la valoración, que no prescinda por cierto del registro de los hechos, pero que tampoco quede absorbida por el enfoque meramente fáctico y positivo.

Lo anterior hace visible la necesidad que tiene la ciencia social, justamente en la medida en que asume su tarea como una investigación diferente de la ciencia natural por sus métodos y sus objetos, de recurrir a la crítica filosófica como complemento y auxilio eficaz. "Las ciencias humanas deben ser filosóficas para ser científicas", escribe Lucien Goldman, y este aserto puede ser cabalmente entendido y aceptado, sin riesgo de confundir el quehacer científico y el filosófico, pensando en el respaldo que la investigación axiológica puede dar a la descripción y explicación de la realidad humana. Abocado como está el sociólogo o el antropólogo al estudio de realidades que implican conexiones valorativas, es fácil comprender, por lo que hemos visto, que mucho tiene que ganar en rigor y seguridad teóricas remitiendo sus propios planteos empíricos de la problemática del valor al planteo que en otro nivel y con otro horizonte teórico hace de filósofo, cuyos incentivos de reflexión no necesitan por lo demás ser meramente especulativos sino que pueden surgir, y de hecho surgen cada vez más frecuentemente, del conocimiento y la acción sociales. Para no citar sino unos pocos ejemplos, mencionemos tan solo aquí las cuestiones relativas a la lógica inherente al lenguaje valorativo, al fundamen-

to subjetivo u objetivo del valor, al carácter cognitivo o de mera actitud de la apreciación o el juicio estimativo, a la relación entre las propiedades descriptivas y axiológicas de las cosas, o a la posibilidad de reducir toda instancia valorativa a una normativa y viceversa, cuestiones todas cuya discusión crítica, tal como en la filosofía es asumida por la axiología, la ética, la estética y otras disciplinas conexas, ha de servir al investigador social como un complemento teórico indispensable para el tratamiento de su propia temática. Se hace visible de este modo un vasto terreno de colaboración muy fructífera entre la filosofía y las ciencias sociales, que así como permitirá a la reflexión filosófica enriquecer su base teórica por un acceso directo al contenido del conocimiento social y disponer de una experiencia complementaria de la sociedad y la historia, hace posible una clarificación filosófica del trabajo de las ciencias humanas y abre a éstas el horizonte de una comprensión diversa de la existencia.

Señalada esta vinculación entre la investigación social y la reflexión filosófica en lo que toca al tema del valor, que es el que hemos estado considerando hasta aquí, conviene despejar al mismo tiempo una posible mala inteligencia acerca de la contribución que la crítica filosófica puede hacer a la comprensión de la existencia social. No debe entenderse esta contribución en el sentido de que el filósofo y no el sociólogo o cualquier otro investigador social posea la capacidad de la valoración justa, es decir el único apto para formular juicios de valor, para determinar lo bueno o lo malo, lo correcto o lo incorrecto en general o con respecto a una determinada situación histórico-cultural. Esto sería un grave error. El formular juicios particulares de valor, bastos o depurados, no compete al filósofo. No debe confundirse la reflexión crítica con la estimación o la prédica moralizadora. El filósofo no colabora con el investigador social trasmitiéndole juicios de valor o apreciaciones concretas probadas. Su aporte es otro. Es justamente la reflexión sobre los principios, fundamentos y alcances de toda apreciación, sobre el lenguaje y la lógica del valor y las condiciones de

posibilidad de los enjuiciamientos valorativos. Todo ello, cuando se cumple en la forma debida, permite ver desde una nueva perspectiva los casos concretos de enjuiciamientos estimativos que el investigador social encuentra en la experiencia objeto de estudio y también los que él formula; por su propia cuenta y eventualmente lo capacita para formular nuevos enjuiciamientos desde un nuevo horizonte de comprensión universal. La filosofía ayuda, pues, a la ciencia social proporcionándole los instrumentos necesarios para superar los rezagos de actitud ingenua que puedan haber quedado en ella y hace posible así una visión mejor fundada de la realidad social y, llegada la oportunidad, hacer una opción más segura y realista entre varias posibilidades valorativas. Pero la valoración misma y la decisión consiguiente son cosa que cada investigador, como persona singular, debe asumir por su cuenta.

2. Decíamos antes que la realidad humana implica la acción de un sujeto consciente, intencionalmente relativo al mundo, a los demás sujetos y a sí mismo, y que con esta proyección intencional está dada la estructura finalista y valorativa de la vida social. La articulación del valor con la referencia del sujeto a sí mismo y a los demás pone el tema del valor en relación estrecha con otro tema de decisiva importancia: la concepción del hombre. A través de sus valoraciones cotidianas, de las reglas y principios de conducta sancionados por la comunidad, de las instituciones y normas de organización, de los movimientos tendientes a mejorar la existencia común, cada hombre hace patente la idea que de su propio ser como instancia valiosa acepta y defiende. Estudiar la existencia histórico-cultural es, de este modo, descubrir esa idea implícita en los hechos y las obras de los individuos y los pueblos. Y descubrirla no sólo como una idea realizada, como una realidad consumada y estática, sino como un principio dinámico, como un motor de la acción, como una meta hacia la cual tienden las conductas singulares y según la cual se ordenan, conformando un cuadro que tiende a ser coherente, los múltiples aspectos de la existencia social.

De allí que las insuficiencias en la conformación de esta idea, la pugna entre varias imágenes del hombre, la falta de integración entre los modelos de humanidad propuestos a la acción de diversos grupos dentro de la sociedad global, determinan el defecto, la escisión o la crisis de la vida comunitaria.

Al realizar su trabajo propio, el investigador social tiene, pues, ante sí uno o varios proyectos o modelos antropológicos, cuyo sentido debe comprender y de cuyo valor absoluto o comparativo tiene que dar cuenta. La problemática del valor, que antes se había considerado como problemática vinculada a las valoraciones particulares separadas, se unifica aquí en una interrogación axiológica que abraza el conjunto de la existencia social. Y así como antes resultaba ser un valladar de la investigación la confrontación de las valoraciones particulares estudiadas y de las valoraciones propias del investigador como sujeto humano, aquí encontramos las dificultades más graves aún de posible enfrentamiento de la idea del hombre asumida como propia por el investigador y los modelos de humanidad que tiene ante sí como objeto de su investigación. Dos riesgos igualmente peligrosos corre la ciencia social en esta situación, que es por lo demás inevitable, pues no puede suprimirse ninguno de los dos términos enfrentados. Uno de estos riesgos es el dogmatismo de la idea absoluta e incambiable del hombre, con que en el pasado tropezó tantas veces la investigación social e histórica por el uso no crítico de conceptos apriorísticos como el de la "naturaleza humana". El otro es la dispersión e igualación relativista de los modelos antropológicos, que en sus últimas consecuencias hace imposible no sólo la comparación de las culturas —con lo cual se pone de lado la indispensable categoría científica de la relación—, sino inclusive la comprensión histórica de los diversos procesos internos de desenvolvimiento social y cultural.

También aquí necesita el investigador social salir de su esfera propia y situar la problemática que le toca encarar en el horizonte más vasto de una meditación antropológico-filosófica encaminada a lograr una visión crítica de las condiciones de posibilidad

y los límites de la autocomprensión del hombre. Lo deseable es igualmente, en este caso, pasar de la actitud ingenua, sumergida en las apreciaciones concretas singulares, a la visión clarificada de los fundamentos de la comprensión y apreciación del hombre. Se trata de traer a la conciencia reflexiva las teorías implícitas y de someter a examen crítico sus alcances y sus bases de validez. Con esta nueva actitud, el investigador no habrá adquirido una apreciación preconformada, ni habrá asimilado una idea del hombre ya montada con todas sus piezas, sino que habrá adquirido la capacidad de apreciar y construir las instancias antropológicas con la conciencia de las posibilidades y límites de su empresa. Desde esta nueva perspectiva, podrá realizar su tarea de descripción y explicación de la vida social sin ser, de una parte, paralizada por la aprensión escéptica respecto de todo pronunciamiento relativo a la idea del hombre y de su valor ni, de otra, enceguecido por la imposición dogmática de un modelo apriorístico de humanidad.

3. De hecho, según hemos observado, el investigador social está obligado a hacer opciones valorativas y a tratar con predicados de valor, si bien dentro de los límites señalados por la teoría. Sin embargo, al presente la ciencia social está siendo cada vez menos reductible al simple menester teórico. De una investigación descriptiva y explicativa de la realidad humana, está pasando a ser una técnica social, es decir, un saber práctico que interviene en los cambios de la vida colectiva. Y este creciente lado práctico de la investigación social no se reduce a la determinación de las posibles direcciones en que van a actuar las fuerzas sociales, sino al establecimiento de normas y métodos de acción eficaces, y al señalamiento de objetivos por lograr y de medios que hay que usar para alcanzarlos. El sociólogo, el antropólogo y el economista intervienen en la planificación del desarrollo social, y de este modo resultan agentes en la provocación de los cambios sociales, aunque no sean ellos sino los políticos quienes ejecutan las medidas aconsejadas. Ahora bien, si considerando tan sólo la tarea del investigador

social como teórico encontramos que en ella estaba implicado un trato constante con instancias valorativas, lo cual hizo patente que el investigador fuera conducido normalmente a optar entre valores particulares y entre esas constelaciones de valor que son los modelos antropológicos, ¡cuánto más directo y comprometedor será el trato con los valores que habrá que tener el investigador en tanto que planificador del desarrollo social! Y, si en el primer caso se trataba de opciones preeminentemente intelectuales, ahora se trata de opciones definidamente prácticas. Lo que está llamado a hacer el investigador es intervenir en la vida del grupo social, descartar ciertas realidades y reemplazarlas por otras, en suma, operar socialmente, y esto comporta un conjunto de valoraciones, de determinaciones de fines y medios y de proyectos parciales coordinados en razón de una cierta idea del hombre y su destino. Puesto a la obra de planificar, el investigador social está irremediablemente instalado en plena acción social y debe perder todas las ilusiones de teoretismo puro. Porque no se puede intervenir, ni siquiera muy lateralmente, en la planificación y contribuir a ella prescindiendo de todas las implicaciones estimativas de la acción. En último caso, que no es ciertamente el mejor, el investigador valorará, elegirá medios y fines, e intervendrá en el proceso social sin conciencia de los alcances de su acción, y entonces hay razones para dudar de si su contribución será provechosa. En verdad, la única actitud coherente es la de asumir francamente el compromiso moral que supone la planificación. Y es justamente en esta actitud de franca aceptación en donde deben operar en el investigador todos los resortes de la crítica que, según se vio, pueden ayudarlo en su faena teórica. Porque si debe ganar una visión clarificada del hacer humano para comprender las situaciones concretas de la existencia social, ahora, ante el compromiso y las consecuencias de la acción, debe armarse de todos los expedientes de la crítica para hacer de su praxis una operación que no sólo está fundada en las realidades comprobadas sino que puede ser además presentada como la mejor encaminada en el sentido del bien humano previsible.

A lo largo de todas estas páginas hemos hablado un poco en abstracto del investigador social, de sus tareas y sus exigencias y de como él encuentra al valor y al hombre en el centro de sus preocupaciones teóricas y prácticas. Pero no podemos dejar de considerar que hay un contexto social inmediato que da su colaboración especial a nuestro interés por el tema. No podemos dejar de considerar la situación peruana como trasfondo de nuestras inquietudes teóricas y de nuestro análisis de las condiciones y exigencias del conocimiento y la praxis sociales. Y no se crea que esta referencia a la circunstancia nacional es un agregado de oportunidad que no tiene vinculación esencial con el tema. Todo lo contrario. Nuestra condición de país subdesarrollado, con sus características genéricas y específicas, demanda más que cualquiera otra el planteamiento de la problemática axiológica y antropológica que está inscrita en el trabajo de las ciencias sociales. Y esto es así debido a que, en este caso, los contrastes entre los valores aceptados por los diversos grupos y los modelos de humanidad que operan en el conjunto de la vida nacional están llamados a provocar con toda su agudeza las dificultades que, según hemos visto, amenazan a la teoría y sobre todo a la praxis social. El investigador está constantemente enfrentado con valoraciones particulares, sistemas estimativos y normativos y proyectos de vida que no solamente se oponen muchas veces a sus propias apreciaciones y concepciones antropológicas, sino que se ofrecen como una multiplicidad de sistemas dispares, difícilmente conciliables dentro de un cuadro orgánico de existencia, capaz de extenderse al conjunto de la sociedad global. Ante esta multiplicidad el investigador se ve obligado a optar, descartando unas y conservando otras, sobre todo cuando se trata de proponer reformas y promover cambios sociales. Una situación como la nuestra siembra las más grandes inquietudes en quien trabaja en el campo de la ciencia social, pues a su conciencia se impone la negación tajante de ciertos valores, la erradicación drástica y completa de ciertos hábitos y costumbres y la remodelación de determinadas instituciones y formas de organización, perentoria y

sin titubeos. Se hace clara entonces la responsabilidad de quienes tienen que presentar el cuadro real de la situación social y de sus exigencias.

Aquí, pues, más que en cualquier otro ambiente, por ser la realidad un semillero de problemas y por remitir estos problemas a la idea de radicales transformaciones, la seguridad crítica del investigador demanda imperativamente ser reforzada y ampliada, pero no en el sentido de una inhibición de la acción, puesto que las motivaciones humanistas se hacen sentir también aquí con mayor fuerza, en la medida en que la miseria, la ignorancia, el sufrimiento y la degradación rodean al investigador y no dejan reposo a su sensibilidad intelectual y moral en la hora de las opciones decisivas.

[14] Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas*

0.1 Hacer ciencia es hablar un lenguaje racional y objetivo, a saber, un lenguaje que permite formular de modo sistemático ciertos datos cuyo contenido y cuyo sentido son compartibles por más de un sujeto —en el límite, por todos los sujetos inteligentes.

0.2 Aquello de lo cual tenemos la posibilidad de hablar en términos objetivos y racionales puede ser llamado un mundo. La idea de mundo se liga así a la idea de sistema y ésta a la posibilidad de compartir un contenido y un sentido y de reiterar la referencia a los datos de la experiencia de acuerdo con ciertas reglas de organización y de operación.

0.3 La ciencia como sistema de enunciados se remite, en consecuencia, a un sistema de datos o a un conjunto de tales sistemas definido como mundo.

1.0 Admitimos como posible y no discutiremos aquí la existencia de sistemas de enunciados sobre el hombre del tipo de las teorías psicológicas y sociológicas behavioristas, que son axiomatizables en la misma medida en que lo son otros sistemas de las cien-

* Este ensayo fue originariamente una comunicación leída y discutida en el Institut de Science Economique Appliquée de la Universidad de París, en 1968, recogida luego, con el título de "La science appliquée à l'homme peut-elle se passer d'axiologie?", en los *Cahiers* de ese centro. En versión castellana ampliada fue presentado como ponencia en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología (México, 1969) y publicado en *Cuadernos Americanos*, México, marzo-abril, 1970.

cias naturales. Esto resulta válido *a fortiori* para las teorías que se refieren a los productos de la acción humana (*v. g.*, mercaderías, medios de comunicación automotriz, etc.) tomados como puros objetos naturales. En este nivel de análisis quedan aseguradas así la racionalidad y la objetividad (naturales, se entiende) del discurso, es decir, su carácter científico.

Pero sin pagar tributo a ninguna metafísica clandestina se puede sostener que no es éste el nivel cognitivo en el cual opera una ciencia humana propiamente dicha (o una ciencia aplicada al hombre).

1.1 El nivel cognitivo correspondiente a las ciencias humanas en general y a las sociales en particular es, considerado desde el punto de vista de la materia del conocimiento, el de las acciones ligadas intencionalmente (en el doble sentido intelectual y voluntario de la palabra) a las cosas y a las personas o, en general, a los términos prácticos. Por oposición con los actos puramente mecánicos o automáticos, con los impulsos ciegos o los encadenamientos instintivos, encontramos en otros hechos del comportamiento (*v. g.*, escribir una carta, invertir capital, jugar a la pelota, etc.) un sentido inmanente a la acción, sentido vivido por el sujeto o los sujetos implicados. Esta conducta puede ser individual por su realización, pero es siempre social por su condicionamiento y por sus efectos, de donde se sigue que comporta, además, la aplicación de reglas cuya validez es aceptada por los sujetos de un grupo determinado.

1.2 Las ciencias humanas se proponen formular un discurso objetivo y racional sobre la conducta de los hombres. De acuerdo con lo ya dicho, tal discurso supone la idea de un mundo que corresponde o hace juego con el sistema de enunciados de que se compone. No se trata solamente de la conexión de las acciones de los hombres en la naturaleza —tomada ésta como mundo— sino de la constitución de un mundo de estas acciones mismas, es decir, de un *mundo de la praxis*. Este mundo es la *sociedad* (o la vida social) en el sentido de una sociedad *de hombres*.

1.3 Es un hecho que hay algo semejante a este sistema en la existencia humana concreta. En efecto, ésta se presenta como una red de sentido y, por lo mismo, implica:

i) Un elemento de publicidad, ya que el sentido es reconocible y reconocido intersubjetivamente.
ii) Ciertas reglas cuya validez es postulada en la acción.
iii) Un principio de orden que da unidad al conjunto de los actos de los individuos y de los grupos. Este principio ordenador es el fin de la acción, el polo intencional y teleológico de la conducta.

2.01 Porque hay validez públicamente reconocida de las reglas de la acción y principio de orden, hay un sentido unitario o unificable de la acción humana. La idea de sistema y la de mundo práctico de que tiene necesidad la ciencia humana puede darse por adquiridas gracias a esta comprobación. Pero con ello no se ha puesto todavía en claro el fundamento de la organización de tales sistemas y de la constitución del mundo de la praxis. Falta determinarlo de un modo más preciso. Ahora bien, como los sentimientos, los deseos y las voliciones y, en general, los actos y las actitudes no son verdaderamente compatibles; este fundamento remite, a nuestro juicio, a la idea de valor.

En lo que sigue nos proponemos sostener a este propósito dos tesis aparentemente contradictorias pero igualmente necesarias para comprender la naturaleza y los problemas de las ciencias humanas. Estas tesis son las siguientes:

i) El valor es el fundamento de la racionalidad y de la objetividad de las ciencias humanas.[1]
ii) El valor es la causa de la debilidad epistemológica de las ciencias humanas.

1. Damos por supuestos aquí los otros elementos de un sistema científico que concurren a la fundamentación de las ciencias humanas, pues nos interesa lo que es diferente en estas ciencias.

2.02 Situándonos más allá o más acá de toda axiología especulativa, tomamos la palabra "valor" como un término abstracto cuya significación puede ser establecida por referencia al uso ordinario de expresiones de la forma "X es bueno". Proponemos analizar "X es bueno" en los términos siguientes: *se debe tener con respecto a X una actitud favorable.*[2] El nudo de esta definición es la idea eminentemente normativa de *exigencia*[3] referente a una actitud y a un sujeto.

En lo que ha de seguir será oportuno entender toda mención concerniente a palabras de carácter evaluativo con la ayuda de esta definición, lo que implica poner entre paréntesis cualquier otra significación de los términos del lenguaje del valor, en particular las que proceden de las teorías axiológicas clásicas y contemporáneas.

2.10 Por doble vía concurre el valor a la fundamentación del mundo de la praxis: por su función en la noción de fin y por su implicación en la idea de validez de las reglas.

2.11 Sin el valor es impensable una finalidad de la acción humana. El acto de fijar y de aceptar algo como meta práctica, como término por realizar —a menudo desechando otras posibilidades objetivas—, supone el reconocimiento de una exigencia de ser favorable a la existencia y a la subsistencia de aquello que se pone como fin y, por lo mismo, la exclusión de la actitud contraria.

Ahora bien, una y la misma cosa es aceptar que un valor corresponde al fin de la acción y reconocer este fin como una instancia que trasciende mi subjetividad y toda subjetividad particular. Esta trascendencia, que afecta al eje de todo el sistema de la acción, a su principio de unidad y de sentido, y que a partir de él se comunica al tejido entero de las relaciones prácticas de un objeto determina-

2. Cf. nuestro artículo 6°, "La plurivocidad de 'bueno'", incluido en el presente volumen, en donde hemos intentado mostrar el alcance explicativo de esta definición.

3. Respecto del sentido de este concepto en nuestro uso, cf. *supra*, "La exigencia estimativa" (ensayo 4°).

do, da su carácter objetivo al mundo social.[4] Dicho de otro modo: porque hay valor en los términos de la acción, ésta es compartible como una tarea colectiva y como una realidad pública. En consecuencia, la acción puede ser considerada como un elemento del mundo o, si se toman en cuenta sus conexiones totales, como el mundo práctico.

2.12. Según esto, hablar de fines —y de los medios que se relacionan con ellos en la conducta concreta —utilizando términos del tipo de "bueno", "malo", "mejor" y otros semejantes, es postular la existencia de un sistema de acciones que tiene los caracteres de la objetividad y que se comporta con respecto a los hechos de la experiencia subjetiva de manera semejante a la relación que se establece entre el mundo físico o natural y las sensaciones vividas por cada sujeto.

Desde este punto de vista es muy esclarecedor el comparar la gramática de las palabras que se puede llamar "subjetivas", como, *v. g.*, "gustar" o "amar", con la gramática de "bueno", "malo" y los demás términos evaluativos. El uso de "bueno" en el discurso ordinario admite y a menudo demanda la presentación de razones destinadas a dar más fuerza o plausibilidad al juicio expresado, mientras que las expresiones del género de "me gusta" o "deseo" pueden prescindir perfectamente de todo soporte objetivo. Empleada frecuentemente como una declaración final, la frase "me gusta" corta toda posibilidad de argumentación así como de justificación. Con ello desaparece la posibilidad del diálogo y de la participación de diferentes sujetos en un mundo común, en lo objetivo social; cada cual retorna a su reino interno, divorciado de los demás, alienado de la sociedad humana precisamente por falta de reconocimiento del valor.

4. Hablar de trascendencia y de objetividad a propósito del valor es cosa diferente de decir que hay algo así como un valor trascendente y objetivo en el sentido de las axiologías objetivistas tradicionales. Aquí el valor es tomado más bien como condición de posibilidad de los objetos prácticos, o sea, como una instancia de carácter trascendental.

2.21 Volvamos ahora la vista hacia la validez de las reglas sin las cuales la relación de las personas en una sociedad, es decir, el juego social, no es posible. Pues bien, la aceptación de una regla de acción supone que se debe actuar de una manera más bien que de la otra y comporta la decisión de ser favorable —en un sentido variable según las circunstancias— al género de conducta correspondiente en todos los casos comprendidos en el enunciado normativo. Es de notar que el género de conducta prescrito por la regla puede ser arbitrariamente escogido, pero que la ejecución de la conducta prescrita no puede serlo si se reconoce la regla como tal, es decir, si ésta es una regla válida.

Podemos decir, en consecuencia, que la validez de las reglas depende de la aceptación de un valor tomado como un principio en el cual se basa y del cual se deriva la posibilidad de un sistema práctico.

2.22 El tejido de relaciones sociales que constituye un sistema práctico sólo es, pues, posible por las normas que aseguran su coherencia y su compleción. De un sistema con estas propiedades se dice que es racional. Puesto que la posibilidad de la existencia de los sistemas prácticos depende de la validez de las reglas de acción y puesto que ésta, a su vez, implica la idea de valor, se puede deducir que el valor asegura la racionalidad de los sistemas prácticos.

Esta comprobación se encuentra precisamente en la base de los modernos desarrollos de una teoría formal de la acción tal como nos es mostrada en los trabajos dedicados a la lógica deóntica y a la lógica de la preferencia y la decisión.

3.1 Porque hay sistemas prácticos fundados de este modo es posible una ciencia del hombre, es decir, puede haber un discurso objetivo y racional sobre la praxis humana y la sociedad. A la sistemática del mundo de la praxis corresponde la sistemática de la ciencia humana, la cual debe tener también como punto de referencia un término o un conjunto de términos valorativos. Si por vía de expe-

rimento intelectual se suprimen de la vida social ciertos polos de valor, el tejido del mundo práctico se empobrece y cambia de consistencia. Por el contrario, el enriquecimiento de los valores en juego permite una expansión y una complejidad cada vez más grandes de la vida de los hombres. La persistencia de la atribución de ciertos valores preserva sectores enteros del mundo social que serían liquidados por la neutralización de dichas atribuciones. Piénsese a este respecto en la complicada sistemática de la práctica colectiva fundada en la aceptación y preservación del valor de la propiedad privada y en la conmoción que experimenta este mundo práctico cuando tal valor es suprimido o tan sólo puesto en tela de juicio. Ahora bien, no hay duda de que ciertos sistemas de la ciencia económica y de la ciencia política son un discurso válido únicamente en la medida en que dicho valor funda un mundo, es decir, es aceptado como polo organizador en la conducta de los hombres.

3.2 Lejos, pues, de encontrarse en los antípodas de la idea de ciencia rigurosa cuando ésta es aplicada al dominio humano, el valor constituye fundamento de tal ciencia. Contra la tesis tan extendida según la cual el valor es una instancia ligada a la vida emotiva y, en consecuencia, a la subjetividad sin ley, hemos intentado mostrar la estrecha conexión que existe en el terreno del conocimiento del hombre entre *objetividad, racionalidad* y *valor*. Por consiguiente, la ciencia humana en general y las ciencias sociales en particular deben ser concebidas como un sistema teórico con base axiológica.[5]

3.3 ¿Le bastará a la ciencia humana conectarse *desde el exterior* con los valores que configuran el mundo de la praxis o le es indispensable una asunción *desde el interior* de los momentos evaluativos del sistema social? Se diría que la primera opción pone a la ciencia humana al abrigo de la contaminación práctica, preservando, sin embargo, su alcance axiológico. Pero si en el corazón del sistema social, como garantía de su intersubjetividad, existe un

5. Sin olvidar, por cierto, sus otros componentes teóricos.

valor asumido, es decir —hablando de los contenidos de la acción—, una exigencia de aprobación y eventualmente de realización de un estado de cosas, es difícil aceptar la idea de un hombre de ciencia capaz de penetrar en el mundo de la práctica sin hacer por su cuenta la prueba de la validez de las reglas y de la positividad de los fines sociales. ¿Podría aceptarse como adecuada y completa, por ejemplo, una teoría del Estado que no buscara dar una respuesta a las cuestiones del Estado justo y de la legitimidad del poder político, o una teoría de la sociedad que ignorara la distinción entre un estatuto humano y una condición de infrahumanidad, o una economía política que sólo tomara descriptivamente y no sustantivamente el concepto de optimación de la producción y de satisfacción de las necesidades sociales? Quien intente responder esta clase de interrogaciones verá claramente hasta qué punto la verdadera ciencia aplicada al hombre comporta la asunción de valores.

3.4 Es útil recordar a este propósito que ciertos enunciados muy característicamente interpersonales —*v. g.*, juicios de obligación y de legitimación, expresiones de compromisos, promesas, etc.— no pueden ser formulados sin reconocimiento implícito de un orden social y que comportan inevitablemente una operación sobre la realidad de un tipo muy peculiar. Enunciar una obligación supone instaurarla y modificar el mundo de las relaciones entre las personas. Lo mismo ocurre en los otros casos señalados. Es imposible, en efecto, interpretar y comprender una simple acción social, por ejemplo, una falsa promesa, sin aceptar el conjunto significativo de los hechos que, por relaciones muy diferentes de las causales, dan un sentido al prometer como acto humano en general. En consecuencia, tal como todo discurso ordinario sobre el hombre, el discurso científico-social completo implica una opción de valores y una intervención en la realidad que lo alejan de la neutralidad.

4.1 Hemos afirmado también (2a. tesis) que en el valor se encuentra asimismo la causa de la debilidad epistemológica de las

ciencias humanas. Creemos que esta tesis puede ser sostenida sin abandonar la posición teórica que acabamos de esbozar.

Recordemos la observación hecha sobre la posibilidad de una contestación de valores tan esenciales en cierto tipo de sociedades como la propiedad privada en el mundo capitalista. En este caso nos encontramos de ordinario ante una oposición de sistemas que provoca una crisis del pensamiento científico paralela a la contestación práctica del mundo social hasta entonces aceptado sin dificultad. Esto quiere decir que el análisis científico fundado sobre el valor puede funcionar con éxito dentro del cuadro de un sistema dado o de un conjunto de sistemas prácticos, pero que choca con serias dificultades desde que se sale de ese marco y cuando predomina la duda sobre los valores que le dan su unidad de sentido (lo que confirma, de contragolpe, la importancia del valor para el trabajo científico). En estas circunstancias la ciencia, haciendo juego con la sociedad en cuyo estudio está empeñada, necesita realizar una suerte de salto dialéctico, de tránsito a un nivel superior de evaluación, a fin de poder superar la crisis.

En este contexto se demuestra muy útil la distinción de una conciencia valorativa derivada y una conciencia valorativa originaria o protovaloración.[6] En el nivel de la protovaloración se plantea, en efecto, el problema de la decisión entre diferentes mundos prácticos. Ahora bien, esta elección inevitable e indispensable, sobre la cual se va a constituir un nuevo mundo de la praxis, no dispone (a falta de una intuición axiológica específica y de una vía deductiva capaz de permitir extraer proposiciones evaluativas a partir de enunciados de hecho, procedimiento éste prohibido por lo que se suele llamar la "guillotina de Hume") de cualquier norma directiva ni de medio auxiliar dc conocimiento. Se ofrece, pues, como una decisión librada a la inspiración histórica, a los recursos de invención moral y política de aquellos que cuentan en la sociedad. Esta decisión habrá de ser confirmada o descartada sólo por

6. Hemos presentado y examinado con algún detalle esta distinción en el ensayo sobre la experiencia del valor, recogido en el presente volumen.

la praxis social misma, la cual, de este modo, permitirá saber *a posteriori* si las evaluaciones eran correctas.

4.2 Por su lado, la validez de las reglas de la acción social, sostenida en último término por una decisión del sujeto que remite igualmente al principio axiológico cuya inestabilidad acabamos de señalar, se revela también desprovista de base en el nivel de la conciencia originaria.

4.3 La sistemática del mundo práctico resulta comprometida de este modo en sus dos pilares fundamentales, a saber, el de los fines y el de las reglas de la acción. Se advierte sin dificultad que en este nivel de análisis, el *status* epistemológico de la ciencia aplicada al hombre se encuentra severamente afectado. Privados de la certidumbre última sobre los valores que están en la base del sistema social —no ciertamente sobre los valores aceptados y en curso sino sobre la legitimidad de la aceptación o de la contestación de dichos valores—, parece que no podemos construir una ciencia humana capaz de satisfacer plenamente las exigencias de la validez teórica tal como ésta se define según el modelo de las ciencias formales y naturales. En todo caso, la validez precaria o suspendida que comprobamos aquí nos obliga a reconocer algo que puede llamarse debilidad epistemológica, debilidad que, como el fundamento mismo de la objetividad y de la racionalidad del discurso sobre el hombre, procede de la idea de valor.

5.0 Al concluir hagamos tres observaciones:

i. El carácter precario y problemático de la sistemática social no afecta la idea del valor en sí misma (o, si se quiere, la existencia de un significado valorativo del lenguaje humano), sino la posibilidad de un juicio de valor debidamente garantizado.
ii. La debilidad epistemológica de que acabamos de hablar no autoriza a negar la posibilidad de la ciencia humana

como tal, sino que debe más bien conducir a subrayar la diferencia esencial de esta suerte de discurso científico respecto de otros y a plantear de una manera más adecuada los problemas de su constitución.

iii. Si la validez práctica reposa sobre la idea de valor, queda esbozada la cuestión de la relación de toda validez con el valor, que puede llevar a poner en tela de juicio la idea de ciencia como discurso neutro.

Parte III

[15] El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito de *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4-6.421*

En lo que sigue vamos a comentar unos pasajes del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein que consideramos especialmente significativos para conocer la posición de este filósofo respecto de la temática axiológica y ética. He aquí los textos:[1]

6.4 Todas las proposiciones tienen igual valor.

6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno y aunque lo hubiese no tendría valor.
Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser así son casuales.
Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual.
Debe quedar fuera del mundo.

6.42 Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones nada superior pueden expresar.

* Este ensayo fue incluido como Anexo en el libro *Lecturas filosóficas* (Lima, 1965) del autor.

1. Citamos según la versión española de Enrique Tierno Galván, ligeramente modificada (Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1957).

6.421 Es claro que la ética no se puede expresar.
La ética es trascendental.
(Ética y estética son lo mismo).

1. *El libro.* El libro al que pertenecen los pasajes transcritos fue publicado por primera vez en alemán, en 1921, con el título de *Logisch-Philosophische Abhandlung,* como parte del último número de los *Annalen der Naturphilosophie* dirigidos por Wilhelm Ostwald. Al año siguiente apareció la segunda edición, con el título definitivo de *Tractatus Logico-philosophicus,* sugerido según parece por G.E. Moore, con texto alemán e inglés (en traducción de C.K. Ogden), y una introducción de Bertrand Russell (Londres, Kegan Paul, 1922). A esta edición, que permitió la difusión del libro, se refieren generalmente los comentaristas cuando trabajan sobre el *Tractatus.*

El *Tractatus* es un libro particularmente difícil por la riqueza y concentración del pensamiento y la forma de la exposición, pues no es un discurso explicativo continuo sino quinientos cuarenta y cinco enunciados separados de tipo aforístico. Estos enunciados están acompañados de una notación decimal que, según expresa Wittgenstein, está destinada a señalar "la importancia lógica de las proposiciones, el alcance que tienen" (en su exposición. Los enunciados con decimales son observaciones a los enunciados precedidos de enteros y el número de cifras decimales señala el grado de importancia y de subordinación de los mismos. Así, 1 es principal con respecto a 1.1 y 1.2, los cuales a su vez tienen como subordinados a 1.11, 1.12, etc. Por otra parte, el orden correlativo de la enumeración de enteros y decimales indica el desarrollo de los diversos temas del libro. Puesto que hay siete enunciados precedidos de enteros, puede decirse que hay siete temas fundamentales en el *Tractatus.* De hecho, sin embargo, este sistema no se cumple regularmente en el texto y no es aconsejable, por eso, atenerse siempre a él si se quiere comprender el significado y función de determinados enunciados. Como ha observado Stenius (*Wittgenstein's* Tractatus), en muchos casos los aforismos no comentan el enunciado del mismo entero sino preparan la introducción del tema siguiente.

Tampoco siempre la distinción indica la presencia de enunciados lógicamente subordinados o principales sino la mayor o menor acentuación, como en una pieza musical, de ciertos pasajes o motivos. Esta observación debe ser tenida en cuenta al leer el texto que nos ocupa.

La primera lectura del texto nos permite observar que él, en conjunto, tiene un tema principal. Los cuatro aforismos transcritos se ocupan, en efecto, del valor y la ética, es decir, de asuntos concernientes al dominio axiológico en sentido general. Su enumeración, que va del 6.4 al 6.421, indicaría, de acuerdo con lo dicho antes, que son enunciados dependientes en principio de 6; además, que tres de ellos son subordinables a 6.4 y que el último, que tiene tres cifras decimales, sería el menos importante y dependiente de todos. Por otra parte, pertenecen a la sección final del libro ya que anteceden sólo a otros de la serie 6.4, a los de la serie 6.5 y a 7, que es un enunciado único. El número guía 6 trata de la norma general de las funciones de verdad (es decir, lo que en lógica se conoce como *truth-functions*). Por su parte, 6.1 afirma que las proposiciones lógicas son tautologías; 6.2 que la matemática es un método lógico y 6.3 que la investigación lógica indaga por la regularidad o legalidad, fuera de lo cual todo es casual.

Si observamos con detenimiento lo anterior, se hará claro un interés lógico predominante en esta serie, que está también presente en las partes anteriores (de 1 a 5). Basados en esto podríamos ser llevados a pensar que nuestro texto, por tratar de temas axiológicos, constituye una excepción dentro de la obra y no tiene mayor peso en el conjunto de su temática, que nos parece preeminentemente lógica y epistemológica. ¿No se halla tal cosa, además, de acuerdo con las muy conocidas preferencias y la principal contribución filosófica de Wittgenstein, cuyo nombre destaca como investigador de la lógica, el lenguaje y la filosofía de las matemáticas? Tal es, en efecto, la imagen más difundida por las exposiciones históricas y los manuales corrientes. Para evitar erróneas y apresuradas interpretaciones debemos, empero, situar justamente el texto que nos ocupa dentro del libro y su intención principal. Será útil, sin embargo, dar antes unas breves notas sobre el carácter y las preferencias intelectuales del filósofo.

2. *La personalidad.* Conviene recordar que, según sus biógrafos y amigos,[2] era Wittgenstein un temperamento dotado de una fina sensibilidad estética. El ambiente en que se educó fue propicio para el desarrollo de estas disposiciones. Sus padres eran muy aficionados a la música y su casa funcionó como un activo centro musical que frecuentaron compositores tan renombrados como Johannes Brahms y Gustav Mahler. Un hermano de Wittgenstein llegó a ser pianista distinguido y él mismo cultivó el clarinete y el violín; se sabe que, niño aún, dio un concierto de este último instrumento en la iglesia de San Pedro en Viena. Tuvo también notable interés por la arquitectura y llegó a proyectar y construir, con la colaboración de un amigo arquitecto, una casa en la capital austriaca.

De otro lado, quienes lo trataron coinciden en reconocer en nuestro filósofo muy fuertes preocupaciones morales, expresadas en un intenso sentido del deber y una alta estimación de la bondad del carácter de las personas. Wittgenstein llegaba inclusive a anteponer estas dotes a las cualidades y méritos intelectuales. Todo lo cual está íntimamente vinculado con tendencias ascéticas y misantrópicas que se muestran muy bien en la renuncia que hizo de la herencia paterna y en su amor por la vida apartada y simple de la montaña.

3. *Lecturas e influencias.* En el mismo sentido es conveniente considerar las influencias filosóficas que recibió Wittgenstein y los autores que leyó con más interés y tuvo en mucho aprecio. Al lado de Gottlob

2. Sobre la vida de Wittgenstein puede consultarse: Norman Malcolm, *Ludwing Wittgenstein: A Memoir,* G.H. von Wright, *Biographical Sketch* (incluidos ambos en el libro en español *Las filosofías de Ludwing Wittgenstein,* Barcelona, Ediciones Oikos-Tau, 1966); E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus; George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein,* y Justus Hartnack, *Wittgenstein und die moderne Philosophie* (hay traducción al inglés). Lamentablemente aún no existe en castellano una exposición sistemática del pensamiento de Wittgenstein. Puede consultarse, sin embargo, los ensayos de D.F. Pears y G.A. Paul incluidos el libro *La revolución en filosofía* (Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958) y los de Ferrater Mora y Pole en el libro arriba mencionado, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein.*

Frege y Bertrand Russell, los cuales imprimieron su reflexión lógico-matemática, y del físico Heinrich Hertz, de quien recibió sugestiones en el dominio de la filosofía, la ciencia y la naturaleza, hay que destacar el fuerte impacto producido en él por las obras de Schopenhauer (principalmente *El Mundo como voluntad y representación*, que Wittgenstein leyó muy joven, y quizá también *El fundamento de la moral*). El pesimismo moral de Schopenhauer y su teoría de la idea y la voluntad están muy presentes en el *Tractatus*. Es también muy significativa la atracción que sintió por el pensamiento moral y religioso de Tolstoi, que lo llevó a leer cuidadosamente los Evangelios en la época de la primera guerra mundial, o sea, por el tiempo en que componía el *Tractatus*, y su preferencia por filósofos de innegable resonancia mística como Platón, San Agustín y Kierkegaard.

4. *Intención y desenvolvimiento del* Tractatus. El contexto psicológico y vital que hemos esbozado es muy importante para valorar adecuadamente las partes del *Tractatus* que, como nuestro texto, están dedicadas a los temas éticos y religiosos, y para precisar la orientación general del libro. A la luz de estas referencias a la persona de Wittgenstein, tales partes no resultan un elemento subsidiario, secuela de otros aspectos dominantes del pensamiento ni, menos aún, un factor extraño, incompatible con la intención general de la doctrina. Pasan a ser, más bien, momentos que merecen ser considerados como principales y grandemente determinantes del movimiento de la reflexión, puesto que están enraizados en vivencias muy profundas.

Esta convicción se refuerza reparando en que, según la propia declaración de Wittgenstein, "todo el significado del libro puede resumirse, en cierto modo, en lo siguiente: todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y sobre lo que no se puede hablar, mejor es callarse".[3] Esta misma convicción es la que expresa el enunciado 7, que cierra el libro, el cual viene a funcionar así como tesis principalísima por referencia a la cual puede ser comprendido el conjunto de la obra. Que aquí se concentra un interés reflexivo preeminente en

3. *Tractatus*, prólogo, p. 30.

Wittgenstein, se muestra por su respuesta a una carta de Russell, escrita al recibir el manuscrito del *Tractatus*. El filósofo británico parece haber puesto especial énfasis en la discusión de puntos de lógica, a lo que Wittgenstein replica: "Me temo que realmente no haya logrado Ud. entender mi principal tesis, de la cual es sólo corolario todo lo que concierne a las proposiciones lógicas. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por medio de proposiciones, esto es, por el lenguaje (o lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones sino solo mostrado (*gezeigt*); cosa que, creo, constituye el problema cardinal de la filosofía..."[4]

Ahora bien, en la progresión hacia el reconocimiento de que hay cosas que no puede decirse pero que se muestran o exhiben, ocupan un lugar muy importante los aforismos sobre el valor y la ética, pues en ellos se trata justamente de algo que no puede decirse. Su formulación compromete el sentido de toda la tesis. Nuestro texto resulta de este modo un paso cardinal en el desenvolvimiento reflexivo de Wittgenstein. De hecho, la temática moral y axiológica estuvo presente en su meditación durante la elaboración y redacción del *Tractatus* (ver al respecto los *Notebooks* de 1914-1916) y mantuvo su vigencia largo tiempo después, como lo prueba la conferencia *Sobre la ética*, de 1929, y las notas tomadas por Waismann con ocasión de sus conversaciones con Wittgenstein en 1930, es decir, en el umbral de la segunda época del filosofar wittgensteiniano.

5. *Comentario analítico*. Procederemos al análisis del texto frase por frase distinguiendo, a veces, partes dentro de un aforismo o, por el contrario, uniendo oraciones de aforismos distintos, cuando así lo aconseje el propósito de clarificación y comprensión que perseguimos.

"6.4 *Todas las proposiciones tienen igual valor*". No encontramos aquí, por lo pronto, términos técnicos o con sentido oscuro o especial.

4. Cit. por E. Anscombe: *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus. p. 161.

Lo que Wittgenstein parece querer comunicar es lo que se entiende de inmediato: que cualquier proposición es igual a otra en valor. Según esto, no cabe decir estrictamente, por ejemplo, que una es buena y la otra mala, que una es sublime, importante o trivial y la otra no, que una es valiosa y otra no lo es o lo es menos en cuanto proposición. Pero ¿por qué sostiene esto el filósofo, siendo así que en la vida común hablamos, por ejemplo, de proposiciones importantes o triviales? Wittgenstein piensa que "valor", "bueno", "malo", "importante" y, en general, todos los términos valorativos tienen un uso propiamente estimativo, que remite a algo aboluto, incondicionado, y otro uso en el que lo expresado son reacciones psicológicas o relaciones del sujeto con las cosas. En este último caso, cabe sustituirlas por enunciados puramente fácticos, referentes a esas reacciones o conexiones; por ejemplo, decir que tal o cual proposición es importante es decir simplemente que nos interesa en razón de nuestros propósitos personales. (Cf. *Lecture on Ethics*, que si bien es posterior al *Tractatus*, pues es de 1929, no lo contradice.) Hay así muchas distinciones que pueden establecerse entre las proposiciones —como la fundamental de verdaderas y falsas—, que se formulan usando las palabras "valor", "valioso" y otras por el estilo, pero que no son propiamente distinciones respecto de su valor. Si, en cambio, damos un uso propiamente estimativo a "valor", "valioso", "importante", no cabe distinguir las proposiciones por su valor.

Si traducimos la frase "Todas las proposiciones tienen igual valor"con un ligero cambio de giro, autorizado por la palabra alemana "*gleichwertig*", que emplea Wittgenstein: "Todas las proposiciones son iguales con respecto al valor", nuestra atención se orienta a la vez a otro aspecto de lo que quiere comunicar Wittgenstein. Lo que se dice en cualquier proposición no implica algo estimativo; de ninguna proposición podemos sacar un juicio sobre el valor de las cosas. En esto todas son igualmente neutrales y estériles. Se explica, entonces, que sean ellas mismas iguales en valor. Con lo cual tenemos libre el campo para preguntarnos por qué Wittgenstein despoja las proposiciones de toda calidad estimativa y de función valorativa propia.

"6.41 *El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo*". La palabra "sentido" (*Sinn*) que usa aquí Wittgenstein aparece reiteradas veces en el *Tractatus* íntimamente vinculada con el tema principal del libro: lo que se puede decir y lo que no se puede decir, o sea, el sentido en el lenguaje. Para Wittgenttein sólo las proposiciones tienen sentido; únicamente tienen sentido los enunciados que se refieren a hechos. Hay, en cambio, formulaciones, como las tautologías, que carecen de él (son *sinnlos*); otras, como decir que dos cosas son idénticas, resultan sin sentido (*unsinnig*). Pero en la frase "el sentido del mundo" (así como en otras, *v. g.*, "el sentido de la vida", que aparece en 6.521), "sentido" no se aplica a formulaciones lingüísticas y está usado con un significado que Wittgenstein no define expresamente en ninguna parte del *Tractatus*. Será necesario entenderla de acuerdo con la acepción corriente valorativa y metafísica, en la medida en que el contexto lo permita. Según esto, hablar de sentido del mundo es hablar del mundo en términos de bondad o maldad, de lo que es importante y principal en él, de su valor absoluto o su absoluta finalidad valiosa. Esta interpretación parece autorizada por ciertas frases de los *Notebooks*, que sirvieron a Wittgenstein para preparar el *Tractatus*. Leemos allí que "bien y mal están de algún modo conectados con el sentido del mundo" y que "el sentido de la vida, esto es, el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios" (p. 73).

Ahora bien, este sentido que, según vemos, implica elementos valorativos, está para Wittgenstein fuera del mundo, no es nada que exista en él. Quien haga un recuento de lo que hay en el mundo, de lo que existe dentro de él, por ninguna parte hallará el sentido del mundo, y esto por la razón que expone la siguiente frase: *"En el mundo todo es como es y sucede como sucede"*. ¿Qué es el mundo según Wittgenstein? Es la totalidad de los hechos (cf. 1.1), la totalidad de los estados de cosas (*Sachverhalten*; cf. 2.061), los cuales son independientes unos de otros (cf. 2.061), de tal manera que de la existencia de uno no se puede deducir la existencia de ningún otro (cf. 2.062). Acaece esto o aquello, pero podría haber acaecido otra cosa. Un hecho no existe porque sea mejor que otro; tampoco algún hecho existe de derecho, en lugar de otro. De

allí que todo sea simplemente como es y sucede como sucede, sin que *deba* ser o suceder de otro modo. Por tanto, no puede buscarse en el mundo el sentido del mundo.

"*(...) en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera no tendría ningún valor*". Como se comprende por lo anterior, si todos son hechos, si lo que acaece en el mundo no es ni más ni menos que tal como acaece, no hay mejor ni peor, menos o más valioso dentro del mundo, es decir, en el conjunto de los hechos que son el mundo. Pero, ¿qué ocurriría si, como parte del mundo así definido, se dieran lo bueno, lo valioso? Serían un hecho más, serían algo que se ofrecería como un estado de cosas y, por tanto, con la condición de tal como algo contingente, fáctico. De allí que Wittgenstein use un giro (con palabra "valor" en el sujeto y en el predicado) que puede parecer impropio pero que refuerza la idea que quiere comunicar. Dice que si hubiere un valor, "no tendría valor", significando que dejaría de funcionar como tal, perdería su carácter propio y se convertiría en un hecho más, en una instancia formulable en términos de hechos. Esto es lo que ocurre cuando, como señalamos al comentar la primera frase, usamos expresiones valorativas para referirnos a algo perfectamente integrado en el mundo, *v. g.*, "una buena jugada". Tales frases pueden ser reformuladas en términos, puramente fácticos ("una jugada que apresura la derrota del contendor"), con lo cual desaparece toda mención o lo propiamente valioso y se trata sólo de una cuestión de hechos.

Wittgenstein expresa, pues, la idea de que en el mundo no hay genuinos valores en razón de la condición misma del mundo e insiste en que si los hubiere, perderían su carácter de tales. Dicho de otro modo: si aquello que está llamado a modificar el ser puramente fáctico, el ser que es simplemente así como es, fuera a su vez fáctico, no podría cumplir su función propia. Por tanto, debe quedar fuera de lo fáctico. Esto es lo que, en forma resumida, expresan las frases siguientes, con las que termina el enunciado 6.41, cuya estructura, como se ve, es reiterativa y progresa en espiral: "*si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede*

quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo". "Lo que ocurre" y "el ser así" expresan su condición propia del hecho. Esto es, además, reforzado por la idea de la casualidad del acontecer: que algo ocurra y cómo ocurre, que sea y cómo es, que se presente así o de otro modo, es casual, no necesario. Por contraste, el valor resulta entendido como lo no casual, lo necesario.

"6.42 *Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada superior*". Según vimos antes, las proposiciones son todas de igual valor, pues ninguna dice nada más importante o trivial que otra. Y esto es así porque todas hablan de hechos y en los hechos no hay nada importante o trivial, bueno o malo. Por otra parte, para Wittgenstein las proposiciones tienen sentido sólo por referencia a hechos y, en última instancia, a la conexión de éstos que es el mundo. Decir algo es decirlo en términos de hechos y hablar nada más que sobre ellos. No cabe entonces tener a la vez algo que sea una proposición y hable sobre lo que no son hechos, *v. g.*, lo superior, lo más alto en dignidad o lo inferior y más bajo valorativamente. El intentarlo nos llevaría a anular la proposición haciéndole perder su sentido, o a convertir lo valioso en un mero hecho dentro del mundo, resultados ambos contrarios al propósito perseguido. Pero ¿de qué pretenden hablar las proposiciones morales, los enunciados de la ética? Justamente de lo que es mejor, superior, más alto en dignidad, o sus contrarios. Como esto no puede darse en una proposición, se concluye que no puede haber proposiciones de ética.

"6.421 *Es claro que la ética no se puede expresar*". Expresar es decir algo con sentido, lo cual es la función de las proposiciones. El término "ética" debe entenderse aquí en el sentido de lo moral, lo concerniente a lo bueno y lo malo, lo digno y correcto y, en general, al conjunto de los valores de la conducta vinculados con el sentido de la vida y del mundo. De acuerdo con la explicación del aforismo anterior, puesto que no hay proposiciones de ética, no cabe expresar nada moral ni decir algo en términos proporcionales con respecto a lo valioso moral. Por la misma razón, en 6.423 dirá Wittgenstein que de la voluntad ética

—no de la psicológica, que puede tratarse como un simple hecho— no se puede hablar. No puede afirmarse, sin embargo, que para Wittgenstein esto anula la ética, puesto que, según él, el dominio de lo decible no es el único, aquello que no puede decirse no carece por eso de una función importante (Véanse los otros aforismos recogidos en esta antología, especialmente los números 5.6, 5.61, 5.62, 6.522, 6.54 y 7).

"La ética es trascendental". "Trascendental" es un término filosófico muy importante, empleado con acepciones diversas principalmente por los escolásticos y Kant. Para los escolásticos, son trascendentales (o trascendentes) las determinaciones más generales que convienen a todos los seres. Para Kant, trascendentales son las condiciones *a priori* del conocimiento y la investigación de estas condiciones. Kant, por otra parte, opone los principios trascendentales, que no son empíricos pero conforman la experiencia científica, a los trascendentes, que pretenden valer, fuera de toda referencia a la experiencia, como pertenecientes a la cosa en sí o lo absoluto.

En 6.13 leemos: "La lógica es trascendental"; éste es el único otro pasaje del *Tractatus* en que ocurre la palabra "trascendendental". Sirviéndonos de estas referencias a la lógica, podemos intentar determinar la noción de trascendental en Wittgenstein. La lógica es *a priori* (cf. 5.4541, 5.4731 y 5.55), precede a toda experiencia (cf. 5.552) y como tal no describe el mundo (cf. 5.61), ni trata de hechos. Sus proposiciones son tautologías (cf. 6.1), no dicen nada (cf. 5.43), no tienen, pues, sentido (son *sinnlos*), aunque no son un sin sentido (*unsinnig*; cf. 4.461 y 4.4611). Pero si bien las proposiciones lógicas no tratan del mundo, son pertinentes para la intelección del mundo: exponen la estructura de éste (cf. 6.124 y 6.22) y tienen que ver con lo que no es accidental (cf. 2.012) sino que es lo único necesario (cf. 6.3 y 6.37), o sea, la esencia del mundo, pues la forma general de una proposición y la forma del mundo coinciden (cf. 5.471 y 5.4711). Como, por otra parte, según Wittgenstein, toda proposición es una imagen lógica de los hechos y, además, como no es posible un mundo sino dentro del marco de la lógica, cuando decimos algo sobre los hechos, cuando

hablamos del mundo, sin hablar de la lógica ésta se *muestra* (cf. 4.121 y 6.22). Con otras palabras, la lógica "no es una doctrina sino un reflejo del mundo" (cf. 613), reflejo que, como tal, es inexpresable, pero que cumple la función de exhibir la esencia del mundo. Ahora bien, en este contexto introduce Wittgenstein la noción de trascendental aplicada a la lógica, que resume así los caracteres que hemos indicado, por oposición a lo empírico y fáctico, a lo mundano, contingente y decible.

"Trascendental" tiene entonces en Wittgenstein un sentido en parte cercano al escolástico, en cuanto concierne a aquello que todo ser pensante posee, y en parte kantiano, en cuanto corresponde a aquello *a priori* que hace posible el mundo y el pensamiento de este mundo. De otro lado, como anota M. Black,[5] lo trascendental en Wittgenstein está más allá del mundo, fuera de él, y por tanto puede entenderse también en el sentido de lo trascendente kantiano.

Vengamos ahora a la ética como trascendental. Según hemos visto, la ética no trata de hechos y no se compone de proposiciones ya que es inexpresable. Cabe reconocer, por consiguiente, un cierto paralelismo con la condición de la lógica que autoriza a hablar de la ética como *a priori*, como instancia no empírica. Ya sabemos que Wittgenstein declara francamente que lo valioso y el sentido del mundo, o sea, lo ético, caen fuera del mundo. Por otra parte, por lo que toca al carácter inexpresable que la ética comparte con la lógica, a juzgar por ciertos textos, como la conferencia de 1929, Wittgenstein no parece negar la posibilidad de que también lo moral se *muestre*, lo cual daría a sus enunciados éticos el carácter de formulaciones carentes de sentido, que no dicen nada, pero que no por eso son sinsentidos. (Sobre el punto de vista contrario, ver Black, *ibid.*).

Pero ¿sirve la ética para la intelección de la fábrica del mundo y es pertinente con respecto a la posibilidad de éste, como ocurre con la lógica? Aquí el paralelismo no parece tan firme, sobre todo en vista de que lo ético concierne a la voluntad y el mundo es independiente de ésta (6.373). Sin embargo, existe la posibilidad de pensar que siendo

5. *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, pp. 345, 370 y 374.

para Wittgenstein la voluntad ética algo distinto de un fenómeno psicológico (cf. 6.423) y pudiendo la voluntad buena o mala cambiar si no los hechos sí los límites del mundo (cf. 6.43), hay una función de lo ético respecto del mundo que se vincularía con su carácter trascendental. Conviene tener presente a este propósito que, según Wittgenstein, la ética tiene que ver con lo no casual que concierne también predominantemente a la lógica (cf. 6.3, donde se dice que fuera de la lógica todo es casual). También afirma que los límites del lenguaje, del mundo y del sujeto (un sujeto no psicológico sino más bien calificable de *trascendental*) coinciden (cf. 5.6 y 5.632) y que el mundo y la vida son lo mismo (cf. 5.621). Es pertinente señalar que en una anotación de 1916 dice Wittgenstein: "La ética no trata del mundo. La ética debe ser una condición del mundo, como la lógica" (*Notebooks*, p. 77). Hay, pues, una mayor coincidencia de la lógica y la ética, con respecto a su naturaleza trascendental, que lo que al principio se advierte.

"(Ética y estética son lo mismo)". Lo anterior nos permite entender el sentido de esta afirmación. La ética y la estética conciernen ambas a lo valioso, a lo superior o inferior y, de modo semejante, no tratan de hechos. En este punto no cabe distinguir lo ético y lo estético; uno y otro son de naturaleza estimativa. Sin embargo, desde otra perspectiva, para Wittgenstein puede distinguirse; por ejemplo, lo primero concierne a la voluntad que opera sobre lo real y a la vida en el mundo, mientras lo segundo concierne a lo contemplado. En los *Notebooks*, leemos: "La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta es la conexión entre arte y ética" (p. 83). Al mismo tiempo que se establece un común denominador entre ética y estética —el ver desde el punto de vista de la eternidad—, se las distingue por la conexión de la segunda con la vida y el mundo, y de la primera con los objetos, que son las unidades separadas y permanentes de cuya articulación resultan los hechos que, tomados en conjunto, conforman el mundo.

6. *Recapitulación final.* Si ahora consideramos sinópticamente el texto que hemos seguido frase a frase, se pueden subrayar los siguien-

tes elementos fundamentales 1) Lo ético no es nada fáctico, empírico y, por tanto, no pertenece al dominio de lo que puede ser dicho en proposiciones. 2) Lo ético concierne a lo valioso, a lo superior o inferior, que es, al mismo tiempo, lo no casual; esto afecta de un determinado modo al mundo. 3) Lo ético, como el sentido del mundo, no puede expresarse, pero en cuanto trascendental —como lo lógico— no es descalificable por sin sentido y puede quizá, como tal, mostrarse. Los elementos destacados de este modo permiten dirigir la atención crítica, por un lado, a los supuestos básicos de que parte todo el planteo aquí desarrollado, que son, a saber: la inexistencia de valores como parte del mundo, la inexpresabilidad de aquello que no es un hecho y la existencia de una voluntad ética no inmanente al mundo; y, por otro, la originalidad y fecundidad del planteo axiológico de Wittgenstein, que descarta a la vez las tradicionales tesis objetivistas y las subjetivistas sin, por eso, derivar hacia una posición emotivista: como trascendental, el valor escapa a todas estas explicaciones y pide otro género de interpretación filosófica.

[16] Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica*

Tres eran las corrientes dominantes en la filosofía moral británica al finalizar el siglo XIX: el idealismo, tal como había sido formulado principalmente por dos grandes figuras universitarias: H. Bradley y Thomas H. Green; el evolucionismo, que procedía de la obra de Darwin y Spencer, el utilitarismo, de antigua tradición británica, cuya versión más desenvuelta y meditada estaba constituida en esos momentos por los trabajos de Henry Sidgwick. En este panorama aparece hacia los comienzos del nuevo siglo un pensador que ha dejado una huella excepcionalmente profunda en la filosofía de lengua inglesa y al cual se remiten obligadamente, como punto de partida o como término polémico, todos los investigadores que animan hoy el debate ético en la Gran Bretaña y los países anglosajones. Me refiero a George Edward Moore.

1. *La obra de G.E. Moore.* Moore fue profesor en la Universidad de Cambridge hasta su muerte, ocurrida en 1958, su libro principal, *Principia Ethica*, fue publicado en 1903. Se ha hecho de él algo que raramente es válido para un pensador contemporáneo y que de seguro comporta el mejor elogio de su obra: que es ya un clásico de la filosofía. Este excepcional elogio no puede sorprender si se piensa que la influencia del filósofo de Cambridge ha alcanzado a figuras intelectuales de tan poderosa personalidad como Bertrand Russell y John Meynard Keynes. La fuerza sugestiva y renovadora del pensamiento de Moore es especialmente notable en la

* Fue publicado en *Letras*, Lima, n.º 66, 1961.

ética, que fue uno de los principales centros de interés de su reflexión.

En *Principia Ethica*, Moore circunscribe rigurosamente el terreno de la filosofía moral. Tradicionalmente, piensa el maestro de Cambridge, se considera que las cuestiones éticas son las relativas a la bondad de la conducta. La tarea del filósofo es determinar qué es una conducta buena o mala. Pero *buena conducta* es un concepto mixto en el cual el componente principal es expresado por el término "bueno". De allí que —y en esto hay un rasgo típico de toda la metodología filosófica de Moore, cuidadosa siempre de la precisión lingüística— la determinación del uso de la palabra "bueno" sea la condición fundamental de la construcción de una ética filosófica. El filósofo debe plantear y responder la cuestión general: ¿Qué es bueno? (*What is good?*), si quiere llegar al terreno propio de la investigación filosófica. Pero en el planteo mismo de esta cuestión hay ya un decisivo problema de determinación de sentido cuya solución compromete toda la concepción de la ética. En efecto, según Moore, cabe entender esta pregunta hasta en tres sentidos, los cuales se hacen manifiestos considerando los diversos tipos de respuestas posibles a ella. Podemos responderla, en primer lugar, refiriéndonos a conductas o hechos singulares que consideramos buenos; por ejemplo, a la acción que el alumno Pérez realizó en clase. Este sentido particular, referido a diversas situaciones y sujetos, no es el que, según Moore, debe tomar en cuenta la ética científica porque el filósofo no se ocupa de casos singulares, ni su misión es dar consejos o hacer exhortaciones personales. En segundo lugar, la pregunta ¿Qué es bueno? puede ser respondida enunciando juicios morales como los siguientes: "el placer es bueno", "la piedad es buena", es decir, juicios en los cuales se hace referencia a determinados géneros de conductas o hechos. El sentido de "bueno" implicado en estos juicios sí interesa a la ética y su investigación ha sido desde la antigüedad tarea de la filosofía moral. Tomando en cuenta estos casos generales, la ética se vincula con la casuística moral y somete a crítica su fundamento. Pero hay un ter-

cer sentido de "bueno" que pertenece sólo al dominio de la ética y que es por tanto ajeno a la casuística. A él nos referimos cuando, preguntando ¿Qué es bueno?, inquirimos por la definición de lo bueno, es decir, apuntamos, como hacía Sócrates, ya no a los casos concretos o a los géneros de las cosas buenas, sino a la noción misma de lo bueno y del valor. Y este sentido de la interpretación acerca de lo bueno es, según Moore, el más importante para la reflexión filosófica y constituye en verdad el tema central de la ética.[1]

El tratamiento sistemático de tal tema ha sido el hilo conductor de toda la concepción del valor en Moore y también de su polémica con las posiciones axiológicas tradicionales. Moore, en efecto, combate tanto las posiciones subjetivas y naturalistas cuanto las metafísicas. Sobre la base de un fino análisis del lenguaje ético y de la experiencia moral, complementado sagazmente con una exposición de las consecuencias sistemáticas del subjetivismo, el pensador de Cambridge muestra la insuficiencia de las posiciones axiológicas que intentan reducir el valor a predicados subjetivos, es decir, a propiedades vivenciales o actitudes que ocurren en las conciencias valorantes. De esta refutación, que es uno de los más sólidos elementos de su teoría del valor, Moore extrae la evidencia de que los enunciados valorativos tienen un referente objetivo, diverso al de las aserciones sobre sentimientos, deseos o cualesquiera actitudes que pueda tener un sujeto o sobre las relaciones de ese sujeto con el mundo. Dicho con otras palabras, descartar como significado de los juicios de valor el dominio psicológico no implica negarles objetividad, ni ponerlos fuera del alcance de las consecuencias formales de la lógica; antes bien, refuerza estas demandas teóricas.

Pero la reivindicación de objetividad no le parece suficiente a Moore. Considera que la demanda de verificación implícita en nuestros juicios morales y axiológicos lleva a algo más que al establecimiento de un valor "objetivo". Y es que los juicios de valor no son tampoco interpretables en términos naturalistas. Se explica entonces

1. Cf. *Principia Ethica*, Cambridge, at The University Press, 1956, pp. 3-8.

que quienes se oponen al subjetivismo rechacen también las más de las veces la fundamentación del valor según los principios de la ciencia natural, a pesar de que con tal fundamentación va apareada la idea de la objetividad del valor. ¿Por qué se recusa este objetivismo? Porque, piensa Moore, lo que realmente se busca no es sólo una fundamentación del valor objetivo sino del valor intrínseco de las cosas. Lo que se quiere es fundar, como él dice, la "internalidad" del valor.[2]

De ese modo Moore introduce el concepto de valor intrínseco que ocupa un lugar dominante en toda su concepción axiológica y que es sin duda una de sus más sugestivas aportaciones a la moderna teoría del valor. Sin descartar la existencia de otros sentidos de la palabra "bueno", como, por ejemplo: *bueno como medio, bueno como parte, bueno para alguien, bueno esencial o cabalmente (ultimately)* o *bien último*, y estando más bien inclinado a distinguir estos significados de la palabra "bueno" con respecto a *bueno intrínsecamente*",[3] Moore concentra toda su atención en la idea del valor intrínseco, concediéndole la máxima importancia para la ética. De allí que una y otra vez a lo largo de su obra escrita haya vuelto sobre esta idea en una paciente labor de análisis, variando sus enfoques y buscando formularla del modo más claro y riguroso posible. Vemos así cómo en *Principia Ethica* lo intrínsecamente valioso es considerado equivalente a lo "bueno en sí mismo", en oposición de lo "bueno como medio".[4] Por otra parte, la pequeña *Ethica* de 1912 caracterizaba de este modo el concepto del valor intrínseco: "al decir que una cosa es intrínsecamente buena, se quiere significar que sería bueno que la cosa en cuestión existiese, aun cuando existiese completamente sola, sin acompa-

2. "The Conception of Intrinsic Value" en *Philosophical Studies,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922, pp. 254-255. Hay traducción al castellano, con el título de *El concepto de valor intrínseco,* Lima, Universidad de San Marcos, 1963.

3. Cf. Alan R. White, *G.E. Moore. A Critical Exposition,* Oxford Basil Blackwell, 1958, pp. 118-122.

4. *Principia Ethica,* p. 21.

ñamiento alguno o efecto posterior cualquiera".[5] En un trabajo inmediatamente posterior, la noción de valor intrínseco se pone en relación con la de naturaleza intrínseca, en los siguientes términos: "Decir de un género de valor que es 'intrínseco' significa únicamente que la cuestión de si una cosa lo posee y en qué grado lo posee depende tan sólo de la naturaleza intrínseca de dicha cosa".[6] En 1932, el ensayo "Is Goodness a Quality?" precisa una vez más el concepto recurriendo a otro equivalente significativo: "Intrínsecamente bueno significa lo mismo que digno de tenerse por sí mismo (*worth having for its own sake*)".[7] Esta nueva determinación de sentido obliga a Moore a restringir el uso de la noción de valor intrínseco a aquello que puede "tenerse", y, por esta vía, a enlazar directamente lo bueno intrínseco con el concepto de experiencia.

Los problemas que así se planteaba y las dificultades con que tropezaba su intento de ofrecer una cabal determinación del sentido de "intrínseco", que Moore reconoce francamente en éste y en sus anteriores ensayos, explican el nuevo cambio de enfoque que se percibe en el último escrito del filósofo de Cambridge, "A Replay to my Critics" en el que, volviendo en mucho a su posición de 1912, examina la caracterización comparativa según la cual decir que X es un mundo intrínsecamente bueno equivale lógicamente a decir que "sería mejor que tal mundo existiese a que no hubiera enteramente mundo".[8]

El núcleo de sentido que a través de los diversos enfoques reseñados Moore pone de relieve en la idea de valor intrínseco es lo que podríamos llamar la autarquía de la cosa valiosa. Que una cosa tiene valor intrínseco significa que lo tiene en sí misma y que, en

5. Cf. *Etica,* trad. cast., México, Editora Nacional, 1951, p. 49.

6. "The Conception of Intrinsic Value", in *Philosophical Studies,* p. 260. Citamos según la versión española, p. 17.

7. En *Philosophical Papers,* Londres, George Allen and Unwin, 1959, p. 94.

8. *The Philosophy of G.E. Moore,* P.A. Schilpp (ed.). The Library of Living Philosophers. Segunda edición. Nueva York, Tudor Publishing Company, 1952, p. 557. Cf. A. White, *op. cit.*, p. 141.

tanto se la busca, esta cosa es buscada por sí misma. Su valor no sólo no depende, pues, del sujeto valorante sino que ni siquiera está condicionado por las circunstancias reales. Sean cuales fueren esas circunstancias, si la cosa posee valor intrínsecamente, seguirá poseyéndolo aunque dichas circunstancias varíen o desaparezcan. Expresado de otro modo, la idea de valor intrínseco implica la posibilidad de que aquello que lo posee sea pensado solo, sin más, y considerado bueno en este aislamiento.

Pero, ¿cuál es el *status* ontológico de este valor que la cosa posee por sí misma? Moore lo caracteriza como una propiedad simple, análoga en esto a las propiedades sensibles como el color —aunque en otros sentidos sea muy diferente, según hemos de verlo más adelante. De esta caracterización se desprenden varias consecuencias importantes. La primera es que, siendo simple la propiedad del valor, no puede ser analizada; constituye un dato último. La segunda consecuencia es que no puede ser definida porque, según Moore, toda definición implica análisis, es decir, reducción de lo definido a sus componentes elementales. De allí el fracaso de las definiciones propuestas del valor, las cuales presuponen siempre, de una manera u otra, la noción que se quiere definir. Y de allí, igualmente, el fracaso de toda demostración de las propiedades valorativas de un objeto, pues también el razonamiento implica análisis. Se hace patente de este modo una nueva y muy importante consecuencia de la caracterización de Moore tocante al conocimiento axiológico. Sólo podemos conocer el valor por inspección directa, es decir, por intuición, como ocurre —confirmando la analogía indicada arriba— con las cualidades sensibles. Quien no intuye el valor no puede conocerlo, pero quien lo intuye no necesita más para poseerlo cognoscitivamente ya que la aprehensión inmediata da con evidencia lo valioso del objeto.

Al interpretar el valor intrínseco como una propiedad que posee una cosa por sí misma, Moore no quiere sin embargo dar a entender que el valor es una propiedad constitutiva de la cosa. La analogía con los colores o con cualquier otra propiedad natural

empírica cesa en este punto. Ninguna de tales propiedades es el valor. Nada que sea elemento constituyente de la cosa y que sirva para describirla puede identificarse con la propiedad de valor ya que, según nuestro filósofo, el valor no permite describir la cosa y no puede por eso reemplazar a ninguna propiedad descriptiva, ni ser sustituido por ella o interpretado en términos de propiedades naturales. Hacer esto es incurrir en el principal vicio lógico que ha invalidado casi todas las teorías axiológicas, el paralogismo que Moore llama la *falacia naturalista* y que desde él ha sido un tema permanente de discusión en los círculos del pensamiento anglosajón.

La falacia naturalista consiste en reducir los valores a otras propiedades, como el placer, el interés o la adaptación al medio, confundiéndolos con éstas o haciéndolos lógicamente equivalentes a ellas y cambiando así subrepticiamente el asunto de la axiología y la ética. Cabe señalar que, para Moore, si bien esta falacia es cometida sobre todo por quienes, como los naturalistas, interpretan el valor en términos físicos, empíricos, también es común en las doctrinas metafísicas. En efecto, las axiologías metafísicas intentan reducir el valor a una instancia supraempírica, o interpretarlo en términos de una realidad superior y distinta al dato axiológico estricto. En estas concepciones, como en las naturalistas, pese a las diferencias de contenido, el tratamiento del valor obedece al mismo esquema reductivo. Para Moore, en cambio, el valor es un dato último, irreductible; no es nada constitutivo de las cosas, ninguna realidad empírica o metafísica, nada que componga como un ingrediente determinado la naturaleza de la cosa, aunque dependa de ella y sólo de ella. Es una propiedad sí, pero no natural. De este modo, la doctrina de Moore, como consecuencia de su objetivismo internalista y de su intuicionismo, se define también como una posición no naturalista.

De las premisas así establecidas parece seguirse una conclusión paradójica sobre la esencia del valor. El valor o lo bueno no es una propiedad constitutiva de la cosa, una propiedad en este sentido intrínseca del objeto; pero, puesto que depende de la naturaleza de

la cosa y sólo de ella, puesto que la cosa lo posee en sí misma y lo seguiría poseyendo aunque variaran y desaparecieran todas las circunstancias y factores externos, es algo que pertenece intrínsecamente a la cosa. O dicho de otro modo, lo valioso no es una propiedad intrínseca, como son las cualidades naturales, pero en cuanto depende de las propiedades intrínsecas del objeto y sólo de ellas le corresponde el *status* de lo intrínseco.[9]

Esta conclusión amenazada por la contradicción, que Moore honestamente ha presentado en todo su problematismo, mantuvo en el centro de su atención el tema del valor intrínseco y el problema de la objetividad de los juicios de valor y lo llevó en los últimos años a conceder mucho a las nuevas posiciones teóricas —que hemos de reseñar más adelante—, aunque sin abandonar definitivamente los puntos principales de su doctrina. Hasta qué punto era posible para él conceder la validez de ciertos argumentos que se le oponían sin por eso dejar de reconocer la parte de verdad que había en los suyos propios, hasta qué punto se situaba Moore de lleno en la encrucijada de la crítica y no se angustiaba por la problematicidad que ella mantiene viva, y también hasta qué punto su pensamiento era ejemplarmente honesto, lo muestran bien estos pasajes de su polémica con el americano Stevenson, defensor de la interpretación emotivista de los conceptos éticos y axiológicos.

> Siento ciertamente alguna inclinación a pensar que esto es verdad —dice refiriéndose a la tesis de Stevenson— y que en consecuencia mi propio punto de vista anterior es falso... Pero, de otra parte, también siento alguna inclinación a pensar que mi anterior punto de vista es verdadero. Y si se me pregunta por cuál de estos incompatibles puntos de vista siento la más fuerte inclinación, sólo puedo responder que no sé ya si estoy más fuertemente inclinado a aceptar el uno que a aceptar el otro.[10]

9. "The Conception of Intrinsic Value", *Phil Studies*, pp. 273-274. Versión castellana, p. 33.

10. "A Replay to my Critics", en Schilpp (ed.): *op. cit.*, 544-545. Cf. igualmente p. 554.

Dentro del cuadro general de esta sugestiva teoría del valor se articulan las principales tesis éticas de Moore. Aunque, como reflejo de su orientación axiológica dominante, el pensamiento ético de Moore está llevado a destacar la función del valor de lo bueno y a interpretar según él otros conceptos morales, como lo recto y lo debido, en su obra llega a definirse bien un dominio propiamente ético y un conjunto de términos y cuestiones con sentido práctico específico. Ya en *Principia Ethica* había distinguido la cuestión ética valorativa, ¿qué es lo intrínsecamente bueno?, de la cuestión práctica, también fundamental, ¿qué debemos hacer o qué acción es la correcta? El segundo tipo de cuestiones implica juicios de valor relativos a lo que es bueno como medio y a lo que, en definitiva, es bueno intrínsecamente y es perseguido como tal. De aquí se desprende el primado de la noción de lo bueno. La conducta moralmente válida se determina de acuerdo con las consecuencias que de ella se derivan, a la bondad de sus efectos. Con esto Moore se sitúa en la línea del utilitarismo moral caracterizado de manera general como una tesis que interpreta la validez moral de la conducta en razón de los efectos que de ella se desprenden. Pero se trata de un utilitarismo ideal, pues el elemento explicativo último es el valor intrínseco, lo bueno concebido en términos no naturalistas. La conducta humana debe propender a realizar el máximo bien intrínseco en el mundo, o sea, no una determinación ligada a ciertas circunstancias y por tanto condicionada, sino una instancia capaz de radicar en las cosas mismas aunque varíen o desaparezcan las circunstancias. Pero que con esto no estaba abandonando Moore el terreno de la vida humana concreta y personal para postular una vaga metafísica del bien, se hace claramente perceptible en una de las formulaciones que ofrece de las cosas que pueden considerase intrínsecamente valiosas. Según ella, lo intrínsecamente bueno es una instancia compleja que implica siempre una forma de conciencia y determinadas vivencias sentimentales, y entre los sentimientos así implicados, un cierto monto de placer. Lo bueno que persigue la conducta moral es,

pues, una experiencia humana compleja, un todo consciente con elementos de placer.

Pero las determinaciones axiológicas, aunque son necesarias, no bastan para responder a las cuestiones éticas prácticas, aquellas que conciernen a lo debido y lo correcto. Porque aquí hay otro tipo de determinantes, de orden causal, que deben ser formulados a base de juicios empíricos sobre el estado del mundo. Para actuar correctamente debemos saber cuáles son los resultados valiosos que hemos de perseguir, pero también de qué manera podemos alcanzarlos. Y esto último depende de la penetración cognoscitiva en el orden del mundo, del alcance de nuestra previsión sobre los efectos de las acciones alternativas y de las causas exteriores. A diferencia de lo que ocurre con los juicios de valor en los cuales por intuición llegamos a convicciones firmes, en las cuestiones prácticas estamos sujetos a la probabilidad y a la determinación aproximativa. Moore piensa por eso que sobre este punto la ética no puede dar seguridades. Cuál sea la acción debida en cada caso es un problema que no puede resolverse por evidencias definitivas, sino por la elaboración circunstancial y gradual de los datos disponibles.

2. *Otros intuicionistas.* Al lado de Moore deben ser mencionados otros pensadores británicos representativos, con variantes particulares, de la misma línea de pensamiento. Son los principales entre ellos: Hastings Rashdall, autor de *Theory of Good and Evil* (1907), de quien procede la denominación de "Utilitarismo ideal" aplicada a esta corriente; John Laird, autor, entre otros libros, de *The Idea of Value* (1928); y A.C. Ewing, docente de Cambridge en la actualidad, que se ha destacado como defensor del intuicionismo frente al subjetivismo y al naturalismo en los años recientes. En su debatido libro *The Definition of Good* Ewing ha hecho un minucioso estudio de la significación del término inglés "good", llegando a distinguir hasta diez significados principales. Son estos: 1.° "bueno" como equivalente a "agradable" ("*pleasant*"); 2.° lo que

satisface los deseos; 3.° bueno como medio, eficiente, en el sentido de hacer algo con eficiencia, cualquiera que sea el valor de esto; 4.° bueno como medio para producir algo intrínsecamente bueno; 5.° eficientemente producido; 6.° intrínsecamente bueno, bueno en sí mismo y bueno como fin; 7.° bueno en esencia o cabalmente bueno (*ultimately good*); 8.° lo que hace bueno, (*good making*), buen constituyente, aplicado a las cualidades que hacen buena a la cosa que las posee; 9.° moralmente bueno, aplicado a las acciones; y 10.° moralmente bueno aplicado a las personas. A estos diferentes sentidos de "bueno" ("*good*") corresponden otros tantos "malo" ("*bad*").[11]

De acuerdo con Moore, Ewing considera el sentido 6.° de "*good*", o sea, intrínsecamente bueno, como el fundamental y le reconoce una función de primera importancia en la determinación de la validez de la conducta moral. Esta bondad intrínseca no es interpretable en términos naturalistas. Sin embargo, a diferencia de Moore y de otros intuicionistas, no cree que el concepto de lo bueno sea irreductible. Hay otro concepto moral al cual puede ser reducido: el concepto de *deber ser (ought)*. Según Ewing, en efecto, podemos definir lo bueno en términos de deber, como ocurre, *v. g.*, en la siguiente formulación; "bueno es aquello respecto de lo cual debe tenerse una actitud positiva". Por su parte, *ought* puede entenderse en su sentido más general, como adaptación o ajuste *(fittingness)*, concepto al cual Ewing concede un papel fundamental en el lenguaje valorativo y moral haciéndolo un término último, si bien reconoce la autonomía de otro sentido de *ought*, el de obligación moral.

Se tendía así un puente entre el tipo de doctrina ética defendido por Moore y los utilitaristas ideales y las doctrinas de los deontologistas que hemos de considerar inmediatamente. En una obra publicada recientemente, *Second Thoughts in Moral Philosophy* (1959), esta actitud mediadora del pensamiento de Ewing se acen-

11. Cf. Ewing, *The Definition of Good.* New York, The MacMillan Co., 1947, pp. 112-117.

túa más y hace posible inclusive una nueva interpretación de ciertas tesis subjetivistas.

3. *Los deontólogos.* Intuicionistas son también otros filósofos que no obstante deben ser distinguidos por muchas razones de aquellos que hemos estudiado hasta aquí. Es el grupo de los filósofos llamados "deontólogos".

El profesor Prichard de Oxford fue el primero en defender puntos de vista deontologistas en su famoso artículo "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", publicado en 1912. Sin embargo, la importancia de la obra de Prichard y la novedad de planteo que traía consigo sólo fueron justamente estimadas más tarde, cuando otros pensadores elaboraron y defendieron posiciones semejantes. los más conocidos entre éstos son: E.F. Carritt, C.D. Broad, Daiches Raphael y Davis Ross. El último es un notable investigador en el campo de la historia de la filosofía y también el más completo y sistemático defensor del deontologismo. Ross ha publicado dos valiosos libros de ética: *The Right and the Good* (1930) y *Foundations of Ethics* (1939), a los cuales nos referiremos principalmente para estudiar esta posición, sin perjuicio de ilustrarla también por medio de la obra de los otros investigadores que hemos mencionado.

Los deontólogos son objetivistas convictos y confesos. Afirman que lo bueno, lo justo, lo recto y, en general, todos los predicados morales son determinaciones que existen por sí y se imponen al sujeto. Esta existencia no es para los deontólogos, como tampoco lo era para Moore, la de las propiedades naturales, ni puede reducirse a ellas. Son, pues, también no naturalistas y lo son quizá en un sentido más radical puesto que, como hemos de ver, no consideran pertinente para la evaluación moral de los resultados de la conducta el bien que ella realiza, sino sólo su adaptación a la norma, al principio del deber. Su posición, como hemos dicho, es en general intuicionista, pues, según ellos, el principio moral se aprehende directamente con toda la inmediatez y la fuerza de evidencia que tiene el conocimiento intelectual. Prichard, por ejem-

plo, como lo sugiere el título del artículo que mencionamos, considera que la filosofía moral anterior ha reposado en un grave error de principio: el creer que cabe preguntarse las razones por las cuales debemos cumplir una obligación. Bien planteadas las cosas, ésta es una pregunta que nadie puede responder. Pero tampoco hace falta responderla, pues vemos siempre con evidencia cuál es nuestra obligación. Intuir una obligación como tal y aceptarla es una y la misma cosa. Quien no la ve, no puede reconocerla, y nadie puede por tanto demostrársela.[12]

Este atributo de inmediatez propio del conocimiento moral, especialmente en lo que concierne a los deberes y las obligaciones, es también puesto de relieve con toda claridad por Ross. Dice en *Foundations of Ethics*:

> Cuando consideramos un acto particular como el de mentir, el de quebrar una promesa o el causar dolor gratuitamente, no necesitamos referirnos —ni lo hacemos— a un principio general que podemos recordar; vemos que el acto individual es, por su propia natualeza, incorrecto.[13]

Los deontólogos afirman, pues, la validez necesaria de los enunciados morales, pero además insisten en que esta necesidad no es inferencial sino intuitiva. Las normas supremas no requieren ser derivadas de otras enunciaciones para imponerse a nuestro conocimiento como válidas; su validez es percibida inmediatamente. De allí que la analogía obligada a que recurren sea la aprehensión de los axiomas matemáticos. Veamos un texto de Ross muy ilustrativo a este respecto:

> Si preguntamos cómo llegamos a conocer estos principios morales fundamentales, la respuesta me parece ser que esto ocurre del mismo modo como conocemos los axiomas de las matemáticas.

12. Cf. H. A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford, at the Clarendon Press, 1957, p. 8.

13. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford, at the Clarendon Press, 1939, p. 173.

> Ambos me parecen ser por igual sintéticos y *a priori*; o sea que vemos que el predicado, aunque no está incluido en la definición del sujeto, pertenece necesariamente a cualquier cosa que satisfaga dicha definición. Y, tal como en matemáticas, por inducción intuitiva captamos las verdades generales. Vemos, por ejemplo, que un acto particular que imaginamos, el cual es capaz de producir agrado *(pleasure)* a otra persona, nos impone una exigencia, y sólo hay que dar un corto e inevitable paso desde esta aprehensión hasta ver que todo acto que posea el mismo carácter constitutivo debe tener el mismo carácter resultante de rectitud *prima facie*.[14]

Encontramos aquí una expresión que tiene especial interés para el estudio de la polémica intuicionista. Al final del texto que hemos citado, Ross habla de "rectitud prima facie". Para entender esto debemos referirnos a las objeciones hechas a la tesis de que poseemos una intuición *a priori* de lo que es recto. Estas objeciones son muy poderosas, sobre todo por la evidencia de las múltiples excepciones que puede encontrarse a la validez de los principios morales. Por ejemplo, no parece imposible que en una determinada circunstancia como la de la mentira piadosa, la regla de "no mentir" sea infringida y que la acción que la infringe no sea en tal caso incorrecta. Lo mismo puede decirse de todos los otros principios morales. Ante estas objeciones, Ross, así como el más joven de los deontologistas que hemos mencionado, Daiches Raphael (*The Moral Sense*, 1947), ha distinguido lo "propio o totalmente recto" de lo "prima facie recto", o sea, de un lado, el género de acciones que en todos los casos poseen rectitud y, de otro, las acciones que tienden o *propenden* a la rectitud.[15] Basados en esta distinción, responden a las objeciones antes señaladas afirmando

14. *Foundations*, p. 320. Cf. *The Right and the Good*, Oxford, The Clarendon Press, 1930, pp. 29-30. Cf. asimismo Prichard *op. cit.* p. 8.

15. Cf. Ross, *The Right and the Good*, pp. 19 y *ss.* En la caracterización del segundo tipo de actos, Ross y Raphael coinciden con la idea expuesta por Broad, otro de los deontologistas, acerca de la existencia de una *tendencia* de ciertos actos

que si bien no siempre podemos ver por intuición *a priori* si un acto posee rectitud en el sentido pleno y total, pues habría que considerar todas las circunstancias del acto y sus consecuencias, podemos en cambio ver intuitivamente que dicho acto es *prima facie* recto, es decir, que propende a ser una acción justa. No podemos aprehender con evidencia, por ejemplo, que toda acción que rompa una promesa sea incorrecta, pero sí que tiende a la incorrección moral, y podemos atenernos a este conocimiento para guiar nuestra propia conducta.

Las consecuencias de esta modificación de la tesis intuicionista se advierten claramente. No disponemos ya de ese criterio absoluto de decisión acerca de lo obligatorio de los actos que la intuición *a priori* estaba llamada a proporcionarnos. El propio Ross ha admitido que si bien sabemos que ciertas acciones son *prima facie* obligatorias, no poseemos un conocimiento seguro sobre el grado de su obligatoriedad, el cual queda librado a las opiniones particulares. De este modo, en más de una ocasión, ante las exigencias en conflicto de varias acciones *prima facie* obligatorias, cada cual debe decidir, no por una intuición objetiva e indubitable, sino apelando a lo que Ross llama "el sentido individual de la fuerza relativa de las varias exigencias".[16] Por su parte, Raphael, reflejando esta problemática del deontologismo, abandona el criterio de la intuición y caracteriza su posición como "deontología sin intuicionismo" en una obra más reciente (*Moral Judgement*, 1955).

Un aspecto particular digno de considerarse en el enfoque axiológico de los filósofos que estamos estudiando es la negación de objetividad a los predicados estéticos, sin perjuicio del carácter objetivo de los enunciados éticos. Los deontólogos son, según esto,

a ser rectos, haciendo patente una clara convergencia de conceptos en este círculo de reflexión ética. Cf. C.E.M. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Kegan Paul, 1930, p. 222; y Thomas E. Hill, *Contemporary, Ethical Theories*, Nueva York, The McMillan Company, 1959, p. 334.

16. *Foundations*, pp. 188-189. Cf. Paul Edwards, *The Logic of Moral Discoursy*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1955, pp. 101 y ss.

objetivistas en ética pero subjetivistas en estética. Así, Ross sostiene en *The Right and the Good* que las cosas llamadas bellas no poseen ningún atributo común, aparte del poder de producir goce estético,[17] con lo cual descarta la existencia de una propiedad o conjunto de propiedades correspondientes al concepto de valor estético. Por su parte, otro deontólogo, Carritt, sostiene que, al depender de la significación que las cosas tienen para los sujetos, "la belleza no es una cualidad que realmente posea (la cosa), sino sólo su posibilidad para llegar a ser significante de algún modo para cualquiera de nosotros".[18] Y en su último libro, *Ethical and Political Thinking*, ratifica este punto de vista al considerar falsas las aserciones estéticas que atribuyen a las cosas cualidades independientes del pensamiento o del sentir de una persona.[19]

Aunque esta disparidad de puntos de vista no sea insólita en la historia de la filosofía, cabe preguntarse cómo es posible adoptar estas dos posiciones axiológicas simultáneamente sin cuidarse de la coherencia sistemática del dominio del valor y sin afectar el fundamento de la ética. En el caso de los deontólogos, la explicación puede encontrarse en el tipo de doctrina ética que defienden. Considerar esta explicación será, por lo demás, una buena manera de llegar a un punto que interesa subrayar aquí: la diferencia entre estos filósofos y los intuicionistas del tipo de Moore o Rashdall. En efecto, los deontólogos pueden sostener una tesis objetivista en ética y, no obstante, interpretar de modo subjetivista los fenómenos y enunciados estéticos, porque para ellos los conceptos éticos fundamentales no pertenecen al orden de los valores de lo bueno y lo malo. Considerando su orientación general —no sus tesis particulares, que son en mucho dispares y tienen un condicionamiento histórico diferente—, el deontologismo se sitúa en la línea de la ética kantiana en cuanto considera que no es el bien logrado sino

17. *The Right and the Good*, p. 128.

18. *Introducción a la estética*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 30.

19. *Ethical and Political Thinking*, Londres, Oxford Univ. Press, 1947, p. 30.

la estructura legal de la conducta lo éticamente importante. La moralidad tiene sus propias bases, independientes del orden de lo valioso concreto y de las realizaciones buenas en el complejo de la existencia. La intuición ética logra sus mejores resultados cuando se refiere a lo correcto y al deber y permite por esto formular conceptos y enunciados con gran precisión. En cambio el concepto de lo bueno es equívoco y variable, a tal punto que, como lo expresa Carritt, "ordinariamente es mejor evitar el término de bueno en ética".[20]

Desde la perspectiva de la autonomía así afirmada se comprende bien el rechazo de todo intento de formular los conceptos de corrección moral y deber en términos de bondad, que es otro rasgo típico de los deontólogos. Cuando Prichard se demandaba si la ética debía estar fundada en un error tenía en mente esta independencia de los juicios básicos morales con respecto al valor de los resultados obtenidos. El error que quería evitar y en el cual, según el punto de vista de esta crítica, incurren por igual los utilitaristas empíricos y los ideales, era en buena cuenta el hacer depender la rectitud de la acción de las condiciones y efectos exteriores de su ejecución, los que, de ser tomados en consideración, como en este caso habrían de serlo, imposibilitarían el conocimiento inmediato y absoluto de la validez de la conducta. Para Prichard, en cambio, así como para la mayoría de los deontologistas, una acción no es recta por sus consecuencias sino por su estructura legal, o sea, por sí misma. En tanto y en cuanto se adapta a una norma establecida y reconocida como válida le corresponde la cualidad de la rectitud y puede ser juzgada certeramente como moralmente válida por sí misma.

Por contraste con las éticas teleológicas, el deontologismo se definía así claramente como una teoría según la cual las acciones rectas pueden conocerse y validarse con independencia del valor de sus resultados o, para decirlo con las palabras de Broad, como una teo-

20. *The Theory of Morals*, Londres, Oxford, Univ. Press, 1908, p. 48. Carrit ha dedicado especial atención al tema del significado de "good", particularmente en su estudio *An Ambiguity of the Word Good* (1937).

ría según la cual existen ciertos juicios éticos de la forma: "tal género de acción será siempre recto (o incorrecto) en tales y tales circunstancias, a despecho de cuáles pueden ser sus consecuencias".[21] De allí la posibilidad de sostener un objetivismo ético sin necesidad de asegurar un *status* común objetivo de los valores, ni cuidarse de establecer un cuadro general y coherente de todo el dominio axiológico.

Con lo anterior no se quiere por cierto dar a entender que a juicio de los filósofos que hemos considerado el bien no sea un concepto de importancia para la ética, ni que en la determinación de la validez de la conducta no influya muchas veces la estimativa de las consecuencias. Hay inclusive deontólogos, como es el caso de Broad, que en más de un punto adoptan posiciones transigentes con ciertas tesis utilitaristas. Sin perjuicio de todo esto, lo que interesa es resaltar lo típico del deontologismo, es decir, la especial relevancia y la autonomía acordadas a los conceptos de rectitud y deber en la interpretación de la vida moral, y la tesis de que es imposible definir estos conceptos por medio de predicados de bondad.

4. *Bertrand Russell y el subjetivismo.* Oponiéndose abiertamente a los puntos de vista sostenidos por las teorías éticas consideradas hasta aquí, cuyo denominador común, como hemos visto, es un claro objetivismo ético y la creencia en la existencia de un genuino saber moral fundado en la intuición, surgen desde los primeros años del presente siglo otras corrientes de pensamiento axiológico que han influido fuertemente en la filosofía anglosajona. Estas corrientes se entroncan con la vieja tradición empirista británica y, al mismo tiempo, con el movimiento filosófico neopositivista que tuvo su punto de partida en el famoso Círculo de Viena. Conviene recordar que el inspirador de este movimiento filosófico, el gran filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, ejerció por largos años la docencia en la Universidad de Cambridge, donde difundió su filosofía terapéutica o logoterapia, cuyo designio principal era elimi-

21. Broad, *Five Types of Ethical Theory,* p. 206.

nar los pseudoproblemas filosóficos por el análisis del lenguaje. El pensamiento de Wittgenstein, sin embargo, procedía en parte de la reflexión de un filósofo británico cuya obra está presente a lo largo de todo el debate doctrinario de este siglo: Bertrand Russell. Y justamente Bertrand Russell se ofrece como uno de los más caracterizados defensores de una de las corrientes éticas a las que antes me he referido, la subjetivista, que ahora quiero pasar a reseñar.

En sus primeras obras, el pensamiento moral de Russell se mueve en la dirección trazada por la obra de Moore. "En todas las cuestiones fundamentales de la filosofía —declaraba en 1903, en el Prefacio de *Principles of Mathematics*—, mi posición, en todos sus rasgos principales, deriva de G.E. Moore". Su libro de 1910, *Philosophical Essays*, lo presenta todavía en ese campo doctrinario. Lo bueno es para él una cualidad simple que pertenece al mundo, y lo correcto de la acción moral puede ser determinado por un cálculo de bienes; descansa en el máximo bien posible que se debe esperar como efecto de dicha acción.[22]

Pero estos puntos de vista encuadrados dentro del objetivismo axiológico no son ni con mucho los más característicos de la reflexión ética de Russell. En efecto, a lo largo de su obra ulterior se ha singularizado más bien como defensor de tesis de signo contrario cuya orientación general, aunque coincidentes en muchos puntos con las de ciertos positivistas lógicos, es la de un subjetivismo de cuño personal. Esta posición se hace presente con claridad en el ensayo *What I believe* (1925), donde Russell sostiene que nuestros deseos, son los que confieren valor a las cosas, interpretando así el valor como una cualidad relativa al sujeto, a manera de las cualidades terciarias de que han hablado algunos axiolólogos.[23] En *An Outline of Philosophy*, publicado poco después, el concepto de obligación es caracterizado en términos decididamente opuestos

22. Cf. *in Philosophical Essays*, "The Elements of Ethics". Londres, Longmans & Green, 1910, p. 32.

23. *What I Believe*, Londres, Kegan Paul, 1925, p. 17.

al objetivismo: "Que yo deba hacer algo —escribe Russell allí— significa primariamente: 'éste es el acto hacia el cual yo siento la emoción de aprobación'".[24] Lo bueno moral resulta de este modo no una propiedad de determinadas acciones, sino una secuela de las vivencias experimentadas por el sujeto.

El libro *Religion and Science*, publicado en 1935, ofrece una versión más amplia y elaborada de esta posición. Allí Russell pone la ética fuera del dominio del conocimiento y declara imposible todo intento de distinguir por su certeza los juicios morales y, en general, cualquier juicio de valor. No hay enunciados éticos verdaderos o falsos en sentido estricto. Toda afirmación o negación relativa de lo bueno o lo malo pertenece a una esfera distinta de la del conocimiento de la verdad: «cuando afirmamos que esto o aquello tiene "valor"' —escribe Russell—estamos dando expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes.[25]

Lo bueno y lo malo son, pues, asunto de sentimientos; pertenecen al dominio de las vivencias, no de las verificaciones tácticas. Para sostener esta tesis, Russell se remite a la vinculación estrecha que hay entre valorar y desear. Se podría decir —piensa él—que lo que deseamos todos es bueno, y es en cambio malo aquello que todos tememos. El problema reside —y aquí comienzan las complicaciones para la ética— en que los deseos de los hombres no coinciden, sino que, por el contrario, contrastan y se oponen grandemente de sujeto a sujeto. "La ética es un intento... de escapar a esta subjetividad", "un intento de prestar significación universal y no meramente personal a ciertos deseos nuestros", pero un intento "no coronado por el éxito".[26] Pero, ¿no hay algo más allá de los sentimientos y deseos, una instancia capaz de decidir entre las convicciones subjetivas y que pueda fundar el juicio moral?

24. *An Outline of Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1927, p. 234.

25. *Religión y ciencia*, trad. castellana, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 142.

26. *Ibid.*, pp. 142-143.

Russell lo niega porque descarta la posibilidad de encontrar argumentos aptos para probar que algo tiene valor por sí mismo, un valor intrínseco, como diría Moore. La intuición axiológica a la que se pretende recurrir en reemplazo de la argumentación supone un acuerdo entre los sujetos que es justamente lo que se echa de menos en el caso del valor. A diferencia de lo que ocurre con la intuición visual, no podemos calificar a alguien de "ciego para los valores", pues no se dispone de otro medio para ratificar lo que se intuye o, en caso contrario, la incapacidad de intuir. En efecto, si bien al ciego para los colores no podemos probarle que el pasto es verde y no rojo, pues la evidencia necesaria proviene de la intuición que le falta, sí hay varias maneras de probarle que está ciego, es decir, que carece de esa capacidad de ver que la mayoría de los hombres poseen.[27] Al no existir estos medios complementarios en el caso de la aprehensión del bien y los valores, es ilusorio recurrir, como criterio de decisión, a una supuesta intuición axiológica. La conclusión que Russell extrae de aquí no deja lugar a confusiones: "Puesto que no hay manera aún de imaginar cómo decidir una diferencia de valores, la conclusión forzosa es que la diferencia es de gusto, no respecto de alguna verdad objetiva".[28]

El hablar de juicios morales verdaderos o falsos objetivamente es entonces un error, producto de una confusión de los enunciados éticos con los enunciados susceptibles de verificación. Cuando un filósofo dice "la belleza es el bien", puedo interpretarlo como si dijera "¡ojalá todos amaran lo bello!" o "yo deseo que todos amen lo bello". Ahora bien, según Russell, estas dos posibilidades de interpretación del sentido de los enunciados éticos y axiológicos permiten establecer una diferencia lógica esencial:

> La primera oración no hace ninguna aserción, pero expresa un deseo; puesto que nada afirma, es lógicamente imposible que pueda haber prueba en favor o en contra de ella o que posea ver-

27. *Ibid.*, p. 147.
28. *Ibid.*, p. 147.

> dad o falsedad. La segunda oración, en vez de ser meramente optativa, hace una afirmación, pero que se refiere al estado de ánimo del filósofo, y sólo puede ser refutada por la prueba de que éste no tiene el deseo que dice tener. Esta segunda oración no pertenece a la ética sino a la psicología o a la biografía. La primera oración, que pertenece a la ética, expresa un deseo de algo, pero nada afirma.[29]

Los enunciados éticos y, en general, los juicios de valor traducen, pues, los deseos del sujeto, son reflejo de su mundo interno y no pueden, en consecuencia, aspirar a validación objetiva alguna. Con ello, la reflexión de Russell se aproximaba a los puntos de vista sostenidos por los positivistas lógicos y mostraba también más de una coincidencia con la posición emotivista de Ayer, que hemos de estudiar luego. Sin embargo, según su propia opinión, defendía una posición subjetivista. "La doctrina por la que he estado abogando —dice en *Religion and Science*— es una forma de la "subjetividad" de los valores".[30] Y ésta es seguramente una manera correcta de identificar su punto de vista, pues aunque Russell oscila en la determinación precisa del *status* del valor, que refiere unas veces a deseos, otras a sentimientos, otras a vivencias de "gusto", o aprobación, en todos los casos sin embargo enfatiza en la función dominante de la subjetividad en el origen del valor.[31] Esto es confirmado por las obras posteriores de nuestro filósofo, en las que se ha querido encontrar una vuelta al punto de vista objetivista.[32] Tal es el caso del libro *Human Society in Ethics and Politics*, aparecido en 1954. Allí Russell acepta la existencia de proposiciones éticas susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas, en sentido

29. *Ibid.*, pp. 145-146.

30. *Ibid.*, p. 146.

31. Sobre este tema, cf. Hill, *op. cit.*, p. 13, y Edwards, *op. cit.*, p. 46.

32. Véase, por ejemplo, el estudio de Léon Dujovne sobre la axiología de Russell en *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1959, cap. II, especialmente pp. 59 y *ss.*

análogo a las proposiciones científicas. Sin embargo lo que en realidad Russell califica de proposiciones verdaderas o falsas son enunciados empíricos acerca del comportamiento social o humano común, definiciones de términos éticos o proposiciones derivadas. En ninguno de estos casos se trata de juicios de valor en sentido estricto. Por lo demás, en ese libro Russell insiste en la función que la aprobación tiene en la determinación del valor ético de las acciones y los fines y, de acuerdo con Sidgwick, concede gran importancia al placer como determinante de la aprobación, a lo cual agrega la inteligencia y la sensibilidad estética. Con semejantes tesis no había trascendido los límites del subjetivismo.

Antes de terminar esta breve exposición del pensamiento axiológico de Russell quiero detenerme en algunas conclusiones de su doctrina ética. Podría preguntarse: ¿se deduce de las tesis de Russell una negación del deber y el bien y, en suma, de la moralidad? Esta idea está implícita en muchas de las objeciones hechas a su filosofía. Russell no cree, sin embargo, que tan graves consecuencias salgan de sus tesis puesto que ellas no anulan el concepto de obligación (y por tanto las determinaciones de la moralidad que se derivan de tal concepto), sino que tan sólo exigen interpretarlo en términos nuevos, en términos justamente de vivencias de deseo y aprobación. En cambio los conceptos de pecado y sanción sí son eliminados. Puesto que no hay criterio objetivo de lo bueno, ninguna conducta puede ser considerada pecaminosa en sentido estricto ni, por ende, susceptible de pena. Pero con esto, piensa Russell, tampoco se destruye la moralidad toda vez que en nada se debilita el sentido del deber. Lo que se hace es poner la moralidad sobre sus justas bases, las de la vivencia personal, sin las cuales ninguna educación moral y ninguna orientación de la conducta social pueden tener éxito. En efecto, ante un conflicto de opiniones éticas, puesto que su base de sustento es el deseo, no hay instancia que resuelva. En la medida en que los deseos se oponen, cualquier prédica es impotente. Lo que hay que hacer, entonces, es tomar a cargo los deseos y trabajar

por su modificación. Influir en ellos, para influir en la conducta moral.[33]

Se dirá quizá que sin la sanción del bien absoluto, los deseos son irracionales. Pero esta opinión le parece a Russell una simple consecuencia de la creencia en los valores objetivos. Privados de ese supuesto fundamento objetivo, los deseos no tienen por qué ser considerados "irracionales" en el sentido negativo de la expresión. En nuestra experiencia personal tropezamos siempre con un bien que es deseado por sí y sin razones, pero esto no hace inferior el deseo que tiende a él, ni le quita dignidad.

Como un rasgo interesante de este enfoque ético cabe señalar que Russell no tiene por iguales todos los deseos. Según él, algunos son egoístas y otros más generales o impersonales y generosos. Sin, por cierto, poder encontrar argumentos en su propia teoría en favor de esta tesis, cree que estos últimos —que, por lo demás, según Russell, no son tan raros en la humanidad— llevan a un mejoramiento ético. Fomentándolos, cabe hacer que los hombres "puedan ser llevados a actuar, más que en el presente, de acuerdo con la felicidad general de la humanidad".[34]

El hablar de deseos superiores, de mejoramiento ético y por tanto de valoraciones altas y bajas —que es rasgo constante de las obras morales y de crítica social de Russell— planteaba un difícil problema a la posición subjetivista. Que nuestro filósofo ha sido consciente de esta aporía y de la necesidad de ir más allá de la teoría del deseo lo muestran sus reflexiones recientes sobre los tópicos de ética y axiología contenidos en *A Replay to my Critics*,[35] donde se declara insatisfecho con la explicación defendida por él, aunque no llega a proponer una teoría sustitutoria.

Las tesis subjetivistas han sido elaboradas de modo sistemático y desenvueltas en diversas direcciones particulares por otros pen-

33. *Ibid.*, p. 149.

34. *Ibid.*, p. 149.

35. Cf. *The Philosophy of Bertrand Russell*, Schilpp's Library of Living Philosophers, Chicago, Northwestern University, 1944, p. 724.

sadores vinculados a diferentes círculos del pensamiento anglosajón. A manera de ilustración de estos desarrollos, cabe mencionar a Alexander Sutherland y Alexander Shand, quienes, interesados como están en la psicología de la conducta moral, ponen en relieve el papel del instinto y los sentimientos en el establecimiento de los conceptos éticos; al finés Edward Westermarck, quizá el más influyente de los subjetivistas contemporáneos, quien en sus libros *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906), *Ethical Relativy* (1932) y *Christianity and Morals* (1939), ha desarrollado una axiología relativista que funda los conceptos éticos en las emociones de aprobación y desaprobación al concebirlos como generalizaciones derivadas de ellas, sin por eso anular la posibilidad de establecer la verdad o la falsedad de los enunciados morales; a W.D. Lamont, defensor de un subjetivismo axiológico ligado a un punto de vista idealista en moral (*The Principles of Moral Judgement*, 1946; *The Value Judgement*, 1953); y a F.R. Tennant, cuyo libro principal, *Philosophical Theology* (1928), concilia una axiología del interés con los postulados básicos de una metafísica teísta.[36]

5. *El emotivismo axiológico: Alfred J. Ayer.* Un rechazo tajante del objetivismo y, a la vez, una no menos decidida descalificación del subjetivismo, por lo menos en su forma ordinaria, encontramos en Alfred J. Ayer, ex profesor de la Universidad de Londres y actualmente profesor en Oxford. Su libro *Language, Truth and Logic*, publicado en 1936 y desde entonces tema de innumerables debates en los círculos filosóficos anglosajones, contiene el cuadro fundamental de su pensamiento filosófico, definido por él mismo como un empirismo radical. Allí están expuestas también las ideas básicas del autor acerca de la ética y la teoría del valor —la concepción denominada unas veces emotivismo axiológico, otras nominalismo o escepticismo axiológico, otras, en fin, imperativismo. Sólo ha vuelto a tratar el tema directamente en la Introduc-

36. Cf. Hill, *op. cit.*, esp. pp. 61, 73 y 235.

ción escrita para la segunda edición del mencionado libro y en el ensayo "On the Analysis of Moral Judgements",[37] con algunos matices que no afectan lo más característico de su planteo.

La perspectiva en la que se sitúa Ayer es la del análisis del lenguaje. Emprende una crítica de la ética y la axiología cuyo objetivo central, tal como él mismo lo formula, es "mostrar que los enunciados de valor, en tanto son significativos, son enunciados "científicos" ordinarios; y que en tanto no son científicos, no son en sentido literal significativos sino simplemente expresiones de emociones que no pueden ser verdaderas ni falsas.[38] Se trata entonces de poner en tela de juicio la existencia de genuinas proposiciones sintéticas de tipo moral y, en general, axiológico. Para ello el autor examina la composición de los sistemas de filosofía moral. Esta filosofía de ordinario no es homogénea. La conforman, según Ayer, cuando menos cuatro clases de enunciados: a) proposiciones que expresan definiciones de términos éticos o juicios acerca de la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones; b) proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas; c) exhortaciones a la virtud moral, y d) juicios éticos efectivos.[39] Esta distinción ha sido generalmente ignorada por los investigadores de la ética con la consiguiente oscuridad y confusión en los argumentos y conclusiones del debate filosófico. Una vez hecha, sin embargo, aclara enormemente el problema de la filosofía moral. Es fácil ver que la primera clase de enunciados, los relativos a la definición de los términos morales, pertenecen a la ética filosófica en cuanto investigación lógica del lenguaje moral, pero su naturaleza es analítica. Los enunciados de la segunda clase son del resorte de la psicología y las ciencias sociales y no constituyen por tanto un dominio especial. Los de la tercera no son proposiciones

37. *Horizon*, septiembre de 1949. Cf. Ayer, *Philosophical Essays*, Londres, McMillan, 1954.

38. *Language, Truth and Logic*, segunda edición revisada. Londres, Victor Gollancz, 1951, pp. 102-103.

39. *Ibid.*, p. 103.

sino mandatos o expresiones destinadas a provocar ciertas reacciones en otros sujetos. Sólo queda, pues, por determinar el *status* del cuarto tipo de enunciados, el único que podría aspirar a constituir un dominio especial de proposiciones sintéticas, o sea, de juicios de valor. Los intuicionistas piensan que tal clase de enunciados son irreductibles a conceptos empíricos y que su validez es intrínseca y está controlada por una intuición de género especial. Ayer considera inaceptable esta aseveración que, como sabemos, es la piedra angular de la tesis objetivista. Sin embargo, acepta la primera parte de la explicación. Cree que en ningún caso se puede tratar los enunciados normativos axiológicos como proposiciones empíricas. He aquí lo esencial de su argumentación:

> Rechazamos el punto de vista subjetivista según el cual llamar a una acción correcta o a una cosa buena equivale a decir que es generalmente aprobada, porque no es internamente contradictorio sostener que algunas acciones generalmente aprobadas no son correctas, o que algunas cosas que son generalmente aprobadas no son buenas. Y rechazamos el punto de vista alternativo de los subjetivistas según el cual cuando un hombre sostiene que cierta acción es correcta o que cierta cosa es buena, lo que está haciendo es afirmar que él la aprueba, fundándonos en que un hombre que confesara que ha aprobado algunas veces lo que era malo o incorrecto no estaría contradiciéndose a sí mismo.[40]

Argumentación semejante desarrolla nuestro autor para descalificar las posiciones utilitaristas que están ligadas estrechamente a las subjetivistas. "Desde que no es internamente contradictorio decir que algunas cosas agradables no son buenas, o que algunas cosas malas son deseadas, no puede ser cierto que la sentencia "x es bueno" equivale a "x es agradable" o "x es deseado.[41]

40. *Ibid.*, p. 104.
41. *Ibid.*, p. 105.

La explicación cabal de los juicios de valor escapa, según esto, tanto a las teorías objetivistas cuanto a las subjetivistas y exige un tercer tipo de teoría, que es el que propone Ayer. Dentro de este planteo los conceptos éticos y axiológicos son inanalizables y por tanto irreductibles a conceptos empíricos, lo cual no ocurre porque posean un contenido significativo especial, aprehensible por intuición, sino porque son *pseudoconceptos*. "La presencia de un símbolo ético en una proposición nada agrega a su contenido factual. Así, si digo a alguien: 'Ud. obró incorrectamente al robar ese dinero', no estoy afirmando nada más que si hubiera dicho: 'Ud. robó ese dinero'. Al añadir que dicha acción es incorrecta, no formulo ningún enunciado adicional sobre ella. Estoy simplemente manifestando mi desaprobación moral al respecto. Sería como si hubiera dicho: 'Ud. robó ese dinero' en un particular tono de horror, o si lo hubiera escrito poniendo un signo especial de admiración. El tono o los signos de admiración nada agregan al sentido literal de la sentencia. Sirven tan sólo para mostrar que su expresión es acompañada de ciertos sentimientos en quien habla".[42]

Lo mismo ocurre en todos los casos de enunciados de valor. La función de las palabras éticas no es significar objetos sino manifestar los sentimientos del hablante, o sea, una función puramente "emotiva". En algunos casos ellas acompañan, con dicha función, proposiciones fácticas. Otras se dan en sentencias que expresan tan sólo el estado de ánimo del sujeto sin implicar aserciones de hecho. Pero además cumplen una función adicional que Ayer resalta en la primera formulación de su teoría: una función retórica. Los términos valorativos están destinados a provocar ciertos sentimientos o reacciones en el oyente y sirven de esta manera para estimular la acción de los demás. De allí que den a las sentencias en que aparecen un carácter imperativo, es decir, con efecto de mandatos. Por ejemplo, la sentencia "Su deber es decir la verdad" puede ser considerada tanto como expresión de

42. *Ibid.*, p. 107.

ciertos sentimientos subjetivos acerca de la veracidad, cuando como una orden, es decir, como equivalente a: "Diga la verdad". Se comprende, además, que hay una variedad de expresiones correspondientes a los diversos tonos y estados de ánimo del sujeto que habla y a los efectos que se pretende provocar en los demás.[43]

Importa subrayar que, como el propio Ayer sostiene una y otra vez, no se trata de entender los enunciados éticos como proposiciones acerca del estado psicológico del hablante. La expresión de los sentimientos y la aserción relativa a tales sentimientos son cosas distintas aunque a veces difíciles de diferenciar porque se dan usualmente unidas en el lenguaje. Cuando alguien dice: "Estoy aburrido", está haciendo una afirmación sobre su estado de ánimo y, al mismo tiempo, expresándolo. Pero que esto no es lo mismo que aquello lo muestra el hecho de que se puede expresar aburrimiento sin formular algún enunciado ni usar lenguaje articulado.[44] Todo el sentido de la tesis de Ayer reside en esta distinción ya que, como queda dicho, según nuestro autor los enunciados valorativos no *significan nada*, no implican aserción alguna sobre hechos externos o estados anímicos, sino que son *meras expresiones*.

Se hace claro entonces que aquí no sean aplicables las categorías de verdad y falsedad y que resulte imposible verificar los enunciados valorativos. Allí donde nada se enuncia, nada puede ser confirmado o rectificado. Dos conclusiones dignas de ser destacadas se siguen de esta tesis. La primera, que parece salir al encuentro de la experiencia cotidiana, es que no cabe disputar sobre cuestiones axiológicas y éticas. Cuando ocurre esta clase de disputas, piensa Ayer, en realidad se está discutiendo sobre cuestiones de hecho o de interpretación del lenguaje. Aclarado y resuelto ese diferendo y enfrentados los oponentes a los enunciados éticos propiamente dichos, no cabe ya discusión posible pues en ellos no se hace ninguna afirmación.[45] La segunda conclusión toca al conte-

43. *Ibid.*, p. 108.
44. *Ibid.*, p. 109.
45. Cf. *Ibid.*, pp. 110-112 y la introducción a la segunda edición, pp. 21-22.

nido y tarea de la ética filosófica y, por extensión, de todas las disciplinas axiológicas. Puesto que los juicios morales son sólo expresiones de sentimientos, la investigación ética no puede aspirar a elaborar un sistema "verdadero" de moral.[46] No existe tal sistema, ni hay un dominio de objetos especial correspondiente a los términos valorativos. De allí que para Ayer todo intento

> de hacer de nuestro uso de los conceptos éticos y estéticos la base de una teoría metafísica acerca de la existencia de un mundo de valores, diferente del mundo de los hechos, envuelve un falso análisis de dichos conceptos.[47]

Puesta aparte la investigación psicológica y sociológica, no podría señalarse como contenido y tarea propios de la ética y las disciplinas axiológicas sino la investigación lógico-lingüística de los sistemas morales y valorativos, con miras a su esclarecimiento y a su depuración formal.

Esta posición radical significó una saludable reacción contra las exageraciones del pensamiento especulativo y las confusiones del psicologismo. Sin embargo, apoyándose como se apoyaba en el análisis del lenguaje, implicaba un abandono casi total del uso común del lenguaje y, con él, del contenido de la experiencia moral. De allí que haya suscitado muchas objeciones, y no sólo entre los representantes del pensamiento tradicional. En la propia dirección de la nueva filosofía británica, cuyo interés es también predominantemente lógico y lingüístico, han surgido intentos de superarla y de abrir así un nuevo cauce a la reflexión ética. Estos nuevos enfoques son los que hemos de considerar a continuación.

6. *Los nuevos planteamientos éticos: Toulmin, Nowell-Smith, Hare.* Bajo la influencia de la filosofía lingüística de cepa wittgensteiniana se ha desarrollado en los últimos años en Gran Bretaña un inte-

46. *Ibid.*, p. 112.
47. *Ibid.*, p. 114.

resante movimiento de investigación en el campo de la ética teórica cuya intención profunda es lograr una más fiel traducción de los hechos del lenguaje y de la experiencia moral. Gracias a esta metodología se espera superar las *impasses* a las que fue conducida la reflexión filosófica anterior. A manera de ilustración de esta corriente de ideas querría llamar especialmente la atención sobre los trabajos de tres de los investigadores que se destacaron en el período que se inicia después de la guerra: Stephen Toulmin, de la escuela de Cambridge, y P.H. Nowell-Smith y Richard M. Hare, de Oxford.

Toulmin formula su posición en el libro *An Examination of the Place of Reason in Ethics* del cual se ha dicho en Inglaterra que es probablemente el más importante libro sobre ética publicado en este país desde *Principia Ethica* de Moore. La tarea que el autor se propone allí es plantear y responder la pregunta: ¿qué clase de argumentación podemos aceptar como válida en respaldo de las decisiones morales? Hay implícito en este planteo un desafío filosófico a las posiciones dominantes hasta entonces en la ética, las cuales no consideraban el problema de la razón ética como el tema principal de toda indagación filosófica, o bien daban por cancelado cualquier intento de formular los problemas morales en términos de validez racional.

Toulmin no ignora ninguna de estas posiciones, ni el resultado del debate entre ellas. Por el contrario, considera necesario someterlas a un nuevo examen capaz de hacer justicia a sus aportes positivos y decidir acerca de su aptitud para servir de base al tratamiento del problema que lo ocupa: el lugar de la razón en la ética. El análisis de Toulmin se concentra en las tres posiciones básicas que hemos reseñado en las páginas anteriores de este trabajo: el objetivismo, el subjetivismo y el emotivismo o imperativismo. Piensa Toulmin que ninguna de ellas ha abordado directamente el problema de la validez racional ética. Más bien han adoptado respecto de él una visión oblicua cuyo término directo era la cuestión del sentido de lo bueno y lo recto. No se han preguntado

qué queremos decir y en qué nos fundamos al afirmar que tal o cual argumento es una "razón válida" para la acción moral, sino qué cosa es lo bueno y lo correcto de que hablamos en el lenguaje moral. Pensaban que al responder a esto último se habría ganado por añadidura un criterio para encarar la cuestión de la validez racional de la conducta.[48]

Ahora bien, el resultado de esta versión oblicua ha sido negativo. Con independencia de sus tesis finales, la manera de abordar el problema ha llevado a las tres corrientes mencionadas a fallar la verdadera cuestión en debate. Afirmando unas, como las objetivistas no naturalistas, la necesidad de una intuición de lo bueno y lo correcto, han fundado la cuestión de la validez de la acción en la existencia de una especie de propiedades, los valores, que en rigor, puesto que resultan enormemente discutibles, no pueden servir de fundamento a la conducta. Toulmin les reconoce a estas posiciones el haber visto bien que hay un innegable rasgo de objetividad en los enunciados morales y que, por tanto, cabe plantear la cuestión de su validez objetiva. Pero les objeta el haber confundido este punto con una cuestión de existencia e intuición de propiedades. Otros, como los subjetivistas, han confundido lo bueno y lo correcto con otro tipo de instancias, las "relaciones subjetivas", y siguiendo este camino han sido obligados a sustituir la cuestión de la validez por la cuestión de la actitud personal frente a las conductas y los hechos. Por su parte, los emotivistas o imperativistas, como prefiere llamarlos Toulmin, al destacar el momento exclamativo y retórico que hay en las expresiones valorativas han perdido de vista el problema de la validez de la acción que, pese a las teorías, se plantea en la vida normal de los hombres. Por cierto que tanto los subjetivistas como los imperativistas estén en lo justo al llamar la atención sobre los elementos de actitud y de expresión de emociones implicadas en el lenguaje moral, pero el extremismo

48. Hacia un enfoque semejante, centrado en la experiencia de las decisiones morales, se orientan los trabajos de otro filósofo de Oxford, Stuart Hampshire. Cf. "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 1949 y *Thought and Action* (1959).

de su posición les ha ocultado el verdadero sentido de la cuestión racional práctica.

Es interesante señalar que en la base de las tres posiciones y a despecho de su enfrentamiento mutuo, Toulmin descubre la aceptación de una misma premisa falsa que las lleva por igual a la comisión de una falacia. "La plausibilidad de la doctrina objetivista —escribe Toulmin— reposa en la premisa (ordinariamente no formulada) de que, si hay una contradicción entre dos personas, debe haber por lo menos una propiedad de algún tipo sobre la cual se contradigan; de otra manera el juicio habría de ser sólo personal, referente al estado psicológico del sujeto hablante. La premisa es también tácitamente asumida en la argumentación en favor de la doctrina subjetivista. Ahora bien, el abogado de la doctrina imperativista está bajo la tiranía de la misma idea, a saber: que para ser lógicamente respetable, para ser capaz de ser considerada "verdadera" o "falsa" o para que haya una raciocinio vinculado con ella, una sentencia debe estar constituida solamente por conceptos que se *refieren* a algo, "en el objeto" o "en el sujeto". La novedad de su paralogismo está en rechazar ambas alternativas y reconocer que las sentencias y los conceptos éticos no se *refieren* a algo, a alguna instancia del tipo requerido, y concluir que sólo pueden ser "pseudo conceptos".[49] Para Toulmin, en cambio, la premisa es falsa y de su aceptación se derivan todos los problemas que en sus últimas consecuencias plantean las tres doctrinas. Es un hecho que existe una contradicción allí donde hay un desacuerdo ético entre las personas. Pero aquello sobre lo que éstas se contradicen no es

> nada física o psicológicamente "concreto" o "sustancial", sino algo que para los efectos lógicos es por cierto igualmente sólido e importante, a saber, si hay o no una buena razón para llegar a una determinada conclusión ética más bien que a otra.[50]

49. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, The University Press, 1950, p. 57.

50. *Ibid.*, p. 57.

La crítica de Toulmin se condensa en la siguiente conclusión a la vez afirmadora del momento positivo de las doctrinas tradicionales y canceladora de su operación filosófica: los enunciados de los objetivistas, subjetivistas e imperativistas acerca del sentido de los términos éticos son "comparaciones disfrazadas".[51] Su base es la semejanza que en ciertos aspectos hay entre, *v. g.*, lo bueno y las propiedades, de un lado, y lo bueno y las relaciones subjetivas o las exclamaciones, de otro. Su error es pasar subrepticiamente de esta determinación a la afirmación de identidades, con lo cual se desnaturalizan los hechos morales y se arriba a consecuencias teóricas y prácticas inaceptables.

De resultas de semejante enjuiciamiento final, esas doctrinas quedan invalidadas como sistemas interpretativos de la vida moral. En lugar de enmendarlas, piensa Toulmin, es aconsejable rechazarlas llanamente. Y es que, a decir verdad, mejores resultados que los de estas ambiciosas teorías axiológicas puede obtenerse por una tarea más simple y modesta: la descripción de los conceptos morales que es capaz de proporcionarnos todo lo que necesitamos para entender la experiencia ética y para abordar la cuestión central de la validez de nuestras decisiones.[52]

El tratamiento temático de esta cuestión, a la cual está dedicada la parte que llamaríamos constructiva del libro de Toulmin, requiere un cuidadoso análisis lógico de los tipos y funciones del razonamiento. Este abordaje permite a Toulmin comparar la ética y la ciencia mostrando al hacerlo sus puntos de contacto lógicos y también diferenciando la misión y sentido de ambas. Se descarta así su identificación simple e igualmente las falsas oposiciones y negaciones. Por ejemplo, aunque use la retórica la ética no es pura retórica, arte de persuadir, como quieren hacer creer los emotivistas, ni se opone en esto a la ciencia. La ciencia por su parte tiene también algo de retórica, lo que no invalida su carácter racional. Según Toulmin hay de hecho una inferencia moral que, como ocu-

51. *Ibid.*, pp. 190-191.
52. Cf. *ibid.*, pp. 194-195.

rre con toda especie de lógica, extrae su naturaleza propia de los fines para los cuales sirve. Considerada en su esfera y en su función propias, la inferencia ética consiste en el paso de ciertas razones factuales (R) a ciertas conclusiones éticas (E). Al ser establecido en el discurso moral tal enlace tiene la virtud de provocar una alteración en la experiencia vivida. De esta suerte, cuando una conducta queda racionalmente validada, las vivencias precedentes relativas a esa conducta varían. Lo que primero nos parecía, por ejemplo, incorrecto, resulta luego una apariencia reemplazada por la idea de que realmente es correcto y, psicológicamente, nuestra reacción al respecto cambia por completo. Contrariamente, la explicación científica, que permite prever los fenómenos, no altera el contenido vivido de nuestras experiencias. La percepción ilusoria de una vara quebrada en el agua no varía cuando hemos explicado el fenómeno. Por otra parte, las relaciones establecidas en el razonamiento ético no son conexiones que se ofrecen como aceptadas sólo por un sujeto y limitadas a él; son conexiones *dignas de ser aceptadas* universalmente sin consideración del sujeto singular de la acción. Con ello se prueba que hay una objetividad racional ética indudable como la hay en la lógica de la ciencia, y que la ética y ésta comparten una esencia común que está dada por las nociones que Toulmin llama conceptos gerundivos *(gerundive concepts)*, como, *v. g.*, lo bueno y lo correcto, a cuya clase pertenece justamente también la categoría de lo verdadero.[53]

Para Toulmin la ética se ocupa de la satisfacción armoniosa de los deseos e intereses en la vida en común con otros hombres, pues las nociones de deber y moralidad han surgido de las situaciones sociales en las cuales la acción de una persona puede perjudicar a otras. Ahora bien, la lógica del raciocinio moral se adapta a esta función. La argumentación ética opera unas veces por remisión de la acción que se quiere fundar a una práctica aceptada como beneficiosa, o sea, a una regla de conducta. Otras veces, cuando hay

53. *Ibid.*, pp. 70-72.

conflictos de deberes o se pone en tela de juicio un principio o práctica social, la buena razón para obrar se obtiene considerando si la alternativa por la que se quiere optar afectará a los demás o logrará disminuir el mal y mejorar la vida.[54] Estas dos posibilidades constituyen el esquema básico de la justificación de la conducta. Dentro de semejante marco, la lógica ética opera con toda eficacia. Pero no cabe ya usarla más allá de él, porque aquí, como en la ciencia, hay cuestiones que no pueden plantearse ni por tanto resolverse estrictamente. Entre éstas se cuenta justamente las que tocan a los presupuestos básicos, o sea, a los términos por los que se define el sistema lógico mismo, y también las que tradicionalmente ha abordado el pensamiento figurativo y la religión con una finalidad de consuelo y apaciguamiento espiritual.

No habrá dejado de advertirse que esta formulación del papel de la ética y la función de su lógica, aunque hecha por Toulmin con una intención meramente descriptiva, está muy cerca del punto de vista utilitarista. Con ello se hace presente una problemática filosófica que rebasa el planteamiento de Toulmin y que merecería un análisis especial encaminado a determinar hasta qué punto afecta las conclusiones del libro. Esta es una tarea que escapa a las intenciones y los límites de la presente reseña. Pero semejante limitación no invalida el esfuerzo, que la obra de Toulmin comporta, de recuperación de categorías tan importantes como las de validez lógica y verdad que parecían definitivamente desterradas de la filosofía moral por la crítica neopositiva.

La lógica del lenguaje ético, tal como es usado en el contexto de la vida cotidiana de los individuos y los grupos, es también el tema central del libro *Ethics* de P.H. Nowell-Smith, distinguido representante de la filosofía analítica británica que tiene en Oxford su foco de irradiación. No es posible dar cuenta cabal en estas breves páginas del rico contenido descriptivo y lógico de la obra mencionada. Hemos de limitarnos por eso a poner de relieve algunos de

54. *Ibid.*, pp. 144 y *ss.*

sus desarrollos principales y las conclusiones críticas a que conducen. Destaca en primer lugar el estudio dedicado a la *lógica de los adjetivos*, con la importantísima distinción establecida entre las palabras que el autor llama *descriptivas (descriptive-words)*, *v. g.*, rojo, cuadrado; las palabras de *aptitud (aptness-words)*, las cuales indican que un objeto posee ciertas propiedades capaces de provocar determinado tipo de emociones, y las palabras que, igual que Toulmin, designa como *gerundive-words*, o palabras *gerundivas*, cuyo sentido indica que algo es digno de ser apreciado, notado, aceptado, etc., como es el caso, *v. g.*, de "estimable", "laudable" y otras de la misma suerte.[55] Esta distinción, tal como opera en el lenguaje ordinario, es necesaria para entender rectamente el discurso práctico. Pero como el uso de estas palabras se concreta en oraciones y argumentos, Nowell-Smith considera indispensable examinar también la lógica de estos enunciados en la esfera práctica y desde tal perspectiva prever el alcance de las categorías y clasificaciones de la lógica general. Este análisis lo conduce a proponer los conceptos (ya, por lo demás, apuntados por Moore)[56] de *implicación contextual* y *extrañeza* o *rareza lógica (logical oddness)*, en reemplazo de los de implicación lógica o conexión analítica y contradicción interna. He aquí cómo el autor formula el sentido y aplicación de estos nuevos conceptos:

> Diré que una proposición *p* implica contextualmente *q* si quienquiera conozca las convenciones normales del lenguaje está autorizado a inferir *q* de *p* en el contexto en que ellas se dan. Las implicaciones lógicas son una subclase de las implicaciones contextuales, desde que si *p* implica lógicamente *q*, estamos autorizados a inferir *q* de *p* en cualquier contexto que sea.[57]
>
> Diré que una pregunta es "lógicamente extraña" (*logically odd*) si

55. P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, 1954, pp. 70 y *ss.*
56. Cf. "A Replay to my critics", *op. cit.*, pp. 540 y *ss.*
57. *Ethics*, p. 80.

> resulta no haber lugar para ella en su contexto porque ya ha sido respondida. Esto no equivale a decir que la pregunta sea necesariamente sin sentido, sino que estaríamos desconcertados respecto de su sentido y tendríamos que darle una interpretación insólita.[58]

Por ejemplo, si cuando alguien dice "Está lloviendo" inferimos de esta sentencia que dicha persona cree que está lloviendo, estamos haciendo una inferencia legítima basada en una explicación contextual, aunque el enunciado "X cree que está lloviendo" no surja lógicamente del primero. E, inversamente, no nos sentiremos autorizados a decir, según aquella misma oración: "X no cree que está lloviendo", aunque no haya contradicción entre esta oración y la primera, porque sería lógicamente extraño que una persona afirmará: "Está lloviendo, pero no creo que está lloviendo".[59]

La existencia de palabras con uso de *aptness-words (A words)* y de *gerundive-words (G-words)* abre la vía para la determinación de los correspondientes tipos de oraciones (*A* y *G-sentences*), indispensable para entender, dentro de la red de las relaciones contextuales, el sentido del lenguaje cotidiano. Lo mismo ocurre con las que Nowell-Smith llama palabras "pro" y "contra" (*pro* y *con-words*), relativas a las actitudes de los sujetos hablantes, que se vinculan a su vez con sendas clases de oraciones.[60] Estas, por su parte, abren la vía para esclarecer la función y alcance de la elección práctica cuyo centro de gravitación lingüístico, por así decirlo, es la pregunta ¿Qué debo hacer? (*What shall I do?*)

Sobre la base de estas consideraciones lógico-lingüísticas, auxiliadas por finos análisis psicológicos, Nowell-Smith aborda el estudio de los conceptos y situaciones típicamente morales (*deber, obligación, rectitud, bueno*) y los problemas tradicionales de la conciencia, la responsabilidad y la libertad. Con ello busca ofrecer no una doctrina cerrada de la vida moral ni, menos aún, un decálogo

58. *Ibid.*, p. 83.
59. Cf. *ibid.*, p. 81.
60. Cf. *ibid.*, p. 112 y *ss.*

para la acción personal sino un esclarecimiento del discurso práctico en la interna conexión de sus conceptos, capaz de servir como instrumento crítico para elaborar las propias decisiones y superar las dificultades que un pensamiento unilateral y simplista puede hacer surgir en la experiencia cotidiana. De allí que al final del libro haga hincapié en la necesidad de precaverse contra las confusiones lógicas, derivadas precisamente de la especulación filosófica que está llamada a eliminar, las cuales, con su seductora apariencia de verdad, impiden comprender de modo recto los fenómenos morales.

Reseñar estas confusiones será una buena manera de presentar en síntesis las conclusiones críticas del libro de Nowell-Smith. Las principales de ellas, tales como el autor las enumera, son las siguientes: 1) la transferencia a las discusiones sobre el discurso moral de conceptos que son aplicables en la elucidación del discurso matemático o científico. Esto ha inducido a pensar que la tarea de la ética era descubrir verdades teóricas sobre la naturaleza humana o un reino especial de valores. Tal error, combinado con la comprobación de que las verdades de hecho no implican imperativos y que ni éstos ni aquéllas implican decisiones, ha conducido a la doctrina de que las palabras morales se refieren a entidades especiales y a la postulación de una facultad especial, la intuitiva, como fuente de las verdades morales. Se ha perdido, así, de vista la verdadera diferencia entre el discurso teórico y el práctico, confundiéndola con una diferencia entre clases de objetos. Es en cambio una diferencia en la función desempeñada por diversos tipos de expresión. 2) Por otro lado, se ha olvidado el fondo contextual del uso de las palabras, las variadas implicaciones de sentido que las mismas palabras pueden tener en diferentes situaciones vividas, lo cual ha llevado a conformarse con análisis parciales del significado de los términos. Se da de este modo la paradoja de que unos autores consideran un truismo lo que otros tienen por completamente falso. Los unos han tratado una clase de conexiones lógicas como válidas en todos los contextos, mientras que los otros

han hecho lo mismo con una clase distinta. 3) La polémica entre los teleologistas y los deontólogos muestra que los primeros, al intentar definir las palabras deontológicas en términos de propósitos, felicidad, deseo, placer o bien, han confundido las cuestiones lógicas acerca del sentido de las palabras "deber", "recto", "justo" u "obligatorio", con las cuestiones prácticas acerca de qué reglas debemos adoptar y con las psicológicas relativas a qué actitudes favorables tienden de hecho los hombres. Contra ellos tienen razón los deontólogos al denunciar este proceder como incapaz de dar cuenta de la función que los conceptos deontológicos desempeñan en el elegir, aconsejar, ordenar y exhortar. Pero los deontólogos han exigido por su parte superar tan tajantemente estas cuestiones que han sido llevados a tratar deseos y propósitos como conceptos meramente empíricos que no importan al investigador de la moral, y a sostener la extravagante afirmación de que la filosofía moral tradicional reposa en un error. Sin dificultad podría en cambio hacerse justicia a ambas posiciones distinguiendo el punto de vista del legislador y el punto de vista del juez. 4) El tratar toda actitud pro, es decir, toda respuesta lógicamente completa a la pregunta ¿Qué debo hacer?, como tocante a deseos o inclinaciones —que es lo que han hecho los subjetivistas—, no sólo ha dado como resultado una psicología simplificada al extremo sino que ha hecho también inevitable el considerar toda acción voluntaria como egoísta. Esto, por oposición, ha conducido —como ocurre en el caso de los filósofos intuicionistas— a tratar el sentido del deber como una fuerza no natural. De esta manera las discusiones doctrinarias se mueven en el terreno de las simples presunciones y desembocan en afirmaciones contrarias de lo que sabemos de cierto acerca del hombre y su conducta.[61]

El esclarecimiento lógico de las confusiones filosóficas no está destinado, por lo demás, a decidir cuál de las teorías tiene la razón, ni a declararlas infundadas completamente. Su propia persistencia

61. *Ibid.*, pp. 317-319.

como teorías basta para probar que no son errores totales. Pero sí puede hacerlas inofensivas y eliminar los obstáculos puestos a la comprensión de la praxis moral. De este modo, la reflexión ética tiene preparado el camino para su función positiva que será tanto más eficaz cuanto más ampliamente cubra el dominio de la experiencia y la vida moral del hombre y aborde en su contexto las interrogaciones sobre el sentido de la acción. Tiene sin embargo límites que no puede ignorarse. Escribe Nowell-Smith:

> La filosofía moral es una ciencia práctica; su meta es responder a las preguntas de la forma "¿Qué debo hacer?". Pero no se puede dar alguna respuesta general a este tipo de preguntas. Lo más que un filósofo puede hacer es trazar un cuadro de los diferentes tipos de vida al modo de Platón y preguntar qué clase de vida se quiere llevar. Pero ésta es una peligrosa tarea por emprender porque la clase de vida que se quiere llevar depende de la clase de hombre que se es. Las decisiones y los imperativos no se deducen lógicamente de las descripciones biológicas y psicológicas; pero la clase de vida que de hecho será satisfactoria para un hombre depende de la clase de hombre que es.[62]

En último término, luego de haber alcanzado la comprensión correcta de los problemas de la conducta, las preguntas ¿qué debo hacer? y ¿qué principios morales debo adoptar? y, con ellas, las decisiones fundamentales tienen que ser abordadas por cada hombre de acuerdo con sus propias convicciones.

Richard M. Hare, actual docente en Oxford, ha hecho también una notable contribución al estudio de los temas éticos desde el punto de vista lingüístico en su libro *The Language of Morals* y en otros trabajos breves.[63] Hare distingue claramente los temas propiamente ético-filosóficos de aquellos que, aunque tradicional-

62. *Ibid.*, pp. 319-320.

63. Recientemente ha publicado *Freedom and Reason*, que no consideramos en el presente estudio.

mente vinculados con la filosofía moral, no corresponden a ésta estrictamente. A juicio suyo, la ética no debe abordar cuestiones del tipo de ¿Debo hacer esto? o ¿Es la poligamia incorrecta?, es decir, cuestiones morales; ni las cuestiones de hecho tocantes a las opiniones, costumbres, apreciaciones morales de los individuos o los grupos, sino las que conciernen al sentido de las palabras morales o a las cosas a las que dichas palabras se refieren. Estas últimas cuestiones y la temática vinculada con ellas son las que conviene denominar éticas. Determinan el campo en el que se desenvuelven como un tipo independiente de quehacer teórico las investigaciones propiamente filosóficas en relación con la moral, así como ocurre con las demás formas de la filosofía cuya esencia es el análisis conceptual.[64] Con ello, piensa Hare, no se restringe indebidamente ni menos se desvirtúa la función de la filosofía. Esta ha sido siempre primariamente —como el ejemplo de Sócrates lo prueba— análisis de conceptos, esclarecimiento del sentido y las implicaciones de las expresiones que usamos en la vida ordinaria y en las cuales se traduce nuestra relación con el mundo.

Hare adopta el punto de vista del prescriptivismo ético según el cual los términos morales, poseen, además de un sentido descriptivo, un especial sentido evaluativo. Este contenido significativo —tal como lo analiza Hare en el artículo "Ethics" ya mencionado— determina que los juicios morales, a semejanza de los imperativos, comprometen al sujeto que los enuncia "con cierto tipo de precepto o prescripción acerca de una decisión o elección efectiva o concebible".

Uno de los rasgos característicos de estas tesis es que permite restablecer el carácter auténticamente judicativo de los enunciados de valor que el emotivismo había negado. El hecho lingüístico está lejos de autorizar esta negación, pese a que el emotivismo parece derivar toda su fuerza del análisis del lenguaje. Es particularmen-

64. Cf. el artículo "Ethics", *in Encyclopaedia of Philosophy and Philosophers*, ed. por J.O. Urmson.

te errónea y peligrosa la interpretación que dicha teoría ofrece de los términos morales y su uso como vehículos de persuasión. Si tal fuera el caso, piensa nuestro autor, no habría diferencia entre el lenguaje moral y propaganda.[65] Pero que no lo es prueba el hecho de que el discurso moral sin perder su calidad de tal puede estar exento de todo elemento persuasivo y emplearse no sólo sin propósito de influir en el oyente sino inclusive sin efectos de esta clase. Y esto ocurre porque la persuasión, es decir, la retórica, apela al sentimiento, trata de desencadenar ciertas energías irracionales, mientras que los enunciados morales se usan para responder cuestiones formuladas por agentes racionales. Igual que los enunciados descriptivos, están gobernados por reglas lógicas.[66]

A semejanza de los dos investigadores que acabamos de estudiar, en Hare esta recuperación de la categoría lógica de juicio dentro del demonio del lenguaje moral, y en consecuencia también la de validez, no se efectúa por una reducción de los enunciados morales a proposiciones psicológicas o sociológicas, al estilo del subjetivismo; tampoco por una vuelta a las viejas posiciones objetivistas. Hare descarta por igual ambas soluciones. Su voluntad de ir más allá se manifiesta en el rechazo que hace inclusive de la dicotomía subjetivismo-objetivismo que según él, tal como es formulada ordinariamente, está fundada en un incorrecto análisis del lenguaje.

El concepto de validez no puede ser descartado de la ética justamente porque la interrogación. ¿Qué debo hacer? constituye un momento fundamental del lenguaje moral y no puede ser evadida en la práctica. Por su carácter prescriptivo, los enunciados morales procuran razones para la acción. No hay enunciado moral propiamente dicho sin esta orientación de la acción. La función de la ética filosófica es por tanto abordar la problemática lógica planteada por dicho carácter esencial de los enunciados éticos y de valor. Hare lo hace en *The Language of Morals* a través de un pene-

65. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, at The Clarendon Press, 1952, pp. 144 y *ss.*

66. *Ibid.*, pp. 15 y 16.

trante estudio de la lógica de los imperativos en primer término, y luego de la lógica correspondiente a las palabras valorativas y a las oraciones en que éstas aparecen, lo cual le permite rectificar las erróneas interpretaciones aceptadas en las teorías éticas precedentes. Entre éstas es especialmente importante la que busca reducir los enunciados morales a sentencias indicativas. Piensa Hare que si se hiciera tal cosa quedaría cerrada la vía para realizar legítimas inferencias morales. En efecto, de acuerdo con la lógica imperativa no puede derivarse una conclusión imperativa a partir de una proposición descriptiva. Si no hay en las premisas por lo menos un imperativo, la conclusión imperativa se alcanzará por un salto ilegítimo, como ya lo había notado Hume y luego ha sido acentuado en la crítica moderna de la falacia naturalista. Esto quiere decir que hay un elemento en el lenguaje imperativo que no puede reducirse al modo indicativo, elemento que justamente permite el uso del lenguaje moral y las inferencias que hacemos en la práctica diaria. Este factor diferencial es lo que el prescriptivismo resalta.

Lo mismo ocurre con las palabras y oraciones valorativas. Todo intento de reducirlas a términos meramente descriptivos desvirtúa el lenguaje axiológico. Pero no otra cosa es lo que hace el naturalismo en sus diversas variantes. Por cierto que el análisis de Hare muestra que las palabras axiológicas tienen también un sentido descriptivo y que este elemento sirve de apoyo al uso de tales palabras con intención de alabar, decidir, apreciar y, en general, a toda forma de empleo valorativo del lenguaje. Pero, como lo muestra el análisis de "bueno", en el lenguaje moral el contenido primario de la significación de dichas palabras es el evaluativo mediante el cual se recomienda o encomia un acto o un objeto.[67] Dicho momento es, pues, fundamental e irreductible ya que sólo gracias a él es posible comprender este rico dominio del lenguaje con todos sus matices y variedades prácticas.

67. Cf. *op. cit.*, pp. 111 y *ss.*

El naturalismo y su falacia característica pueden descubrirse y controlarse poniendo atención a este elemento, ya que todo intento de suprimirlo —que es por lo demás frustráneo— lleva inevitablemente a esa falacia. Hare aconseja emplear el siguiente procedimiento para revelar cualquier variedad de naturalismo:

> Supongamos que alguien sostiene que puede deducir un enunciado moral u otro evaluativo cualquiera a partir de un conjunto de premisas factuales o descriptivas, sirviéndose de una definición por la cual *V* (una palabra valorativa) significa lo mismo que *C* (un complejo de predicados descriptivos). Primeramente tenemos que preguntarle si está seguro de que *C* no contiene alguna expresión que sea embozadamente evaluativa (por ejemplo, "natural", "normal", "satisfactorio" o "necesidades humanas fundamentales"). Casi todas las llamadas "definiciones naturalistas" se desbaratan ante esta prueba porque una definición, si ha de ser genuinamente naturalista, no debe contener alguna expresión cuya aplicabilidad carezca de un criterio definido que no envuelva la formulación de un juicio de valor. Si la definición satisface esta prueba hemos de preguntar luego si su abogado desea recomendar alguna vez algo por ser *C*. Si dice que sí, bastará indicarle que su definición imposibilita esto por las razones dadas. Y es claro que no puede decir que no desea recomendar nunca algo por ser *C* porque recomendar cosas por ser *C* es todo el objeto de su teoría.[68]

El análisis de Hare hace patente que la última *ratio* del edificio moral es la formulación de evaluaciones cuyo momento fundamental reside en la decisión de los principios prescriptivos de la conducta. Sin ella no hay discurso moral posible. Pero esta decisión no puede ser entendida sin la intervención activa de los sujetos singulares, agentes del comportamiento práctico. Aquí también, pues, como en las dos últimas doctrinas expuestas, el recurso

68. *Ibid.*, pp. 92-93.

fiscal es un acto personal. El análisis filosófico no lo sustituye ni lo evita, antes bien lo hace necesario ya que sin él no puede comprenderse el sentido evaluativo de las palabras y de las oraciones. La decisión de los principios normativos de la conducta es atribución de cada hombre en las circunstancias concretas de su vida. A esta función se llega por la educación y por la evolución personal.

Cuando ambas están bien orientadas, la madurez a que nos llevan significa el justo equilibrio entre la aceptación simplemente habitual de los principios establecidos (que se ofrecen con la firmeza y perennidad que reivindican los objetivistas) y la reivindicación adolescente (que correspondería a la tesis subjetivista) del derecho de establecer nuevas normas y optar de acuerdo con los sentimientos singulares. Escribe Hare:

> Llegar a ser moralmente adulto es reconciliar estas dos posiciones, aparentemente en conflicto, aprendiendo a formular decisiones de principio; es aprender a usar las sentencias de "deber ser" comprendiendo que ellas sólo pueden ser verificadas por referencia a un patrón o conjunto de principios que hemos aceptado por nuestra propia decisión y que hemos hecho nuestros.[69]

El alcance práctico del análisis lingüístico de la moral ha sido puesto de relieve por Hare aplicando sus conclusiones al estudio de ciertos problemas morales concretos. Este es por ejemplo el caso de los problemas relativos a la obediencia de la autoridad y al deber patriótico. Piensa Hare que el recto entendimiento de lo que es una decisión moral y del uso de palabras tales como "deber" y sus derivados, permite determinar los límites dentro de los cuales cabe aceptar las resoluciones de la autoridad sin desoír las exigencias morales personales. Este límite es por cierto variable de acuerdo con las circunstancias, pero existe indudablemente. La aceptación del principio de autoridad y su valor práctico no anulan por eso el hecho de que hay:

69. *Ibid.*, pp. 77-78.

> un momento en que el subordinado tiene que decir: "cualquier plan que incluya el que yo haga esta clase de acciones (por ejemplo, la matanza de toda esta gente a sangre fría) tiene que ser un plan perverso; y cualquiera que lo conciba tiene que ser un perverso; y no puede, por tanto, ser mi deber obedecerlo". Decidir cuándo llega ese momento es uno de los problemas más difíciles de la moral. Pero nunca proscribamos de nuestra mente la idea de que bien puede llegar. Nunca perdamos de vista la diferencia entre lo que se nos dice que hagamos y lo que debemos hacer. Hay un límite más allá del cual no podemos sacudirnos nuestras responsabilidades morales echándoselas encima a un superior, sea éste general, sacerdote o político, humano o divino.[70]

El examen de la cuestión de qué es lo que moralmente puede exigirnos nuestro país, da por su parte ocasión a Hare para mostrar que podemos circunscribir por una norma lógica el sentido y uso del concepto de *deber* y señalar así los límites dentro de los que ciertas acciones son moralmente aceptables. Se trata del principio de imparcialidad que determina que un juicio sólo es moral si posee ciertos caracteres formales. La exigencia moral expresada en un deber no puede referirse a condiciones singulares ligadas con unas personas y no con otras, sino a una situación o a una cierta condición genérica. La norma moral debe establecer, pues, algo imparcial con respecto a las personas, o sea, no debe contener términos singulares ineliminables.

> Si yo mantengo que es mi deber hacer cierta acción, pero digo que otra persona, que se halla en exactamente las mismas circunstancias, no tiene el deber de hacer una acción semejante, estoy diciendo algo que es lógicamente *raro* y da margen para sospecharse que no entiendo plenamente el significado de la palabra "deber".

70. "Ética y política", traducción de Héctor Neri Castañeda; separata de la *Revista de la Universidad de San Carlos*, Guatemala, p. 140.

> Cuando algo es el deber de alguien, esto es así por algo en la situación en que se encuentra.[71]

Así, no se puede considerar deber patriótico moral cualquiera acción respecto de la cual no estamos dispuestos a admitir que también está obligado a realizarla cualquier ciudadano de otro país, inclusive un país enemigo que actúa en perjuicio nuestro. No hay deber moral patriótico que sea tal por el hecho de que se refiera a nuestro país y sólo a él.

Hare señala con razón el parentesco de este principio con el imperativo categórico kantiano, del cual no se diferencia sin embargo porque es estrictamente lógico. En efecto, el principio de imparcialidad, no es moral en ningún respecto, pues no comporta evaluación alguna. Esto justamente hace que tenga un alcance limitado y pueda ser evadido mediante artificios inobjetables lógicamente. Por ejemplo, un caníbal decidido a sostener la tesis de que es deber suyo el matar a los hombres de otras tribus para asegurar la alimentación de su gente —un "primitivista", como lo califica Hare—, podría decir que la norma que propugna no contiene términos singulares ineliminables, pues se refiere a los miembros de una tribu que genéricamente se diferencian de los demás. Y podría señalar como criterios diferenciales los más arbitrarios rasgos y características (*v. g.*, vestido, costumbres, etc.). El principio lógico de la imparcialidad nada puede contra esta argucia. Con ello se manifiesta un límite del control lógico de la moralidad y se hace clara la necesidad de complementar tal proceder por el recurso de otros principios. Al contener evaluaciones, éstos pueden permitir derivaciones morales de alcance más universal, aunque su compulsividad sea menor que la de los principios lógicos. Así ocurriría con el principio que, en relación con el ejemplo señalado, Hare formula en estos términos: "Yo soy un hombre y no considero moralmente pertinentes las meras diferencias de tribu entre yo

71. *Ibid.*, p. 142.

y otros hombres".[72] Este es un principio moral propiamente dicho y permite convertir en una norma verdaderamente universal —lo que era justamente la intención kantiana— las exigencias de la conducta que puede reconocer cualquier ciudadano de un país. De acuerdo con el nuevo principio, lo que es válido para un hombre en su acción ciudadana procede de la condición general de hombre respecto de la cual no son pertinentes los particularismos locales. Por tanto su deber patriótico es aquello que puede ser también exigido de cualquier otro hombre en relación con su país.

Según hemos dicho, al rebasar los límites señalados por las condiciones lógico-formales, los principios morales pierden fuerza de convicción, pues se remiten a la evaluación personal. Pero no por eso quedan anuladas todas las posibilidades de lograr para ellos una universalidad de aceptación. A falta de los recursos formales puede apelarse a otros complementarios y entre éstos, piensa Hare, la imaginación ocupa un puesto principal. Cuando el "primitivista" defiende un principio que vale para su propia condición nacional y no para los ciudadanos de otros países, cabe hacerle pensar en la posibilidad de que él se encuentre en el lugar de esos otros ciudadanos, o sea, cabe llevarlo a ponerse por la imaginación en lugar de ellos. Y esta operación seguramente le impedirá defender sensatamente una norma moral que agravie a otros hombres. Por eso Hare afirma que "la imaginación es la facultad en que se funda la moralidad". La imaginación —agrega— juntamente con el principio lógico que he estado defendiendo. Ninguno es, por separado, suficiente, pues si no nos diéramos cuenta de que los principios morales han de ser imparciales, de nada serviría imaginarnos cómo sería si nosotros fuéramos el otro; al revés, si no fuéramos capaces de situarnos con la imaginación en el lugar del otro, podríamos quedar satisfechos con principios lógicamente impecables (...), pero los dos juntos son mortales para el primitivismo.[73]

72. *Ibid.*, p. 143.
73. *Ibid.*, p. 149.

Otros investigadores han aportado también en los últimos años valiosas contribuciones a la edificación de la teoría ética desde el punto de vista del análisis lógico. Este es el caso, entre otros, de Hampshire, Urmson, Hart, Mayo, Strawson y Montefiore. No podemos estudiar aquí la obra de estos pensadores, aunque es merecedora de la atención más cuidadosa. Sólo querría hacer notar que, en alguno de ellos, como Montefiore, se abre paso la conciencia de los límites inherentes a toda filosofía lógica, que son los límites históricos de los lenguajes mismos. Si no tiene conciencia de estos límites la crítica ética basada en el análisis lógico, aunque ha mostrado gran fecundidad, corre el peligro de conceder vigencia universal a ciertas conclusiones válidas sólo para determinados lenguajes. Se hace evidente así la necesidad de adoptar un punto de vista superior, capaz de situar debidamente la esencia social y cultural de la comunicación y sus interpretaciones, punto de vista que parece el de una crítica histórico-filosófica del hecho lingüístico.

7. *La orientación de la ética británica.* El propósito principal del presente trabajo ha sido delinear las principales corrientes de la ética británica actual. No he expuesto por cierto todas las doctrinas que han surgido o se han desarrollado en el siglo XX y que animan la obra de muchos investigadores importantes. Así, por ejemplo, no se ha considerado las nuevas versiones del evolucionismo de cepa científica, como la que defiende Julian Huxley, o las de cepa metafísica, como es el caso de la filosofía de Samuel Alexander; las distintas variedades del neonaturalismo, representadas, *v. g.*, por la obra de Baier o Foot; el idealismo teísta de Sorley y las teorías de la autorrealización, como la defendida por Muirhead.

De acuerdo con los filósofos y las doctrinas tratados cabe sin embargo hacer una caracterización de los rasgos principales del pensamiento ético británico que permita precisar mejor su orientación general. A mi juicio, estos rasgos principales son: 1) Un interés dominante por la práctica concreta. La investigación ética se emprende y desenvuelve sin mengua del rigor teórico, teniendo

la mira puesta en la vida cotidiana. Es un franco intento de clarificar y racionalizar la acción. De allí que una teoría resulte objetable cuando la praxis ordinaria, por ingenua que sea, la desmiente. 2) La filosofía moral aspira a adoptar en lo posible procedimientos tan seguros como los de la metodología científica. Este rasgo se comprende muy bien considerando las motivaciones prácticas del pensamiento inglés. Se quiere obtener resultados probados y utilizables en la conducción del comportamiento diario, y el mejor modelo de eficacia lo da la ciencia. Lo cual no quiere por cierto decir que la ética identifique su quehacer con el de la ciencia ya que las diferencias se hacen notar reiteradamente. 3) La oposición a las fundamentaciones metafísicas. Paralelamente al practicismo se da, en efecto, en los pensadores británicos una característica actitud de reserva y recelo frente al pensamiento especulativo y la voluntad declarada —aunque no siempre lograda— de no hacer reposar la teoría ética en construcciones metafísicas. 4) La preocupación constante por el análisis del lenguaje desde una perspectiva lógica. Este rasgo se hace presente ya en la obra de Moore y, a medida que nos acercamos a la actualidad, domina cada vez más la filosofía moral británica. Se puede inclusive decir que para los más representativos filósofos de hoy, la ética es esencialmente el análisis del lenguaje moral, así como, en general, la filosofía es el análisis lógico del lenguaje. 5) La atención puesta en las motivaciones hedonistas y utilitaristas de la práctica. La ética británica actual no renuncia a dar cuenta de estas motivaciones y a considerarlas momento fundamental de toda explicación de la conducta. Por lo cual se enlaza con una antigua tradición del pensamiento y la cultura de ese país. Por cierto que puede decirse que la vinculación con ciertas orientaciones tradicionales de la reflexión y la cultura no vale sólo para el último de los aspectos considerados, sino en general para todos, lo cual da a la filosofía británica su doble carácter de novedad y de firme enraizamiento en la historia.

[17] La axiología de Francisco Romero*

La orientación y los temas centrales de su filosofía han llevado una y otra vez la reflexión de Francisco Romero a la vecindad de la axiología. Sin embargo, hasta donde tenemos noticia, el pensador argentino no ha desarrollado aún de manera sistemática y cabal una concepción axiológica.[1] Pero en su obra escrita ofrece formulaciones suficientes para trazar el cuadro de una axiología posible. Nos proponemos examinar aquí esas formulaciones, buscando precisar su sentido esencial y la problemática que deja planteada.

El trasfondo de esta axiología es una tesis metafísica: *ser es trascender.* Así rezaba la formulación, presentada como provisional, que Romero ofrecía de ella en "Programa de una filosofía".[2] Resumiendo el contenido de ese mismo trabajo, en "Trascendencia y valor" escribía: "La trascendencia es el elemento o momento positivo en los entes (acaso el ser del ente)".[3] Casi con los mismos términos la encontramos expresada más tarde en *Teoría del hombre*,[4] donde también aparece esta formulación: "La verdad del ser es la trascendencia".[5]

En la idea de trascendencia —con su contrapuesto metafísico, la inmanencia— se resuelve para nuestro autor la de realidad. El

* Este ensayo apareció como "Notas sobre las ideas axiológicas de Francisco Romero" en el vol. col. *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.

1. El presente artículo fue escrito antes del fallecimiento del maestro argentino.
2. En *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 14.
3. *Ibid.*, p. 33.
4. Cf. *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 206.
5. *Ibid.*, p. 206.

momento culminante de la realidad es el espíritu, definido como absoluto trascender. Ser es trascender y el ser cimero es aquel que alcanza la máxima trascendencia. Al lado de él hay otras formas o variantes ontológicas que se explican según el mismo principio. Pese a esta variedad, el ser es unitario como resultado de la unicidad y la unidad del trascender. De allí que la tesis general de Romero pueda ser caracterizada, como él mismo lo hace, como un monismo metafísico de la trascendencia concertado con un pluralismo ontológico.

La concepción del valor hacia la que Romero orienta sus reflexiones se inscribe en este horizonte. No por azar, sino respondiendo a un imperativo interno del pensamiento, el párrafo final de "Programa de una filosofía", señalando el camino de la meditación futura de nuestro filósofo, apuntaba hacia una posible "unificación y solidaridad de las dos instancias del ser y del valer, de lo que es y lo que debe ser —separadas y sin engarce plausible en la actual filosofía".[6] Romero tiene la convicción de que "en la noción de ser hay una dimensión esencial no bien vista todavía, la dimensión de valor".[7] El contraste metafísico entre la realidad empírica y el ser ha sido interpretado recurriendo a diversos caracteres y determinaciones, pero no se ha atendido al contraste paralelo de validez que hay entre el ser y la realidad empírica. Sin embargo, ordinariamente se asume que el ser es la realidad que vale plenamente. Del ser emana una *exigencia* que imponiéndose al sujeto, reclama un orden trasempírico. La filosofía ha reparado ciertamente en esta dimensión de exigencia, pues no otra cosa significa la preocupación que ha tenido desde sus orígenes por la cuestión de derecho; pero, dice Romero, no la ha problematizado suficientemente.[8] Ahora bien, igual que la cuestión de derecho, la cuestión del valor traduce la exigencia del ser, con lo cual se hace patente que el hori-

6. *Papeles para una filosofía*, p. 30.

7. "Müller-Freienfels y los valores" en *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 129.

8. *Ibid.*, p. 129.

zonte ontológico es la justa vía para plantear la problemática de la axiología. Puede afirmarse por eso que existe "una correspondencia estricta entre metafísica y axiología".[9]

Así, pues, para Romero, el valor puede ser comprendido gracias al concepto de trascender, o sea, como una función del ser. En el ser hay una faz valiosa, una dimensión de validez. "La unidad del ser y valer —escribe en "Trascendencia y Valor"— se nos ofrece como identidad del principio ontológico esencial y de aquello que determina y recibe el valor; manteniéndose, empero, la distinción entre las dos caras del todo, la faz entitativa y la faz valiosa, lo que es y su validez".[10] La dimensión valiosa estriba también, según esto, en la trascendencia. A mayor trascendencia mayor valor; correlativamente, la pérdida de trascendencia y el dominio de los momentos inmanente determinan una disminución del valor.

Aunque todo este planteo y su conclusión son metafísicos, nuestro autor los aborda también desde una perspectiva que podríamos llamar fenomenológica. Romero, en efecto, recurre a un examen de los actos y de sus grados de trascendencia y valor para fundar su tesis. Hay actos lastrados por la inmanencia y que por esta razón gravitan hacia la singularidad y el interés del sujeto. Son éstos los actos del psiquismo meramente intencional. En el conocimiento, tal hecho conduce a un predominio de la dimensión de utilidad en perjuicio de la limpia proyección hacia el objeto. En la conducta, por su parte, la gravitación del interés subjetivo impide la realización de aquello que es supraindividual, de la comunidad ideal de las personas. Hay, de otro lado, actos de conocimiento caracterizados por la voluntad de objetividad y conductas altruistas ordenadas a lo que es universal en el hombre. Los actos meramente intencionales se nos ofrecen con la imagen de la cerrazón y la limitación, es decir, como dominados por la inmanencia. Los actos del segundo tipo, que son los espirituales, están en cambio bajo el signo de la apertura, es decir, de la trascendencia. Aho-

9. "Trascendencia y Valor", *Papeles para una fiolosofía, op. cit.*, p. 43.
10. *Ibid.*, p. 44.

ra bien, estos últimos actos se dirigen precisamente a los valores de la verdad y del bien y son ellos mismos las formas más valiosas de la realidad.[11] La experiencia parece dar pie así a las conclusiones especulativas de una metafísica del valor.

En *Teoría del hombre* encontramos más precisiones sobre estas tesis básicas. Dos fórmulas atraen por de pronto nuestra atención. Están contenidas en el siguiente párrafo: "El valor viene a ser la medida de la trascendencia y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna".[12] La primera forma presenta al valor como *medida* de la trascendencia. No es necesario entender, creemos, el término "medida" en su sentido literal ordinario para dar cuenta de esta interpretación. Ella busca comunicar la convicción de que el valor determina y a la vez indica el grado de la trascendencia. Es un signo o manifestación de la positividad del ser, de la realidad que se da en los entes como trascendencia más o menos cumplida y puede, por tanto, servir como determinación de esa trascendencia.

La segunda fórmula presenta al valor mediante el concepto de dignidad. El valor es la dignidad que corresponde a cada ente o acto por la trascendencia que en él ha alcanzado cumplimiento. Esta fórmula no ayuda a la interpretación con un elemento significativo nuevo, pues la palabra "dignidad" es ella misma un término valorativo que sólo puede ser entendido en base del significado genérico de "valor". La intención de esta fórmula parece más bien la de poner la interpretación en contacto con la experiencia estimativa a través de una palabra más rica en resonancia fenomenológica que el término genérico, y orientada hacia el momento jerárquico de lo valioso.

Esta intención se confirma cuando en otro lugar Romero habla de la dignidad del valor señalando el momento indicador del

11. "Trascendencia y valor", *op. cit.*, pp. 37 y *ss.*, y *Teoría del hombre*, pp. 218 y *ss.*

12. *Teoría del hombre*, pp. 213-214.

rango que encontramos en su uso de la palabra "dignidad". En este mismo pasaje se dan nuevamente juntos los dos tipos de formulaciones a que hemos hechos referencia, si bien con algunas variantes. He aquí el texto pertinente: "Los valores relativos encarnan en toda la realidad, en cuanto en toda ella se manifiesta el trascender; es la magnitud de este trascender lo que determina la dignidad del valor en cada situación".[13] Como vemos, aquí la idea de dignidad se vincula con la de magnitud de trascender, de tal modo que la primera resulta una función de la segunda, así como antes el valor, interpretado en términos de dignidad, se ponía en función de la magnitud del trascender de que era medida. Se confirma así el paralelismo entre trascender y valor, y trascender y dignidad, que permite medir el trascender por el valor y establecer la dignidad jerárquica de lo valioso en función de la magnitud de la trascendencia.[14]

A las formulaciones que acabamos de considerar se agrega otra cuya intención es coincidente con la de aquéllas aunque tenga distinto contenido significativo. La encontramos, *v. g.*, en el siguiente pasaje: "La trascendencia, tomada en sí misma, siempre es absolutamente valiosa".[15] No se trata de una explícita caracterización del valor, como se advierte fácilmente, sino más bien de un enunciado en que el valor se predica del trascender. Nos dice que el valor conviene a la trascendencia como tal y le convierte de modo absoluto. Pero decíamos que la intención de esta formulación es coincidente con la de las anteriores porque vincula también estrictamente trascendencia y valor, y tan estrechamente que de ella puede colegirse que el valor es inherente sólo a la simple trascendencia, o sea, al ser en su positividad. Afirmar que el valor mide la trascen-

13. *Ibid.*, p. 215.

14. Repárese en que en el primer texto el valor se caracteriza como la dignidad que corresponde a un ente por su trascender, mientras en el segundo se habla de una dignidad del valor mismo, lo cual podría indicar la presencia de dos sentidos de "dignidad", vinculados sin embargo por la idea de jerarquía.

15. *Ibid.*, p. 215.

dencia, que es la dignidad que posee una cosa por la trascendencia que encarna, y que la dignidad del valor está determinada por la magnitud de la trascendencia, o afirmar, o como ahora, que la trascendencia es absolutamente valiosa, es caminar por vías distintas pero convergentes al establecimiento de una conexión interna y esencial entre trascender y valor, y esto es lo que Romero quiere fundamentalmente hacer.

Como hay, empero, diferencias entre estas formulaciones tocantes a la manera de caracterizar el valor, y como es menester tomarlas juntas, considerándolas diversos modos de emprender la tarea de definir el valor, queda planteada una importante problemática que surge del propio pensamiento de Romero y que debe resolverse de acuerdo con los demás motivos centrales de su reflexión.

Acerca de otro aspecto capital de la cuestión del valor encontramos también indicaciones muy interesantes en la obra de Romero. Se trata del deslinde del *status* del valor con respecto a otro tipo de instancias. Las formulaciones de nuestro filósofo, en consonancia con lo que hemos visto hasta aquí, se orientan claramente en la dirección de una tesis principal que podría enunciarse del siguiente modo: *el valor no es un hecho subjetivo ni una propiedad particular.*

En apoyo de esta tesis pueden presentarse textos suficientemente explícitos. Dice Romero en un pasaje de *Teoría del hombre:* "El valor no es para nosotros una especial cualidad sobrepuesta a los actos; tampoco algo exclusivamente subjetivo en cuanto determinado por actitudes valorativas del sujeto, universal".[16] Y en otro lugar: "Aceptamos, pues, la objetividad del valor, pero refiriéndola a la entraña metafísica de lo que es...".[17] Hay aquí un franco rechazo de toda forma de subjetivismo, y, correlativamente, una precisa afirmación del *status* objetivo del valor. Pero esta conclusión no agota, a nuestro juicio, el alcance de los textos citados. En

16. P. 213.
17. *Ibid.*, p. 214.

ellos también queda descartado el objetivismo que podríamos llamar de las propiedades particulares. El valor, nos dice Romero, no es una "especial cualidad sobrepuesta a los actos", dando a entender que, puesto que el valor es una función del ser, no puede ser tratado como una instancia particular. Y nos parece que el rechazo del punto de vista particularista no alcanza sólo a las cualidades de los actos —como podría creerse por esta escueta frase—, sino a toda concepción de los valores como propiedades particulares, justamente porque, como lo dice el otro texto citado, la objetividad del valor debe ser referida "a la entraña metafísica de lo que es".

Estos enunciados, de acuerdo con la tesis central que vincula valor y trascender, conducen a un monismo axiológico. Puesto que el valor corresponde a la posibilidad del ser que es la trascendencia, hay que en él una unidad esencial y una unicidad de principio. Y no cabría quizás en este caso hablar de un monismo apareado con un pluralismo en el plano del valor, como ocurre en la concepción ontológica general de Romero, porque el pluralismo toca a lo valioso, es decir, a los entes, y no a la fuente misma del valor que es la trascendencia.

Esta consecuencia se refleja, como hemos de ver enseguida, en el tratamiento del problema de las clases de valor. Pero antes queremos señalar que la tesis indicada, en cuanto negadora de todo *status* especial a los valores, alejaría a Romero, en punto fundamental, de la posición scheleriana con la cual se halla tan emparentada su idea de la persona y el espíritu. En efecto, aunque para Scheler los valores no deben ser interpretados como propiedades de las cosas, son a la postre cualidades independientes, una suerte de "objeto" (ideales) susceptibles de una aprehensión separada de los correspondientes objetos portadores. Se explica entonces que Scheler considere que los valores se distinguen los unos de los otros por un contenido esencial propio, es decir, por una *materia*. No parece en cambio que, tal como lo hemos presentado, el punto de vista de Romero dé lugar a este pluralismo de las materias axio-

lógicas, ni tampoco a otra idea cara a Scheler y a los investigadores que defienden un objetivismo pluralista del valor: la idea de un *orbe* de los valores (o de una *región, orden* o *esfera* de valores, que son expresiones equivalentes).

Decíamos que la orientación monista que descubrimos en el pensamiento axiológico de Romero se refleja en el tratamiento del problema de las clases del valor. Por de pronto, el admitir la existencia de clases de valor parecería implicar la tesis pluralista. Habría que esperar, en consecuencia, que Romero la descartara. Por el contrario, él distingue claramente diversos tipos de valor y habla repetidas veces de los valores en plural. Muy explícitamente, en *Teoría del hombre* se pone a clasificar los valores, dividiéndolos en espirituales y en no espirituales, absolutos y relativos. Ofrece además una caracterización del valor cognoscitivo y del ético. Un atento análisis de sus consideraciones al respecto nos revela, sin embargo, que este tratamiento no va en contra del monismo, sino que se ajusta cabalmente a él. En efecto, la diferenciación de los valores espirituales y absolutos, de un lado, y los no espirituales y relativos, de otro, obedece a la aplicación del criterio monista de la trascendencia. Valores espirituales absolutos son, para Romero, aquellos que no admiten otros más altos, y no los admiten porque al darse en el espíritu la trascendencia plena, no cabe encontrar una forma más cabal de trascender. En cambio, hay valores relativos, que son los no espirituales, porque las instancias ónticas que les corresponden tienen defecto en cuanto a trascendencia.[18] Igual que la realización, la captación de un valor absoluto sólo puede darse en aquella instancia que es plenamente trascendencia, o sea, en el espíritu. El espíritu es capaz de aprehender el valor relativo de una cosa como determinado por una trascendencia entorpecida por elementos de inmanencia, y a la vez el valor absoluto correspondiente a la trascendencia efectiva de un acto o entidad. En cambio, el sujeto psíquico, por no ser plenamente trascenden-

18. *Ibid.*, pp. 214-215.

te él mismo, se queda a mitad de camino de la captación del valor y aprehende sólo una instancia relativa.[19]

Se hace claro de este modo que el valor relativo no es algo esencialmente distinto del valor absoluto, algo con un contenido o materia independiente, sino que, como éste, es función de la trascendencia única y universal. Sólo que función de una trascendencia incompleta o de una captación limitada o entrabada de la trascendencia. Dicho de otro modo, es el valor absoluto mismo pero refractado por los entes y los sujetos reales limitados. Una formulación de *Teoría del hombre* a que antes hemos hecho referencia, aquella que dice que "la trascendencia, tomada en sí, siempre es absolutamente valiosa", confirma este punto de vista. Y también este otro pasaje, del mismo lugar, en que Romero acentúa la unidad del trascender como base del carácter absoluto del valor: "El valor relativo corresponde, en consecuencia, a los entes o a los actos en que el trascender es incompleto, no al momento del trascender en ellos".[20] No parece aventurado colegir de aquí que, siendo el trascender único, hay un valor único y que la pluralidad concierne a los entes por su carga de inmanencia.

A iguales resultados nos lleva el análisis de la caracterización de los valores teórico y ético que son los únicos que Romero ha tratado con alguna extensión. Ni uno ni otro corresponden al módulo de las cualidades o esencias particulares. Para Romero, el valor teórico como valor de actos y del saber objetivado, no es una propiedad agregada, con una materia autónoma, sino una función de la trascendencia del conocimiento. Para un sujeto ésta "consiste en la trascendencia plena de sus actos, independientemente de la verdad que alcancen, y para el saber objetivado, en la trascendencia de la tesis, que aquí sí se identifica con la verdad".[21] Por su parte, el valor ético estriba en la adhesión de los actos a la trascendencia en cuanto tal, o sea, en el ponerse el sujeto en plan de cabal trascen-

19. *Ibid.*, pp. 215-216.
20. *Ibid.*, p. 215.
21. *Ibid.*, p. 221.

der en lugar de ceder a los impulsos inmanentistas del interés subjetivo. En las objetivaciones éticas es igualmente función de la trascendencia que realicen.[22]

Hasta qué punto nos hallamos aquí lejos de las esencias materiales a lo Scheler, se ve por la caracterización que Romero hace de su propia posición ética. La considera material y formal al mismo tiempo, entendiendo estas calificaciones en un sentido muy original. "Es material —dice—, en cuanto asigna un fin concreto a la actividad ética, la proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella. Es formal en cuanto el precepto ético fundamental puede formularse así: 'Obra de modo que la dirección de tu acto coincida con la dirección esencial de la realidad'."[23] Por donde se advierte sin dificultad que lo que considera Romero fines concretos no son algo material en el sentido de las propiedades schelerianas de valor, sino una instancia ontológica universal que funda también el principio formal de la acción.

Cabe resaltar, por lo demás, el hecho de que la distinción de lo teórico y lo ético en el plano axiológico, tal como aquí la hallamos, no se funda en una distinción respecto del principio mismo del valor, es decir, a la "dignidad" de la trascendencia, sino a las peculiaridades ónticas del conocimiento y la acción. Esta distinción puede tomarse como previa y decisiva: hay la actitud cognoscitiva y la ética, el proyectarse hacia lo objetivo y la colaboración con él. La trascendencia se cumple de modo equivalente en ambos y funda también de modo equivalente el valor. La diferencia no está, pues, en el principio del valor, sino en el carácter de los actos o instancias reales. Cabría, por eso, expresar más precisamente la diferencia presentada por Romero calificando no tanto al valor mismo cuanto a las instancias valiosas, sean actos o entidades.

La interpretación que hemos esbozado debería ser confrontada ciertamente con el tratamiento del valor estético, el otro gran gé-

22. Cf. *ibid.*, pp. 233-234.
23. *Ibid.*, p. 235.

nero de valor a que Romero hace mención frecuentemente. Pero no se cuenta con referencias y desarrollos suficientes como para adelantar un juicio al respecto. Sea como fuere, nos parece muy significativo el hecho de que sean esos tres valores —el teórico, el ético y el estético— los que nuestro filósofo parece considerar fundamentales y primarios,[24] justamente los mismos que estaban en el centro de la atención del pensamiento filosófico cuando la axiología era una reflexión ontológica universal.

Queda así apuntada una vertiente principal del pensamiento axiológico de Romero, la que sobre el fondo de su monismo ontológico hemos puesto también bajo el signo del monismo. No parece ser, sin embargo, la única. En efecto, nuestro autor no ha dejado de expresar opiniones que van en la dirección del pluralismo axiológico y que implican la afirmación de una cierta independencia óntica del valor. Y no se trata simplemente de formulaciones ocasionales que podrían explicarse por la gravitación del lenguaje filosófico habitual, sin comprometer la intención teórica profunda. Se trata, por el contrario, de formulaciones explícitas que traducen un modo muy diferente de concebir el valor. Veamos algunos de los textos más importantes al respecto. En *Filosofía de la persona*, después de aludir a los valores usando la significativa expresión de "modos de objetividad", Romero escribe:

> Los valores son ciertas calidades cuya esencia consiste puramente en valer, en mostrar cierta dignidad, objetivamente y sin referencia a lo que en cada caso satisface al impulso natural, a nuestro deseo individual y transitorio.[25]

Otra expresión muy significativa aparece en un trabajo ligeramente anterior, "Ideas sobre el espíritu" (1934), donde Romero

24. Ciertos pasajes de un ensayo reciente, "Humanismo y educación", pueden citarse como ilustración de lo que decimos. Cf. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 105.

25. *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 11. El ensayo de que extraemos el texto fue compuesto en 1935.

sostiene que no se puede entender el espíritu "sin tener en cuenta que el orbe de los valores, instancias que lo polarizan y determinan".[26] Y más tarde, en "Temporalismo" (1940), Romero sitúa los valores entre las idealidades, al lado de las esencias inteligibles, y dice de tales idealidades que "por sí solas componen un orbe astral, helado —sin sentido—, aunque de ellas fluya todo sentido".[27] Allí, además, opone la temporalidad de la existencia a la intemporalidad del valor, descartando "cualquier intento de identificación o supeditación del uno al otro", y agrega que este proceder tropezaría con "graves impedimentos, si se atiende, como corresponde, al momento descriptivo; si en cada uno se respeta su modo de ser, si se resiste a la tendencia monista, unificadora de la razón...".[28]

Esta vertiente del pensamiento axiológico de Romero, que se sitúa francamente dentro del horizonte de la influencia scheleriana, se advierte sobre todo en la primera etapa de su reflexión. Sin embargo, no ha dejado de presentarse en trabajos ulteriores como es el caso de su ensayo de divulgación *Qué es la filosofía*, en donde, si bien no con la claridad de los textos anteriores, se puede hallar motivos semejantes.[29] En todo caso, paralelos a los textos de los primeros trabajos que acabamos de citar, hay otros de la misma época que van en la dirección del monismo axiológico.[30]

Se trata, pues, de dos orientaciones que imponen alternativamente sus motivos y buscan dominar la reflexión axiológica de nuestro autor. Dos orientaciones que se vinculan la una con la gran tradición de la metafísica clásica, en la que el valor y ser con-

26. En *Filosofía contemporánea*, p. 168.

27. *Ibid.*, p. 54.

28. *Ibid.*, p. 55.

29. *Qué es la filosofía*, Buenos Aires, Columba, 1953; cf. pp. 25 y 42.

30. Por ejemplo, "Müller-Freienfels y los valores" es de 1933. Allí Romero habla de un orden ultraempírico pero, a la vez, hace ya claramente una interpretación del valor en términos de ser. Por otra parte, "Programa de una filosofía" y "Trascendencia y valor" son anteriores a "Temporalismo".

fluyen, revitalizada con la idea dinámica de trascendencia, y la otra con el objetivismo idealista del valor que, partiendo de la fenomenología husserliana, encuentra su cabal expresión en Scheler y Hartmann.

Del desarrollo sistemático de una axiología propia que Romero ha anunciado, y del planteo de problemas como el de la aprehensión estimativa —del que en su obra sólo tenemos ciertos elementos en la línea del intuicionismo emocionalista— podemos esperar en el futuro nuevos elementos de juicio sobre esta polémica interior. Puede empero decirse que si esta oposición de motivos y orientaciones no se resuelve en un punto de vista superior, la dirección dominante ha de ser la monista. Ella es la que corresponde más al espíritu de la meditación de Romero en su madurez, que tiene su centro de gravitación en una metafísica dinámica que abraza e ilumina la concepción de toda realidad gracias a la idea de trascendencia. *Teoría del hombre* da expresión a esta doctrina fundamental y es también la obra donde los motivos monistas en axiología desplazan por entero a los elementos pluralistas.

Bibliografía

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret.: *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, Londres: Hutchinson University Library, 1959. Traducción al castellano de Marcelo Pérez Rivas: *Introducción al* Tractatus *de Wittgenstein*, Buenos Aires: El Ateneo, 1977.

ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*. Traducción al castellano de Antonio Gómez Robledo, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.

AYER, Alfred J.: *Language, Truth and Logic*, Londres: Victor Gollancz, 1936. Traducción al castellano de Marcial Suárez: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Martínez Roca, 1971.

— "On the Analysis of Moral Judgements", en *Philosophical Essays*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1980, pp. 231-249. Traducción al castellano de Francisco Béjar: "Sobre el análisis de los juicios morales", en *Ensayos filosóficos*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, pp. 211-226.

AYER, Alfred. J. *et al.*: *La revolución en filosofía*. Traducción al castellano de Montserrat Macao de Lledó, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

BLACK, Max: *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

— *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1962. Traducción al castellano de Víctor Sánchez de Zavala: *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos, 1967.

BROAD, Charlie Dunbar: *Five Types of Ethical Theory*, Londres: Kegan Paul, 1930.

CARRITT, Edgar Frederick: *Theory of Morals: an Introduction to Ethical Philosophy*, Londres: Oxford University Press, 1928.

— *An Ambiguity of the Word 'Good'*, Londres: H. Milford, 1937. Traducción al castellano de Luis Octavio Hernández León: *Una ambigüedad de la palabra "bueno"*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1967.

— *Ethical and Political Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1947.
— *An Introduction to Aesthetics*, Londres: Hutchinson's University Library, 1949. Traducción al castellano de Octavio G. Barreda: *Introducción a la estética*, México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
DUJOVNE, León: *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, Buenos Aires: Paidós, 1959.
EDWARDS, Paul: *The Logic of Moral Discourse*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1955.
EWING, Alfred Cyril: *The Definition of Good*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1947.
FERRATER MORA, José *et al.*: *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Traducción al castellano, prefacio, tabla cronológica y nota bibliográfica de Ricardo Jordana, Barcelona: Oikos-Tau, 1966.
HAMPSHIRE, Stuart: "Fallacies in Moral Philosophy", en *Mind*, LVIII:232, 1949, pp. 466-482.
— *Thought and Action*, Londres: Chatto & Windus, 1959.
HARE, Richard Mervyn: *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952. Traducción al castellano de Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi: *El lenguaje de la moral*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1975.
— "Ethics and Politics", en *The Listener*, 13 Oct. 1955, pp. 593-4. Traducción al castellano de Héctor Neri-Castañeda en *Revista de la Universidad de San Carlos*, Guatemala, 1955.
— "Ethics", en *Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Ed. J. O. Urmson, Londres: Rainbird, 1960.
— *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
HARTNACK, Justus: *Wittgenstein and Modern Philosophy*, Londres: Routledge, 2006. Prólogo y traducción al castellano de Jacobo Muñoz: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Madrid: Ariel, 1962.
HILL, Thomas English: *Contemporary Ethical Theories*, Nueva York: Macmillan, 1959.
LAIRD, John: *The Idea of Value*, Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
LAMONT, William Dawson: *The Principles of Moral Judgement*, Oxford: Clarendon Press, 1946.
— *The Value Judgement*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1955.
LEWIS, Hywel David (ed.): *Clarity is Not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, Londres: Allen & Unwin, 1963.

MALCOLM, Norman: *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*, Londres: Oxford University Press, 1958. Traducción al castellano de Mario García Aldonante: *Ludwig Wittgenstein: esbozo biográfico de G.H. von Wright*. Madrid: Mondadori, 1990.

MONTEFIORE, Alan: *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958.

MOORE, George Edward: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903. Traducciones al castellano de Adolfo García Díaz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959) y María Vázquez Guisán (Barcelona: Crítica, 2002).

— *Ethics*, Londres: Williams and Norgate, 1912. Traducción al castellano de Manuel Cardenal Iracheta: *Ética*, México: Editora Nacional, 1951 (también en Barcelona: Labor, 1989).

— *Philosophical studies*, Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1922.

— "The Conception of Intrinsic Value", en *Philosophical studies*, *op. cit.*, pp. 270 y *ss.* Traducciones al castellano de Augusto Salazar Bondy (*La concepción del valor intrínseco*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Lima, 1963; reeditado en Madrid: Universidad Complutense, 1993) y Ana Isabel Stellino ("La concepción de valor intrínseco", en apéndice a la edición de *Principia Ethica*, México: UNAM, 1997).

— "Is goodness a quality?", en *Philosophical papers*, Londres: Allen & Unwin, 1959, pp. 89 y *ss.*

NOWELL-SMITH, Patrick Horace: *Ethics*, Penguin Books, 1954. Traducción al castellano de Gilberto Gutiérrez López: *Ética*, Navarra: Verbo Divino, 1977.

PERRY, Ralph Barton: *General Theory of Value: Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

PITCHER, George: *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.

PRICHARD, Harold Arthur: "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", en *Mind*, XXI:81, 1912, pp. 21-37.

— *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford: Clarendon Press, 1957. Traducción parcial al castellano de Estefanía Herschel en *El deber y la ignorancia de los hechos*, Madrid: Encuentro, 2003.

RAPHAEL, David Daiches: *The Moral Sense*, Londres: Oxford University Press, 1947.

— *Moral Judgement*, Londres: Allen & Unwin, 1955.

RASHDALL, Hastings: *The Theory of Good and Evil: a Treatise on Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1907.

ROMERO, Francisco: *Filosofía contemporánea: estudios y notas*, Buenos Aires: Losada, 1944.

— *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1944.

— *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1945.

— *Teoría del hombre*, Buenos Aires: Losada, 1952.

— *Qué es la filosofía*, Buenos Aires: Columba, 1953.

— *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Buenos Aires: Losada, 1960.

ROSS, W. David: *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930.

— *Foundations of Ethics: the Gifford Lectures Delivered in the University of Aberdeen, 1935-6*, Oxford: Clarendon Press, 1939. Traducción al castellano de Dionisia Rivero & Andrés Pirk: *Fundamentos de ética*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1972.

RUSSELL, Bertrand: *Philosophical Essays*, Londres: Longmans & Green, 1910. Traducción al castellano de Juan Ramón Capella: *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Alianza, 2003.

— *What I Believe*, Londres: Kegan Paul, 1925. Traducido al castellano en *Antología*, Fernando Navarro (ed.), México: Siglo XXI, 1979.

— *An Outline of Philosophy*, Londres: Allen & Unwin, 1927. Traducción al castellano de R. Crespo y Crespo: *Fundamentos de filosofía*, Barcelona: Apolo, 1936.

— *Religion and Science*, Londres: Thornton Butterworth, 1935. Traducción al castellano de Samuel Ramos: *Religión y ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

— *Human Society in Ethics and Politics*, Londres: Allen & Unwin, 1954. Traducción al castellano de Beatriz Urquidi: *Sociedad humana: ética y política*, Madrid: Cátedra, 2002.

SALAZAR BONDY, Augusto: *En torno a la educación: ensayos y discursos*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965.

— *The Language of Ethics*, Reseña de la obra de C. Wellman, en *Crítica*, 1:1, pp. 122-126.

SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern: Francke, 1954. Editado por Juan Miguel Palacios y traducido al caste-

llano por Hilario Rodríguez Sanz: *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001.

SCHILPP, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Nueva York: Tudor, 1952.

SCHOPENHAUER, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*. Traducción al castellano de Pilar López de Santa María Delgado, Madrid: Trotta, 2009.

— *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción al castellano de Pilar López de Santa María Delgado, Madrid: Siglo XXI, 1993.

STENIUS, Erik: *Wittgenstein's* Tractatus*: a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1960.

TENNANT, Frederick Robert: *Philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

TOULMIN, Stephen: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950. Traducción al castellano de I.F. Ariza: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid: Alianza, 1979.

URMSON, J.O.: "Parenthetical verbs", en *Mind*, LXI:244, 1952, pp. 480-496.

— "On Grading", en *Logic and language*, Antony Flew (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1953, pp. 159 y *ss.*

WAHL, Jean: *Introducción a la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

WAISMANN, Friedrich: *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Conversaciones grabadas por Friedrich Waismann, editadas por Brian McGuinness y traducidas al inglés por Joachim Schulte y Brian McGuinness, Oxford: B. Blackwell, 1967 y 1979. Traducción al castellano de Manuel Arbolí: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WELLMAN, Carl: *The Language of Ethics*, Londres: Oxford University Press, 1961.

WESTERMARCK, Edward: *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londres: Macmillan, 1906.

— *Ethical Relativity*, Londres: Kegan Paul, 1932.

— *Christianity and Morals*, Londres: Kegan Paul, 1939.

WHITE, Alan R.: *G.E. Moore, a Critical Exposition*, Oxford: Basil Blackwell, 1958.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres: Kegan Paul, 1922. Traducciones al castellano de Enrique Tierno Galván (Madrid: Revista de Occidente, 1957), Luis M. Valdés Villanueva

(Madrid: Tecnos, 2007) y Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza, 2005).

— *Notebooks: 1914/1916*, edición de G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe y traducción al inglés de G.E.M. Anscombe, Nueva York: Harper Torchbooks, 1969. Traducción al castellano de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: *Diario Filosófico 1914-1916*, Barcelona: Ariel, 1982.

— *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor.* Traducción al castellano de Fina Birulés, Barcelona: Paidós, 1995. Existe otra traducción al castellano de Augusto Salazar Bondy: *En torno a la ética y el valor*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967.

WRIGHT, G.H. von: *The Logic of Preference: an Essay*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963. Traducción al castellano de Roberto J. Vernengo: *La lógica de la preferencia*, Buenos Aires: Eudeba, 1967.

Índice de autores

Agustín de Hipona, 102, 261
Alexander, Samuel, 320
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, 260n., 262n.
Aristóteles, 139, 187, 188
Austin, John Langsaw, 99n., 194
Ayer, Alfred Jules, 106, 292, 295-300

Baier, Kurt, 320
Black, Max, 59, 186n., 268
Bradley, Francis Herbert, 271
Brahms, Johannes, 260
Brentano, Franz, 56n., 60, 104, 202
Broad, Charlie Dunbar, 55n., 108, 114n., 116n., 135n., 282, 284n., 285n., 287, 288, 289n.

Carrión, Emma, 37
Carritt, Edgar Frederick, 282, 286, 287
Castro, Serafina, 37

Darwin, Charles, 271
Descartes, René, 203
Dujovne, León, 292n.

Edwards, Paul, 285n., 292n.
Ehrenfels, Christian Freiherr von, 99
Ewing, Alfred Cyril, 22, 108, 116n., 117n., 121n., 129, 130, 134n., 280, 281

Ferrater Mora, José, 260n.
Foot, Philippa, 320
Frege, Gottlob, 261

Goldman, Lucien, 235
Gómez Robledo, Antonio, 139n.
Green, Thomas H., 271

Hampshire, Stuart, 108, 109, 169, 170n., 302n., 320
Hare, Richard Mervyn, 23, 55n., 108, 115, 144, 201, 300, 301, 311-319
Hart, Herbert Lionel Adolphus, 320
Hartmann, Nicolai, 15, 26, 102, 334
Hartnack, Justus, 260n.
Hertz, Heinrich, 261
Hill, Thomas English, 285n., 292n., 295n.
Hume, David, 41, 59, 107, 177, 203, 205n., 251, 314
Husserl, Edmund, 15, 16, 56n., 179, 187, 188, 334
Huxley, Julian, 320

Ionesco, Eugène, 129

Kant, Immanuel, 61, 120, 123, 128, 168n., 176, 179, 187, 188, 203, 204, 267, 268
Keynes, John Meynard, 271
Kierkegaard, Søren, 261

Laird, John, 280
Lalande, André, 99n., 194
Lamont, William Dawson, 295
Lewis, Hywel David, 24n., 186n.

Mahler, Gustav, 260
Malcolm, Norman, 260n.
Mayo, Bernard, 320
Meinong, Alexius, 99
Montefiore, Alan, 320
Moore, George Edward, 15, 26, 102-104, 118n., 119, 126, 142n., 167, 201-203, 258, 271-282, 286, 289, 291, 301, 307, 321
Muirhead, John Henry, 320
Müller-Freienfels, Richard, 323n., 333n.

Neri Castañeda, Héctor, 317n.
Nowell-Smith, Patrick Horace, 108, 109, 300, 301, 306-309, 311

Ogden, Charles Kay, 258
Ortega y Gasset, José, 332n.
Ostwald, Wilhelm, 258

Paul, G. A., 260n.
Pears, David Francis, 260n.
Perry, Ralph Barton, 60n., 99, 164n.
Pitcher, George, 260n.
Platón, 261, 311
Pole, David, 260n.
Prichard, Harold Arthur, 282, 283n., 284n., 287

Raphael, David Daiches, 282, 284, 285
Rashdall, Hastings, 280, 286
Romero, Francisco, 322-325, 327-334
Ross, (William) David, 202, 282-206
Russell, Bertrand, 99, 105, 258, 261, 262, 271, 288-294

Sanz, Julio, 26n., 37
Scheler, Max, 15, 26, 55n., 56n., 60, 61, 102, 104, 119, 202, 328, 329, 331, 333, 334
Schilpp, Paul Arthur, 275n., 278n., 294n.
Schopenhauer, Arthur, 261
Shand, Alexander, 295
Sidgwick, Henry, 271, 293
Sorley, William Ritchie, 320
Spencer, Herbert, 102, 172, 173, 271
Stenius, Erik, 258
Stevenson, Charles Leslie, 106, 278
Strawson, Peter, 320
Sutherland, Alexander, 295

Tennant, Frederick Robert, 295
Tierno Galván, Enrique, 257n.
Tolstoi, León, 261
Toulmin, Stephen, 108, 300-307

Urmson, James Opie, 108, 109, 125n., 143, 144n., 150n., 312n., 320

Wahl, Jean, 139
Waismann, Friedrich, 262
Wellman, Carl, 128n., 133, 135n.
Westermarck, Edward, 295
White, Alan R., 274n., 275n.
Wittgenstein, Ludwig, 15, 17, 18, 26-28, 30, 108, 134, 137, 138, 166, 179, 184n., 187, 188, 204, 257-259, 260-270, 288, 289, 300
Wittgenstein, Paul, 260
Wright, George Hernik von, 74-76, 79, 80n., 260n.

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de noviembre de 2010 en
los talleres de Tecnología Gráfica S.L.,
Avenida Gumersindo Llorente, 23
Madrid.

¿Qué es exactamente lo que hacemos al valorar? ¿En qué consiste el acto de atribuir valor a algo o a alguien? ¿Es un rasgo objetivo, que pertenece en sí a la cosa valorada? ¿O reside más bien en el sujeto que valora, y que manifiesta a través de su juicio un sentimiento de agrado o de rechazo? Aunando los métodos de la filosofía fenomenológica y de la analítica, este libro se propone explorar una vía alternativa: el valor no es un rasgo del objeto, pues por mucho que lo describamos en actitud meramente constativa no seremos capaces de averiguar lo que vale; pero tampoco es la manifestación de un sentimiento subjetivo y arbitrario. No es lo mismo decir "Esto es bueno" o "Esto es bello" que "A mí esto me gusta". En el juicio de valor hay necesariamente un componente de compromiso, una apelación a razones y una tácita exigencia de concordancia dirigida hacia nuestro interlocutor. El valor, desde esta perspectiva, aparece como condición de posibilidad de la praxis, eje articulador de la racionalidad humana.

Editado por primera vez en Chile en 1971, *Para una filosofía del valor* se encontraba descatalogado desde hacía décadas, a pesar de que su autor fue uno de los intelectuales latinoamericanos más destacados de los años sesenta y setenta. Buen conocedor de las corrientes filosóficas europeas de su momento, Augusto Salazar Bondy (1925-1974) fue también un político y educador comprometido, convencido de la necesidad de superar la cultura de dominación en la que están subyugadas las naciones menos favorecidas. Su reflexión sobre el valor responde así a la necesidad de ofrecer un sustento teórico a la crítica del mundo en que vivimos.

Esta edición revisada contiene un estudio crítico introductorio a cargo de Jesús Navarro Reyes, autor de *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar* (2007) y *Cómo hacer filosofía con palabras: a propósito del desencuentro entre Searle y Derrida* (2010), ambos publicados en el Fondo de Cultura Económica.

Serie Filosofía

9 788437 506494

Cajasol
Obra Social
fundación

to Salazar Bondy

Para una filosofía del valor

7