

LA TEORIA DE LOS VALORES A LA LUZ DE LA METAFISICA

Por el Dr. *Julio Fausto Fernández.*

1.—CLASIFICACION DE LAS DIVERSAS TEORIAS.

De la exposición hecha en el capítulo anterior se desprende claramente un criterio de clasificación que nos permite reunir las diversas teorías sobre los valores en tres grandes grupos:

- a) Teorías subjetivistas;
- b) teorías neokantianas; y,
- c) teorías fenomenológicas objetivistas.

Una breve recapitulación de ellas nos permitirá exponer con mayor claridad —al menos así lo esperamos— nuestros propios puntos de vista. Pero antes introduciremos otro criterio de clasificación, ateniéndonos a la actitud que las diversas tendencias asumen ante el problema de los universales. Conforme a este otro punto de vista, podemos clasificar las diferentes corrientes axiológicas en otros tres grupos:

- a) Teorías nominalistas de los valores;
- b) teorías realistas absolutas; y,
- c) teorías realistas moderadas.

2.—TEORIAS SUBJETIVISTAS.

Hablando en términos generales, podría caracterizarse lo que de común tienen las teorías axiológicas subjetivistas por medio de las siguientes notas lógicas: los valores son puras impresiones objetivas que el sujeto, en virtud de ciertos procesos psicológicos, traslada mentalmente o “proyecta” sobre los objetos; los valores carecen, por tanto, de realidad o entidad propia independiente del sujeto valorante; la esencia de los valores se reduce a un puro *relativismo* en sentido estricto, a un puro “ser para alguien”; finalmente, no existen valores eternos: ellos cambian en la medida en que cambian las impresiones del sujeto valorante que los ha hecho surgir, sea dicho sujeto una persona individual, un ser vivo cualquiera, un pueblo o una época.

La indicación a la diversa índole del sujeto que, según las teorías sub-

jetivistas puede ser creador de valores, nos está diciendo que es necesario proceder a clasificar estas teorías en varios subgrupos. Atendiendo al sujeto de valoraciones se puede, en efecto, clasificar las teorías subjetivistas de los valores, así:

- a) Subjetivismo individual;
- b) subjetivismo sicologista en estricto sentido;
- c) subjetivismo específico o general; y,
- d) subjetivismo vitalista.

A)—RELATIVISMO DE LAS TEORIAS SUBJETIVISTAS.

En el fondo de todas las teorías subjetivistas yace el relativismo en sentido estricto. Tal relativismo significa negación tanto del ser en sí de los valores como de su validez absoluta, y es independiente de la clase de sujeto al cual se le atribuye la función de crear los valores. Ya se trate de un sujeto tomado en el aspecto puramente psicológico o de un sujeto tomado en su aspecto orgánico vital, lo cierto es que encontramos el relativismo como sustrato subyacente a toda teoría subjetivista, sea cual fuere su índole.

Conviene estudiar brevemente en qué se hace radicar tal relativismo, pues tampoco aquí hay unanimidad de criterio entre los subjetivistas. Para unos, los valores dependen del acto de valoración: su relativismo se hace depender, por tanto, de la estimación del sujeto valorante, esto es, de la circunstancia de que el sujeto los tenga o no los tenga por tales valores. Para otros, los valores dependen, no de la estimación del sujeto sino del agrado, provecho, satisfacción o beneficio que el sujeto (por su naturaleza misma y no porque lo desee o porque lo estime así), saca de las cosas valiosas. En la polémica entre Ehrenfels y Meinong es donde con mayor nitidez han sido expuestos ambos criterios relativistas.

B) RELATIVISMO DEL VALOR, BASADO EN EL ACTO ESTIMATIVO.

En la *Introducción a una estimativa* sostiene don José Ortega y Gasset (1883-1955) que la tesis de que los valores dependen del acto de valoración o sea, la tesis de que valor es aquello que es valorado positivamente por el sujeto, “es la primera que se nos ocurre”. El ilustre filósofo desaparecido recientemente, escribe: “Todos, al preguntarnos *¿qué es el valor?*, nos hemos primeramente respondido: valor es el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto. Las cosas no son por sí valiosas. Todo valor se origina en una valoración previa, y ésta consiste en una concesión de dignidad y rango que hace el sujeto a las cosas según el placer o enojo que le causan. No es un azar que esta idea en que se comienza por negar el carácter objetivo del valor y se le hace emanar del sujeto sea la primera que nos ocurre. Se trata de una predisposición nativa que en todos los órdenes caracteriza al hombre moderno, sobre todo al contemporáneo, y le diferencia radicalmente del hombre antiguo. Para éste, lo espontáneo y primero es pensar que los objetos —cosas, verdades o normas— son independientes del sujeto, son transubjetivas. Sólo en virtud de un gran esfuerzo mental, de que sólo algunos individuos geniales fueron capaces, llega la

humanidad antigua a sospechar que tal vez todo ese mundo de objetos y relaciones objetivas es mera ilusión y se reduce a una emanación del sujeto. En el hombre moderno, que se inicia en el Renacimiento y llega en el siglo XIX a sus últimas consecuencias, esta suspicacia es normal y espontánea; no necesita de razones especiales para llegar a ella: la encuentra originariamente formando el estrato más hondo de su espíritu. Somos, en efecto, subjetivistas natos. Es curioso advertir la facilidad con que el hombre medio de nuestra época acepta toda tesis en la cual lo que parece ser algo objetivo es explicado como mera proyección subjetiva. A nadie se le antoja paradójica, por ejemplo, la idea de Stuart Mill, y de todo el positivismo, que hace de las cosas circundantes —este tintero, esta mesa— un conglomerado de sensaciones y nada más. Como a pesar de estas teorías el tintero y la mesa nos seguirán inevitablemente pareciendo entidades distintas de nosotros, independientes de nuestros estados subjetivos, quiere decirse que esta manera de pensar implica el reconocimiento de que estamos condenados a un inexorable espejismo y a un perpetuo *quid pro quo*.

“En el caso de los valores, la situación es pareja. Tal vez presenta con mayor claridad el error del positivismo, que, a pesar de su título y aspiración —ser una filosofía de los puros hechos, de los fenómenos—, comienza siempre por desconocer el fenómeno mismo que quisiera explicar. Porque es el hecho, lo positivo, que en el momento de valorar algo como bueno no vemos la bondad proyectada sobre el objeto por nuestro sentimiento de agrado, sino, al revés, como viniendo, como imponiéndose a nosotros desde el objeto. Ante un acto justo es él quien nos parece y a quien disputamos por bueno, como el verde de la hoja nos aparece en la hoja y es propiedad de ella. De modo que lejos de parecernos bueno un hombre porque nos agrada, lo que positivamente acaece en nuestra conciencia es que nos agrada *porque* nos parece bueno, porque hallamos en él ese carácter valioso de la bondad. Este *porque* no es una palabra al aire. Nuestro agrado no se produce simplemente después de haber advertido la bondad del hombre; no se trata de una mera sucesión, sino que se presenta el agrado unido por un nexo consciente a esa bondad, del mismo modo que la conclusión no sólo sigue a las premisas, sino que se funda en ellas o de ellas emerge.

“La complacencia es ciertamente un estado subjetivo, pero no nace del sujeto, sino que es suscitada y nutrida por algún objeto. Toda complacencia es complacerse en algo. El origen de ella no puede ser ella misma, o dicho en forma grotesca, lo agradable no lo es porque agrada, sino al contrario, agrada por su gracia o virtud objetiva.

“Por lo tanto, el valor del objeto tiene que hallarse ante nuestra conciencia previamente al orto de nuestro agrado. Luego no es nuestro sentimiento de complacencia quien da u otorga el valor a la cosa; antes bien, es, por decirlo así, quien lo recibe y con él o en él se regala”.

Al igual que Ortega, Scheler y Hartmann han combatido la tesis que hace depender el valor del acto de valoración. El acto de estimación, se ha dicho, no constituye la esencia del valor porque, de ser así, el valor nacería con el acto valorativo y desaparecería con éste, siendo, por el contrario, que todos tenemos conciencia de que, además de los valores que cada uno siente aquí y ahora, existe una multitud de valores que no hemos sentido aún y que quizá no sintamos jamás. “Es ciertamente un hecho fenomenológico —escribe Scheler— el que en el sentimiento de un valor se nos da el mismo valor como

distinto del sentimiento del valor mismo... y, por tanto, la desaparición del sentimiento no lleva consigo la desaparición del valor”.

C) *RELATIVISMO DEL VALOR, BASADO EN LO QUE SIRVE O SATISFACE A LA NATURALEZA DEL SUJETO.*

La tesis de que valor es todo aquello que se adapta, aprovecha, conviene o satisface al sujeto valorante, se funda en una lamentable confusión entre bienes y valores. Scheler y Hartmann han expuesto con claridad la distinción entre uno y otro conceptos. No necesitamos repetir lo que, al respecto, hemos dicho antes.

Valiéndonos de ejemplos puestos por Ortega para demostrar que el valor no depende del provecho que el sujeto pueda obtener de él, decimos que si un hombre sufre una herida por salvar a un prójimo, realiza una acción valiosa en contra de su propio provecho. Otro ejemplo en que valor y provecho no se identifican: “El apetito que un hombre siente cuando lleva dos días sin comer es indudablemente más intenso que el que ése o cualquier otro hombre siente hacia la *Iliada* y la Justicia que tienen o pueden tener mucho más valor que cierto alimento y aun que todo alimento. Venderá la *Iliada* para comer y aun, por ventura, la Justicia; pero en tanto que toma los treinta dineros forzado por la violencia mecánica de su apetito, seguirá valorando en más aquellos sublimes objetos”.

La teoría de Orestano que hace depender el valor del *interés* está en la línea de la clase de relativismo a que aquí nos estamos refiriendo. Podría creerse que este relativismo apunta ya al objetivismo. Así es, en efecto, si se piensa que estas tesis atribuyen a los objetos ciertas cualidades capaces de servir o aprovechar al sujeto; pero si se considera que este relativismo hace radicar el valor, no en las cualidades del objeto sino en el beneficio, provecho o agrado del sujeto, se ve claramente que continuamos dentro del campo del subjetivismo.

D) *SUBJETIVISMO INDIVIDUAL.*

El subjetivismo individual se puede enunciar, diciendo: los valores dependen no sólo de la *individualidad* del sujeto, sino también del particular *punto de vista* de cada sujeto individual. Otra variante de esta clase de subjetivismo sostiene que valor es lo que se adapta a la estructura privativa de cada sujeto individual.

El subjetivismo individual estaba ya presente en las doctrinas de los sofistas. Tal es, al menos, la conclusión que se saca si hemos de dar crédito a la interpretación que hace Platón de la famosa frase de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. En los *Discursos dúplices*, un continuador de Protágoras, escribe: “Creo que si se les mandara a todos los hombres reunir en un montón las cosas que cada uno de ellos crea feas, y después viceversa tomar del montón de éstas lo que cada uno estime bello, no sería dejada ni aun una, sino que entre todos las tomarían todas. Porque no todos creen las mismas cosas”.

El error de este tipo de subjetivismo radica en no distinguir entre el valor y la valoración. El impresionante argumento de la variabilidad de la apreciación de los valores no sólo de sujeto a sujeto, sino aun del mismo

sujeto puesto en condiciones diferentes no indica otra cosa, según Scheler, que la necesidad de educar al órgano de apreciación de los valores. Este órgano como nuestras otras facultades espirituales, es susceptible de desarrollarse o de atrofiarse. El órgano del valor necesita para su plena actuación un determinado grado de madurez, desarrollo, educación y perfeccionamiento. El diverso grado de desarrollo de este órgano entre sujetos distintos y aun en el mismo sujeto en distintas épocas de su vida, explica la variabilidad de los valores. Cabe advertir, sin embargo, que la cultura individual y la educación del órgano estimativo no crean los valores, ya que éstos son independientes de toda capacidad o aptitud del sujeto para apreciarlos, en la misma forma que el teorema de Pitágoras constituye una constelación inteligible, independientemente de que los diferentes sujetos individuales lo entiendan o no.

“Tanto para el hombre histórico como para el individuo, escribe Scheler, la capacidad de evolución del sentimiento del valor es ilimitado... En tanto va penetrando en la multitud de los valores existentes en cuanto su peculiar sentimiento del valor se desarrolla”.

E) *SUBJETIVISMO SICOLOGISTA EN ESTRICTO SENTIDO.*

El subjetivismo sicologista asume tres formas principales:

- a) El valor no es más que la proyección u objetivación de una vivencia síquica del sujeto.
- b) La calidad valiosa de un objeto no es otra cosa que su capacidad de producir un sentimiento de placer, de entusiasmo u otro análogo en el sujeto.
- c) El valor es dado inmediatamente en los actos de sentimiento.

A la primera forma de subjetivismo sicologista —la que sostiene que los valores son fenómenos subjetivos proyectados sobre los objetos— se pueden hacer dos objeciones fundamentales. La primera de ellas es que si los valores fuesen fenómenos puramente subjetivos, todos los valores tendrían que darse en actos de autoconciencia, lo cual significa que no podríamos captar valores sentidos o tenidos por tales en otras épocas o por otras personas. La experiencia nos demuestra lo contrario. “Nosotros comprendemos —afirma Scheler— valores de la actuación anímica ajena, que nunca percibiríamos en la consideración de nuestro propio ser anímico”.

La otra objeción se refiere a la falta de claridad de la tesis objetada. En efecto, la teoría que considera a los valores como estados subjetivos proyectados a los objetos no explica el mecanismo interno mediante el cual se verifica la proyección, ni determina la clase de actos síquicos que intervienen en semejante fenómeno de objetivación.

La segunda forma del subjetivismo sicologista sostiene que el valor consiste en la capacidad del objeto para despertar en el sujeto una actitud emocional de placer, de entusiasmo, de simpatía, de admiración o de otra índole semejante. Contra esto se objeta que los valores no son tales porque sean capaces de producir tales o cuales estados de ánimo, sino que son ya valores con anterioridad a la repercusión que puedan tener en nuestra conciencia.

La fuente principal de los errores en la estimación del valor está, como ya hemos dicho, en confundir el valor en sí con la capacidad subjetiva de

apreciarlo. Sin embargo, aun en el lenguaje corriente se suele distinguir entre una y otra cosa. Así, por ejemplo, solemos decir: reconozco que la cosa es buena (o bella, o meritoria, etc.), pero a mí me deja indiferente. También son frecuentes afirmaciones como ésta: tal clase de música es sublime, pero yo no tengo el gusto suficientemente educado para apreciarla en todo su valor. En estos juicios sí se hace clara distinción entre el valor y la apreciación.

Es verdad que el valor está relacionado con nuestros estados afectivos, pero esto no quiere decir que dependa de ellos. “Es cierto —escribe Scheler— que pertenecen esencialmente a estas cualidades (las de valor) el que ellas vienen a sernos dadas originariamente sólo en un *sentir acerca de algo*. Pero esto no quiere decir, en primer lugar, que consista en alguna relación a estados de sentimiento actuales o posibles”.

La tesis subjetivista que estamos contemplando se puede comparar con la vieja teoría de que los colores consisten en la capacidad que tienen ciertos objetos para impresionar los órganos visuales y, a través de ellos, producir en nuestra conciencia un fenómeno síquico. A este respecto, Scheler sostiene con gran acopio de argumentos, la siguiente tesis: “Así como esta teoría es fundamentalmente errónea para los colores y su ordenación —para los cuales Locke la aceptó—, así de errónea es para los valores”.

A la tercera forma del subjetivismo sicologista —la que sostiene que el valor nos es dado inmediatamente en un estado afectivo—, Scheler opone el argumento de que con frecuencia se da el caso de que la conciencia del valor permanezca fija en su objeto en tanto que cambian los estados de sentimiento respecto a ese valor. “El valor, además, puede ser mantenido como el mismo firmemente ante los ojos, mientras al mismo tiempo nuestros estados de sentimiento y su expresión cambian en gran multiplicidad. Así aparecen y se esfuman mil y mil veces en nosotros estados de sentimiento como alegría, despecho, cólera, orgullo, estar mortificados, con relación a una persona que nosotros tenemos por buena y valiosa, sin que nuestra conciencia de valor —mucho menos el valor mismo— por sí sea complicada en tales oscilaciones. Estos estados no están ciertamente enlazados a determinados valores, sino a la total situación concreta en la cual toma también siempre parte nuestro estado corporal”.

F) *SUBJETIVISMO ESPECIFICO O GENERAL.*

En tanto que el subjetivismo individual afirma que, en una u otra forma, el hombre considerado como unidad biológica es el creador de los valores, el subjetivismo específico o general sostiene que no es el individuo sino la sociedad quien determina lo valioso y lo que carece de valor. Según esto, los valores dependen de las apreciaciones colectivas de un pueblo, de una raza, de una época, de una cultura o de toda la humanidad. En última instancia, los valores son las resultantes de los juicios axiológicos de la sociedad.

Aquí también encontramos tres especies diferentes de esta particular forma de subjetivismo; las cuales pueden ser brevemente caracterizadas así:

a) Valor es todo aquello que como tal aparece o es estimado por la conciencia de la sociedad.

b) Valor es lo que de algún modo aprovecha o contribuye a la evolución y perfeccionamiento de la sociedad.

c) Los valores son vida humana objetivada y como tal, son configurados por la historia.

Los que sostienen cualquiera de las tres tesis anteriormente enunciadas, rechazan, por regla general, el calificativo de subjetivistas que aquí les aplicamos. Afirman que su tesis es objetivista a causa de que, según dicen, los juicios de valor de la colectividad se imponen al individuo y tienen, por tanto, objetividad e independencia frente a éste. O bien se hace depender la "objetividad social" (como la llama el filósofo materialista John R. Reid) de la mayor o menor universalidad de los juicios. Don Antonio Caso escribe, a este respecto, lo siguiente: "La sociedad no es reductible a la pura psicología individual. Las instituciones no se explican por lo puramente subjetivo. Si algo, por ejemplo, fuera útil para un hombre solo, no sería útil universalmente, no sería *lo útil*; pero como todos los hombres tenemos las mismas necesidades, esta *universalidad* determina la objetividad del valor *utilidad*".

Todas y cada una de las manifestaciones del subjetivismo específico confunden los valores con la *estimación*, pero, además, en los alegatos en favor del objetivismo de sus tesis confunden la generalidad de algunas estimaciones con la objetividad de las mismas. Cuando en una época en que la esclavitud era institución fundamental, se alzó en un apartado rincón de Galilea la solitaria voz que dijo: "ama a tu prójimo como a ti mismo", la objetividad del valor positivo *caridad* no era menor que la del valor negativo *esclavitud*, por el simple hecho de que éste fuese la regla general de las estimaciones de la época. El mayor o menor número de individuos que sean capaces de percibir determinado valor no quita ni confiere a éste objetividad alguna. El valor, como tal, vale independientemente de la circunstancia fortuita de que sea apreciado como valor por un determinado grupo humano o por un solo individuo.

Entre nosotros, el Dr. Reynaldo Galindo Pohl se ha adherido a la tesis tercera del subjetivismo general. En *Notas de Filosofía*, que es sin duda la obra filosófica más completa que se ha escrito en El Salvador, escribe: "Los valores son vida humana. La historia los configura. Las necesidades, las ideas dominantes, los antecedentes históricos, etc., etc., forman una concepción sobre los diversos valores: justicia, bien, belleza, etc. Se trata de un producto cultural, que no es obra de un individuo. Es una mentalidad social, es una concepción colectiva. Se fija por medio de la educación. Se transforma cuando cambian las circunstancias del pueblo. Los valores imperan objetivamente, porque están insertos en la cultura; son la cultura. El estilo de vida y los acontecimientos históricos los explican. Todo producto cultural es objetivo; lo hallamos hecho, nos oprime, se nos introduce por todos los poros, lo bebemos desde la infancia, configura nuestra sique individual, y hasta va al inconsciente e inclusive al inconsciente heredado de que nos habla Jung, con lo que adquiere fuerza gigantesca y asegura su relativa estabilidad a lo largo de las generaciones.

"Cierto que decir que este cuadro es bello no quita ni agrega nada a su ser. Pero decir que un cuadro es bello es fruto de una comparación, la comparación entre el cuadro y el valor belleza, que es lo mismo que la medida en que el cuadro se ajusta al valor belleza. El determinar si algo determinado tiene valor (si la ley es justa, si el acto es moral, si el cuadro es bello) no es más que un caso de la *facultad de juzgar*.

"Todo acto de juzgar se realiza entre dos términos; en este caso un

término es el cuadro y el otro el valor. Pero para juzgar necesitamos comparar dos términos de naturaleza idéntica y muy similar. Así, el cuadro en cuanto nos sirve como uno de los términos de la operación de juzgar, no lo estimamos como un objeto físico. Lo estimamos como fruto de la vida humana, como objetividad de vida, lo que equivale a asignarle un *sentido*. Y sólo porque el valor puede entenderse como vida humana podemos hacer la comparación; sólo porque ambos términos son vida, son productos de la cultura, es posible juzgar. La teoría objetivista absolutista de los valores no explica cómo es posible tender un puente entre dos términos que serían disímiles. O a menos que platónicamente nos dijera que el cuadro *participa* del valor belleza.

“Todo en el hombre es historia, y los valores no escapan a esa exigencia. La pretendida universalidad de los valores puede explicarse por procesos de sicología profunda. Hay allí una inversión nada más: lo que es exigencia de una época y una cultura se trastrueca en exigencia eterna y de todas las culturas. Restos de aquellos tiempos en que se hablaba a la humanidad y en nombre de la humanidad. Así Rousseau en uno de sus estudios decía: *Haciendo abstracción de tiempo y de lugar, me supondré colocado en el Gran Liceo de Atenas, repitiendo mi lección a mis maestros, teniendo por jueces a Platón y Sócrates y al género humano por auditorio*. Pero el hombre histórico no es el género humano, concepto netamente antropológico, sino que es el hombre de cada cultura y cada cultura tiene, con todo derecho, sus valoraciones propias”.

Contra el subjetivismo específico se puede argumentar que la humanidad o el grupo humano, no es el “sujeto necesario” de la percepción de los valores, en el sentido de que sólo tenga valor lo que a la conciencia colectiva aparezca como tal. Combatiendo “todas aquellas teorías que reducen esencialmente los valores al hombre, o su organización, ya sea solamente a su organización *síquica* (antropologismo y sicologismo) o sicofísica (antropologismo)”, Scheler escribe: “Esto es ya algo sin sentido por el hecho de que sin duda alguna también los animales sienten valores (ciertamente, por ejemplo, los valores de lo desagradable y de lo agradable, de lo útil y de lo nocivo, etc.)”.

Si las tesis del subjetivismo específico fuesen ciertas, tendrían que ser verdaderas las siguientes conclusiones lógicas que de ellas se derivan:

1ª—Únicamente son verdaderos los juicios de valor compartidos por la mayor parte de los individuos que forman un grupo humano.

2ª—Es imposible la existencia de un error axiológico social: en materia de valores la conciencia social es infalible.

3ª—Es imposible que existan valores conocidos por una sola persona o por un grupo reducido de personas: los innovadores en materia moral, política, jurídica o artística carecen invariablemente de razón.

¿Quién sería capaz de sostener con argumentos sólidos tales conclusiones?

G) *SUBJETIVISMO VITALISTA.*

Según esta variedad del subjetivismo, valor es todo aquello que de algún modo favorece o fomenta el desarrollo de la vida: los valores y el ser valioso en general, son relativos a la vida. Generalmente se complementa la anterior afirmación con esta otra: los valores más altos son los valores vitales.

Nietzsche, Spencer, Fouillé y Guyau se encuentran situados en la línea del axiologismo vitalista.

De los numerosos argumentos que expone Scheler en contra de esta posición, citaremos tan sólo el más general y abstracto, pero también, a nuestro juicio, el más certero: "Si los valores fuesen relativos a la vida quedaría en primer lugar excluido el atribuir un valor determinado a la vida misma. La misma vida sería un hecho indiferente al valor. Pero de esto no puede ni hablarse".

3.—TEORIAS NEOKANTIANAS.

Lo que caracteriza al neokantismo axiológico es la radical escisión entre *lo que es* y *lo que vale*. Si bien el dualismo entre *ser* y *valer* se nota aún en la axiología fenomenológica, tal dualismo es más acentuado entre las corrientes neokantianas.

La escuela de Baden, como lo hemos dicho ya, distinguió entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura. En el ámbito de la naturaleza, se dice, nos encontramos con una realidad *ciega al valor*; en el ámbito de la cultura, por el contrario, nos encontramos con el elemento ético o del "deber ser"; es éste el dominio propio de la axiología y es aquí donde surge el reino de los valores y, por lo tanto, la actitud estimativa. Por su esencia misma, cada uno de estos órdenes, el natural y el de los valores, tiene sus propias legalidades apriorísticas y exige métodos de investigación diferentes. La diferencia entre ser y valer es insalvable: existe una imposibilidad radical de derivar el valor de la realidad; los preceptos del deber ser se pueden fundar únicamente en otros preceptos del deber ser.

A la distinción entre ser y valor corresponde la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor. García Morente dice a este respecto, lo que sigue: "los juicios de existencia serán aquellos juicios que de una cosa enuncian lo que esa cosa es, enuncian propiedades, atributos, predicados de esa cosa, que pertenecen al ser de ella, tanto desde el punto de vista de la existencia de ella como ente, como desde el punto de vista de la esencia que la define. Frente a estos juicios de existencia, la filosofía contemporánea pone o contrapone los juicios de valor. Los juicios de valor enuncian acerca de una cosa algo que no añade ni quita nada al caudal existencial y esencial de la cosa. Enuncian algo que no se confunde ni con el ser en cuanto existencia ni con el ser en cuanto esencia de la cosa. Si decimos, por ejemplo, que una acción es justa o injusta, lo significado por nosotros en el término justo o injusto no se refiere a la realidad de la acción, ni en cuanto efectiva y existencial, ni en cuanto a los elementos que integran su esencia".

El mismo autor español, por desgracia ya desaparecido, don Manuel García Morente, se sitúa en la línea del neokantismo, al escribir: "Parece como si estuviéramos obligados a decir: o los valores son cosas, o los valores son impresiones subjetivas. Y resulta que no podemos decir ni hacer ninguna de esas dos afirmaciones. No podemos afirmar que son cosas, porque no lo son. Ni podemos afirmar que sean impresiones subjetivas porque tampoco lo son. Y entonces dijérase que hubiese llegado nuestra antología de los valores a un callejón sin salida. Pero no hay tal callejón sin salida. Lo que hay que esta misma dificultad, este mismo muro en que parece que nos damos de tropezones, nos ofrece la solución del problema. La disyuntiva es falsa. No se

nos puede obligar a optar entre ser cosa y ser impresión subjetiva, porque hay un escape, una salida, que es en este caso la auténtica forma de realidad que tienen los valores: los valores no son ni cosas ni impresiones subjetivas, porque los valores no son, porque los valores no tienen esa categoría propia de los objetos reales y los objetos ideales, esa primera categoría de ser. Los valores no son, y como quiera que no son, no hay posibilidad de que tenga alguna validez el dilema entre ser cosas o ser impresiones. Ni cosas ni impresiones. Las cosas son, las impresiones también son. Pero los valores no son. Y entonces, ¿qué es eso tan raro de que los valores no son? ¿Qué quiere decir este no ser? Es un no ser que es algo, es un no ser muy extraño.

“Pues bien; para esta variedad ontológica de los valores, que consiste en que no son, descubrió a mediados del siglo pasado el filósofo alemán Lotze la palabra exacta, el término exacto: los valores no son, sino que *valen*. Una cosa es valer y otra cosa es ser. Cuando decimos de algo que vale, no decimos nada de su ser, sino decimos que no es indiferente. La no-indiferencia constituye esta variedad ontológica que contrapone el valor al ser. La no-indiferencia es la esencia del valer. El valer, pues, es ahora la primera categoría de este nuevo mundo de objetos que hemos delimitado bajo el nombre de valores. Los valores no tienen, pues, la categoría del ser, sino la categoría del valer, y acabamos de decir lo que es el valer”.

Para el neokantismo, en sus formas más puras, los valores son *formas a priori* puramente subjetivas; esto es, normas de validez ideal que constituyen parte integrante de la misma estructura racional del sujeto. La conciencia contiene en sí una norma apriorística o deber ser ideal, que invariablemente aplica a lo dado en la experiencia. Cuando el sujeto encuentra una imperfección en el mundo de la experiencia, su conciencia compara la deficiencia real con la norma ideal a priori. El sujeto tiene entonces la vivencia del valor como aquello que debe ser. La norma ideal es, por consiguiente, el contenido de la conciencia del valor. En la medida en que la existencia empírica de los objetos coincide con el contenido apriorístico de la conciencia normativa, en esa misma medida podemos afirmar que los objetos poseen valor. Pero tal coincidencia nunca es total, por eso todo lo empíricamente dado se nos presenta como defectuoso e imperfecto. El valor se ofrece así a la conciencia como un modelo ideal o como una exigencia normativa ante las limitaciones de la realidad. Hay, por tanto dos esferas distintas: el mundo imperfecto, defectuoso y limitado de la experiencia sensorial y el mundo ideal apriorístico, de los modelos de perfección: ser y deber ser, como esferas contrapuestas.

Don Antonio Linares Herrera, en la obra *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, formula a guisa de crítica seis dificultades en contra del neokantismo que él desarrolla y que nosotros nos limitaremos a enunciar:

“1^o.—Que no todo lo real, individual y empírico está desprovisto de valor. No hay razón para desvalorizar lo individual y concreto, ni para desposeer de valor a toda la realidad. No todo lo real aparece ante nuestra mente como defectuoso, como imperfecto o como indiferente al valor”.

“2^o.—No todos los valores presentan los caracteres de norma o de deber. La conciencia, por ejemplo, de un valor estético no lleva consigo el que yo me sienta obligado a realizar dicho valor”.

“3º—Que no es comprensible que exista una clase de objetos, los valores, de los cuales tan sólo pueda decirse que valen, pero que no son. Lo que no es es la nada. Todo lo que es algo es ser”.

“4º—Que de una esfera irreal, puramente lógica de normas apriorísticas y formas subjetivas y sin contenido, no puede derivarse la superabundancia y riqueza del mundo del valor. La casi indefinida multiplicidad cualitativa de los valores no puede ser deducida de formas apriorísticas”.

“5º—El neokantismo, desde el momento en que concibe los valores como formas lógicas constitutivas de la estructura del sujeto trascendental, no puede salirse del elemento formal del conocimiento. Pero contra esta reducción del valor a lo puramente formal podemos aducir el hecho patente e innegable de que nosotros percibimos o conocemos diversas clases de valores, y este hecho no tiene otra interpretación que la de que esas distintas cualidades de valor se ofrecen como contenido material a nuestra actividad cognoscitiva, es decir, que dichas cualidades se nos ofrecen como objetos distintos y contrapuestos al acto del conocer y no como formas derivadas del sujeto pensante”.

“6º—La conciencia normativa, el deber ideal, la validez apriorística del valor, etc., lo mismo que la ley formal de la razón práctica, en cuanto formas puras de la razón son algo solamente apto para ser concebido o contemplado en la alta región del pensamiento puro, pero no tienen fuerza ni eficacia bastante para mover y hacer buena a la voluntad empírica, ni, en general, para conferir valor a la realidad natural”.

De estas seis dificultades, la tercera tiene el carácter de una crítica metafísica a fondo. Metafísicamente, carece de sentido eso de que hay una clase de objetos que *no son*, pero que *valen*. Los neokantianos cuando tratan de evadir esta dificultad incurrir en meros juegos de palabras: los valores no son sino que valen; el ser de los valores es el valer.

4.—TEORIAS FENOMENOLÓGICAS OBJETIVISTAS.

La dirección fenomenológica objetivista contemporánea, representada, entre otros, por Scheler, Hartmann, Pfander, Hildebrand y Honecker, y cuya raíz teórica está en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, sostiene que los valores son objetos ideales y, como tales, no se ofrecen en el dominio de la experiencia, pero que se ofrecen como materia de un acto intuitivo de naturaleza emocional. Los valores, por tanto, no son ni puros fenómenos subjetivos, ni formas estructurales apriorísticas de la razón. Sin embargo, tampoco son objetos substantivos, tampoco poseen un ser substancial: son meras cualidades “irreales”, distintas de las cualidades reales que el conocer teórico aprehende en las cosas y, por supuesto, distintas de los objetos reales a que adyacen. Las cualidades de valor son objetivas y absolutas, lo cual debe entenderse en el sentido de que no consiste en relaciones al sujeto valorante ni en relaciones de los objetos entre sí. Además, en las cualidades de valor se da una dimensión de polaridad (a toda cualidad positiva de valor corresponde una negativa) y un grado o altura, esto último determina el rango que la cualidad de que se trate ocupa en la jerarquía de los valores.

A la teoría fenomenológica de los valores se le han señalado dos grandes

vacíos, metafísico uno, gnoseológico el otro: a) su incapacidad de superar el dualismo entre ser y valor que la filosofía moderna heredó de Kant; y, b) la admisión de una intuición emocional con validez cognoscitiva autónoma.

A) VACIO METAFISICO.

M. Wittmann ha formulado, desde un punto de vista estrictamente metafísico, una vigorosa crítica de la fenomenología del valor. De las muchas objeciones que dicho autor formula en contra de la axiología fenomenológica, señalaremos tan sólo las dos que nos parecen fundamentales. Su versión está tomada aquí textualmente de la obra *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, de don Antonio Linares Herrera.

“1ª—En opinión de Wittmann, “subsiste en Scheler la separación entre ser y valor. Los valores forman un mundo ideal independiente de los seres reales. Del mismo modo, el conocimiento del valor es distinto e independiente del conocimiento del ser; al conocimiento intelectual del ser se contraponen una intuición emocional del valor”.

“2ª—De la anterior objeción se deriva esta otra: “La escisión entre el conocimiento del ser y el conocimiento del valor es tan inadmisibile como la duplicidad de razón pura y práctica del filósofo de Königsberg. La diferenciación entre razón pura y práctica es tan sólo admisible en el sentido relativo en que lo hace Aristóteles: los objetos de ambas son entre sí distintos, pero la razón práctica está regida por las mismas leyes que la teórica; el pensar ético no se diferencia del pensar puramente lógico; ambos son manifestaciones de una misma actividad. Kant ha convertido esta diferenciación relativa en un dualismo absoluto. La fe de la razón práctica kantiana es un concepto improcedente. Aun la fe es un acto de tener por verdadero, y como tal, sometido a las leyes del pensar. Así como no existe una fe puramente práctica, tampoco existe una certeza exclusivamente práctica. Una certeza que fuese tan sólo práctica y no teórica, sería incomprendible. Toda certeza es, ante todo, relación lógica; y consiste en la convicción de haber conocido una verdad, lo cual no es posible sin observar las leyes del pensar. Si el dualismo de Kant ha de reducirse en estos aspectos a los límites de lo relativo, lo mismo ha de decirse del dualismo entre el conocimiento del ser y el del valor. Los juicios de valor no son una especie de juicios totalmente distinta de los juicios de ser, sino una particular modalidad de la facultad de juzgar en general. Pueden diferenciarse de los juicios puramente teóricos por la circunstancia de que en los de valor no solamente entra en juego la facultad de juzgar, sino también otros fenómenos anímicos, como los sentimientos, los cuales les confieren una cierta tonalidad de que carecen los puramente teóricos, como los juicios matemáticos”.

B) DEFICIENCIA GNOSEOLOGICA.

Aun cuando en la última objeción expuesta queda ya esbozada una crítica gnoseológica de la fenomenología del valor, queremos consignar aquí el certero y sintético análisis que al respecto hace don Antonio Linares Herrera en la obra ya citada:

“Hay que reconocer que otro de los puntos de la axiología fenomenológica que más dudas ofrece es el de atribuir validez cognoscitiva al

sentimiento, aun con la distinción de Scheler entre estados meramente pasivos de sentimiento y el sentimiento puro intencional. Este sentimiento intencional, órgano específico de aprehensión del valor, o es un conocimiento o no lo es. Si es un conocimiento, el conocimiento no tiene más que un sentido, el de ser una actividad que aprehende espiritualmente objetos, y esto solamente puede hacerlo una facultad de orden teórico. Si no es un conocimiento, entonces tampoco puede atribuírsele la propiedad de captar o aprehender objetos. El atribuir capacidad cognoscitiva al sentimiento parece que ya deja indicar que el conocer teórico juega también su papel en los pretendidos actos de sentimiento. El hecho del conocimiento sólo tiene un sentido, que es el de aprehender espiritualmente objetos, y el hecho de sentimiento tiene también su propio sentido unívoco, el de ser un estado totalitario sicofisiológico de encontrarse afectado o impresionado de tal o cual manera al sujeto síquico. El atribuir carácter cognoscitivo al sentimiento despierta siempre la sospecha de si este modo de conocimiento será o no objetivo, es decir, si realmente tendrá o no verdadera aptitud para captar objetos. Esto no quiere decir que el sentimiento quede excluido del acto del conocimiento axiológico. El conocer tiene siempre el sentido de ser un acto teórico vaya o no envuelto en estados de sentimiento más o menos intensos”.

5.—REALISMO Y NOMINALISMO AXIOLOGICOS.

Para comprender bien la necesidad de arraigar la teoría general de los valores en la metafísica del ser, se hace necesario tener siempre presente, como especie de coordenadas cartesianas, que todas las teorías axiológicas se pueden clasificar en realistas y nominalistas. Esta clasificación, aun cuando sólo sea hecha a grandes rasgos, nos permitirá comprender que la solución metafísica sólo puede venir por el lado del realismo moderado, que es la única posición que no erige barreras infranqueables entre el ser y el conocer, entre la realidad y la intelección de la realidad.

Como se deduce con facilidad de la exposición que hemos hecho de las doctrinas de Scheler y Hartmann, estos autores se encaminan hacia el realismo absoluto; si bien en la Ontología del último de los citados hemos creído encontrar una posición realista moderada, claramente establecida. Es la interpretación que nosotros hemos hecho de las doctrinas de Hartmann, la que nos ha proporcionado el hilo conductor que nos condujo a la doctrina metafísica de los valores, que más adelante expondremos.

Son nominalistas, a nuestro juicio, todas las teorías axiológicas subjetivistas y neokantianas. No siempre los que profesan tales doctrinas sacan las consecuencias lógicas que se derivan del nominalismo que yace en el fondo de ellas, pero cuando tales consecuencias son deducidas rigurosamente, se cae en la cuenta de lo absurdas que resultan.

Largo sería hacer aquí una crítica del realismo absoluto y del nominalismo. Wilbur Marshall Urban, de la Universidad de Yale, en su magnífica obra, *Lenguaje y Realidad*, proporciona abundantísimo material para una crítica semejante. La sola exposición objetiva de las tesis nominalistas, tal como las expone dicho autor, es por sí misma una acusación contra el nominalismo axiológico. Hela aquí:

“La tesis del nominalismo axiológico ha sido establecida en dos formas, la de Odgen y Richards y la de Carnap; ambas posiciones representan el mismo

punto de vista; ambas, también, acentúan las mismas consecuencias para el problema del lenguaje y el conocimiento. Según Odgen y Richards, la palabra *bueno* no representa nada (y esto es aplicable a todas las palabras valorativas) y no tienen ningún empleo simbólico (simbólico, en su terminología, es equivalente de indicativo). Cuando decimos *esto es rojo* la adición de *es rojo* simboliza una extensión de nuestra referencia, a saber, alguna cosa roja. Cuando decimos *esto es bueno*, sólo nos referimos a *esto* y la adición de *es bueno* no agrega nada a nuestra referencia. No tiene una función simbólica, sino que es puramente un signo emotivo. Eso mismo, según tal doctrina, es verdad de la palabra bello. La expresión que hace Carnap de esta doctrina es en principio igual, pero agrega un aspecto que vale la pena subrayar... Después de desarrollar el carácter puramente emotivo de las palabras valorativas, concluye: O se da a los términos *bello*, *bueno*, etc., una denotación empírica perceptiva (*Kennzeichen*) o no se le da. En el primer caso es un juicio fáctico ordinario que se refiere a un objeto perceptualmente observado. En el segundo caso es una proposición aparente (*Scheinsatz*) y por consiguiente sin sentido. Por esta razón, como hemos visto, es imposible en general construir una proposición que exprese un juicio de valor, y ciencias tales como las llamadas ética y estética o son meramente fácticas o bien están construídas de proposiciones aparentes (*Scheinsatz*)”.

6.—METAFISICA DE LOS VALORES.

Nos proponemos esbozar aquí los lineamientos de una teoría general de valores alejada por igual del realismo exagerado, del apriorismo y del idealismo. En otros términos, nos proponemos indicar las bases sobre las que se puede erigir una axiología que sea *realista* en el sentido ontológico del término, pero que en lo relativo al problema de los universales se sitúe en la posición del realismo moderado.

Comprendemos que tal intento es sumamente ambicioso y que quizá el problema de los valores no esté suficientemente maduro para realizar una síntesis metafísica como la que intentamos bosquejar. Comprendemos, sobre todo, que las limitaciones de nuestra preparación filosófica nos impedirán llevar a buen término empresa de tales proporciones, pero, por otra parte, nos damos cuenta de que todo nuevo avance en la clarificación de los problemas filosóficos se ha realizado a costa de mil intentos frustrados, los cuales nunca representan un fracaso absoluto ya que de ellos —de sus enseñanzas positivas y más aún de sus enseñanzas negativas— pensadores más profundos y originales han sabido sacar provecho.

Por lo demás, nuestra labor se reduce a ordenar y sistematizar ideas expuestas por diferentes autores, limitándose nuestra participación personal a establecer entre ellas relaciones que nos parecen evidentes, y a deducir conclusiones. Para realizar este trabajo nos hemos inspirado en los siguientes pensadores contemporáneos: Maritain, Rintlen, Przwara, Wittmann, Geysser, Linares Herrera, Hübner Gallo, Collin, Zaragüeta, Rubio y Rubio, Derisi, Robles, Rubert, Candau, Brugger y Siwek.

Los principios de los cuales partimos, son los siguientes:

1^o—El ser es valioso. El valor es una de las determinaciones trascendentales del ser.

2^o—La inteligibilidad del ser funda la inteligibilidad de lo valioso.

3º—Valiosidad de lo real. La realidad no es indiferente al valor: todo ente puede ser portador de valor, pero este valor puede ser positivo o negativo. Los valores son cualidades y relaciones de las cosas y de los actos que integran la realidad existente y extrasubjetiva. *No son, por consiguiente, ni fenómenos subjetivos, ni formas a priori, ni cualidades ideales distintas de las determinaciones del ser, sino realidades o aspectos de la realidad misma.*

4º—El concepto de valor se deduce de la realidad por abstracción y composición (análisis y síntesis).

A) *DISTINCIONES NECESARIAS.*

Los enunciados anteriores ponen de manifiesto la necesidad de distinguir varios conceptos íntimamente relacionados. Es fácil comprender que el significado de la palabra *valor* no es exactamente el mismo en las tres oraciones que siguen: *a)* El *valor* es una de las propiedades trascendentales del ser; *b)* el *valor* es una cualidad real de las cosas y de los actos concretos; y *c)* el *valor* es un concepto que el hombre deduce de lo real. El término *valor* está empleado analógicamente y de ninguna manera unívocamente. Esto quiere decir que debemos distinguir el valor como propiedad metafísica del ser, o sea, el valor concebido desde el punto de vista de la más alta abstracción metafísica; el valor como cualidad real de los entes concretos o sea, como ingrediente ontológico de los objetos reales; y el valor como idea o concepto universal. Una cosa es, pongamos por caso, el *bien* como propiedad trascendental del ser, otra el *bien* como cualidad de una acción y otra muy distinta el *bien* como esencia universal que todos los actos morales aspiran a realizar.

El valor como propiedad trascendental del ser; se deduce de un análisis del concepto formal de ser.

El valor como cualidad real se induce de la observación de la realidad. En ella el valor aparece en tres dimensiones: *a)* como una forma de perfección de los entes concretos; *b)* como formando parte de los actos anímicos del hombre; y, *c)* como estructura interna de las creaciones culturales. Nos será posible, además, distinguir aquí entre el valor en acto y el valor en potencia.

La idea de valor se deduce de una distinción entre esencia y existencia de los valores. Teóricamente es posible distinguir entre el valor como esencia puramente pensada y el valor como existente en la realidad, esto es, entre el valor como *concepto* y el valor como cualidad de los objetos reales.

Tenemos ya aquí el valor como propiedad del ser, el valor como existente en la realidad independientemente de que el hombre lo conozca o no y el valor en cuanto pensado. Cabría añadir: el valor en cuanto fin de las acciones humanas. Esta última consideración será objeto de un estudio posterior y nos abrirá el camino para abordar el problema de la realización de los valores. Podremos entonces distinguir tres aspectos: *a)* el valor realizado por el acto humano; *b)* el valor en sí del acto realizador; y, *c)* el valor sobreañadido al acto por el solo hecho de realizar un valor.

Es necesario, por último, hacer una distinción conceptual entre bien y valor. Si se parte del principio de que el ser, visto desde su íntimo núcleo, es valioso, resulta que el valor, ontológicamente considerado, se confunde con el bien. La distinción entre bienes y valores no es una distinción real (existente en la realidad ontológica), sino puramente conceptual. Con la

palabra bienes se acostumbra designar a los entes concretos o cosas individuales, en cuanto en ellos están realizados o tienden a ser realizados los valores. Ahora bien, como el término valor se usa de preferencia para designar las esencias o ideas valorales abstraídas de los bienes, a esta acepción la llamaremos “valor en sentido estricto”.

B) LA RAIZ DE LOS ERRORES METAFISICOS EN LA CONCEPCION DEL VALOR.

El neokantismo y la fenomenología insisten en la separación entre ser y valor porque parten de una falsa noción del ser. Según esas tendencias —y ello a pesar del análisis que a este respecto hace Hartmann— el ser es tan sólo la pura realidad empírica, sometida a las leyes naturales sin interna necesidad esencial. Arraigar los valores en el ser así concebido equivaldría, ciertamente, a relativizarlos puesto que estarían fundados sobre una realidad contingente. Pero no es en el ser concebido como realidad empírica, sino en el ser en general de la metafísica, en donde la escolástica (nosotros con ella) pretende encontrar un fundamento sólido para el valor.

En *Siete lecciones sobre el ser*, Maritain habla de cuatro falsos conceptos que se pretenden hacer pasar por el concepto metafísico del ser en general. El primero de esos falsos conceptos es el *ser particularizado* que cae bajo la consideración de las diversas ciencias de la naturaleza; las cuales conciben al ser como un simple soporte de fenómenos observables y mensurables. El segundo de los falsos conceptos, es el *ser vago* del sentido común. El sentido común opera y se apoya sobre el objeto de pensamiento *ser*, pero lo hace de una manera tan sólo implícita, no explícita. “En este orden al ser es captado a ciegas, en un signo, en un objeto de pensamiento que es como un *vicario* y un *antifaz del ser en cuanto ser*”. Para el sentido común, el ser es “el más general y común de los cuadros que usamos constantemente y en el cual todos nuestros objetos de pensamiento se encuentran ordenados”. El sentido común coloca en ese cuadro “todas las diversidades sensibles, todas las variedades de seres, todo un mundo confuso de formas sin número, de suerte que, si se puede hablar así este cuadro común *más* el hormigueo sensible que encierra, es como una especie de *equivalente práctico* y de *sucedáneo del ser del metafísico*”. Por donde se ve que “el ser vago” del sentido común está más próximo del concepto metafísico, que el “ser particularizado” de las ciencias naturales.

El tercer falso concepto de ser, es el ser “*desrealizado*” de la lógica. El ser aparece ante la lógica como el concepto más universal, pero solamente como un *concepto*, esto es, como un ser de razón que *no* puede existir sino *en la razón*, no puede existir *fuera* del espíritu: “lo que es formalmente captado por el lógico es la función del ser en el conocimiento y para el conocimiento; son éstas por consiguiente dos funciones de razón”.

El cuarto de los falsos conceptos del ser, consiste en lo que Maritain llama el *seudo ser* de la *seudo lógica*. Después de Kant y de Hamilton se ha desarrollado la lógica a que sus cultores dan el nombre de “formal” empleando esta palabra en sentido distinto al que se le dio en la antigüedad. Esta lógica es una ciencia de las leyes y de las formas del pensamiento *separado* de las cosas. El error radica aquí en considerar como objeto especificativo de la inteligencia las esencias como tales, sin pedir cuentas a la inteligencia

de cómo responde a su necesidad esencial de ir hacia la existencia, hacia el ser realmente existente. Este error lo comete no sólo el neokantismo sino también la fenomenología cuando toma por "objeto" únicamente al objeto intencional de los actos psicológicos, esto es, al objeto transportado dentro del espíritu, pero de ninguna manera el objeto real, existente. "El resultado de todo esto es que el ser, objeto propio del metafísico, será confundido no solamente con el auténtico ser de la lógica, con el ser que hemos llamado *desrealizado*, sino también con el ser objeto de la pseudológica, de la lógica degenerada, con el ser género supremo y pura forma de pensamiento: este ser merece con justicia el nombre de pseudo ser".

No es en ninguno de estos falsos conceptos del ser en donde pretendemos arraigar los valores, sino en el ser metafísico con su absoluta necesidad implicada también, en forma de legalidades esenciales, en las cosas realmente existentes. Sólo en esa forma, creemos nosotros, quedará asegurado el carácter absoluto de los valores. Nos proponemos demostrar, por consiguiente, que el valor es una de las especificaciones trascendentales del ser, lo cual equivale a decir que el ser es valioso y que el valor tiene carácter ontológico.

C) *EL SER EN CUANTO SER.*

El ser es lo que primaria y directamente capta la inteligencia. Santo Tomás de Aquino (en el Tratado *De Veritate*, I, I), dice:

"...ya que en todas las cosas demostrables se debe ir hasta algunos principios conocidos de por sí por el entendimiento, así también se debe proceder cuando se averigua la esencia de cada uno; de lo contrario se procedería hasta el infinito por ambas partes y así perecería toda ciencia y todo conocimiento de las cosas.

"Mas *aquello que primeramente concibe el entendimiento, como lo más conocido, y en lo cual vienen a resolverse todos los conceptos es el ser*, como dice Avicena al principio de su *Metafísica* (Lib. I, cap. IX). Conviene pues que se ponderen todas las demás concepciones como añadidas al ser".

El metafísico llega al ser en cuanto ser por medio de una intuición eidética, intelectual. Hay, por lo tanto, en la base de la filosofía realista una intuición, pero de naturaleza muy diferente a la intuición afectiva de Bergson o de Scheler; se trata aquí de una intuición intelectual capaz de ser traducida en un concepto o verbo mental, el cual expresamos con la palabra *ser*. Por otra parte, el análisis racional viene de inmediato en auxilio de la intuición del metafísico, *mostrando regresivamente que el ser es el objeto primero e indispensable de nuestro pensamiento.*

Maritain, después de haber demostrado que la intuición bergsoniana de la *duración*, la intuición heideggeriana de la *angustia* y la intuición que Gabriel Marcel tiene de la *fidelidad* conducen al umbral del ser pero no al ser mismo, afirma que la intuición metafísica del ser en sí mismo y en sus propiedades esenciales, es también diferente de la intuición primitiva del niño.

El mismo autor describe con mano maestra cómo es el *ser* que él capta mediante la intuición eidética: "Lo veo —dice— como una realidad inteligible que mana de la menor cosa y que vale para todas, pero en sentidos diversos; es como si el brote de hierba arrojara, de su seno mismo, algo más grande que el mundo, que, con valores y sentimientos esencialmente variados, conviene a la brizna de hierba en que lo he visto primeramente, como a mí

mismo y como a la causa de todo cuanto existe; el ser en cuanto ser, el ser propio del metafísico, no se capta en una intuición pura y auténtica, sino cuando al mismo tiempo se capta su *polivalencia* o su *analogía* su valor esencialmente análogo”.

“Se trata —añade— de una realidad independiente de mí que constituye, considerada en sí misma, todo un inagotable universo de saber posible y de inteligibilidad, de misterio inteligible y que no es *una cosa*, pura y simplemente una, sino que se encuentra en todas partes de una manera esencialmente variada. Nos encontramos en un plano intelectual en el que ninguna imagen sensible puede servirnos, ni la de un cuerpo (que es uno puro y simplemente), ni la de una multiplicidad de cosas visibles (que son una dispersión sin unidad); su consistencia es puramente inteligible y no impide, sino que exige, por el contrario, su multiformidad y diversificación. Se podría decir que el ambiente propio de la inteligencia metafísica es como un cristal líquido; me presenta, en efecto, una diversidad inteligible infinita, que es la diversidad de cualquier cosa que puedo no obstante nombrar, con todo derecho, con un solo nombre; es algo que encuentro en todas partes y nombro con el mismo nombre, porque se me presenta, en todas partes, notificado por la similitud de las relaciones que las cosas más diversas tienen con un cierto término esencialmente diverso designado en cada cosa —por mi concepto de ser—, como encontrándose formal e intrínsecamente en ella.

“Este carácter análogo (que se refiere a lo que se llama analogía de proporcionalidad propia), está inscrito en la misma naturaleza del concepto ser; es análogo desde el primer momento; no es un concepto unívoco que se emplearía de una manera análoga; es esencialmente análogo, polivalente; no es uno en sí mismo, sino con una simple unidad de proporcionalidad; es pura y simplemente múltiple y uno bajo cierto aspecto”.

D) *EL SER ANTE EL ENTENDIMIENTO APETITIVO DEL HOMBRE.*

Trataremos de demostrar aquí que *el valor es el ser mismo en cuanto en virtud de su contenido significa una perfección y atrae a la potencia apetitiva*. Es éste un concepto del valor tomado en sentido del más alto grado de abstracción. El contenido de este concepto se puede expresar con igual precisión, diciendo: el valor es aquella propiedad trascendental del ser a la que la patrística y la escolástica designaron con el nombre de *bien*.

El hombre no sólo posee un entendimiento especulativo o teórico y un entendimiento práctico que guía su acción, como lo reconoció Kant, sino que, además, posee una potencia o entendimiento apetitivo. Con las frases aclaratorias puestas entre paréntesis se ve que este era el pensamiento de Aristóteles cuando en el Libro I de la *Ética a Nicómaco* escribió: “Todo arte (del entendimiento práctico) y toda doctrina (del entendimiento especulativo) e igualmente todo acto (o ejecución) y toda elección (del entendimiento apetitivo) apetecen el bien (como fin).

“Luego, adecuadamente se expresaron quienes dijeron que *el bien es lo que todas las cosas apetecen*”.

Comentando este párrafo de Aristóteles, escribe Santo Tomás: “Acerca de esto se debe considerar que el bien se clasifica entre las primeras cosas, de tal manera que según los platónicos, el bien es anterior al ser. Pero, rechazan-

do este exceso, afirmamos que en verdad el bien es convertible con el ser. Mas lo primero no puede descubrirse por algo anterior, sino por el contrario mediante lo posterior, así como las causas por los efectos propios. Ahora bien; como el bien es propiamente el motivo del apetito de la voluntad, es explicado o descrito por el movimiento de dicho apetito, así como la fuerza motriz por el movimiento. Por eso dice Aristóteles que los filósofos *se expresaron adecuadamente cuando afirmaron que el bien es lo que todas las cosas apetecen*".

El ser es lo que primero y directamente se presenta a la inteligencia humana, pero la riqueza infinita del ser no se agota en lo que dice a la inteligencia. El ser también habla al entendimiento apetitivo y descubre a éste aspectos que no mostró a la inteligencia. El ser en cuanto habla a la inteligencia es *verdadero*, en cuanto habla al apetito es *bueno* (en el sentido ontológico, no necesariamente en el sentido moral del término). En el Tratado "De Veritate" (I, I), que ya hemos citado, dice el Doctor Angélico: "La conveniencia del ser con el apetito se expresa por el término *bueno* ("bonum"), como se dice al principio de la Ética (a Nicómaco, Libro I, cap. I, 1904): *tuvieron razón quienes dijeron que el bien es lo que todos apetecen*; mas la conveniencia del ser para con el entendimiento se expresa por el vocablo verdadero ("verum")".

Así como la inteligencia para poder nombrar *algo* tiene que comenzar por atribuirle el ser, así también el entendimiento apetitivo para poder tender hacia *algo* con el objeto de apropiárselo, necesita atribuirle el ser o la posibilidad de ser. Nuestro apetito tiende hacia lo que es o puede ser, nunca hacia el vacío, jamás hacia la nada. El apetito tiende hacia *algo* que considera un bien. Aun el acto aniquilador del suicida tiende hacia la muerte no por lo que en ella hay de destrucción, de desintegración, sino que busca la muerte como un mal menor, como un descanso, en suma como un bien en comparación con la situación presente.

Lo que aquí dejamos dicho tiene por marco adecuado la doctrina de los trascendentales, la cual por ese motivo debe ser expuesta, aun cuando sólo sea someramente.

E) NOCION GENERAL DE LOS TRASCENDENTALES.

Todos nuestros conceptos, todas nuestras nociones tienen por fundamento el ser y se resuelven en el ser. Todos los otros conceptos no son más que determinaciones del ser. Las distinciones conceptuales se basan en las diferencias que radican en el seno mismo del ser y no fuera de él. Con razón dijo el Aquinatense: "al ser no se le puede agregar nada que no sea ser, así como se agrega la diferencia al género o el accidente al sujeto, porque *toda naturaleza es un ser*, en lo cual se funda el Filósofo (Aristóteles) en el libro III de su *Metafísica* para probar que el ser no puede ser un género..." No se puede definir el ser, por la simple razón de que no se lo puede incluir en un género que lo contenga, pero podemos designarlo, señalarlo, diciendo: "*el ser es lo que existe o puede existir*".

Hay diversos modos de ser. Sin embargo, se pueden incluir esos diversos modos de ser en dos grandes grupos: hay, por una parte, modos de ser propios de un determinado sector de la realidad, estos son las categorías; hay, por otra parte, modos de ser coextensivos con el ser mismo. Los modos de ser

señalados en último lugar convienen no sólo al ser en general, sino también a cada uno de los entes particulares. Son, por decirlo así, nociones convertibles con la de ser en cuanto ser; son como el ser, aspectos comunes a todos los seres reales, porque pertenecen a todo ente. Estos modos de ser, trascienden, por tanto, por encima de todos los sectores de lo real. Se les llama *trascendentales*, empleando esta palabra en sentido distinto al uso que de ella hace Kant.

¿Cuáles son las propiedades trascendentales del ser? Cabe decir, ante todo, que el ser mismo es un *trascendental*, por cuanto contiene en su seno toda la realidad actual y posible. Pero, además, hay algunos conceptos que si bien no añaden nada al ser, manifiestan una modalidad coextensiva con el ser mismo que no está expresada por el simple nombre de *ser*. El pensamiento de Santo Tomás, expuesto en la cuestión I, a. 1, del Tratado *De Veritate*, que hemos venido citando, se resume así: el ser puede considerarse en sí mismo o en relación con los demás seres, y en relación también con la potencia cognoscitiva y con la potencia apetitiva del hombre. Considerado en sí mismo, el ser presenta un aspecto positivo y otro negativo. Todo ser, en su aspecto positivo, es una cosa (*res*). En su aspecto negativo, todo ser es individuo, pero esta idea negativa de indivisión se puede expresar positivamente diciendo que todo ser es *uno*. Considerado en relación con los demás seres en general, cada ser es un *algo* (*aliquid*) *distinto* de los demás, es una cosa que puede ser llamada *otra* respecto a cuantas cosas existen en el universo y que no son ella misma. Considerado en relación con la potencia cognoscitiva del hombre, el ser es *inteligible*; puede ser conocido, esto es, *verdadero*, por cuanto la realidad del ser funda el criterio de la verdad. Considerado con relación a la potencia apetitiva, el ser es apetecible, o sea *bueno*.

Esta es la razón por la cual Santo Tomás afirma que la conveniencia del ser con el apetito se expresa por el término *bueno* y la conveniencia con el entendimiento por el vocablo *verdadero*.

Todo ser, por el hecho mismo de su *entidad*, por el hecho de su fundamental estructura ontológica, reúne, pues, las cinco características o propiedades siguientes: es *cosa*, es *uno*, es *distinto*, es *verdadero*, y es *bueno*. Los conceptos *cosa*, *uno* y *distinto* se pueden englobar en el de *unidad*. Ya tenemos aquí las tres propiedades trascendentales que la metafísica clásica descubrió en el ser: *unidad*, *verdad* y *bondad*.

Se puede dar una idea de la unidad ontológica de que aquí se trata, diciendo que todo ser, para ser tal, tiene necesariamente que constituir por sí mismo, o en sí mismo, una totalidad autónoma que lo diferencie, aisle y distinga ontológicamente de todo lo que no es él.

La verdad como propiedad trascendental del ser es una *verdad ontológica*, distinta de la verdad lógica. Esta última no es una propiedad o atributo de las cosas, sino del *juicio*. Sólo de los juicios predicamos la veracidad en el sentido lógico de la palabra. En cambio, llamamos verdad a la propiedad trascendental de que estamos hablando, porque dice relación del ser con la inteligencia y la calificamos de ontológica porque es una propiedad, no del juicio, sino del ser mismo en cuanto susceptible de ser conocido, esto es, en cuanto posee la propiedad de poder ser conocido por la inteligencia.

No es éste lugar oportuno para una exposición detallada de la teoría de los trascendentales, para nuestro propósito basta (respecto a la unidad y a la verdad) con lo dicho y con recordar que los trascendentales son conceptos

que superan en universalidad a las categorías o que, por lo menos, no son reducibles a una categoría única. Sin embargo, estamos obligados a hacer un estudio más detallado del concepto trascendental de bondad.

F) BONDAD ONTOLOGICA.

En la Cuestión V de la I Parte de la *Suma Teológica* trata Santo Tomás “del bien en general”, esto es, de la bondad como propiedad trascendental del ser. Afrontando el riesgo de ser fatigosos, consignaremos a continuación textualmente los pensamientos del Aquinatense, porque creemos que ellos constituyen la base de una correcta teoría general de los valores.

En la *Respuesta* del artículo 1, de la Cuestión citada, se lee: “bien y ser, en la realidad son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. . . El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es lo que *todas las cosas apetecen*. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas, cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas. . . por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible, que no tiene el ser”.

La *Respuesta* del artículo 2, dice: “El concepto de ser precede al de bien, porque si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en orden intelectual lo que primeramente concibe el entendimiento. Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el Filósofo. Por donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye”.

La *Respuesta* del artículo 3, afirma: “Todo ser es bueno, en la medida que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección. Pues bien, lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno, según hemos dicho, y, por consiguiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno”.

En la *Respuesta* del artículo 5, se lee: “Se llaman buenas las cosas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles, según hemos dicho; y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere el modo de su perfección”.

En el artículo 6 de la Cuestión citada, Santo Tomás se pregunta “si es conveniente la división del bien en honesto, útil y deleitable”, a lo cual contesta diciendo: “En efecto, parece que esta división es propiamente la del bien humano; pero si se considera la razón de bien desde un punto de vista más amplio y universal, hallamos que conviene con propiedad al bien en cuanto bien. El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede estudiar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a éstos se llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que se intentaba alcanzar,

v.gr., un lugar o una forma, y por otro es el descanso en la posición de lo conseguido. Pues, de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama *útil*; lo que en realidad se desea por sí mismo y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama *honesto*, ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama *deleite*".

La doctrina expuesta por Santo Tomás, puede resumirse, diciendo: *el ser, en cuanto ser, es una perfección, y la perfección incluye la razón de apetibilidad o bondad*. De la anterior afirmación podemos derivar esta otra: *el ser, en cuanto ser, es bueno, esto es, valioso, y en cuanto valioso es apetecible*. Dicho en otros términos, *el ser es en sí valioso* y en esa valiosidad se funda su razón de apetibilidad o ser apetecido. La bondad del ser radica, por consiguiente, en su valiosidad que lo hace apetecible.

Se impone aquí un estudio de lo que significa *perfección* en el ser, pero la claridad en la exposición exige que antes nos detengamos a considerar el ser en cuanto esencia y en cuanto existencia.

G) ESENCIA Y EXISTENCIA.

De lo expuesto anteriormente se deduce que el cosmos, la realidad total, lo mismo que cada cosa particular, en cuanto es objeto de la inteligencia es un puro ser, y en cuanto es objeto de la apetencia es un valor. Podría definirse el valor, en sentido ontológico, diciendo: valor es todo objeto en cuanto es capaz de despertar la atracción o repulsión del apetecer humano. Pero por el momento dejaremos a un lado al ser en cuanto valioso y enfocaremos nuestra atención sobre el ser en cuanto es objeto de la inteligencia.

La inteligencia jamás encuentra en la realidad objetos abstractos, sino únicamente cosas concretas, individualizadas, determinadas. Pero en cada cosa concreta la inteligencia puede descubrir dos aspectos distintos: primero, que la cosa de que se trata es un objeto realmente existente y que esa cosa tiene una nota común, la existencia, con todas las otras cosas realmente existentes; segundo, que ese objeto concreto existente ofrece características reales distintas de las que ofrecen otros objetos también existentes en la realidad. La inteligencia descubre la existencia en esta planta y en aquel hombre, pero descubre también que la planta posee características distintas de las que posee el hombre. Las características que dan a la planta su ser de planta son distintas de las características que dan al hombre su ser de hombre. La metafísica clásica llamó *pura existencia* o existencia propiamente dicha, al primero de los aspectos señalados, y *esencia* al segundo.

Generalizando las observaciones anteriores, se puede decir que la inteligencia descubre dos aspectos de lo real: a) el puro existir; b) la forma de existir. En otras palabras, la *existencia* y la *esencia*. La esencia está integrada por las características reales distintas de cada objeto. Podemos ya formular el siguiente principio metafísico: "en todo ser realmente existente la inteligencia piensa dos aspectos distintos del mismo; a saber, *la existencia* o sea, *aquello que da al ser el existir*, y la *esencia*, o lo que *da al ser real el distinguirse de los otros seres*, o también, *el ser lo que es a diferencia de los demás seres*".

Dada su capacidad de abstracción, la inteligencia puede pensar separa-

damente cada uno de los aspectos de lo real. Si pensamos en el hecho de que una cosa existe, tendríamos pensada la pura existencia. De igual manera, podemos pensar en las características reales distintas de un objeto, sin pensar en si dicho objeto existe o no existe, esto es, prescindiendo de su existencia, pero sin negarla. En este último caso habremos pensado en una esencia real. Inclusive puede la inteligencia, usando de su poder de abstracción, dar un paso más, y considerar una esencia como *no existente* en la realidad, pero capaz, sin embargo, de poder existir. Ya no estamos aquí ante una esencia real, sino ante una *esencia posible*. Más tarde volveremos sobre este tema, pues nos proponemos demostrar que *los valores*, entendidos no en su acepción ontológica, sino como ideas o conceptos, son *esencias posibles*. Por el momento tenemos que regresar al ser en cuanto significa perfección.

H) EL SER ES UNA PERFECCION.

Puede proponerse también esta otra formulación sintética de la doctrina expuesta por el Aquinatense en los párrafos de la *Suma Teológica* que anteriormente hemos transcrito: *el ser, en cuanto ser, es una perfección y la perfección incluye la razón de apetibilidad o valiosidad*. En la doctrina tomista la bondad metafísica o valiosidad ontológica se funda en la perfección. Esto quiere decir que el ser, en cuanto ser, *es en sí mismo valioso*, puesto que el ser es una perfección.

Etimológicamente, perfección significa “efectuación” o “advenimiento” acabado; o sea, evolución enteramente realizada. La noción de perfección incluye, por consiguiente, la de consumación o acabamiento.

Desde luego, cabe señalar aquí que sólo Dios, acto puro, ser subsistente, es perfecto con perfección absoluta. Las cosas creadas sólo poseen la perfección relativa que corresponde a su esencia.

La esencia de cada cosa incluye ciertas posibilidades ontológicas y excluye otras. La realización plena de las posibilidades ontológicas incluidas en su esencia, significa perfección de la cosa de que se trate. La esencia de hombre, pongamos por caso, incluye la posibilidad ontológica de la bipedestación y excluye la posibilidad de volar sin el auxilio de fuerzas ajenas al propio hombre. La perfección total del hombre supone la realización de las posibilidades inscritas en su esencia. Toda cosa finita llega a la perfección propia de su especie, a través del devenir. En el despliegue evolutivo de las posibilidades inscritas en su esencia, cada cosa recorre varias fases a las cuales, como lo dice Santo Tomás en uno de los textos transcritos, van adscritas diversas acepciones del vocablo perfección: lo útil, lo honesto, lo deleitable. Estas son perfecciones o aspectos valiosos del ser.

Conviene distinguir cuatro acepciones de la palabra perfección: *a)* En sentido eminente, perfección designa el estado en que una cosa se encuentra cuando ha alcanzado el fin o ideal a ella señalado por su esencia; en este sentido, se puede hablar de *la* perfección como consumación o acabamiento, puesto que en la cosa están realizadas todas sus posibilidades esenciales; *b)* la perfección final se compone de varios elementos, cada uno de los cuales, al realizarse, hace perfecta a la cosa desde un determinado punto de vista; cada uno de estos aspectos de la perfección total es *una* perfección parcial; así la salud es una perfección del hombre, la inteligencia otra, y la armonía de proporciones entre sus miembros una tercera perfección, etc.; *c)* en un sentido

lato, hablamos de perfección al designar la potencialidad ontológica originaria que todo ser posee dentro de su especie y que está implícita en la estructura fundamental de su esencia; cuando decimos que el recién nacido es un hombre, estamos señalando tácitamente una perfección que ha de cumplirse en él al desarrollarse las posibilidades ontológicas inscritas en su esencia; y, *d*) por último, en un sentido amplísimo, perfección es toda participación, aun la más mínima, en el ser, pues esta participación denota siempre un paso hacia lo pleno y completo, un tránsito de la potencia al acto.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que la perfección puede encontrarse en el sujeto de tres maneras distintas: formal, virtual y eminentemente. La perfección está contenida formalmente en el sujeto cuando se encuentra en él según la esencia propia de éste, como la racionalidad en el hombre. La perfección está contenida virtualmente en el sujeto cuando éste posee la capacidad de producir dicha perfección, como la semilla contiene virtualmente la planta. Una perfección se encuentra eminentemente en un sujeto cuando éste la posee de modo más perfecto y excelente que otro.

1) *EL VALOR COMO CUALIDAD REAL DE LAS COSAS Y DE LOS ACTOS CONCRETOS.*

Si bien es cierto que, metafísicamente considerado, podemos describir el valor como el ser mismo en cuanto significa una perfección y atrae a la potencia apetitiva, también es verdad que no podemos quedarnos en tan alto grado de abstracción. Necesitamos, por tanto, descender del plano del ser en general, al plano de los objetos temporales y existentes que se ofrecen a la intuición sensible, a fin de examinar cómo opera aquí aquel principio abstracto. Para el logro de este propósito recordaremos la distinción de la bondad en física y moral.

La filosofía escolástica dividió la bondad, por razón de los seres en que se manifiesta, en bondad *física* y bondad *moral*. Tenemos que distinguir en el ser, de acuerdo con la terminología que hemos introducido, una valiosidad física y una valiosidad moral.

La valiosidad física es el estado de un determinado ser en cuanto contiene el grado de perfección exigido formalmente por su *especie* o esencia real. En este sentido escribe Santo Tomás (Sum. Teol., I, C. 5, a. 5) :

“Pues debido a que cada cosa es lo que es por la forma, y hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella, para que algo sea perfecto y bueno es indispensable que tenga, además de la forma, lo que la forma presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes, se adapten a ella, y a esto llamamos su *modo*, y por esto se dice *que la medida predetermina el modo*. A la propia forma llamamos *especie*, porque las cosas pertenecen a alguna especie en virtud de ella, y la frase *el número da la especie* quiere decir que las definiciones que determinan la especie son como los números, según dice el Filósofo; porque, así como la adición o sustracción de una unidad varía la especie del número, así también varía la definición si se añade o quita una diferencia. De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los seres que están en acto, obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma, y esto es lo que entendemos

por *peso* y *orden*. Por consiguiente, la razón de bien, en cuanto perfección, consiste en el modo, la especie y el orden”.

La bondad física se halla, por consiguiente, en la valiosidad del ser en cuanto supone un *tipo* o modo de ser concreto, que es el propio exigido por su misma naturaleza o esencia. En otras palabras, la valiosidad física depende de que un ser tenga o no una estructura ontológica determinada, de que realice o no cierto *tipo de ser*: el tipo de ser exigido por su naturaleza o esencia real.

En sentido contrario, la maldad o antivaliosidad física no es otra cosa que la carencia de la valiosidad exigida por el tipo específico de que se trate. Santo Tomás escribe: “El mal consiste en la privación del modo, de la especie y del orden”.

En otro orden de cosas —no ya en el plano ontológico, sino en el plano ético—, llamamos bondad *moral* a la valiosidad de un ser en cuanto realiza una norma moral exigida, lo cual depende de la voluntad libre. En este sentido, escribe Santo Tomás: “Los seres que tienen voluntad se llaman buenos en cuanto tienen buena voluntad, pues por la voluntad usamos de cuanto hay en nosotros, y por eso no se llama bueno al hombre de gran entendimiento, sino al que tiene buena voluntad”.

Acciones moralmente valiosas o buenas, son, por consiguiente, aquellas en cuyos ingredientes constitutivos —vale decir, en cuya estructura ontológica— entra la buena voluntad que impele al cumplimiento de la norma moral exigida. Las acciones moralmente valiosas responden, por consiguiente, a un especial modo de ser dichas acciones a un *tipo especial* del ser del obrar humano.

En sentido contrario, la maldad o antivaliosidad moral es la carencia de valiosidad de un ser o de una acción, por cuanto no realiza la norma moral exigida.

Lo que aquí queremos subrayar con singular energía es que, ya se trate de la bondad física o de la bondad moral, *lo valioso es siempre una característica interna que presenta el objeto en sí*. En otras palabras, *el valor es uno de los ingredientes que constituyen la estructura ontológica de los objetos*. Es, precisamente, esta característica o este ingrediente el que regula nuestras tendencias apetitivas de atracción o repulsión hacia el objeto y nuestros sentimientos estimativos hacia él. Lo valioso, referido a las cosas y a los actos concretos, es siempre un aspecto real de un objeto determinado. Llamamos bien, en sentido restringido, a un objeto concreto dotado de un valor determinado.

Precisando un poco más, podríamos decir que en lo más íntimo de cada ser está inscrita la tendencia a realizar a cabalidad su propia esencia. Esa tendencia real a la perfección ontológica que existe en todo ser, es, precisamente, el venero oculto de la valiosidad de las cosas. De allí, de esa fuente recatada en los pliegues más hondos de la estructura ontológica de las cosas, brotan las voces, quedas o agudas, con que éstas solicitan a nuestro entendimiento apetitivo. La valiosidad, la tendencia a la perfección ontológica, es el cañamazo en que se teje la estructura propia de cada cosa y es allí a lo más recóndito del ser mismo del objeto, a donde nuestra inteligencia, impulsada por la potencia apetitiva, ha de ir a buscarla para formar el verbo mental o concepto genérico de los diferentes valores.

Nada más lejos de la verdad que la afirmación de que la naturaleza es

ciega a los valores. Todas y cada una de las cosas despiertan en el hombre una atracción o una repulsión, precisamente porque el ser es valioso, porque la realidad es valiosa, porque cada cosa lleva la valiosidad como elemento de su íntima estructura ontológica. La riqueza infinita del ser se despliega en una multiforme realidad integrada por variadísimos objetos que son en sí mismos valiosos —valiosos ontológicamente—, antes de ser valiosos por ser término natural de nuestra facultad apetitiva. Los *grados del valor* corresponden rigurosamente a los grados del ser.

La valiosidad de cada cosa se funda en su tendencia o aspiración a la perfección ontológica. He aquí por qué las cosas son apetecidas por ser valiosas y no son valiosas por ser apetecidas. Queda, así, metafísicamente establecida la objetividad de los valores.

J) APREHENSION INTELLECTUAL DE LOS VALORES.

El ser, lo repetimos una vez más, en cuanto ser, es bueno, esto es, valioso; y en cuanto valioso, es apetecible. La bondad ontológica del ser radica en su valiosidad que lo hace apetecible. En otras palabras, la valiosidad del ser implica la existencia de un apetito, voluntad o entendimiento apetitivo, en cuanto supone que el ser es o puede ser querido, apetecido.

Surge aquí el discutido problema del conocimiento de los valores. ¿Es cierto, como afirma Scheler que aprehendemos los valores por medio del sentimiento puro o, por el contrario, experimentamos la valiosidad del ser en un puro acto intelectual? Examinadas desde el punto de vista metafísico en que nos hemos situado, ninguna de esas dos afirmaciones extremas nos parecen verdaderas.

La tesis de Scheler no nos parece verdadera, por las siguientes razones: a) El sentimiento, aun cuando se le llame sentimiento puro, no es el órgano adecuado del conocimiento. b) Los valores no constituyen un orden o una región ontológica suspendida en el aire por encima del ser real y, por ello, no pueden ser aprehendidos por medio de una intuición de tipo platónico o plotiniano. c) Puesto que los valores están fundados en el ser como orden de perfección del mismo, no debe ni puede establecerse una separación insalvable entre el conocimiento del ser en general y el conocimiento de su valiosidad. Y, d) Las ideas de valor y la objetividad de los valores mismos sólo pueden fundarse en una operación intelectual por excelencia: la abstracción que extrae, por decirlo así, los conceptos esenciales de los seres y bienes concretos.

Pero, por otra parte, también nos parece insostenible la otra tesis, la tesis de que aprehendemos originariamente los valores en un *puro* acto intelectual. Ello por las siguientes razones: a) La metafísica enseña que lo que primaria y directamente se presenta a la inteligencia es el ser en cuanto ser, esto es, el ser como puro ente, no el ser en cuanto valioso. b) Ciertamente, por el hecho de que el ser es el substrato del valor, el ser debe forzosamente hallarse presente donde quiera que surja un valor y, por esa misma circunstancia, debe necesariamente intervenir la inteligencia, en virtud del principio metafísico de la inteligibilidad del ser o adecuación del ser a la inteligencia. c) Las razones anteriores se conjugan armónicamente diciendo que la inteligencia juega un papel *principal*, pero en modo alguno *exclusivo*, en la aprehensión de los valores. d) Podemos y debemos hablar de una aprehensión

intelectual del valor, puesto que la inteligencia descubre los valores en el ser, el cual es intrínsecamente valioso, pero los conceptos que la inteligencia abstrae de los objetos valiosos nunca pueden constituir una respuesta total a la valiosidad del ser, porque el valor perfecciona al ser, debido a ello los conceptos de la inteligencia deben ser complementados por el sentir y el querer; dicho en otras palabras, el valor como propiedad trascendental del ser sólo encuentra respuesta plenamente adecuada en la inteligencia auxiliada por el sentir y el querer, esto es, en el entendimiento apetitivo. e) De lo expuesto anteriormente se deduce que la aprehensión intelectual del valor siempre está impregnada de elementos sentimentales y apetitivos; esto es, propiamente, lo que a nuestro juicio, se quiere decir cuando se afirma que los valores se dan en un acto *intuitivo* de estimación o valoración: por hallarse presente el *ser* interviene la inteligencia, pero por el hecho de que es el aspecto valioso el que se destaca momentáneamente en el ser, el sujeto se siente *atraído* por este destacarse de la valiosidad y va hacia el ser en un acto que es intelectual, afectivo y volitivo a la vez.

Generalizando, podemos decir: el ser en cuanto ser es objeto de una intuición intelectual o eidética —acto puro de la inteligencia—; el ser en cuanto valioso es objeto de una intuición también intelectual pero teñida de apetencia, esto es, acompañada de un acto más o menos consciente de estimación o valoración, por ello ya no estamos aquí ante un acto intelectual puro. Esto no significa, sin embargo, que la estimación o valoración aparezca como un juicio formulado *a posteriori* por el entendimiento práctico. Significa, únicamente, que en el acto de aprehensión de los valores la presencialidad del ser que despierta a la inteligencia, va acompañada de la atracción característica que lo valioso ejerce sobre el apetito.

K) LOS VALORES EN SENTIDO ESTRICTO.

Los conceptos de valor que la inteligencia abstrae de los bienes y objetos valiosos nunca pueden constituir una respuesta total y plenamente adecuada a la valiosidad del ser, la cual es una propiedad trascendental del mismo y, por ello, de una riqueza infinita, como el propio ser. Esto significa que cada uno de nuestros conceptos abstractos de valor, formulado por la inteligencia como puro verbo mental, tiene un doble origen: por una parte, refleja o aspira a reflejar esa propiedad trascendental del ser que hemos llamado valiosidad; por otra, es una abstracción que la inteligencia induce a partir de los objetos valiosos.

Nuestras ideas de valor, en la medida en que reflejan la valiosidad trascendental del ser, expresan algo que no está plenamente realizado en los seres individuales realmente existentes, los cuales son objeto de nuestra intuición sensible y se nos presentan como contingentes y temporales. Ese algo que no está plenamente realizado en los objetos valiosos pero que, sin embargo, aparece como nota característica de nuestras ideas de valor, es lo que a menudo llamamos valor en sentido estricto, y representa un ideal de perfección, una idea ejemplar o paradigmática que, por ley ontológica, tienden a realizar aquellos objetos valiosos, puesto que todo ser tiende al logro de su plenitud esencial dentro del orden y especie que le son propios. De tal suerte, cada objeto valioso tiene tanta mayor plenitud o perfección ontológica cuanto más se acerca a la completa realización del valor ideal que le es

propio. En otras palabras, la idea del valor es una *esencia*. Un objeto valioso que realizase totalmente el valor inscrito en lo más íntimo de su propio ser, habría, por ello mismo, realizado la plenitud de su esencia, habría alcanzado su total perfección ontológica.

Estamos ya en condiciones de formular un concepto de valor, en sentido estricto. *LOS VALORES, DIRIAMOS, SON IDEAS EJEMPLARES QUE, POR UNA PARTE, REFLEJAN LA VALIOSIDAD TRASCENDENTAL DEL SER Y, POR OTRA, SIGNIFICAN UNA PERFECCION ONTOLOGICA PARA LOS OBJETOS QUE, EN SU ORDEN PROPIO, TIENDEN A REALIZARLAS.*

Podríamos decir también que los valores son *esencias posibles*, esto es, esencias que no existen totalmente en la realidad, pero cuya realización juzgamos posible ateniéndonos a las leyes generales del ser. Más adelante volveremos sobre este tema; por el momento necesitamos preguntarnos en dónde y cómo existen tales ideas ejemplares o esencias posibles.

Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, esto es, situándonos dentro del realismo moderado, podemos decir: *lo que las ideas de valor nos presentan en estado de universalidad, no existe fuera del espíritu de quien las piensa en ese estado de universalidad, sino que existe en estado de individualidad, mejor o peor realizadas en los objetos que llamamos o estimamos valiosos, esto es, en los bienes.*

Hay más, en los objetos valiosos no solamente existe individualizada la idea del valor, sino que, como hemos visto, jamás la realizan plenamente. La idea está en los objetos valiosos no sólo en forma individual, sino también en forma imperfecta.

La tesis aquí sentada resuelve, a nuestro entender, las dificultades que se suelen oponer a las tesis fenomenológicas de los valores. ¿Cómo es posible hablar de un ideal de justicia, de bondad o de belleza permanente, cuando sabemos que las ideas de justicia, de bondad moral y de belleza cambian de época a época y de latitud a latitud? La respuesta a esta pregunta es, conforme a la tesis que hemos expuesto, como sigue: lo que en las ideas de valor hay de eterno y permanente es precisamente aquello que tiene de puro ideal de perfección, aquello que, por ser expresión o manifestación de la valiosidad trascendental del ser, está llamado a reflejarse de modo constante en la mente de los hombres; lo que en las ideas de valor hay de transitorio y mudable, esto es, el contenido concreto de ellas, que cambian de época a época y de pueblo a pueblo, es aquello que la mente del hombre abstrae de los objetos valiosos, los cuales sólo imperfectamente realizan la valiosidad trascendental del ser y, por ello, están sujetos a mutaciones históricas.

La solución propuesta tiene definido fundamento metafísico. En efecto, el ser es un trascendental, al igual que la unidad, la verdad y la valiosidad. Dicho en otras palabras, el ser y cada una de sus propiedades trascendentales son conceptos de igual extensión: el ser y las propiedades trascendentales son convertibles. Si el ser es eterno; también son eternas su unidad, su verdad y su valiosidad. Estas propiedades eternas, entre ellas la valiosidad, están llamadas a reflejarse, de un modo o de otro, en la mente humana en tanto haya hombres sobre la tierra, mejor dicho, en tanto haya seres inteligentes capaces de reaccionar ante la inteligibilidad del ser.

Como nuestras ideas de valor sólo borrosamente reflejan la riqueza infinita de la valiosidad trascendental, también sólo borrosa e imperfectamente tie-

nen permanencia en la conciencia histórica de la humanidad. Por otra parte, como ningún ser finito agota en su esencia las posibilidades infinitas del ser, ninguna cosa creada podrá jamás realizar en plenitud la bondad, la justicia, la belleza o la verdad. La realización histórica de los valores es, por ello, mudable y contingente; pero es de esta realización histórica de donde la mente humana se ve obligada a abstraer sus conceptos de valor, intuyendo oscuramente, dentro de lo cambiante y transitorio, la valiosidad trascendental y eterna. Así se explica, por ejemplo, que podamos hablar de la justicia como *ideal* permanente del hombre (esto es lo que en la idea del valor justicia hay de universal y perenne), en tanto que en la realidad sólo encontramos realizaciones individuales, parciales y mutables de aquel altísimo ideal. La idea del valor refleja uno y otro extremo: la valiosidad trascendental y sus realizaciones históricas. Nuestras ideas de valor marcan justamente el límite que separa el misterio insondable del ser en cuanto ser, de ese otro misterio que es la realidad tangible y contingente.

Se deduce de lo anterior, que una correcta y completa teoría de los valores tendría que anclar sus conclusiones no simplemente en el ser en general de la Ontología (ni siquiera en el Ser que es acto puro, en el Ser subsistente, en el Ser cuya esencia se confunde con la existencia, de la Teología Natural), sino en el Dios personal, providente, eterno e infinitamente bueno de la Teología Sagrada. Sobra decir que nosotros no nos sentimos con capacidad para una empresa de semejante envergadura, bastante lejos hemos llevado ya nuestra osadía al entrar sin licencia alguna en el terreno de la Metafísica general.

L) LOS VALORES SON ESENCIAS POSIBLES.

En otro lugar hemos dicho que la inteligencia descubre en las cosas dos aspectos de lo real: la *existencia* que da al ser el existir y la *esencia* que da al objeto de que se trate el ser lo que es y lo diferencia de los demás seres. La inteligencia humana puede pensar las características esenciales de una cosa sin referir tales características a la existencia, esto es, sin ponerse a pensar si la cosa existe realmente o no existe. Si en tal caso, la inteligencia prescinde de la existencia, pero sin llegar a negarla expresamente, estamos ante una *esencia real*, no porque la consideremos actualmente existente, sino porque no excluimos de ella la existencia. Si, por el contrario, pensamos expresamente la esencia como no existiendo en la realidad, ya no estamos ante una esencia real. Ahora bien, si la esencia pensada como no existiendo la consideramos, sin embargo, como capaz de existir porque no contradice los primeros y supremos principios del ser, que son leyes necesarias de todo cuanto existe, estaremos no ante una esencia real, pero sí ante una *esencia posible*. En cambio, si pensamos la esencia como no existente en la realidad y, al mismo tiempo, esa esencia contradice las leyes necesarias del ser, estaremos, no ante una esencia real ni ante una esencia posible, sino ante una mera fantasía.

La esencia posible reúne, por consiguiente, las notas esenciales características de una cosa a la que no atribuimos la existencia real, pero que consideramos como capaz de llegar a existir realmente, en virtud de que ninguna de esas notas contradice los primeros principios del ser, sino que se ajusta a ellos. La inteligencia toma aquí como signo de posibilidad el hecho

de que todas y cada una de las notas esenciales se ajusten a los supremos principios metafísicos. De esta índole son las ideas de valor, en lo que ellas tienen de meta ideal o modelo de perfección ontológica para los actos o las cosas en que tienden a realizarse.

¿Cómo surgen en nuestra mente las esencias posibles? Una respuesta satisfactoria a esta pregunta puede aclarar, creemos nosotros, la debatida cuestión del conocimiento de los valores. La metafísica clásica enseña que las esencias posibles surgen en nuestra mente, en virtud de que la inteligencia humana posee no solamente un poder o facultad de *análisis*, sino también un poder o facultad de *síntesis*. El poder o facultad metafísico de análisis permite a la mente humana disolver o disociar aspectos o notas parciales de la realidad, a fin de pensarlas separadamente; en tanto que el poder de síntesis le permite juntar o asociar varios de aquellos aspectos o notas, a fin de componer o reunir aspectos distintos de la realidad. La operación que verifica la primera de las facultades señaladas, se llama *abstracción*. En efecto, la *abstracción* consiste, esencialmente, en un fraccionamiento de lo real por la inteligencia, con la particularidad de que tal fraccionamiento no deforma lo real, porque no pertenece al orden de la realidad sino al orden de la mente.

En virtud de la abstracción, la mente puede separar diferentes aspectos valiosos de lo real. En virtud del poder de síntesis, la inteligencia puede reunir en un solo verbo mental no únicamente aquellos aspectos que se hallan realmente unidos en determinado objeto, sino también aquellos aspectos o elementos metafísicos dados en distintos objetos. Así, por ejemplo, la abstracción puede separar o distinguir un aspecto de la belleza en determinado objeto de arte y otro aspecto o nota bella en la Naturaleza; la síntesis, a su vez, puede unir en un solo concepto varias notas esenciales de la belleza, provenientes de objetos distintos. Cuando la mente humana compone un concepto con notas abstractas provenientes de diferentes sectores de lo real o de diferentes objetos, construye, al proceder así, una *unión hipotética*. En estos casos, la inteligencia sabe de antemano que el concepto por ella formado no corresponde a ningún objeto real, pues nunca ha visto reunidos en una cosa concreta todos los aspectos o notas que integran la *unión hipotética*. La posibilidad de existir que tal unión tenga no la deduce la inteligencia de la experiencia de lo real, sino que, en determinados casos, llega a concluir tal posibilidad por una especie de deducción inversa, a partir de los primeros principios del ser. Si las fundamentales leyes del ser se cumplen en la unión hipotética de los elementos abstractos de heterogéneo origen, aun cuando sólo se cumplan en el plano metafísico, podemos estar ciertos de que nos encontramos ante una *esencia posible*, ante una esencia que no existe en la realidad, pero que podría existir.

En oposición a los seres individuales, que poseen los caracteres de contingencia y temporalidad, las *esencias posibles* presentan las características de necesidad y eternidad. Los seres individuales son contingentes y temporales porque están en la existencia. *En rigor metafísico, es la existencia la que se halla revestida de los caracteres de contingencia y temporalidad*. En las esencias posibles estas dos características no aparecen, precisamente porque al formularlas la inteligencia ha hecho expresa abstracción de la existencia. Al faltar las notas de contingencia y temporalidad, surgen lógicamente los caracteres de necesidad y eternidad. Estos dos caracteres no se podrían explicar en las esencias posibles si prescindieramos del acto abstractivo de la

inteligencia: ellas son fruto de una función intelectual, son la expresión de una manera de ser del objeto en la mente. Lo posible, arraigado siempre en los supremos principios del ser, ha sido, es y será constantemente posible. Lo posible es *necesariamente* posible. He aquí la razón metafísica por la cual *las esencias posibles poseen los caracteres de necesidad y eternidad.*

Los conceptos valorales tales como los de bien, de justicia, de belleza y de verdad son de la índole de las esencias posibles: constituyen uniones hipotéticas que la inteligencia construye con notas abstraídas de diversos estratos de la realidad; uniones hipotéticas que no existen en la realidad pero cuya existencia es *posible*, a causa de que reflejan la íntima valiosidad del ser, mejor dicho, a causa de que tienden a expresar las propiedades trascendentales del ser; uniones hipotéticas que no contradicen, antes manifiestan, los supremos principios del ser. Al definir los valores (en el sentido ideal del término) como esencias posibles, hemos establecido también el fundamento metafísico de su necesidad y eternidad. Está abierto el camino para afirmar la existencia del Derecho Natural.