

# Unidad 2

---

- LA VALORIZACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA  
(Parte 1/3)

- El Valor Moral
- Fin Último y Felicidad

## EL VALOR MORAL

### *De lo psíquico a lo ético*

Es indispensable recalcar los caracteres psicológicos del acto humano, porque si bien es verdad que el acto moral es un acto libre valorizado, convenía ante todo aprehenderlo en su misma naturaleza de acto libre, en su condicionamiento, en su poder y limitaciones.

Hay que señalar además que es difícil aislar en su pureza la actividad voluntaria, considerada en su ser psíquico, y poner entre paréntesis su valoración moral. Es delicado trazar un límite entre los dos ámbitos, es difícil ignorar la realidad ética cuando se intenta analizar el acto humano. La mirada del psicólogo se junta con la del moralista, y viceversa. En efecto, describir la experiencia moral es encontrar su condición *sine qua non*, a saber, la voluntad libre. Inversamente, dilucidar el problema de la libertad, es aprehenderlo como siendo la causa activa de mi historia; es descubrir que, debajo de las intenciones aparentes de mi vida cotidiana, existe una intención profunda que anima mi existencia y le da su estilo. Todo esto muestra que una fenomenología de la libertad, revelándome a mí mismo como autor de mis actos, me revela también como responsable; no soy una cosa acabada que se contenta con ser lo que es, sometida a determinismos que la encierran por todas partes; tengo que hacerme, debo ejercer personalmente mi existencia; asumo el dato esencial del que no soy el autor (yo en el mundo con los otros), y le doy un sentido en cuanto persona libre. De este modo, la iluminación fenomenológica me arroja a la plena realidad moral, y el acto de abstracción (legítimo, sin duda alguna) por el cual creo el objeto de la psicología no puede mantenerse sin encontrar de hecho el objeto de la moral. La clarividencia del fenomenólogo prepara el terreno del moralista.

Llegaríamos al mismo resultado si, con P. Ricoeur, partiéramos de la descripción de la *motivación* psicológica. El acto libre no es la simple expresión de una espontaneidad ciega, es también una orientación que se conoce. La libertad más auténtica no es la de una gratuidad sin razón; es la «que tiene sus razones<sup>1</sup> o motivos. Pero un motivo, escribe el mismo autor, representa y, si así puede decirse, *historializa* un valor y una relación de valores: invocar una razón no es explicar, sino justificar, legitimar; es invocar un derecho» (op. cit., p. 69-70). Así pues, la motivación, actuación de una razón en el seno de la decisión, es siempre legitimación; por un único movimiento el acto de decisión invoca un motivo y actualiza un valor; el motivo se convierte en valor; más exactamente, una razón se convierte en motivo porque ella misma es también valor. «¿Cuál es entonces la frontera —se pregunta Ricoeur— entre la descripción del puro querer y de la ética? Es más fácil mostrar el paso de una a otra que señalar el momento en que se pasa la frontera. La descripción pura del querer exige una reflexión específicamente moral sobre la evaluación» (op. cit., p. 74).

Resumiendo y en un lenguaje más tomista, podríamos decir: no hay acto moral que no sea humano; no hay acto humano que no sea libre. Y si el acto libre puede definirse, conforme al pensamiento de santo Tomás, como un «acto de voluntad juzgado», se comprenderá que nos hallamos de pleno en el seno del universo de los valores morales, pues el juicio que mi querer asume es una preferencia. Desembocamos, pues, en el problema de los valores morales. Su estudio nos llevará a recorrer las etapas siguientes:

*a)* Tendremos que caracterizar el valor en general, el valor moral en particular. Descripción sumaria, que habrá que completar. Lo haremos en la etapa siguiente.

*b)* En efecto, sin hacer una exposición propiamente histórica, a través del estudio de algunas doctrinas intentaremos captar la esencia del valor moral. Sin duda el examen de estas posiciones típicas nos dará, ante todo, ocasión de caracterizar el valor de manera negativa; nos esforzaremos, sin embargo, en poner de relieve el elemento positivo. Las cuatro primeras teorías son diversas formas de empirismo: empirismo psicológico del valor moral, hedonismo, naturalismo altruista, positivismo sociológico. Estos dos últimos superan el punto de vista individualista, y el sociologismo incluso verá en la sociedad la única fuente de los valores morales. Con la exposición de la teoría siguiente asistimos a una tentativa de creación arbitraria de los valores morales, la absolutez de la voluntad del soberano se convierte aquí en el fundamento de la distinción entre el bien y el mal. Es ya un intento de humanismo autosuficiente, que se consumará con el creacionismo de Polin y la teoría sartriana del valor: el destino es desde ahora la obra de una libertad ante una situación, pero que extrae de su propio fondo el universo de los valores. Finalmente, la doctrina de Le Senne nos conducirá al examen de un problema planteado ya por Polin y Sartre, el de las relaciones entre valor y ser.

*c)* Esta segunda etapa se prolongará naturalmente en una reflexión sobre el problema del último fin. Primeramente lo consideraremos en sí mismo, pero nos proporcionará la ocasión de aportar nuevas precisiones acerca de la naturaleza del valor moral.

*d)* Después de haber recorrido de este modo las tres etapas, hallaremos una primera conclusión en el capítulo cuarto, que dilucidará la noción de norma moral y dirá en qué consiste precisamente la moralidad del acto.

*e)* Se prolongará este capítulo en un estudio de las fuentes de la moralidad y de la ley moral, y terminaremos la segunda parte del curso con el examen del problema de la obligación y de la conciencia moral.

# I. CARACTERES DEL VALOR EN GENERAL Y DEL VALOR MORAL EN PARTICULAR

## 1. *El valor en general*

El valor es un aspecto del *bien*. En efecto, el bien puede presentarse en la línea de la «causalidad *formal*», en el «orden de la *especificación*» y tenemos en este caso el bien como *valor*; o en la línea de la «causalidad *final*», en el «orden de la *ejecución*» y tenemos entonces el bien como *fin*<sup>2</sup>. En otros términos, el bien puede considerarse en su cualidad de bien, en su *ratio boni*, es decir, bajo el aspecto de la *perfección*, de la plenitud de ser; es el bien como *valor*. Puede ser considerado también como la *finalidad* de mi actividad, como el objeto de una tendencia, como lo que hay que realizar o alcanzar; es el bien como *fin*. Más adelante insistiremos en estas nociones preliminares, pero ya desde ahora hay que señalar que no se trata de oponer estos dos aspectos complementarios. Un bien es fin para una acción en la medida que es digno, por el título que sea, de ser amado; del mismo modo, un bien sólo es valor si es susceptible de despertar el movimiento de la tendencia que le corresponde. Con esto queda delimitado el objeto de nuestro estudio. Podemos, pues, atribuir al valor los caracteres que, a continuación, detallamos, <sup>1</sup> designa justamente esta *armonía fundamental* que existe entre el espíritu y aquello que, a falta de un término más adecuado, llamaremos objeto. Es lo que la escolástica expresaba diciendo que los valores de la verdad y del bien, idénticos con el ser *in re*, implicaban respectivamente una referencia del ser a la inteligencia y la voluntad: *Convenientiam... entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum... Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum* (*De Ver.*, I, 1).

En este sentido se puede hablar de *subjetividad* de los valores. El valor es siempre relativo a un sujeto. Esto no significa que sea subjetivo en todos los sentidos del término, y especialmente en el sentido peyorativo de lo que depende del capricho, de la arbitrariedad del sujeto individual o empírico. Esto no autoriza a fundar el valor sobre la convención pura y una libertad sin reglas. Insistiremos más adelante en ello.

Es posible hablar de la inmanencia del valor aún en otro sentido, que no deja de estar vinculado con el precedente. Gabriel Marcel escribe que «el valor sólo existe con la condición de *encarnarse*». Hacemos nuestra esta fórmula que es un repudio del

---

1 *Inmanencia del valor*. Los valores son inmanentes en el sentido de que corresponden a ciertas aspiraciones: se hacen apreciar, gozar, responden a ciertas necesidades del espíritu, a ciertas tendencias del ser vivo que soy yo. Porque el valor aparece ya al nivel de la vida biológica y de la sensibilidad. El hambre hace deseable aquello que puede apaciguarlo. Es cierto también en el plano de los valores propiamente humanos, de los valores morales y religiosos, por ejemplo. El valor, por uno de sus aspectos esenciales,

idealismo de los valores, puesto que significa que un valor que no es capaz de implantarse en la existencia es puramente *ideal* y *abstracto*. No se trata de vincular la autenticidad del valor con su realización de hecho; hay valores desconocidos y pisoteados que no por eso dejan de ser verdaderos valores. Pero lo que queremos decir, usando la expresión de Gabriel Marcel, es que pertenece a la esencia del valor *poderse* encarnar, llevar en-sí mismo, en cierto sentido, una exigencia de encarnación, e implicar para el sujeto axiológico una *llamada* a superarse y tender hacia él. ¿Qué clase de justicia es la que pacta con la explotación del hombre? ¿Qué es una caridad que se duerme en los buenos sentimientos y olvida entregarse a las miserias que la rodean? La realización de hecho, aunque puede ser contrarrestada, sigue siendo, pues, en cierto sentido, el criterio de autenticidad del valor.

Al hablar de inmanencia del valor subrayamos, por tanto, a la vez, la atracción que ejerce sobre el sujeto y su poder e incluso su exigencia de encarnación. Bajo el primer aspecto (el de la atracción), el valor, que viene a satisfacer una espera, engendra, como dice Le Senne, el «contentamiento»<sup>3</sup>. Nosotros preferimos la palabra *alegría*, si es verdad que la idea de contentamiento evoca la de satisfacción y que ésta sugiere la idea de sopor. Pero no es más que una cuestión de palabras. En todo caso, esta alegría brota del encuentro del valor y del sujeto que la realiza activamente o que, por lo menos, se pone a su servicio; procede del sentimiento vivido de haberse levantado sobre sí mismo. Y pasamos así al segundo carácter del valor, el de su *trascendencia*. De hecho, agruparemos bajo el mismo título dos caracteres semejantes: el que acabamos de citar y el de la *sobredeterminación* del valor.

## 2) *Trascendencia y sobredeterminación del valor.*

Al hablar de trascendencia del valor queremos decir, no que sea inaccesible y que debamos colocarla en un empíreo de ideas separadas, sino que es superior a los hechos y a los actos, que no proviene de ellos como una simple consecuencia, proviene de una premisa o un efecto de su causa. El valor me supera como sujeto empírico y, para alcanzarlo, debo cambiar de nivel. Sin duda, no se trata más que de imágenes espaciales. Pero quieren sugerir lo siguiente. Decir que me superan, significa que, aunque despierten en mí una aspiración, aunque ocupen un lugar en mi existencia, están siempre más allá de estas realizaciones contingentes, son mucho más ricas que la imagen que mi acción les dibuja en el mundo de los hombres. Y en este sentido pueden decirse *inagotables*. Pero también son trascendentes en otro sentido; no son ya únicamente el campo de exploración casi infinito que se ofrece a mi acción y a mi proyecto; me superan aun *verticalmente* y son algo que hay que respetar; presentan, por tanto, cada uno en su orden propio, una cierta *absolutes* y se manifiestan con este carácter de *irrecusabilidad* del que habla Le Senne: «El primer rasgo del valor —escribe— es el de ser irrecusable...; el yo... no puede dejar de reconocerlo como valor» (ibíd., p. 203); y el autor distingue la irrecusabilidad de la *irresistibilidad*, que es una «coacción de hecho» (ibíd., p. 203); la irresistibilidad se asemeja a la fuerza mecánica o pasional; la fuerza empuja o arrastra; el valor persuade y llama.

Por el hecho de superarme y de aparecer como el más allá de todo proyecto concreto, el valor se presenta también, como hemos dicho al hablar del arrepentimiento, como una gracia. No es el objeto de una conquista, sino que se da en el acogimiento y en la apertura del espíritu. Por esto también, para alcanzar el valor, hay que cambiar de nivel. Y si hemos señalado, con el padre Ricoeur, la dificultad de trazar la frontera entre lo psíquico y lo ético, el reconocimiento de esta dificultad no equivalía a una supresión: motivar mi conducta es superar el simple impulso de los instintos, la violencia del deseo, la atracción del placer, la voluntad de poder, tomadas en su facticidad, o aun el simple conformismo social, para *elevarme* al plano de la *justificación* y de las *razones de obrar*; aun si la pulsión instintiva, el deseo o el placer pueden o deben ser seguidos, no entran en la esfera de la moralidad si no se hacen razón y derecho (o sus contrarios).

### 3) *Carácter transindividual del valor.*

Esto que acabamos de decir ha mostrado suficientemente que el valor es *transindividual*: el valor no es sólo valor para mí, es valor para todos. Cualquiera que sea el coeficiente de variabilidad que puede afectar a un valor determinado en las realizaciones que lo encarnan, aparece, incluso en las figuras contingentes que reviste, con su exigencia de universalidad: esta deslealtad que mi conciencia moral condena, debe ser condenada por toda conciencia recta; esta verdad que arrastra mi adhesión debe arrastrar la de cualquier otra inteligencia; esta obra musical que me seduce por su belleza debe, o debería, seducir a todo el mundo y, en esta esfera, hay que dar un valor completamente relativo al proverbio: «Entre gustos no hay disputas.» Pero al mismo tiempo y en razón de la distancia que existe entre la «parcialidad» de un valor encarnado y la exigencia de «totalidad» del valor ideal, queda abierto un espacio para la diversidad de apreciación, sin que haya por ello y necesariamente contradicción entre las dos actitudes que acabamos de señalar.

Siendo transindividual, el valor es *comunicable*; digamos mejor que es el *lugar* de toda comunicación. Le Senne dice que es contagioso; escribe también que es «atmosférico», queriendo significar con ello que no es identificable con la presencia bien circunscrita de los objetos exteriores. «El valor debe decirse atmosférico porque no está hecho de partes, no se encierra en unos límites, impregna, se difunde».<sup>2</sup> Y esto porque, tal como lo ha mostrado el párrafo precedente, es el horizonte el que hace posible toda empresa común y el que nos reúne en una tarea común; significa a la vez la apertura del espíritu y la del mundo.

### 4) *Jerarquía y polaridad de los valores.*

Señalemos, finalmente, que los valores forman una jerarquía y que son bipolares. En primer lugar, existe un orden de los valores. Esto significa que su multiplicidad no es sencillamente una pluralidad dispersa, sino una pluralidad ordenada según un

---

2 *Obstacle et valeur*, p. 176.

principio. Corresponde a la metafísica definir este principio. Nosotros podemos adoptar como principio de orden la *unidad de la persona* considerada en la integralidad de sus exigencias y de sus relaciones.

Inspirándonos libremente en Gusdorf<sup>3</sup>, podríamos presentar la escala de valores *del modo* siguiente (hacemos abstracción de la doctrina que inspira esta clasificación y de su parentesco más o menos marcado con Jo que se llama ética de la situación; la escala propuesta por el autor nos parece válida independientemente de su doctrina).

En lo más bajo, la esfera de los valores *biológicos*, que comprende las exigencias instintivas y lo que proviene de la sensibilidad animal. Un doble desfasaje con relación a esta esfera, a la cual está atado el animal, nos hace pasar, según la expresión del autor, al orden de los valores *reflejos* y al de los valores *espirituales*. La primera expresión parece menos feliz. ¿Acaso los valores espirituales no son también *reflejos*? Sin embargo, conservaremos el término, a falta de otro mejor.

En la categoría de los valores reflejos hay que poner los valores propiamente humanos, pero que sólo interesan una zona del hombre: valores poéticos, valores estéticos, valores sociales, culturales y de civilización. Perfeccionan al hombre en el orden de la inteligencia, de la sensibilidad estética, de las relaciones humanas, etc. Pero no hacen al hombre bueno absolutamente.

En la tercera categoría, los valores espirituales, se alinean los valores que interesan a todo el hombre y a las profundidades más íntimas de este todo. Es el orden de los valores morales y religiosos, que de momento no caracterizamos más.

Tengamos en cuenta que esta jerarquía de los valores debe preservar la originalidad de los diferentes órdenes axiológicos. Irreductibles entre sí, no están ordenados según un orden que haría desaparecer a los inferiores en los superiores, reduciéndolos a puros medios. Los valores noéticos conservan toda su importancia en el universo de la moralidad. Obrar de otro modo, es decir, dar preponderancia a un valor sobre los demás hasta el punto de llegar a desconocerlos, sería caer en lo que Le Senne llama el «fanatismo» del valor. Nada hay más peligroso que la idolatría de la ciencia, que es, no obstante, una actitud ética; el moralismo, que prescinde de los conocimientos técnicos y se entrega a la ineficacia de los sentimientos; el esteticismo que vacía el corazón. En cada orden es necesario seguir el impulso del valor, entrever su superación hacia los demás, presentir en su llamada, la llamada superior y englobante del valor supremo.

Finalmente, como decíamos, los valores son bipolares, es decir, forman parejas de valores antitéticos: el bien y el mal, lo bello y lo feo estéticos, lo verdadero y lo falso, lo agradable y lo desagradable, etcétera. «La verdad —añade Le Senne—, el amor, la belleza, la generosidad, la ingeniosidad, la experiencia, la vida, el ardor sólo son en

oposición con la falsedad, el odio, la fealdad, la avaricia, la torpeza, el temor, la muerte, el desaliento.»

## 2. Caracteres del valor moral

Caractericemos ahora el valor moral. Esta caracterización será sumaria, pero este capítulo y el siguiente nos darán los complementos necesarios.

### 1) *Los valores morales son profundamente personales.*

No es que a los otros valores no conciernan a la persona pero, más que los valores noéticos o estéticos, los valores morales *tocan lo que hay de más personal en el hombre*. Los valores no morales, sí perfeccionan al hombre según una u otra dimensión de su ser (inteligencia, sensibilidad estética, etc.), pero no lo hacen bueno absolutamente. Santo Tomás decía ya, hablando de las virtudes: *algunas virtudes confieren la simple capacidad de obrar bien (facultas ad bonum); otras, confiriendo esta capacidad, añaden el buen uso de la misma (aliquis habitus non facit solum facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur; I-II, 56, 3)*. A diferencia de las virtudes intelectuales, las virtudes morales aseguran la perfección del acto y el perfeccionamiento del agente: *reddunt bonum opus in actu el simpliciter faciunt bonum habentem* (ibíd.). Son, pues, una promoción del agente como tal, en cuanto comprometen su libertad y su responsabilidad y su persona. Puedo ser sabio, artista, autor famoso, pero las situaciones brillantes, los dones del espíritu, la estima de los demás, etc., todo esto cede ante una pregunta: ¿qué sentido humano confieren estas actividades a mi existencia? Puede ser un buen autor, pero mal hombre; un gran sabio, pero de carácter débil, etc. Sin duda, no se trata de negar los valores implicados en el ejercicio de la actividad científica, literaria, estética, etc.; pero pueden volverse contra el hombre si no ha saneado su corazón y su voluntad.

### 2) *Urgencia del valor moral.*

A diferencia de los demás valores, el valor moral está siempre y en todas partes presente: si puedo escoger entre la carrera de abogado o de médico, no me es posible dejar de cultivar mi inteligencia o de emplear mis capacidades. *El valor moral tiene la urgencia de la acción: en un momento determinado debo escoger y obrar, abstenerme sería también una manera de situarme con relación al valor moral*. Puedo aplazar la ejecución de un trabajo, si ningún deber me obliga a hacerlo; no puedo evitar obrar, y aplazar este trabajo obedece aún a una intención moral.

### 3) *Valor moral y obligación.*

Señalaremos todavía un tercer carácter del valor moral, aquel que la filosofía moderna sin duda alguna ha exaltado más, a saber, que es irrecusablemente *obligación*. Es la manera propia que tiene el valor moral de señalar esta

irrecusabilidad de que hablaba Le Senne. La irrecusabilidad del valor adoptará el nombre de «dictado», si se trata de la verdad, escribe Le Senne; de obligación en el caso de la moral; de «seducción» si se trata de lo bello; de «arrobamiento», finalmente, tratándose del amor. Poco importa esta calificación cuyos términos, ciertamente, se pueden discutir. En cambio, lo que importa es que *cada valor tiene su forma propia de imponerse. La del valor moral se llama obligación irrecusable.* Tendremos ocasión de estudiarla detenidamente. Nos basta con haberla señalado y con esto ponemos fin a esta descripción preliminar. Es insuficiente; quedan rasgos importantes que deben ser puestos de relieve. Pero lo que sigue remediará esta falta.

### 3. *Aprehensión de los valores y ceguera para los valores*

Prolongaremos esta descripción sumaria de los valores por la descripción de su modo de aprehensión <sup>4</sup>.

1) *Conocimiento de los valores por modo de inclinación.* Analizando los caracteres del juicio de valor, Maritain distingue entre «un conocimiento natural de los valores morales» y un conocimiento «filosófico». Este segundo, derivado, reflejo, en el sentido de que es una vuelta sobre un conocimiento anteriormente dado, prereflexivo, primero. Como todo saber filosófico, obra por medio del concepto y del juicio, tiene una función «explicadora, justificadora, manifestadora de la verdad» (N.L., p. 48). *El filósofo no tiene, pues, que inventar la ley moral, no la crea, sino que la descubre «en la experiencia moral de la humanidad» (ibíd.). Su papel es reflexionar sobre sí misma y aplicarla.*

La filosofía moral remite, por tanto, a una experiencia fundamental que se trata de caracterizar, ¿Cuál es? ¿Cómo se presenta? Maritain la llama «pre-filosófica» y se comprende por qué; la llama también «natural». En qué sentido, vamos a verlo. Por oposición al conocimiento filosófico es un *conocimiento por inclinación*. Maritain, en efecto, distingue las inclinaciones radicadas en la *naturaleza animal* del hombre: incluyen toda la gama de instintos biológicos del hombre; su fijeza y su estabilidad, aunque son grandes, no son absolutas; y las inclinaciones que «emanan de la razón o de la *naturaleza racional* del hombre» (N.L., p. 50). Esta última forma de inclinación presenta el doble carácter de suponer la

---

4 *Neuf leçons* (N.L.), 3.\* y 5.\* lecciones. Los términos y la idea de un conocimiento por modo de inclinación, por connaturalidad, se encuentran en santo Tomás. Por ejemplo, en I, 1, 6 ad 3, habla de un juicio *per modum inclinationis*, que opone al juicio *per modum cogititionis*. En II-II, 45, 2 habla de la rectitud del juicio *secundum perfectum usum rationis* por una parte y *propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum*, por otra. En ambos textos apela al orden de los juicios éticos. Así, en materia de castidad, «juzgar bien por método racional es el hecho de quien sabe moral (el moralista); pero juzgar bien por connaturalidad es el hecho de aquel que tiene el hábito de la castidad» (n-n, 45, 2, traducción Rourselot en *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 70).

existencia de tendencias instintivas (el instinto de procreación, por ejemplo), pero al mismo tiempo el de superar el nivel puramente animal del instinto gracias a una reflexión de la razón. Esta reflexión constituye una «refundición específicamente nueva, una transmutación o recreación... que tiene su punto de origen en el intelecto o la razón como “forma” del universo interior del hombre» (ibíd.). Se trata, en suma, de inclinaciones propiamente humanas, y si es verdad que el hombre se define por la razón, estas inclinaciones son humanas en cuanto que tienen su raíz en ella. Lo que dirige, en cierto modo, la formación de estas inclinaciones es una idea, pero una idea no expresada de modo racional, y que estructura y modela de nuevo el esquema instintivo.

¿Cómo se efectúa entonces el conocimiento natural de los valores? El valor está en la prolongación directa de las inclinaciones y nace al contacto inmediato de la acción a la cual permanece vinculado: es «una cierta visión o noción concreta de la razón que permanece ligada, sumergida, encamada en esta misma situación<sup>5</sup> inseparable de ella, y preconsciente, no expresada en verbo mental». A este primer carácter hay que añadir el siguiente: esta «noción inconsciente», que la razón ejerce *hic et nunc* cuando el hombre estima que tal noción es buena y tal otra mala, moviliza inclinaciones y emociones y las eleva al nivel propiamente humano, convirtiendo por ejemplo el instinto gregario en «la inclinación a la vida propiamente social y a la justicia» (*N.L.*, p. 53). De donde, finalmente, un tercer carácter, la naturaleza espontánea de los juicios de valor, ya que son producto del dinamismo de las tendencias así transformadas. Son juicios *por modo de inclinación*, incapaces de justificarse por sí mismos.

Sin embargo, este tacto de los valores no es de naturaleza emocional. Se trata de un conocimiento que, racional en cuanto a su fuente, está penetrado de resonancias emocionales sumamente ricas, atado al dinamismo de las inclinaciones que fija y que le hacen reaccionar espontáneamente. Hay, pues, una experiencia original de los valores éticos. Si es «racional en su raíz», como acabamos de afirmar, no lo es por su modo. Vemos que la preocupación de Maritain es doble: preservar la originalidad de la experiencia de los valores morales, que no puede ser privilegio del filósofo, y al mismo tiempo conservar los derechos de la razón. Por tanto, rehúsa admitir una «intuición moral» a la manera de un «sexto sentido», del mismo modo que rechaza la noción de «sentimiento moral» comprendido como una «revelación de la naturaleza», a la manera de los filósofos ingleses. Con otras palabras, cualquiera que sea la originalidad propia del modo de captar los valores éticos, no por ello obliga a acudir a una facultad particular, distinta de la razón; por otra parte, el valor no es dado por un sentimiento que sería a la vez su único revelador y su único criterio. Así pues, lo que Maritain rechaza con el nombre de sentimiento moral, es la teoría de una captación propiamente afectiva (*simpatía*, por ejemplo) del valor sin relación con la razón.

---

5 La situación a la cual Maritain alude es la de «un hombre que paga a sus obreros el salario convenido», «de un jefe de tribu que trata a cada uno según sus actos» (p. 51).

Podemos, sin embargo, conservar el término de sentimiento, porque no estamos obligados a entenderlo en el sentido de Maritain. En su acepción amplia designa, en efecto, «la conciencia implícita de un contenido mental que nos es presente sin ser siempre pensando y que se manifiesta ya sea con reacciones emocionales, ya sea por actos nacientes, ya sea por intenciones o direcciones de pensamiento»<sup>5</sup>. Designa, pues, o bien la captación global de una situación, de una verdad, etc. (como cuando decimos: tengo el sentimiento de que no dice la verdad), o bien un matiz afectivo (éste es el sentido habitual y estricto de la palabra). En lo que llamaríamos el sentimiento del valor moral, las dos acepciones de la palabra coinciden. Hay a la vez una especie de evidencia del valor, y esta evidencia no es otra cosa que la presencia del valor en cuanto se puede reconocer en una determinada situación, en un acto determinado, en un compromiso concreto, y al mismo tiempo una sacudida afectiva más o menos pronunciada. Esto parece evidente en cuanto a los valores estéticos (valores del «sentido inteligenciado», como dice Maritain), y en cuanto a las valores del amor (Le Senne habla de «arrobamiento»). Es cierto también para los valores religiosos y morales. Cosa normal si se recuerda que, más que cualquier otro valor, comprometen siempre, aunque con profundidad mayor o menor, el todo de la persona.

Ésta es la razón por la cual la captación del valor y particularmente del valor moral está vinculada al «compromiso» (*engagement*). Si se da en el hombre una sensibilidad inicial del valor moral, es sólo un principio, y el descubrimiento del valor ético no es sólo el fruto de un trabajo puramente especulativo, sino que está vinculado en sí mismo a la *rectitud de la voluntad* y del *corazón*. La evidencia que del valor podemos tener, no es solamente, como quería Descartes, obra de un espíritu puro y atento, sino que la atención al valor es ya una toma de posición existencial ante él. Si existe, pues, una connaturalidad básica entre el hombre y el valor que no es más que la ordenación de la voluntad al bien humano, esta atracción es susceptible de desarrollarse hasta convertirse en la actitud del héroe y del santo. Hay en este caso una irrupción o penetración en profundidad del valor fundamental del bien y con él de todos los valores derivados. De este centro irradiador se desprenden un calor y una fuerza que permiten, en lo concreto, superar todas las tentaciones, una luz que hace sabrosa la experiencia de los valores. Esto no significa, como veremos más adelante,<sup>6</sup> que el prisma de la subjetividad pueda formar o deformar a su antojo todos los valores. Al hablar de connaturalidad básica señalamos justamente que las intuiciones fundamentales sobreviven a toda deformación y a todo naufragio.

2) *Relatividad de nuestra captación de los valores*<sup>7</sup>. Nos hallamos ante el problema, emparentado con el anterior, de la *relatividad* y *subjetividad* de los

---

6 HURLLOUD, *Psychologie*, p. 136.

7 Cf., sobre este problema, MOURoux, *L'Expérience chrétienne*, cap. ix, *Affectivité et expérience chrétienne*.

valores. Veremos a lo largo de esta exposición qué sentido hay que atribuir a esta expresión.

Afectividad sensible y afectividad espiritual pertenecen al mismo ser concreto el hombre, y están destinadas, en principio, *a unirse y a colaborar*. Pero la razón no sólo está destinada a dirigir la vida pasional, sino que la unidad sustancial del hombre, el cuerpo y el espíritu juntos, implica que la razón despierte y arrastre en pos de sí los movimientos pasionales, por una especie de derivación, *per modum redundantiae*, dice santo Tomás (I-II, 24, 3, ad 1). Si el hombre, propiamente hablando, no inventa sus fines, en gran parte los hace aparecer como «valores», es decir, como convenientes para él. Dicho de otro modo: «si todo fin es otológicamente un valor, por la plenitud que posee de Dios, no *aparece* como valor y no es captado como tal sino por un sujeto que le *reconoce* tal en un acto de valoración» Vemos, por tanto, en qué sentido podemos hablar de la relatividad y de la subjetividad de los valores. No se trata de una creación de valores en el sentido en que lo entiende, por ejemplo, Polín: el hombre no puede fijarse sus fines y sus valores arbitrariamente: se imponen a él objetivamente. Pero es el aparecer de los valores el que depende, en cierta medida, de él y de lo que él es. El hombre, dice Mouroux, «inventa su relación con ellos (valores y fines); inventa su propio universo de fines y de valores, constituyéndose él mismo tal como se quiere» (ibíd., p. 254). Desde este momento, la afectividad sensible, tan vehemente a veces, desempeña una función considerable en el descubrimiento de los valores: «Es el deseo el que, en gran parte, fabrica el objeto» (ibíd., p. 255).

*La ceguera para los valores.* Ahora podemos comprender la posibilidad de una ceguera a los valores. Si, como decía Mouroux, el hombre es capaz de inventar su relación con los valores y su propio universo de fines, y unos y otros le aparecen como tales porque él es así, se comprenderá que la incidencia de los elementos afectivos pueda falsear la percepción de los verdaderos valores. El espíritu posee el temible poder de cerrarse a su luz; este poder puede ir desde la simple indiferencia a la hostilidad declarada. La simple indiferencia es ya algo más que una neutralidad, implica una toma de posición con relación al mundo de los valores: ser realmente indiferente a los valores significa que se desconoce su fuerza de irradiación y su exigencia de inserción en la vida de la persona. Dicha ceguera, casi siempre es progresiva, consecutiva a las cobardías cotidianas y a la convivencia prolongada —y no confesada— entre la falta y uno mismo. La conciencia acaba perdiendo el gusto del sacrificio y, con él, el amor del riesgo y de la audacia. Como decía Sócrates, el hombre se hace incapaz de grandes faltas, como lo es de grandes virtudes; el viento del espíritu deja de soplar sobre un alma cerrada. En realidad sería mejor sentir una hostilidad declarada hacia un valor moral que mera indiferencia, creada por la cobardía y el abandono, pues tal hostilidad a menudo no es más que una aparente negación de los valores, puesto que, en el fondo, es simplemente el repudio de sus caricaturas.

Señalemos que indiferencia hacia el valor no significa ignorancia. Ser indiferente es no percibir ya la fuerza irradiante que se desprende de los valores; pero esto no

suprime el conocimiento teórico formulable en juicios de valor: puedo ser indiferente a los valores de la castidad y saber muy bien que hay un deber de castidad; puedo ser insensible a la duplicidad y a la mentira, sin ignorar que la veracidad es un deber, etc. Del mismo modo la hostilidad declarada a los valores a veces no es más que una especie de reconocimiento negativo de sus exigencias o de las exigencias de otros valores: si niego los valores religiosos es porque creo en los valores humanos y considero inconciliables las dos categorías. Sin embargo, la indiferencia práctica puede conducir al desconocimiento teórico. Puede darse una ceguera más profunda.

Parece entonces que el valor *no* exista. Quizá consiste esta actitud en una voluntad lúcida de autosuficiencia y de orgullo luciferino, una voluntad radical de replegar al hombre sobre sí mismo y de hacer depender de él todo valor, acompañada de un desprecio más o menos explícito de los valores que se rechazan. Pero aun en este caso permanece una cierta percepción de los valores: la degradación moral más acusada no puede abolir las intuiciones fundamentales del sentido moral.

## II. EL VALOR MORAL A TRAVÉS DE ALGUNAS TEORÍAS

Después de esta breve descripción vamos a examinar algunas teorías del valor moral. Se *impone*, sin embargo, una precisión previa, que nos dará el sentido de esta exposición. Se puede hablar del valor moral y de la calificación moral del *acto*: un acto es moralmente bueno, *justo*, sincero, generoso, etc. Se trata del valor *intrínseco* del acto. ¿Qué es lo que le hace ser bueno, justo, sincero, generoso? Diremos que es su conformidad con una «regla», con una «norma». A primera vista la norma aparecerá, pues, como un valor *extrínseco* o, si se *prefiere*, como valor *objetivo*, por oposición al valor *subjetivo* del acto, pero todos estos términos dejan mucho que desear. La cuestión que entonces se plantea es la siguiente: siendo el acto humano moralmente bueno por la conformidad con su norma, ¿cuál es esta norma? La exposición histórica mostrará (cosa que todo el mundo sabe ya) las variaciones doctrinales sobre este tema, pero permitirá al mismo tiempo —y es su aspecto positivo— delimitar mejor la esencia del valor moral.

### *El naturalismo psicológico de van Ehrenfels*

La teoría de von Ehrenfels es interesante por la intención que persigue de reducir el valor moral a lo deseable. Por este motivo es una de las posiciones más significativas del psicologismo moral.

«No deseamos las cosas porque percibamos en ellas una esencia mística e intangible. Por el contrario, les atribuimos un valor porque las deseamos.» Y el deseo, a su vez, está vinculado al grado de placer esperado.

Pero esta fórmula, aunque clara, no deja de ser incómoda. En efecto, si el valor (o el bien) es lo deseado, como por otra parte no se desea lo que ya se posee, hay que afirmar que lo que se posee no es ya un bien. Y esto es paradójico. Von Ehrenfels cree

eliminar la dificultad identificando el valor con lo *deseable*, entendiendo con ello no lo que es «digno de ser deseado», sino aquello que puede serlo, del mismo modo que decimos que es audible lo que puede ser oído.

La teoría de von Ehrenfels, a pesar de su evidente pobreza, ofrece por lo menos un doble interés:

1. En primer lugar, el de ser el tipo de una teoría *psicologista* del valor moral. Por el hecho de implicar siempre el valor una referencia a la subjetividad, se pasa a la afirmación de que no es más que este aspecto subjetivo. Es asimilar el derecho con el hecho, desconocer la originalidad del valor que una actitud descriptiva auténtica debería respetar por la misma razón que la positividad del hecho. Y esta última actitud implica que se admitan grados de experiencias y de método en la consideración de estas experiencias. Pero el positivismo psicologista de von Ehrenfels no lo admite ni puede admitirlo.
2. Este prejuicio de reducción ofrece por ello mismo un segundo interés: el de poner en evidencia hasta la exclusividad las *bases psicológicas del valor*. Los valores tienen su raíz en las tendencias. Esto significa, en primer lugar, que en el hombre, los instintos y las tendencias inferiores no quedan suprimidos, sino reabsorbidos en un registro superior; reciben, por ello, una significación propiamente humana: «Sus instintos más primarios, comer, reproducirse — escribe Mounier—, él (= el hombre) los convierte en artes sutiles: la cocina, el arte de comer»<sup>8 9</sup>. Esto significa también que sobreviven hasta en las formas más elevadas de la afectividad espiritual: «La experiencia mística misma, el sentido del amor divino, como se ha señalado a menudo, movilizan profundamente toda la actividad y no es por azar por lo que se expresan en términos de amor humano»

Pero, cualquiera que sea la importancia de las bases biopsicológicas de las tendencias superiores, no puede afirmarse sin violentar la experiencia humana que los valores espirituales sólo sean la simple eflorescencia de los valores infraespirituales. La tendencia de todo positivismo psicológico es reducir lo superior a lo inferior, lo complejo a lo simple, ignorando que la superioridad no lo es sólo de grado y que la complejidad es con frecuencia la condición y el signo a la vez de una indiferencia cualitativa. Si tuviéramos que escoger, habría que adoptar el método inverso: no se llega a la comprensión de las tendencias biopsíquicas y a su significación en el hombre, sino iluminándolas a partir de las tendencias superiores.

Añadamos aún —y es una crítica que puede dirigirse a todas las formas de positivismo— que [el psicologismo de von Ehrenfels es incapaz de fundarse a sí mismo sin traicionar sus principios, pues la afirmación fundamental que pretende](#)

---

8 *Le Personnalisme*, p. 19-20.

9 GUSDORF, o.c., p. 101.

fundarlo, a saber, que el valor es idéntico a lo deseable, es ella misma un juicio de valor, lógicamente anterior a todas las demás afirmaciones de valor y está en contradicción evidente con el principio del positivismo<sup>10</sup>.

## 2. *Hedonismo y valor moral*

El naturalismo de von Ehrenfels es una especie de *hedonismo*. Conviene detenerse un poco para examinar la moral hedonista. Se entiende por hedonismo la doctrina moral que reduce el valor moral al placer y sostiene, según la expresión de Kant, que la «felicidad es el soberano bien y que la virtud sólo es la forma de la máxima que hay que seguir para obtenerla»<sup>11 12</sup>. El representante más célebre del hedonismo es Epicuro. El principio fundamental de la moral epicúrea es la evidencia, indiscutible según ella, de que el hombre como el animal — la experiencia nos lo muestra — por naturaleza busca el placer y huye del dolor. Por consiguiente, el primer precepto de la moral puede formularse del modo siguiente: busca el placer, huye del dolor. Pero no nos engañemos acerca de la naturaleza del placer: se trata del placer corporal: «El principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre... No sé qué idea me forjaría acerca del bien..., si suprimiese los placeres del beber y del comer, del oído y de la vista, y los de Venus.» Sin embargo, la brutalidad de esta afirmación queda atemperada por otros elementos. Y ante todo hay que distinguir entre placer en movimiento y placer en reposo. El primero sólo es un esbozo del segundo; el verdadero placer, el placer «constitutivo» o placer en reposo, si bien implica la ausencia de dolor, no se reduce a esa ausencia, sino que resulta del feliz equilibrio corporal: «El placer se produce naturalmente y por sí mismo cuando, por el juego natural de los órganos, en un ser viviente se establece el equilibrio psicológico».

Habrà que distinguir, además, entre placeres corporales y placeres del alma. Y no hay duda de que los placeres del alma no se reducen a variedades del placer corporal. No obstante el alma, que también es corpórea, tiene el poder de anticipar el porvenir y de rememorar el pasado. Puede, por tanto, conferir al placer una dimensión temporal que no presenta en la instantaneidad que le caracteriza, una duración que por sí mismo no posee: «Un placer del alma es siempre un placer corporal rememorado o anticipado» (ibíd., p. 281). Brochard escribe también: «Depende siempre del alma volver a captar, en cierto modo, un placer pasado, hacérselo presente, gozar de nuevo de él durante el tiempo que le plazca o proyectarlo en el porvenir y gozar de él por anticipado» (op. cit., p. 283), como depende también de ella apartar el vano temor a la muerte y la superstición. El placer del alma entendido de este modo, y sabemos que en cuanto al contenido no difiere del placer corporal, se convierte en el verdadero placer. La felicidad del sabio consistirá, pues, en la feliz tranquilidad del alma y del cuerpo,

---

10 La posición de RIBOT, *Logique des sentiments*, es semejante a la de v. Ehr. He aquí una frase típica: «Siendo el valor de las cosas su aptitud para provocar el deseo y siendo proporcional el valor a la fuerza del deseo, se debe admitir que la noción de valor es esencialmente subjetiva» (p. 41).

11 *Critique de la raison pratique*, p. 121.

12 BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 270.

en una actitud práctica que se contentará con una mesa frugal y encontrará su perfección en la compañía de amigos fieles. El sabio epicúreo sabrá distinguir entre los deseos naturales y necesarios, como los relativos a la comida y a la bebida, los deseos naturales pero no necesarios, como el instinto de reproducción, y finalmente los deseos vanos, como la búsqueda de la riqueza y los honores. Solamente los primeros son indispensables, según Epicuro, y el sabio procurará satisfacerlos con moderación.

Contentémonos con las observaciones críticas siguientes:

1) El ideal ético tal como lo vivió el propio Epicuro le sitúa muy por encima de la imagen que evoca en nosotros la palabra epicúreo o hedonista; pero la persona de Epicuro no nos interesa directamente. Dejemos al jardín de Epicuro su dulzura y su encanto.

2) En cambio, interesa señalar en primer lugar que identificando el valor moral con el placer, la virtud con el medio de adquirirla, el ideal ético con el contento y la satisfacción avara de un equilibrio hecho de goce sensible, el epicureísmo, a las conciencias trabajadas por el cristianismo, no puede menos que dejarles un gusto amargo, el sentimiento de un horizonte cerrado, de un humanismo fracasado, del que la inquietud, que salva de la mediocridad, está ausente por principio.

3) No obstante, la tentativa hedonista de reducir el valor moral al placer presenta un doble interés. Es, en primer lugar, el de no poderse justificar sin acudir a un principio que no proviene del placer. Además, en esta voluntad de reducir el valor al placer y en el ideal que el epicúreo ofrece al hombre hay la expresión velada y sin duda gravemente falseada del acuerdo que debe existir entre el agente moral y el valor, la actividad libre y los fines que se propone en conformidad con la naturaleza humana, la existencia virtuosa y su expansión en la alegría. Puede anotarse como confesión de su fracaso «esta palabra de amargura y de desencanto»<sup>13</sup> del epicureísmo: «Cada uno de nosotros abandona la vida con el sentimiento de que apenas acaba de nacer»; es también, y por lo mismo, el presentimiento de que el sentido auténtico del destino humano no es el que señala la sabiduría epicúrea. Más adelante volveremos sobre este problema.

### **3. El naturalismo altruista de Adam Smith**

Con la doctrina moral de Adam Smith seguimos aún ante una forma de psicologismo axiológico, pues todo el valor y contenido de la conciencia moral se derivan de un sentimiento de simpatía. Es una moral que intenta edificarse sobre una psicología de las tendencias y «sólo sobre esta psicología»<sup>14</sup>. Pero con relación al hedonismo puro presenta la originalidad de que con el sentimiento de simpatía nos coloca de golpe en una moral altruista. Rompemos así el círculo del egoísmo; al menos eso es lo que pretende A. Smith. Con ello su doctrina difiere profundamente de

---

<sup>13</sup> CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*, t. i, p. 480.

<sup>14</sup> BLOCH, *Les tendances et la vie morale*, p. 66.

la de J. Bentham, según el cual el principio moral puede enunciarse: «El hombre busca siempre su mayor felicidad»<sup>15</sup>, consistiendo la felicidad en la mayor suma de los placeres obtenidos por el cálculo moral; el hombre de Bentham es egoísta, y el problema de Bentham será el de poner de acuerdo los egoísmos en el seno de la sociedad. Pero pasemos a exponerla doctrina de Smith.

La simpatía es, pues, «la condición a la vez necesaria y suficiente para fundar la moral»<sup>21</sup>. De la simpatía, dada como sentimiento moral básico, puede derivarse la riqueza entera de la conciencia moral, como Condillac hacía derivar del solo sentido del olfato la complejidad de la vida psicológica.

En una palabra, el juicio moral se explica por la simpatía, pues juzgar es aprobar o desaprobado; y la aprobación o la desaprobación no hacen más que manifestar la simpatía o antipatía que experimentamos por las acciones de otro. Las «reglas generales de la moral» no son más que la suma de esos juicios de valor; generalizan una comprobación, o mejor, un conjunto de comprobaciones y son el futuro de la inducción. «Se fundan —escribe A. Smith— en lo que nuestras facultades intelectuales y nuestro sentimiento natural del bien y del mal nos han hecho aprobar o desaprobado constantemente en una serie de circunstancias particulares. Originariamente no aprobamos ni desaprobamos ninguna acción porque examinándola parezca conforme u opuesta a ciertas reglas generales; por el contrario, establecemos las reglas reconociendo por la experiencia que las acciones de cierta naturaleza y compuestas de ciertas circunstancias, son generalmente aprobadas o desaprobadas»<sup>22</sup>. En cuanto al sentimiento del *deber*, es comprendido como «el respeto por estas reglas generales» (BLOCH, op. cit., p. 183).

Si pasamos de los juicios éticos relativos a las acciones de los demás a los juicios de valor que conciernen a nuestra propia conducta, será el mismo sentimiento fundamental de simpatía el que explicará su génesis. En efecto, el juicio moral de nuestras propias acciones se obtiene por el proceso siguiente: hago un acto, el otro lo aprueba (simpatía); apruebo su aprobación (o simpatizo con su simpatía), y éste es el juicio moral de aprobación referente a mi propio acto; el otro desaprueba mi acto (antipatía), apruebo esta desaprobación (o simpatizo con esta antipatía) y es el juicio moral de desaprobación de mi acto. El juicio moral que concierne a mi propia acción es, pues, una simpatía «de segundo grado» (op. cit., p. 74) que pasa por la mediación de la simpatía de otro, y el principio del altruismo queda salvo. Esta simpatía redoblada da cuenta también del imperio sobre nuestras propias pasiones. De este modo toda la vida moral queda fundada sobre este sentimiento.

¿Qué hay que pensar de este intento? Haremos a esta ingeniosa tentativa las observaciones siguientes que, en lo esencial, tomamos de Bloch.

---

15 LESENNE, *Traité de morale générale*, p. 221.

1) La teoría sólo puede funcionar si la simpatía es efectiva: el otro siente simpatía por mi acción y la manifiesta en un juicio de aprobación; experimento simpatía por la simpatía que mi acción produce en el otro y formulo a mi vez el juicio de valor. Pero, como justamente señala Bloch, si la simpatía (o la antipatía) no funciona, ¿debo afirmar que estoy ante una acción moralmente neutra?

2) Ante las lagunas de la simpatía, A. Smith recurre a una *simpatía condicional* (SMITH, op. cit., p. 13): es una simpatía que sentiríamos si nos encontrásemos en las condiciones ideales que harían posible el nacimiento de este sentimiento. Habla también de una simpatía «artificial». Se trata, pues, de suplir la falta de un sentimiento. Y esta suplencia está prácticamente asegurada por las leyes de la moral (cf. op. cit., p. 13).

3) A fin de cuentas, A. Smith acude a la hipótesis del espectador imparcial, que es «la idea abstracta de un testigo imparcial de nuestros sentimientos y de nuestra conducta» (op. cit., p. 173). «Cuando examino mi propia conducta, cuando quiero juzgarla e intento condenarla o aprobarla, es evidente que me divido, en cierto modo, en dos personas, y que el yo *apreciador* y *juez* desempeña un papel diferente de *este otro yo* cuya conducta aprecia y juzga. La primera de estas dos personas (reunidas por un instante en mí mismo) es el espectador, cuyos sentimientos pretendo adoptar poniéndome en su lugar y considerando desde allí mi conducta. La segunda es el mismo ser que obra, la que llamaré precisamente yo, y cuya conducta intentaré juzgar desde el puesto del espectador» (op. cit., p. 130). Casi podríamos afirmar con Le Senne que el yo empírico se hace juzgar por el yo de valor. Y la regla fundamental de la moral de la simpatía se enunciará, según el mismo autor, de la forma siguiente: «Obra de tal manera que el observador imparcial pueda simpatizar contigo»<sup>16</sup>.

4) Sólo falta designar a este espectador imparcial con su verdadero nombre, que es el de *conciencia*. Y A. Smith da este paso. Esta conciencia es, a su vez, un *dios* en el hombre: «Es la razón, es la conciencia, es esta especie de divinidad que llevamos en nosotros la que es juez y árbitro supremo de nuestra conducta» (op. cit., p. 154).

Estas «metamorfosis» conducen a A. Smith a hacer comparecer el sentimiento generador de la conducta moral ante el tribunal de la razón, de la conciencia y de la divinidad. No podía desearse nada mejor. Pero ¿quién no ve la contradicción? La simpatía debía llevar las superestructuras del edificio moral (juicio de valor, principios generales de la conducta, sentimiento del deber, etc.). El contenido de la conciencia moral debía nacer de las reacciones del sentimiento, y nos encontramos con que el edificio descansa sobre su cabeza. En último término llegamos a la misma crítica fundamental que habíamos dirigido a la teoría de von Ehrenfels, a saber, la

---

16 *Traite de inórale générale*, p. 429.

imposibilidad para una doctrina empirista de fundarse a sí misma sin renegar de sus principios. Esta imposibilidad es más aparente que nunca en A. Smith.

Dejando de lado esta crítica, quisiéramos señalar que, en el fondo, incluso con el sentimiento altruista de la simpatía, no salimos del *hedonismo*, del cual esta teoría es sólo una forma más sutil. Pues de todas formas la simpatía sigue siendo un sentimiento y, sea cual sea la intencionalidad de este sentimiento, se experimenta como *subjetivo*. Se dirá, sin duda, que desde el punto de vista psicológico no puede separarse el sentimiento, reacción afectiva, del objeto al cual tiende. Pero en este caso son posibles dos hipótesis: o bien la simpatía obtiene el valor moral de su carácter afectivo, o bien este valor es función del objeto. En este último caso el objeto puede ser moralmente neutro y comunicará su neutralidad al sentimiento; o bien tiene calificación moral, en bien o en mal, y esta calificación pasará a la simpatía. La segunda de estas dos hipótesis debe ser rechazada, so pena de no ser ya el sentimiento la medida de la moralidad, sino ésta la medida de aquél. Queda, pues, la primera, cuya fragilidad conocemos. Pero entonces — y es esto lo que queremos señalar — volvemos a una especie de hedonismo, o mejor, a una especie de subjetivismo del valor, que, por diferente que sea del hedonismo estricto, e incluso si rechaza la identificación del valor con el placer, no deja por ello de medir la moralidad de la conducta, si nos mantenemos en el principio fundamental, por medio de la subjetividad de la reacción afectiva. Entre placer y sentimiento hay sin duda una diferencia psicológica; pero esta diferencia, evidentemente, no basta para fundar la moral y, desde el punto de vista moralista, se aniquila, pues sólo se trata de una medida afectiva. Al mismo tiempo, la moral de la simpatía no puede cumplir su pretensión de ser una moral de resonancia intersubjetiva y social. Como escribe Max Scheler, «la simpatía pura y simple, como tal, no tiene en cuenta el valor y la cualidad de los sentimientos de los otros»<sup>2</sup> El altruismo de A. Smith no supera las dimensiones y las posibilidades del sentimiento considerado como reacción afectiva. Lo cual es lo mismo que decir que, ignorando la esencia del valor moral, ignora también necesariamente la esencia de la persona. Los vínculos que la simpatía considerada en su pureza podría crear entre los hombres serían análogos a los vínculos emocionales de las sociedades animales. De este modo, el altruismo de A. Smith se hace incapaz de conservar, lógicamente hablando, una de las pretensiones de suyo más válidas.

La tentativa, a pesar de su incapacidad de fundar la moral, conserva, sin embargo, su interés. Atrae, en primer lugar, la atención sobre la importancia del sentimiento en la vida moral: valor «regulador» del sentimiento; y esto es exacto si se considera el sentimiento en su densidad y en su complejidad humanas, como intentan hacerlo los análisis contemporáneos<sup>17 18</sup>; pero el sentimiento queda entonces penetrado de razón; se convierte en detector de los valores, implicado como está en este conocimiento por «connaturalidad» o por modo de inclinación del que hemos hablado antes; valor

---

17 *Nature et forme de la sympathie*, p. 17-18.

18 Cf. por ejemplo PRADINES, *Traité de psychologie générale*. RICOEUS, *Philosophie de la volonté*.

«energético» también, podríamos decir, en el sentido de que moviliza los recursos afectivos del sujeto, que es también para el valor moral como una especie de eco y que lo saca de la abstracción en la cual corre el riesgo de exilarse.

#### **4. El positivismo sociológico de Durkheim**

La teoría sociológica, tal como la encontramos en Durkheim, tiene en común con las teorías precedentes el ser una especie de empirismo del valor moral; este empirismo toma la forma particular del positivismo, si se entiende con ello la intención de limitarse a los solos hechos debidamente comprobados y científicamente establecidos, asociada al rechazamiento de todo recurso a una explicación metafísica considerada como ilusoria. Pero mientras que el valor fundamental en un caso era lo deseable, en otro el placer, en el tercero la simpatía, está constituido ahora por la *sociedad*: «Los fines morales son los que tienen por objeto una sociedad. Obrar moralmente es obrar con miras a un interés colectivo»<sup>25</sup>. Además, la doctrina de la simpatía de A. Smith pretendía conferir a la moral una dimensión social e intersubjetiva, pero al partir del sentimiento sólo podía fracasar. Durkheim parte de buenas a primeras de la dimensión social del valor y recorre, en cierto modo, un camino inverso al de Smith. Veámoslo más detenidamente.

**1) *Carácter del valor moral.*** Durkheim reconoce al valor moral los dos caracteres esenciales siguientes:

- a) la *deseabilidad*: es preciso que el acto «interese, en cierta medida, nuestra sensibilidad, que nos aparezca, de algún modo, como deseable» (*S.P.*, p. 50);
- b) la *obligación*: «La obligación constituye... uno de los primeros caracteres de la regla moral» (ibíd). La noción de «hecho moral» reúne, pues, paradójicamente las de bien y de deber (*S.P.*, p. 51).

Por esta razón el valor moral se expresa en reglas de acción que toman la forma de mandato: «La regla moral es toda entera mandamiento y no es otra cosa» (*E.M.*, p. 35). Por tanto, la moral puede definirse como «un sistema de mandamientos» (ibíd.).  
19

**2) *Origen del valor moral.*** Según Durkheim, en un buen método científico comprender es explicar; explicar es referir el fenómeno en cuestión a sus antecedentes reales o hallar en la experiencia la causa de los hechos que se pretende explicar. Hay que describir, pues, su génesis. Durkheim está de acuerdo con la teoría que puede llamarse idealista para afirmar que el valor de las cosas sólo puede apreciarse por comparación con los valores *ideales*. Hay, por tanto, una cierta idealidad del valor. Y

---

19 *L'Éducation morale*, p. 68. Nuestra exposición se inspirará principalmente en esta última obra, que designaremos con la sigla *E.M.*, y en *Sociologie et philosophie* (*S.P.*).

es necesario comprenderla bien y no contentarse con postularla. Hay que dar cuenta de ella según el esquema de explicación causal que acabamos de citar.

¿Cómo explicar el origen de los valores? De la forma siguiente. Si recordamos que sólo puede haber deberes «con relación a las conciencias» (*S.P.*, p. 71), o «personas morales»; si, por otra parte, añadimos que un acto sólo puede tener dos clases de fines: «1.º El individuo que yo soy. 2.º Otros seres distintos de mí» (ibíd.), es evidente, ante todo, que los actos que tienden a la conservación o a la expansión puramente individual no tienen valor moral: individualidad es sinónimo de búsqueda interesada y de egoísmo. Lo que es verdad del individuo que yo soy, lo es también de la individualidad del otro, puesto que no se ve por qué lo que no puede conferir la moralidad en un caso puede hacerlo en otro totalmente similar. No se evita la dificultad con una simple colección de individuos, ya que una colección se limita a reunir individuos sin conferirles una unidad específica nueva. Excluida la hipótesis teológica, puesto que se contenta con postular una solución *puramente ideal* sin valor *real*, queda que la única persona moral a la que podemos estar vinculados por el deber es «el sujeto *sui generis*», que es la sociedad. Esto implica que la sociedad sea una «persona moral cualitativamente distinta de las personas individuales que comprende» (*S.P.*, p. 74), tal como la combinación de elementos químicos da un nuevo cuerpo específicamente distinto de los elementos que entran en combinación<sup>27</sup>.

Los caracteres de deseabilidad y de obligación, de immanencia y de trascendencia encuentran desde este momento su explicación: la trascendencia, en la magnitud del cuerpo social que nos sobrepasa y en la riqueza casi infinita del contenido cultural que vehicula y cuya fuente es en verdad; la obligación, en el respeto que este poder moral inspira y la presión que ejerce sobre los individuos; la deseabilidad, en la atracción que estas riquezas, que son también nuestras riquezas, suscitan en nosotros; la immanencia, en la integración social del individuo que es también una forma de interiorización de estos mismos valores de la civilización. «La sociedad nos manda porque es exterior y superior a nosotros; la distancia moral que hay entre ella y nosotros la convierte en una autoridad ante la cual nuestra voluntad se inclina. Pero siendo, por otra parte, interior a nosotros, siendo nosotros, por esto la amamos» (*S.P.*, p. 82).

Añadamos que en los períodos de fusión y de efervescencia sociales es cuando aparecen los ideales (o valores) nuevos, producto de la intensidad de vida que caracteriza entonces la existencia social. En estos períodos el ideal tiende a identificarse con la realidad. Son de escasa duración, y la mediocridad vuelve a imponerse rápidamente; el ideal sobrevive entonces en forma de recuerdo; se separa de la realidad con la que no sigue unido sino débilmente, y se acentúa la oposición entre el valor y las conductas reales. Pero aunque estos valores sobrevivan como ideas, no por eso dejan de ser la resultante de fuerzas reales. Así se explica la génesis de los valores. Permanecemos en el interior del mundo natural: «El ideal está en la naturaleza y es de la naturaleza» (*S.P.*, p. 137). Sólo que la naturaleza de que se trata

no es la naturaleza física, ni la biológica, sino la sociedad, ser dinámico dotado de energía propia y que obedece a leyes específicas.

En definitiva, para Durkheim, la sociedad es la norma y la fuente de todo valor moral: «Nuestra conciencia moral es su obra (= la de la sociedad) y la expresa: cuando nuestra conciencia habla, es la sociedad la que habla en nosotros... Es más: no solamente la sociedad es una autoridad moral, sino que puede pensarse que la sociedad es el tipo y la fuente de toda autoridad moral» (E.M., p. 102).

### 3) *Observaciones críticas.* Nos limitaremos a las siguientes observaciones:

a) Señalemos, de paso, que la descripción naturalista y empirista del valor moral, caracterizada en términos de fuerza, de naturaleza, etc., se alía curiosamente con textos de otro temple, en los que se tienen en cuenta los términos de trascendencia, de persona, etc. Podríamos dar ahora un ejemplo. Esta doble inspiración se explica sin duda por la voluntad de Durkheim de hacer la «ciencia» de la realidad social y por el sentimiento vivo que posee, además, de la originalidad del valor moral. Desgraciadamente, la orientación naturalista de su pensamiento le cierra la verdadera comprensión de este último. Pero sigamos.

b) O mejor, mostremos que el postulado de objetividad científica unido al de la reducción de todo lo propiamente humano a lo social, le lleva a desconocer la naturaleza propia del valor. Durkheim no ve que el valor es solidario de la persona y que en cierto sentido no es otra cosa que la existencia personal experimentada como válida. Identifica o aproxima las nociones de individual, subjetivo, moviente y las opone a las de impersonalidad, objetividad y estabilidad de la colectividad. Pero, por un empleo equívoco del término, habla de «personalidad» superior de la sociedad, y las riquezas espirituales que quita a la «persona individual», las refiere a la persona colectiva. Además, si caracteriza el valor moral por la obligación, ¿qué será una obligación que se presenta la mayor parte de las veces como una presión, y en todo caso, como un hecho? «El sociologismo se contradice a sí mismo — escribe Maritain — al pretender explicar por la presión social y los sentimientos colectivos el sentimiento radical de la obligación moral. Digo que esto es una contradicción interna, porque, de hecho, todos los datos presentados por la sociología *presuponen* la existencia del sentimiento de obligación moral, que existe en la conciencia previamente a toda incidencia sociológica»<sup>8</sup>. En resumen, ni la fuente ni la norma de la moralidad se hallan en la sociedad.

c) Hechas estas observaciones, hay que hacer justicia, no obstante, a Durkheim porque ha subrayado la importancia de los factores sociales en el advenimiento de los valores. La realidad socio-cultural ofrece a cada momento al individuo un conjunto de estructuras que definen su situación. Esta situación es para el hombre, en su relación con los demás y con el mundo, un problema concreto que hay que resolver. Siendo una sollicitación a la acción, lleva en sí, como en filigrana, el

sentido de la respuesta. No significa esto que la historia contenga a la vez el problema y la solución, como si la respuesta estuviese contenida en el determinismo necesitante de la realidad histórica. Ésta conserva siempre cierta ambigüedad, y si pueden aparecer líneas de fuerza, son siempre una invitación dirigida a la iniciativa del hombre de dar un sentido humano a las situaciones existenciales. Puede decirse entonces que la situación histórica orienta la reflexión del agente moral y de su acción. Por lo mismo hace posible la separación de los valores; o más exactamente, pues los valores fundamentales son en cierto sentido (que a continuación se precisará) eternos, sugiere la figura particular que el valor tendría que tomar para penetrar en la realidad y dar al problema la solución detallada que exige. Hemos tratado ya de esta cuestión al hablar del condicionamiento sociológico de la libertad y volveremos a hallarla de nuevo más adelante con el estudio de la ley moral. El mérito de Durkheim estriba en haber sido uno de los primeros en poner de relieve, hasta deformarlos, el papel y la importancia de este condicionamiento. Pero no puede transformarse una condición en causa, aunque sea necesaria y, con el pretexto de que el valor moral sólo puede darse en sociedad y por estímulo del condicionamiento social, afirmar que es reductible al hecho social, ni tampoco es lícito- pasar del condicionamiento cerebral necesario para el pensamiento a su reducción a este fenómeno.

## **5. *El convencionalismo de los valores de Hobbes***

El interés de la teoría de Hobbes reside en particular en su intento de hacer del valor moral una creación arbitraria del soberano; se la puede llamar — y lo que sigue justificará esta apelación — un convencionalismo social que convierte al hombre en «fabricador de lo humano».<sup>20</sup>

La doctrina moral de Hobbes se apoya en un materialismo declarado. Toda existencia es corpórea, afirma: cuerpos naturales, que se dan en la naturaleza, o cuerpos artificiales, cuando son debidos (como por ejemplo el Estado) a la intervención humana. Todo es cuerpo, y todo cuerpo es movimiento. El hombre mismo no es más que un cuerpo dotado de movimiento, y del movimiento deriva toda vida, incluso la vida psicológica: sensación, imaginación, pasión, lenguaje, razón, etc. La voluntad sólo es «el último apetito o la última aversión en la deliberación». La libertad, como autodeterminación, debe, evidentemente, ser excluida, y la única significación del término que acepta, Hobbes la define de la siguiente manera: «Por libertad entiendo, conforme a la significación propia del término, la ausencia de impedimentos externos» (*Lev.*, p. 84). Identifica la libertad con la espontaneidad natural. Si bien el hombre permanece en toda circunstancia sumido en el determinismo universal, no obstante, se

---

<sup>20</sup> POLÍN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, p. 10. Cf. acerca de Hobbes !a obra más fácil de VIALATOUX, *La cité totalitaire de Hobbes*.

desprende de la animalidad y accede a lo humano por la invención de la palabra y el poder de pensar el porvenir.

En el estado de naturaleza, caracterizado por la igualdad de las fuerzas físicas y de las capacidades intelectuales, el hombre es gobernado por el egoísmo del deseo y el instinto de conservación. Este instinto de conservación es, en cierto modo, el fundamento de la distinción entre el bien y el mal, definiéndose el bien y el mal no como una cualidad real de las cosas (o su ausencia), sino según su aptitud para satisfacer o contrariar el deseo. «El derecho de naturaleza —escribe Hobbes—, que se llama comúnmente derecho natural, es la libertad que posee cada hombre de usar de su poder como quiera para preservar su naturaleza (es decir, su propia vida); por consiguiente, el derecho de hacer todo lo que, según su juicio y su razón, considere más apto para la obtención de este fin» (*Lev.*, p. 84). No hay que hacerse ilusiones sobre el sentido de esta afirmación; en realidad, no puede hablarse de valores auténticamente morales; son, a lo sumo, valores físicos, naturales, que significan la simple conveniencia de las cosas con el apetito del individuo.<sup>21</sup>

Con tales premisas se llega a un estado de hecho que, al oponer el hombre al hombre, le coloca en una guerra permanente; hablando con exactitud, se trata de un estado de naturaleza, estando implicada la guerra como una consecuencia necesaria en el instinto de conservación y en el egoísmo del deseo, que no puede ser equilibrado por la existencia de las pasiones que inclinan al hombre a la paz. La expresión de Plauto, que Hobbes hace suya, adquiere, pues, todo su valor: *Homo homini lupus.* En estas condiciones y como decíamos hace un instante, «no hay sitio para las nociones de bien y de mal, de justicia y de injusticia. Donde no hay poder común no hay ley; y sin ley no hay justicia. Fuerza y astucia son, en la guerra, las virtudes cardinales» (op. cit., p. 83).

Esta situación no puede durar sin acarrear la destrucción del hombre. Por eso el instinto de conservación, servido por el cálculo de la razón y la inclinación a la paz, impulsa a los hombres a buscar, en su propio interés, «artículos de paz» (*Lev.*, p. 84). Éstos son preceptos o reglas generales halladas por la razón para nuestra propia conservación. La ley fundamental será que cada hombre debe buscar la paz, cuando pueda obtenerla; y cuando es imposible, queda autorizado para emplear todos los medios y ventajas de la guerra. El conjunto de estas leyes se resume en un precepto que está al alcance de las inteligencias más modestas: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti» (*Lev.*, p. 103). Pero con ello no hemos salido de la miseria, pues los pactos que atan a un hombre con otro permanecen frágiles mientras una autoridad férrea no imponga su voluntad a la de los individuos. Es preciso, por tanto, superar este equilibrio inestable «de las fuerzas humanas en estado de guerra»<sup>22</sup> y sustituirlo por un «desequilibrio estable de las fuerzas humanas en estado de paz»

---

21 TH. HOBBS, *Leviathan*, ed. Oakeshoit, j>. 3S.

22 POLÍN, *Hobbes*, en *Les Philosophes célèbres*, p. 144.

(ibíd.). Es la obra del príncipe. Esta autoridad del príncipe es creación del hombre mismo. En el contrato que instaura la sociedad, «los hombres confieren todo su poder y su fuerza a un solo hombre o a una asamblea de hombres, que puedan reducir todas las voluntades, por mayoría de votos, a una sola voluntad; lo que equivale a decir que designan a un hombre o a una asamblea de hombres para representar su persona» (Lev., p. 112). Con ello, los individuos «someten sus voluntades, cada uno a su voluntad (la del príncipe), y sus juicios a su juicio». Es más que simple consentimiento o concordia. Es una unión real de todos ellos en una sola y misma persona, constituida por un pacto de cada hombre a cada hombre, como si cada uno dijera al otro: «Doy poder, y renuncio al derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho y confieras autoridad a todos sus actos de la misma forma.» De este modo se engendra «el gran Leviatán, o hablando con más respeto, el dios mortal, a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección» (ibíd.). Éste es el origen de la soberanía, que es absoluta, irrevocable, indivisible; el príncipe está por encima del pacto y, por tanto, no está ligado a él.

Desde este momento, todo derecho es una creación del poder del príncipe, y lo justo y lo injusto, el bien y el mal, se definen con relación a esta creación artificial: «Lo justo y lo injusto no existían antes de la institución de la soberanía, su naturaleza depende de los mandatos del soberano y cualquier acción es, en sí misma, indiferente; que sea justa o injusta depende del derecho del soberano, de modo que los reyes legítimos, al ordenar una cosa la convierten en justa por el hecho mismo de ordenarla, y al prohibirla la convierten en injusta, precisamente porque la prohíben»<sup>23 24 25</sup>. Por tanto, el soberano es la fuente del valor moral; su ley, «la única medida de los bienes y las virtudes». Por una curiosa inversión de la situación, pasamos de un subjetivismo casi absoluto de la conducta humana a una objetividad total: «Los bienes y los males —escribe Polin— convertidos en convenciones sociales, adquieren de este modo, con relación a los individuos, una objetividad efectiva»<sup>34</sup>, que no es otra cosa que la absolutez de la voluntad soberana.

*Observaciones críticas.* Una primera observación concierne al estado del hombre antes del contrato social. Si existe una especie de moralidad anterior al pacto, el bien y el mal no aparecen, propiamente hablando, con él. Pues los valores anteriores al pacto social son, como hemos dicho, valores casi físicos, naturales. Y si Hobbes reconoce la existencia de una ley natural en el hombre en su estado primero, no es otra cosa que la invención de una razón calculadora al servicio del instinto de conservación y de la inclinación a la paz. Es una ley de interés que difícilmente puede asimilarse a una ley moral. La moralidad, si este término puede aplicarse al segundo estado del hombre, es una creación artificial, como lo es la misma sociedad.

---

23 HOBBS, *De exve*, xn, 1.

24 POLIN, *Hobbes (Les philosophes célèbres)*, p. 144.

25 Ibid.

Consideremos, pues, al hombre en su estado artificial. Ante todo, puede decirse que la moralidad convencional no es más que el principio de la propia conservación transformado. El egoísmo y el interés que se hallan en el punto de partida deben encontrarse en el punto de llegada. Y con ello desaparece la moralidad. Del movimiento sólo puede salir el movimiento, dice Hobbes al principio del *Leviathan*; del egoísmo no puede salir el olvido de uno mismo. Es cierto que la moral convencional es una creación del soberano, que reduce las voluntades individuales y hace desaparecer, según parece, la búsqueda del interés. Pero el interés sólo se ha desplazado, ya que se identifica con el del Estado, y la violencia junto con el interés no constituye la moral, como no la constituye tampoco el cálculo interesado.

Señalemos aún que Hobbes termina, por una consecuencia rara, aunque lógica, por reducir al hombre a ser sólo una célula social. Le negaba la sociabilidad como propiedad de naturaleza y acaba convirtiéndolo en un «animal social». No, evidentemente, en el sentido de Aristóteles, pues esta nueva naturaleza, si así puede llamarse, es una naturaleza impuesta y el hombre conserva, bajo el régimen social, su egoísmo fundamental y sus instintos de guerra. Pero encadenado el individuo a la sujeción social, Hobbes olvida completamente el valor de la persona. Cabía esperarlo, si se piensa en su prejuicio del mecanismo universal y en su negación de una auténtica libertad. Esta última observación bastaría para dirimir el problema de la moral de Hobbes, si es verdad que no hay moral sin libertad.

El aspecto positivo de la doctrina moral de Hobbes nos parece ser el siguiente. Hobbes subraya hasta la exageración el carácter exterior de la ley y del valor, su «extrañeza» con relación a nosotros que superan y obligan (Hobbes dice: constriñen), la distancia que se conserva siempre, hasta en su acuerdo parcial, entre una sensibilidad si no mal sujeta, por lo menos imperfectamente controlada y espiritualizada, y las normas del obrar que concuerdan con nuestra voluntad más profunda. Esta distancia del sujeto con relación a sí mismo constituye el drama de la existencia humana; constituye también su grandeza, ya que corresponde al hombre realizar laboriosamente la unidad de su ser y, con ello, la unidad de los hombres. Más exactamente, esta unidad se conquista en una dialéctica de cada instante de uno mismo a los demás y de los demás a uno mismo. Si bien Hobbes ha señalado la desgarradura, no obstante fracasa en el intento de reconciliar al hombre consigo mismo, puesto que éste sigue siendo, bajo la fuerza del Leviatán, lo que era originariamente, un ser de instinto y de egoísmo, y que el acuerdo, puesto que acuerdo hay en el seno del Estado en paz, es completamente externo, como la misma paz es completamente «negativa y artificial». Para superar esta dificultad, sin duda hubiera sido necesario que Hobbes empezara por colocar la desgarradura humana en otra parte y no en una sensibilidad que no puede satisfacer su egoísmo; y para ello hubiera debido admitir la distinción ética entre el bien y el mal. Evidentemente, no podía hacerlo sin renegar de sí mismo.

No tenemos la intención de exponer la doctrina *marxista*, cuyo examen pertenece mejor a un estudio consagrado a la cuestión social. Sin embargo, quisiéramos señalar rápidamente, siguiendo al padre Calvez, el sentido de la ética de Karl Marx<sup>26 27</sup>.

El marxismo no se contenta con denunciar las diversas formas de alienación del hombre: alienación religiosa, filosófica, social, económica; vinculando estrechamente la teoría y la praxis, pretende también colaborar activamente en suprimir dichas alienaciones por una acción revolucionaria, fundada en el conocimiento científico del proceso de la historia. Sin duda sabemos que las contradicciones del sistema capitalista, caracterizado por una parte por la pauperización y la proletarianización crecientes de los trabajadores, y por otra parte por la acumulación y la concentración del capital en las manos de unos pocos individuos, conducen inevitablemente a la destrucción del capitalismo: «La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en el que no se acomodan a su envoltura capitalista y la hacen estallar. Ha sonado la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados»<sup>30</sup>.

Sin embargo, el carácter ineluctable del movimiento de la historia no implica la negación de la *libertad* ni, por consiguiente, la de la *ética*. Si el condicionamiento económico, que está en relación dialéctica con la conciencia, es preponderante, en el interior de este conocimiento y dentro de los límites del desarrollo de las fuerzas productivas queda un espacio para una *tarea que cumplir*. Esta tarea se define por las contradicciones que nacen del movimiento de la historia, y al hombre corresponde llevarla a buen fin; debe tomar conciencia de estas contradicciones para suprimirlas: «La humanidad sólo se propone tareas que puede llevar a cabo, pues, mirando las cosas de cerca, se verá siempre que la tarea misma no surge sino allí donde las condiciones materiales de su solución están ya presentes o, por lo menos, en cambio de existir»<sup>28 29</sup>. Delimitada de este modo la tarea del hombre, no puede, evidentemente, identificarse con la búsqueda de un ideal trascendente, tanto si aparece bajo la forma de un imperativo moral como de una ley divina. Se presentará como la exigencia absoluta que incumbe al hombre de perseguir una coincidencia lo más perfecta posible con la realidad; no tiene nada que ver con una acción definida en función de una ley eterna e inmutable, puesto que es la urgencia del momento histórico presente; no es facultativa, sino que se manifiesta como el único imperativo absoluto posible: «La tarea que (K. Marx) propone es un imperativo absoluto, aunque este imperativo sea históricamente condicionado en sus determinaciones»<sup>30</sup>.

---

26 O.c., p. 145.

27 CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*. Trad. castellana: *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurtis, Madrid.

28 *Le Capital*, citado en *Karl Marx, Morceaux choisis*, de LEFEHVKÉ y GUTF.RMANN, p. 154.

29 *Contribution a la critique de l'économie politique*, citado en CALVEZ, O.C., p. 437.

30 CALVEZ, O.C., p. 438.

Con el advenimiento de la sociedad sin clases la tarea ética desaparece como tarea para dar lugar a la adecuación perfecta «entre la tarea y la realidad», entre el deber de realizar al hombre y el hombre realizado: «La realización omnilateral del individuo dejará de ser representada como un ideal, una tarea, etc., el día en que el impulso universal que favorece el desarrollo real de las disposiciones individuales quede sometido al control de los individuos, como lo desean los comunistas»<sup>31 32</sup>.

Contentémonos simplemente con la observación crítica siguiente. Al dar valor sólo a la acción que coincide con el sentido de la historia, el marxismo aparece como una especie de *naturalismo* que niega la existencia de los valores trascendentes. Pero esta negación no nos parece justificada, puesto que descansa sobre el primado absoluto, y a su vez injustificado, de las fuerzas productivas sobre las superestructuras ideológicas, o mejor, sobre los valores propiamente espirituales. En cuanto a la reconciliación final del hombre consigo mismo, constituye un objeto de fe o de una mística, y escapa, por tanto, a la razón.

## 6. *El creacionismo de los valores de Polín*

Al final del estudio que consagra a Hobbes en su obra *Les Philosophes célèbres* y que hemos citado varias veces, POLÍN habla de esa «grandiosa filosofía en la que, poniendo a Dios entre paréntesis, se propone a los hombres hacerse a sí mismos en cuanto individuos y en el cuerpo del Estado» (p. 145).

Considerada en su intención principal, esta proposición expresa bastante bien el proyecto del mismo Polín. Su teoría de los valores es un verdadero «tratado de filosofía general»<sup>1</sup>. Reduciendo a lo esencial las ideas propuestas y defendidas por Polín con lujo de argumentos y gran rigor dialéctico, podremos formular su tesis en los términos siguientes: partiendo del hecho de que existen valores y una conciencia axiológica, debemos intentar encontrar su fundamento. Y una de dos: o bien se refieren los valores a un *ser trascendente*, como a su fuente; y entonces se explica bien su trascendencia, pero no se comprende que sean cognoscibles, ya que trascendencia implica exterioridad, y conocimiento, interioridad o inmanencia. O bien se refieren los valores a una actividad de *trascendencia ascendente*, y en este caso la única justificación de los valores proviene de la conciencia axiológica, concebida como capacidad de superarse y de superar lo dado. Puede hablarse entonces, con toda verdad, de una «creación de los valores». Veamos con más detalle los diferentes momentos de la argumentación.

a) *Negación de las teorías objetivas del valor.* Polín empieza negando las teorías objetivas del valor. Descansan, cree él, sobre tres postulados:

- 1) **Postulado de la realidad:** «Todo valor objetivo existe en cuanto ser realmente dado; al menos está vinculado a un orden de realidades del que depende»<sup>44</sup>. El

---

31 O.c., p. 439.

32 RUYER, O.C., p. 6.

conjunto de los valores es dado una vez para siempre en su totalidad y una especie de principio de conservación de los valores dirige su transformación, análoga al principio de conservación del universo material.

2) **Postulado de la trascendencia.** No hay valor sin trascendencia. En una teoría objetiva de los valores se salvará la trascendencia acudiendo a la jerarquía de los seres. De aquí deriva el segundo postulado: «Todo valor objetivo es una realidad trascendente o expresa una realidad trascendente; por lo menos representa una relación de trascendencia entre dos realidades dadas» (C.V., p. 28). La trascendencia objetiva asegura «por una parte la independencia por la exterioridad; por otra parte, la primacía de la superioridad jerárquica» (C.V., p. 30). El movimiento inherente a estas doctrinas consiste en colocar en la cima de la escala a un ser absolutamente trascendente, fundamento de todos los valores. Valor por excelencia, Dios.

3) **Principio del conocimiento.** A estos dos postulados que caracterizan el objeto trascendente, hay que añadir el principio del conocimiento. Pues los valores, para tener sentido, deben ser conocidos de algún modo; si no, serían extraños al hombre y la cuestión quedaría zanjada. «Todo valor objetivo es cognoscible de forma adecuada y susceptible de ser demostrado y comunicado a otro» (p. 31). La realidad axiológica es, pues, inteligible, e incluso absolutamente inteligible. Esta inteligibilidad asegura su verdad y la hace comunicable.

La teoría debe ser rechazada, pues hay una contradicción interna <sup>33</sup> entre «el axioma de la trascendencia que define la esencia de los valores objetivos, y el axioma del conocimiento que hace posible su existencia para nosotros» (p. 35). En efecto, el conocimiento es un proceso de identificación de lo desconocido a lo conocido, de lo mismo a lo mismo. Conocer es para el sujeto «*reencontrarse* en lo desconocido, inmanente a lo desconocido» (p. 35-36). Por el contrario, hablar de trascendencia es hablar de exterioridad; lo trascendente es, pues, como tal, incognoscible. Por tanto, hay contradicción en afirmar a la vez la trascendencia objetiva y la inmanencia subjetiva del valor.

b) **La creación de los valores.** ¿Cómo evitar el callejón sin salida de la axiología objetiva? El principio de trascendencia debe mantenerse como «criterio privilegiado» del valor (p. 56). En un universo en el que no se conserva ninguna heterogeneidad no hay sitio para la trascendencia ni, por tanto, para el valor, pues todo sería identidad perfecta. Pero entonces, si la trascendencia, pensada objetivamente, hace a lo trascendente incognoscible, hay que hallar una solución que haga posible cierto conocimiento de lo trascendente: es la de dotar al hombre mismo con este poder de trascendencia. Trascendencia ascendente que «convierte a lo *perfecto* en un producto de la *superación de sí mismo*, en una criatura posible de lo imperfecto» (p. 59-60).

---

33 POLÍN, *La Création des valeurs* (C.V.), p. 27. Nuestro análisis se basa principalmente en esta obra.

Para ser más exactos, deberíamos decir que «el valor... no es un objeto, se confunde con el *esfuerzo de la conciencia que valora*» (p. 187). La trascendencia es, pues, un acto. Y este acto tiene los caracteres siguientes: la existencia de un dato que debe ser trascendido y negado; la independencia de lo trascendente con relación a lo trascendido, lo que implica que el movimiento de trascendencia, si parte de un dato, es completamente indeterminado en cuanto a la invención de los «futuros posibles» (p. 62); trascender no es solamente negar, es, también, llevar a cabo una *creación positiva*: «Sólo se niega afirmando lo otro.»

Añadamos que la conciencia axiológica, como toda conciencia, es «función intencional». Pero esta intencionalidad no se reduce a su función *noética*, como quisiera Husserl: se agotaría en el conocimiento de las «esencias» axiológicas que existen y que se imponen a la conciencia; caeríamos de nuevo entonces en las dificultades de las teorías objetivas del valor. La conciencia axiológica es, pues, *invención y creación*. Existe desde este momento, y a pesar de su parentesco, una diferencia profunda entre la conciencia imaginadora y la conciencia axiológica; la primera incluye realmente un movimiento de trascendencia, ya que por la imaginación supero el dato real en cuanto real y lo irrealizo en una imagen. Pero la imagen como tal se refiere a un mundo *ficticio*: «Una actitud imaginadora e irrealizante aleja de la acción sobre la realidad» (p. 66) y procura una liberación de ensueño<sup>3</sup>. Es cierto, sin embargo, que la trascendencia imaginaria, aunque incapaz de constituir el valor, es absolutamente necesaria para ello, por su negación indeterminante y su ruptura con la realidad, y es ya una forma de liberación. Por el contrario, el valor no es tal si no<sup>1</sup> empuja a la acción: «El valor no es la simple representación, sino la exigencia de lo otro» (p. 67).

La conciencia axiológica no puede contentarse, pues, con ser intención y conciencia del valor creado, puesto que se extinguiría su movimiento de trascendencia, sino que debe ser «conciencia de esta intención y del sentido de esta creación» (p. 71). Por consiguiente, hay un desdoblamiento de la trascendencia, por el cual la conciencia recoge el movimiento que tendía a morir en la obra, para dar un nuevo salto adelante. Entonces se ve que, si el valor se define por la trascendencia, sin embargo no aparece jamás como un dato, como una esencia. Hablando con rigor, lo propio del valor es «ser *reinventado* a cada instante, *recreado* continuamente, o mejor, ser invención y creación en devenir, *trascendencia consciente* que está reflejándose y ejerciéndose» (p. 72)<sup>4</sup> <sup>34 35</sup>

---

34 Polín insiste en la función insustituible de la imaginación en la evaluación (p. 62). Primer momento del pensamiento creador, es negación-superación de la realidad: niega lo real superándolo y transformándolo en la «imagen-valor», que es «esquema de trascendencia» y «proyecto de obra». En este esfuerzo de creación está, pues, lo que rechaza y lo que construye (p. 65). Por lo mismo, el acto de imaginar contiene una especie de contradicción entre el contenido de la imagen (sacado de la realidad) y el modo del acto de imaginar, que es negación del dato real en cuanto real y, por tanto, irrealización; hay oposición entre la representación material imaginada y la forma misma de la trascendencia. Separación

Aunque es negación del dato, la conciencia axiológica no deja de estar en relación con él, pues parte del dato que, sin duda, niega, pero que reconoce hasta en el seno de su negación y se convierte así en el «principio de la transformación y de la creación de la realidad» (p. 125). Nuestro poder de trascendencia o libertad queda, pues, situado y limitado: no se trata de una libertad absoluta como la de una divinidad hipotética; no puede ser más que una «liberación que se ejerce en la historia»,<sup>36</sup> humilde y lúcidamente, en un esfuerzo constantemente repetido.

Esta concepción del valor y de su origen tiene como consecuencia que el hombre es, por sí mismo, su propio creador — en qué sentido lo es limitadamente, lo acabamos de decir — y que el valor no tiene otro fundamento que la persona humana en cuanto es «el principio suficiente y primero de esta creación y de este valor» (p. 281). Podemos, pues, concluir con el autor afirmando una creación puramente subjetiva y arbitraria de los valores. «A cada hombre corresponde escoger la orientación y el alcance de su propia trascendencia, y decidir, en una incertidumbre esencial, más allá de toda determinación, acerca de sus valores y de sus acciones. Pero la estructura del acto de trascendencia es esencialmente subjetiva. El hombre, poder de trascendencia inventora de sus valores irreales y creadora de sus obras, no depende a cada instante más que de sí mismo. En esta creación de sí mismo por sí mismo se funda a sí mismo. Es, con relación a la certeza que adquiere y a la obra que crea, un dios responsable y suficiente. Los valores y las acciones no se fundan, propiamente, más que en el marco de la persona humana subjetiva y por ella» (p. 298). En cuanto al dato, sigue siendo un trampolín necesario, pues para trascender hay que superar alguna cosa, pero, con relación al movimiento de trascendencia, el dato no es otra cosa y no puede determinar jamás, como una causa determinaría necesariamente la aparición de un efecto, la aparición de un valor definido. La invención de los valores carece de ley, o mejor, sólo tiene una, la de una fidelidad a la forma misma de la trascendencia, que es la esencia de la conciencia axiológica.

*c) Observaciones críticas.* Esta rápida exposición habrá mostrado, como decíamos al principio, que la concepción de Polín desborda con mucho el punto de vista estrictamente ético. Una discusión, por poco profunda que fuera, debería tener en cuenta las posiciones metafísicas implicadas en las tesis del autor. No es éste nuestro objeto: dirigiremos nuestra atención de un modo especial sobre las consecuencias que tiene para la moral la doctrina de Polín.

---

con relación a lo «real presente y pasado», la conciencia imaginadora imagina en el porvenir y, en la variedad infinita de los órdenes que es susceptible de crear, sirve de preludio y medición al valor.

35 Cf. también p. 124-125: «Cuando el valor se endurece y se fija, cae progresivamente, de fin a norma, de norma a obra, hacia la realidad estática, y se convierte en un hecho histórico, un ser real. El impulso axiológico que expresaba su trascendencia en acto se ha agotado y después ha desaparecido.»

1) Una primera crítica debería tomar en consideración la doctrina de inspiración idealista que se nos da del conocimiento, y que identifica a éste con la inmanencia pura y simple, y la concibe como una «absorción del mundo en el espíritu... una conversión del otro en el uno», a la manera de Plotino. La discusión de la tesis incumbe a la epistemología, a la cual remitimos. Señalemos, sin embargo, que es abusivo identificar conocimiento e inmanencia en el sentido idealista del término, y que debe reconocerse que en el fondo del conocer hay una cierta forma de trascendencia: conocer es ser el otro dejando al mismo tiempo que el otro sea lo que es. O también es, según expresión de Valéry, no ser aquello que se es. Ni inmanencia pura y simple, ni trascendencia absoluta. En todo caso la concepción de Polín le permite oponer conocimiento y acción, verdad y valor. Y esto nos conduce a una segunda observación crítica.

2) Esta posición es, en efecto, solidaria de una desvalorización del ser. Y ciertamente tal es el pensamiento de Polín, que asimila el ser y el bien a lo dado, a lo ya hecho: no sólo lo dado considerado como realidad material, antes de toda intervención humana, sino también las obras del espíritu, la historia y el pasado del hombre, considerado precisamente como realidad-obra y como pasado caducado. Identifica entonces ser y estática, bien y determinaciones existentes. En estas condiciones, la existencia de un ser perfecto, de un bien supremo preexistente y de un fin último ya determinado, cerraría el horizonte del conocimiento y de la acción humana. En efecto, si el conocimiento axiológico, como reprocha Polín a las teorías «objetivas», tuviera que agotar adecuadamente (por lo menos en principio) el valor, la acción sería imposible, e incluso el conocimiento: allí donde todo es conocido a la vez, todo está y no queda lugar para la invención. Las críticas de Polín alcanzan quizá la doctrina de Spinoza, según la cual la acción moral se deduce *more geométrico* de la ciencia del ser y, en el fondo, se identifica con ella. Pero, con toda seguridad, no alcanzan una doctrina que concibe el conocimiento humano como un acuerdo progresivo con el ser, y la libertad como un consentimiento jamás exhaustivo al bien. En la perspectiva de Polín, la única salida que nos queda es negar la realidad ilusoria de Dios y de su conocimiento, si se quiere conservar la realidad del hombre y de Su acción.

3) La tesis de Polín coincide con el deseo de Prometeo, según el cual el hombre sólo podría comprenderse y hacerse por el hombre mismo. Fundar al hombre sobre una cosa distinta de él mismo, es alienarlo en un producto imaginario y hacerle perder su sustancia. O Dios, o el hombre; escojo al hombre y suprimo a Dios. Es el tema de Nietzsche de la muerte de Dios, recogido por el ateísmo contemporáneo en su forma marxista y existencialista. Esta construcción del hombre por el hombre es creadora de una historia que sólo tiene sentido por la colaboración constantemente recomenzada de los esfuerzos de todos.

4) Nuestra cuarta observación se referirá de cerca a la cuestión de los valores morales. Polín identifica actividad de trascendencia y libertad: «Quien dice creación trascendente, dice libertad, escribe, pues aquélla se levanta por encima de

todo dato presente y corta todos los vínculos de determinación que la unen a él. La trascendencia funda, instituye, porque libera» (p. 278). Por tanto, la conciencia axiológica crea sus valores con absoluta independencia de su existencia y de su sentido. Si la conciencia, por el hecho de ser trascendencia activa, es también jerarquizante, no podría existir jamás un sistema de valores, si con ello se entiende una tabla de valores definida de una vez para siempre: «La esencia de la trascendencia, añade Polin, consiste en no estar atado por nada a lo que es trascendido; hay una infinidad de modos de trascendencia con relación a una realidad dada y, por consiguiente, una infinidad de valores posibles para inventar. Con relación a una obra dada, todas las evaluaciones son posibles y todas son iguales» (p. 250). El único dato que el hombre no puede negar sin suprimirse a sí mismo, pues le constituye, es su poder de trascendencia o libertad y de reflexión.

Nos vemos entonces obligados a hacer dos series de observaciones: la primera concierne directamente al mismo concepto de libertad; la segunda, al fundamento del valor. Como ya señalaba santo Tomás, si yo pudiese hacer o querer cualquier cosa cada instante, no actuaría jamás, porque no tendría razón alguna para hacer esto con preferencia a aquello. En otros términos, si la indeterminación de la voluntad como libertad no se apoya sobre la determinación de la voluntad como naturaleza, si la libertad no está dirigida por una necesidad, entonces estamos todos condenados a la inmovilidad de la muerte. En efecto, se priva a la libertad de su resorte secreto y del único impulso fundamental que hace posible su ejercicio. La pendiente natural, de una filosofía como la de Polin es, sin duda alguna, el nihilismo. Polín, es verdad, se defiende de la objeción de nihilismo. Pero ¿qué es el nihilista según Polin? El nihilista niega, ante todo, «la realidad ontológica de los valores» (p. 272); a continuación niega que existan esencias axiológicas. A los ojos del nihilista todo es amorfo. La actitud práctica exigida por esa posición ideológica es la inacción: siendo todo vano, es inútil obrar. Ésta es, por ejemplo, la actitud del nihilista búdico. Pero a este nihilismo de la acción. Polin opone el movimiento por el cual la conciencia se crea superándose y superando el dato en una doble trascendencia. Es cierto que la teoría de Polin quiere escapar al reproche de nihilismo, pero sólo lo logra por medio de la afirmación gratuita de una libertad que es ruptura con el ser y el bien, que es su propio fundamento, que se crea arbitrariamente sus fines y sus motivos. Pero semejante libertad se desvanece en la nada, si no está sostenida por el impulso del bien, y su actitud, aunque sea distinta de la que ha definido para rechazarla, no deja de ser una forma de nihilismo. Se ve, pues, que la tentativa de fundar el valor en la libertad queda comprometida, ya que ésta se aniquila. Pero aun suponiendo que fuera factible, sólo serviría para borrar toda diferencia entre el bien y el mal. Y es lo que reconoce Polin cuando escribe: se puede «plantear más radicalmente (el problema del fundamento), escribe, y considerar que, pues ningún fundamento de los valores excluye la arbitrariedad de una libre decisión primitiva, es mejor aceptar, de una manera que ha podido llamarse cínica, vivir valores de los cuales se ha podido admitir, una vez por todas, que no están ni absoluta ni definitivamente fundados». No obstante, queda la siguiente dificultad. Es posible, recogiendo las expresiones de Polin, no ver en la

conciencia axiológica «sino una actividad redoblada de trascendencia»<sup>37 38 39</sup>, identificar el valor con «la evaluación, es decir, con una invención de trascendencia redoblada en un esfuerzo de reflexión jerarquizante»<sup>40</sup>, pero nos preguntaremos entonces con qué derecho se hace esta identificación. Sólo puede ser arbitraria o imponerse como un hecho. En el primer caso escapa a toda justificación, constituye el objeto de una opción y no se ve a qué título puede aceptarse. En el segundo caso escapa al sistema de Polin. De todas formas, el intento de fundar el valor fracasa.

5) Queda sólo una última observación que quisiera poner de relieve la verdad profunda que recubre la teoría de Polin. La trascendencia objetiva del valor, que admitimos en un sentido que habrá que precisar, no se da sin una trascendencia *subjetiva y activa*. Afirmando el valor o poniéndolo (sin dar a este término un sentido idealista, sin hacer de esta posición una posición «constituyente»), el espíritu apunta siempre más allá del límite de sus propias afirmaciones. No puede, pues, hablarse de una aprehensión de los valores, semejante en todo a la aprehensión conceptual, de un puro *theorein* de los valores; si el valor es exigencia de ser, sólo puede ser aprehendido en el *movimiento* de un espíritu que se define por su apertura trascendental. En otros términos, la ilimitación del espíritu encuentra la ilimitación relativa de los «entes»: en el conocimiento de los valores, el espíritu supera las determinaciones concretas en que se encarnan; esto implica, por una parte, el parentesco universal de las cosas en el ser (y los valores) y el reconocimiento ciego de una forma de absolutez que hace que cada ser sea portador de una riqueza que supera su propia singularidad. Por tanto, no es necesario admitir la ruptura del valor y del ser para preservar la trascendencia. Ser y valor, immanencia y trascendencia, son solidarios. Tendremos ocasión de volver sobre esta última observación.

## 7. La teoría de los valores de Sartre

Para Sartre como para Polin, es el hombre quien crea los valores. «Son humanos, y el mundo, como síntesis de los valores, es totalmente humano y sólo humano»<sup>40</sup>.

Todo valor y toda significación llegan al en-sí a través del proyecto de la conciencia: idealismo del significado sobre un fondo de realismo de la existencia bruta, se ha dicho de la doctrina de Sartre.

1) En-sí y para-sí. Sartre distingue, a modo de una oposición radical, lo real y la conciencia, el en-sí y el para-sí. El en-sí es consistencia-en-sí, sin actividad ni pasividad, sin origen ni fin; es pura identidad de sí mismo a sí mismo, macizo y sin

---

37 *Ene. Fran*(., xix, 19.14.9.

38 *La création des valeurs*, p. 72.

39 *O.c.*, p. 88.

40 JOLIVET, *Problématique de la valeur*, en *Les Valeurs* (Actas del tercer Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa), p. 19.

devenir; es pura contingencia, no proviene de nada, «ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria»<sup>41</sup>.

A esta consistencia sin hendidura alguna, a esta opacidad sin luz, a esta plenitud sin significación ni alteridad, se opone **la nada de la conciencia o del para-sí, que existe justamente en el modo del «no ser»**. Es transparencia, presencia a sí misma, vacío y negación. Esto implica que es ruptura con el mundo del en-sí y se llama *libertad*. La libertad es, pues, la sustancia misma de mi ser, y la conciencia es fundamentalmente «nadificación», es decir, acto por el cual se determina a no ser ni el en-sí ni ella misma (en cuanto constituida). El para-sí, escribe Sartre, «se determina perpetuamente a sí mismo a no ser el en-sí».

2) *Libertad y acción*. En la perspectiva de estas posiciones fundamentales analiza Sartre la *acción*.

A) Toda acción es intencional, es decir, es persecución de un fin (futuro), por *motivos-móviles*, en un *acto* presente. El estudio de las relaciones de estos tres momentos de la acción conduce a Sartre a hablar de la libertad como lo único que hace posible su comprensión. Y la libertad se halla en toda la trayectoria del acto humano, como era de esperar.

B) En este complejo de motivos-móviles-actos-fines, los motivos sólo aparecen como tales por la oposición del *fin*. El fin, por tanto, es anterior a los motivos (anterioridad lógica). Más todavía, es la luz en y por la cual los motivos aparecen. La elección de los motivos supone, pues, una elección más fundamental, que es la de los fines.

C) Pero con anterioridad a la elección de los motivos, a la elección de los fines particulares, existe una elección primera o última (como se quiera), un proyecto fundamental que se confunde con mi manera fundamental de estar en el mundo, un acto de libertad original, por el cual defino mi ser definiendo mis fines (p. 519-520). «De este modo —escribe Sartre—, siendo la libertad asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentaré alcanzar, sea por la voluntad, sea por esfuerzos pasionales» (p. 520). En el interior de este proyecto inicial se sitúan todas las elecciones particulares que son como otras tantas expresiones de dicho proyecto, sin ser jamás las expresiones necesarias del mismo.

D) La elección primera es contingente, pues no obedece a ninguna necesidad ni a ninguna motivación determinante. En este sentido aparece como móvil irracional. Así sucede, por ejemplo, con la ambición de Clovis, que le impulsa a querer la conquista de la Galia, le hace buscar el apoyo de los obispos, le lleva a convertirse, etc.

---

41 *L'Être et le néant*, p. 34. Trad. castellana, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.

E) De este modo, la libertad constituye una «totalidad analizable» (p. 259): «Los motivos, los móviles y los fines, así como la manera de aprehender los motivos, los móviles y los fines... están organizados unitariamente en los marcos de esta libertad y deben comprenderse a partir de ella» (p. 529).

F) Puesto que las opciones singulares se sitúan en el interior de esta libertad, no puede decirse que la libertad sea pura gratuidad: cada acto, al tiempo que permanece libre, no es más que la expresión del proyecto fundamental o de la manera de ser-en-el-mundo que he escogido como mía. Sin duda puedo cambiar el sentido de este proyecto fundamental, pero al precio de una inversión radical.

Veremos que el acto de libertad original se sitúa en un dato más fundamental aún que constituye la conciencia-libertad como tal.

3) *Libertad y situación.* Esta libertad que es total y en cierto modo absoluta (s=no es más que eso) está, sin embargo, *situada*. El primer dato que encuentra es su propia existencia de libertad: «De hecho somos una libertad que escoge, pero no escogemos ser libres: estamos condenados a la libertad» (p. 565). El segundo dato que encuentra está constituido por el mundo. No obstante, si no escoge este dato, la libertad hace que se revele de una u otra forma. Dicho de otro modo, la situación sólo me aparece como situación por el proyecto mismo de la conciencia. Estoy al pie de una peña; se me aparece como «no escalable»; pero esta calificación de la peña no se revela sino por el proyecto de escalar. Para el artista, aparecerá, según su propio proyecto, como bella o como fea. Así pues, la situación se define por el encuentro del en-sí y el para-sí, del proyecto de la conciencia y de las cuasiestructuras del dato; es un «mixto» de las opciones de la conciencia y de lo real, «al nivel de la acción»<sup>51</sup>.

4) *Libertad y valor.* Podemos ahora comprender qué es el valor para Sartre. Decir, como acabamos de hacer, que la conciencia se da sus fines, sus medios, que se da en particular este fin último por el cual define el sentido de su existencia, equivale a afirmar que *crea* sus valores: la libertad es la única fuente de los valores.

Vayamos más lejos. El valor, escribe el autor, aparece a todos con este doble carácter *de ser incondicionalmente y de no ser*. No es en el sentido de que no es una realidad hecha, puesto que es superación, o mejor, el «más allá» en cierto modo infinito o infinitamente lejano, de «todas las superaciones posibles» (p. 137). Y en esto consiste precisamente su ser no ser. También es lo que constituye su incondicionalidad: punto de huida de todos mis esfuerzos de trascendencia, usando el lenguaje de Polin, es un más allá que intento alcanzar sin poderlo conseguir, pues la distancia que me separa es infranqueable, ya que es constitutiva de mi libertad, y alcanzarlo equivaldría a suprimirme como conciencia-nada de ser en la inmóvil plenitud del ser-en-sí. La realidad humana se manifiesta, pues, como el proyecto de realizar la identidad perfecta de la conciencia con su ser, la perfecta coincidencia de sí a sí. Por tanto, se puede afirmar, con Sartre, que la conciencia persigue «la imposible síntesis del para-sí y del en-sí». Y éste es, precisamente, el sentido mismo de la idea

de Dios: Dios es la conciencia infinita, concebida como plenitud de ser, es decir, como conciencia y no conciencia a la vez, lo cual es contradictorio.

El hombre intenta, pues, siempre y en todas partes lo que no puede alcanzar jamás: «ser» que es lo que podría llamarse el valor supremo: «El valor supremo hacia el cual la conciencia tiende en todo momento por su mismo ser, es el absoluto del sí mismo, con sus caracteres de identidad, de permanencia» (p. 137). Y la acción humana, en su deseo de alcanzar a Dios, hasta convertirse en Él, es un fracaso: «El hombre es una pasión inútil» (p. 708).

En el interior de este valor supremo, que hace posible la libertad como arrancamiento del ser y superación de sí misma, se sitúa la elección de los fines y de los medios de que hemos hablado antes, e incluso este proyecto fundamental que constituye el sentido particular de mi ser, este fin relativamente último que me define como ambicioso, incapaz, etc. Dentro de este límite la elección de los valores se deja a la libertad. La conciencia, siendo pura libertad, no podría recibir sus fines y sus valores «ni de fuera, ni de una pretendida naturaleza interior» (p. 519). Por tanto, no hay fines ni valores preexistentes: fin y valor aparecen con el proyecto de la conciencia; debe incluso decirse: con la existencia de la conciencia, ya que el proyecto absolutamente fundamental de alcanzar el ser que niega la constituye como conciencia. Por consiguiente, valor y ser se oponen como dos términos contradictorios. Pues el ser es según el modo de lo que está ya ahí, de lo que está ya constituido; mientras que el valor es el más allá de todo ser; a la plenitud del ser opone su ausencia y su falta. Reducir el valor al ser es aplastar la libertad «bajo el peso del ser» (p. 516). Para Sartre, el valor es negación. El ser humano es «el ser por el cual los valores existen». Se entiende que esta opción es siempre una opción situada, como ya hemos dicho. Si tal es la realidad humana, si es «fundamentalmente deseo de ser Dios» (p. 654), siendo este deseo irrealizable, el hombre, sin poder renunciar a él, no puede hacer otra cosa que asumir con lucidez y valentía su propia existencia y hacerse responsable de su ser. La ausencia de un cielo de los valores éticos es una provocación a la acción, no un engullimiento en la inmovilidad.

**5) Reflexiones críticas.** Algunas de las críticas formuladas anteriormente contra la doctrina de Polin pueden hacerse también a propósito de Sartre. Sería pura repetición. Nos limitaremos a las observaciones siguientes.

1) En la concepción sartriana de la libertad hallamos una especie de *creación «ex nihilo»*: la libertad, en un incesante movimiento hostigador de superación, crea el mundo de los valores y de las significaciones. Esta voluntad de lucidez absoluta y de empeño (*engagement*) radical recubre una pretensión que supera las posibilidades de la conciencia humana y de la experiencia tal como se da. Este intento prometeico sólo puede volverse contra su autor. Las rupturas que se introducen, los arrancamientos repetidos en que consistiría la libertad, tienen el defecto de desligar los vínculos en que esta libertad se alimenta. Inútil insistir en este punto. Por otra parte, y tomamos esta crítica de Gusdorf, una concepción como la de Sartre hace incomprensible la

comunidad de los valores. Si cada uno decide por sí mismo, radicalmente, «haría falta una especie de milagro perpetuo para asegurar aunque sólo fuera un mínimo de concordancia entre los libres arbitrios coexistentes. La comunidad de valores, fundamento de toda comunicación, se hace incomprensible, de suerte que nos vemos obligados a recurrir a la hipótesis de una armonía preestablecida entre las voluntades creadoras, lo cual arruina el presupuesto del individualismo»<sup>42 43</sup>.

2) Sin embargo, en la teoría de Sartre hay una indicación preciosa que podemos retener. Porque, así como no podemos prescindir de la trascendencia subjetiva, hay que reconocer un momento *negativo* en la aprehensión y la afirmación del valor. En efecto, es exacto que la conciencia, por lo menos la conciencia humana, implica cierta distancia con relación a sí misma; esto vale para todos los niveles de su intencionalidad. En la búsqueda de una plenitud que no es, la conciencia está «obsesionada» por la ausencia: el valor se presenta justamente como «ausencia», como esta llamada vacía en el corazón del hombre, esta no presencia que crea la tensión y pone en marcha el movimiento. Pero esto no autoriza a decir que la negatividad caracteriza totalmente al valor.

Y sin duda, para que el hombre alcance lo humano, para que pueda nacer en particular la conciencia ética, es necesario que se rompan las adherencias que atan al animal a la esfera biológica, al contorno inmediato, al determinismo de los estímulos interiores y exteriores, y que se ponga una distancia entre la realidad bruta y el espíritu. Pero esta ruptura *en* el ser, por la razón y la libertad, no es una ruptura *con* el ser. Es la condición negativa que debe permitir a la conciencia humana captar, en el ser, esta alusión de toda realidad a otra cosa distinta de sí misma y esta posibilidad de su propia superación a partir de una dispersión y de una pobreza relativas hacia una totalidad y una plenitud acabadas. Si el valor es *ausencia*, en cuanto que no se realiza *hic et nunc* en la existencia y que no se manifiesta jamás a la conciencia ética sino a través de perfiles aproximativos, es también una presencia que exige actualizarse. Volveremos sobre estas indicaciones. Pero haciéndolas nuestras afirmamos, contra Sartre, que el hombre tiene un fin último «real» y que puede alcanzarlo.

## **8. El idealismo existencial de los valores de Le Senne**

La descripción del valor, hecha al principio de este capítulo, estaba inspirada libremente en Le Senne, sin seguir totalmente sus posiciones metafísicas. No es necesario que volvamos a ello. Lo que hay que hacer ahora es poner de relieve la

---

42 *Traite de métaphysique*, p. 449. La observación vale también para Polin. La

crítica de GUSDORF se dirige directamente a este último. De hecho, la teoría de Polin no puede llegar más que a un pluralismo radical de los valores. La única unidad que conserva es la unidad formal de la conciencia axiológica o del movimiento de trascendencia.

oposición que el autor admite entre valor y ser. Para esto debemos hablar brevemente de la relación de los valores con Dios.

En la experiencia por la cual aprehendemos los valores a la vez en su diversidad y en su solidaridad, se manifiesta la exigencia de filosofía de Lengua francesa: «Pero ¿este valor es todo el valor? No; hasta sería posible que una acción perversa lo convirtiera en instrumento del mal, de un cruel frenesí. Por sí mismo, el ser es el valor de lo *efectuado*, de lo *pasado*, del *objeto*, de lo que se ofrece al conocimiento para que pueda aprehender algo como verdad; y como tal, el valor-ser remite a su opuesto, el valor del deber-ser, el valor moral, que se inclina hacia la abertura...

«Desde este momento el ser es el nombre del valor absoluto en cuanto es eternamente generador del orden y de la energía de una naturaleza; pero es superado por el valor absoluto, que ha sido y permanece indispensable para crearlo y conservarlo, al mismo tiempo que para espiritualizarlo por el concurso de los otros valores, tales como la valentía y el amor»<sup>5r</sup>.

## 111. VALOR Y SER

Las breves observaciones críticas que vamos a hacer a la doctrina de Le Senne nos llevarán a considerar el problema del valor-ser. La implicación de la crítica y del problema explica su reunión en un mismo artículo.

### 1. *Valor y ser*

En primer lugar, tenemos derecho a rechazar la asimilación que Le Senne hace del ser con lo totalmente hecho, con lo estático, con lo determinado. Es empobrecer la idea de ser. Bajo este aspecto es típica la crítica que dirige a la «ontología cristiana»: «Una ontología cristiana —escribe— no tiene otra tarea más urgente que la de enriquecer la idea de ser atribuyéndole la infinitud, la personalidad, la bondad. Es introducir en el término ser una riqueza que es precisamente la del valor absoluto» (*D.P.*, p. 247). Puede asombrar el afán que atribuye a la ontología cristiana. Ésta<sup>44</sup> es, por el contrario, la heredera de una sabiduría secular en la que la Biblia y la tradición han llegado a fundirse y a alimentar la reflexión filosófica y teológica. No hay en ella ningún afán, ninguna prisa, sino la maduración de un pensamiento que reflexiona sobre el dogma de la creación y de la naturaleza de Dios. Fácilmente podría volverse la objeción contra su autor: la impresión de apresuramiento se desprende de la facilidad con que Le Senne pasa de la experiencia de los valores a la afirmación -del valor absoluto. Como dice irónicamente, pero no sin cierta injusticia, Gusdorf, «no obstante algunos toques de pintura axiológica en el vocabulario, nos hallamos en la perspectiva de la ontología clásica, con todas las dificultades que ésta entraña»<sup>5S</sup>. «Una metafísica tímida», llamaba con más acierto Bréhier a la filosofía de los valores.

Pero dejemos de lado estas críticas y preguntémosnos por qué Le Senne afirma esta prioridad del valor sobre el ser. Sin detenernos en mostrar qué debe la doctrina del autor a la influencia kantiana y al idealismo, señalemos sencillamente que lo que a todo precio quiere salvar —y es lo que le parece que queda amenazado en una metafísica del ser— es la esencia espiritual del valor: «*Espiritual* por su destino, (el valor) debe ser de *origen* espiritual»<sup>45 46</sup>. En el hogar absoluto de todos los valores, valor y espíritu se identifican: «el valor o el espíritu», dice también. Y el texto de la comunicación al tercer Congreso de Filosofía se expresaba en los mismos términos: el valor absoluto permanece indispensable «para espiritualizarlo (=al ser)». Con ello el valor se opone a-la determinación, que es «objeto de contornos duros»<sup>47 48</sup>. El valor es, por el contrario, «una prueba consustancial al mismo espíritu: se convierte en este valor»<sup>51</sup>.

La preocupación de Le Senne es legítima. Pero no es necesario, para hacerle justicia, separar el valor del ser y oponerlos. Expliquémosnos. Si por objetividad entendemos, como a veces se hace, el hecho de darse una cosa como una realidad de contornos bien delimitado;, o, utilizando la definición del *Vocabulaire* de Lalande, «aquello que es pensado o representado, en cuanto que se distingue del acto por el cual es pensado», puede afirmarse que el valor está más allá de la objetividad. La objetividad queda incluso superada en un doble sentido: por el movimiento del espíritu que trasciende lo representado hacia la afirmación y la captación de los vínculos que lo unen a otros representados, y por las relaciones que, en lo concreto, este objeto (como cosa existente) mantiene con los demás objetos. Ahora bien, si se reduce el ser a la objetividad así definida, a lo que queda significado en una definición tomada restrictivamente, es evidente que resulta incapaz de soportar y fundar el valor. Más bien destruye el impulso del espíritu, así como destruye los vínculos que existen entre los seres y los convierte en mónadas sin puertas ni ventanas.

Pero semejante concepción no se impone en absoluto. Toda experiencia humana, expresada en términos de ser, alcanza, en la realidad significada, *más* que el contenido limitado a las particularidades del ser singular e inmediato. Dicho de otro modo, todo ser particular manifiesta, en su misma finitud, una profundidad y un valor que lo superan, una plenitud que desborda su indigencia. Es ésta la idea de ser. En la experiencia del ser que nos la proporciona se nos dan siempre el límite y la intuición cegada de un más allá del límite; la significación envolvente de esta idea no queda reducida a la pobreza de un saludo hecho a la diversidad insuperable de la realidad: la idea de ser no cubre, en un vacío casi absoluto de contenido, la simple colección de los seres y su división, que condenaría al mismo pensamiento a la dispersión. Unidad de una diversidad, marca el parentesco universal de los seres entre ellos, por una parte;

---

45 *Ti ailé de métaphysique*, p. 449.

46 *Introduction à la philosophie*, p. 336

47 *La déconcerte de Dieu*, p. 122.

48 *Ibid.*

de los seres con el espíritu, por otra. La idea de ser se abre, pues, sobre una totalidad y, más allá de esta totalidad, aparece como el presentimiento de un *universal concreto*, de una unidad que es acto de existir puro. Lo que Le Senne criticaba a la filosofía cristiana, nosotros, por el contrario, lo consideramos como la expresión de la verdad; sólo que no hay ninguna precipitación en la identificación del valor y del ser; no sólo traduce la negativa de conceder la prioridad al pensamiento sobre el ser a la manera idealista, sino también la afirmación de que pensamiento y ser no se oponen, que con la jerarquía de los seres crece la de su inteligibilidad, y que, trascendiendo toda jerarquía, el ser supremo ve, en sí mismo, abolirse la distinción que nuestro espíritu debe mantener entre los dos términos cuando quiere comprenderlos.

Hechas estas precisiones, se puede aceptar, siguiendo a Le Senne, que la realidad *objetiva* excluye el valor en la medida en que se encierre en sus límites y en su insuficiencia; pero en esta realidad objetiva siempre hay más de lo que las determinaciones particularizantes del espíritu de abstracción y de división quisiera conservar en ella. Y en este exceso por el que la cosa se supera a sí misma, consiste el ser como valor; éste representa precisamente lo universal en lo singular, lo absoluto en lo relativo, la unidad en la multiplicidad, la identidad en la diversidad.

Si una prioridad debe ser conservada, es la del ser sobre el valor. Pues el valor supremo que actualiza a todos los demás y del cual éstos sólo son particularizaciones, es el ser, o mejor, el existir, que es el acto de una esencia. En este sentido escribe santo Tomás: *ipsum esse (=el existir) est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus* (i, 4, 1, ad 3). El ser, comprendido de este modo, no es, pues, esta realidad totalmente configurada de Le Senne, el en-sí opaco y cristalizado de Sartre, el dato «estático y fijo», que se define «por su perseverancia en sí mismo y por su inmutabilidad», de Polín.

Siendo así, si el existir constituye, en su relación trascendental con la esencia concreta de los seres finitos, la perfección de las perfecciones y la actualización de todos los actos, se comprenderá que *todo valor es interior al ser*. El valor, en este caso, no es más que el ser en su relación con el espíritu, el cual, a su vez, no está tampoco fuera del ser. Y los valores fundamentales manifiestan precisamente esta afinidad radical de los seres entre sí y de los seres con el espíritu. Desde este momento hay reciprocidad entre el ser y la verdad, entre el ser y el bien, entre el ser y la belleza. De este modo el valor aparece como una segunda lectura más profunda o más «espiritual» de la realidad: en ella el espíritu aprehende en el ser a la vez lo que hay de más íntimo y de más singular (escapando así a la sequedad de la abstracción) y aquello por lo cual comunica con todos los demás seres y se abre, en particular, al espíritu. Individualidad y universalidad, diversidad y comunidad, coinciden en la idea de valor.

Así sucede, por ejemplo, con la verdad y bondad ontológicas. Ser verdadero, en el plano ontológico, ¿no es para el ser singular del cual se predica, lo mismo que afirmar que realiza la verdad en la medida misma de su ser? Afirmar esto es, por consiguiente,

afirmar que es verdadero en su singularidad más concreta y más individual y al mismo tiempo vincular esta verdad singular con las múltiples relaciones que este ser mantiene con los demás. Pues si el ser es verdadero en cuanto que es, es que es verdadero por todo Jo que es, es decir, en sí mismo y en su intimidad singular y «personal», por así decir; y también que es verdadero precisamente en cuanto que es y que su verdad no puede ser total y que, por tanto, remite a una totalidad en la cual encuentra su propia verdad.

Lo mismo sucede con el bien. Afirmar de un ser su bondad ontológica, es considerar en él, indisolublemente unidos, su más individual singularidad, tal como se ofrece al impulso de la voluntad, y el carácter «alusivo» de esta bondad que se supera siempre hacia la bondad total.

## 2. Las profundidades del bien

Tenemos que volver sobre los atisbos que acabamos de desarrollar, situándonos más francamente en el punto de vista del bien. La noción del bien puede ser considerada a distintos niveles de profundidad; en cada nivel se enriquece con nuevos armónicos y aumenta en densidad y riqueza. El bien es, en primer lugar, lo que satisface la *tendencia natural* de cada ser: *bonum est id quod omnia appetunt*; es la perfección hacia la que tiende todo ser por el hecho de ser lo que es; pues ningún ser es inactivo; todo ser está hecho para su operación, o mejor, *propter se ipsum operantem*. Doctrina en sí misma ontológica, como puede verse, que se opone a cualquier forma de idealismo del valor y del bien.

En segundo lugar, el bien puede ser considerado en su relación con la *voluntad*: expresa entonces la conveniencia del ser con el espíritu racional: conveniencia universal, si se piensa que la voluntad es el apetito de una razón abierta a la trascendencia. Confrontado con la voluntad, el bien reviste un aspecto más profundo y más interior; en efecto, esta relación del ser con la voluntad atestigua una connaturalidad fundamental entre el ser y el espíritu. Y hemos dicho antes que cuanto más se desciende en las profundidades del ser, tanto más se afirma esta afinidad, que en el existir divino consistirá en la identidad. Pero con esto entramos ya en el tercer nivel de profundidad.

También la noción de bien dice —y esto radicalmente— relación a Dios, fuente de todo ser y de todo bien, valor supremo del que toda cosa extrae su propio valor: *unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis* (I, 6, 4). La creación es, por tanto, una «epifanía» de Dios. En el escalonamiento de la creación que orienta la materia a la vida, la vida al espíritu y todo a Dios, la «gloria de Dios» se manifiesta en la inteligencia de la criatura espiritual. Participación en la existencia suprema, los seres finitos, cada uno en su orden y en su individualidad, todos, sea en sus relaciones recíprocas y horizontales, sea en sus relaciones de dependencia original y de finalidad verticales, están cargados con un peso de ser y de bondad que hace estallar su propia finitud hacia la infinitud de Dios. «A la emanación que multiplica y dispersa responde..., la

finalidad que reagrupa y unifica»<sup>61</sup>. *Deus* —escribe santo Tomás— *diffundendo sua dona, et multiplicat, et rursus per opera providentiae multiplicia reducit ad ordinem unius finis*» (*Div. Nom.*, c. 12, lect. un.). Por consiguiente, los seres están vinculados en el bien de un modo particular. Fundamentalmente y en su origen el bien es Dios, bien supremo, plenitud de la existencia. Dios hace a su criatura partícipe de su sobreabundancia. Y desde este momento la criatura es ontológicamente buena con la bondad de su origen y con la de su fin. Bondad del ser y del existir, pero también del obrar. Puesto que si Dios ha comunicado a los seres el existir, *les da también el obrar: Si... communicavit (Deus) aliis similitu- (in)em suoni quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut edam res creatae habeant proprias actiones* (3 C.G., 69). El bien, tanto en el orden del existir como en el del obrar, es por excelencia principio de unidad de los seres y razón de su vínculo entre ellos y de su subordinación a Dios.

Tal es, brevemente descrita, la concepción tomista del bien. Es de una riqueza doctrinal incomparable. Y, como hemos dicho, se trata de una concepción realista. Con esto se opone a una doctrina como la de Sartre, que concibe el valor principalmente como carencia y como este «más allá» contradictorio de todas las superaciones.

Conviene colocarse en esta perspectiva para situar la noción de *bien moral*. Si es verdad que hay equivalencia entre la bondad de un ser y la plenitud ontológica de este ser o su perfección, habrá que decir también que la *bondad moral* de un acto se extrae en primer lugar de la *plenitud de ser* de este acto. Es un principio absolutamente general.

Hay que señalar aún —y esta observación tiene su importancia— que esta doctrina confiere a la moral tomista un dinamismo innegable. Pues si es verdad que la bondad es comunicativa, que el ser, por el hecho de ser y en la medida en que es, tiende a comunicarse, se comprenderá que el espíritu humano, cuya actualidad es más profunda que la de los seres materiales, se caracterice por una actividad moral siempre despierta. La concepción tomista del bien, lejos de inmovilizar la acción del hombre, funda el impulso del obrar; el bien suscita la acción, ya sea obrando como llamada Analizadora y valorizadora en el hueco de los seres finitos tomados en su carencia ontológica y su capacidad de enriquecimiento, ya sea como principio de irradiación entre seres considerados en su misma actualidad; esto es lo que hace posible la gratuidad del don.

*Resumamos* este primer capítulo a fin de evidenciar el sentido de nuestra marcha, que corre el riesgo de haber sido velado por la importancia concedida al examen de las teorías. Hemos empezado señalando los caracteres principales del valor en general y del valor moral en particular. Esta breve descripción se ha completado por el examen de la cuestión con ella vinculada, de la aprehensión de los valores. Se ha proseguido con la exposición de algunas teorías del valor. Si el examen crítico de estas teorías nos ha conducido más de una vez al terreno de la filosofía general, nuestra intención era la

de comprender mejor los diversos aspectos del valor moral en sí mismo o en su condicionamiento. Hemos empezado por la teoría de *von Ehrenfels*. La posición de *von Ehrenfels*, si tenía precisamente el mérito de atraer la atención sobre el elemento psicológico del valor, tenía el defecto de reducirlo a él y de invertir el sentido de la relación axiológica; en la relación que une el deseo al valor, éste se convertía en el fruto de aquél, el valor era función del deseo, que era, a su vez, función del placer. En el *hedonismo*, con el que está emparentada la teoría de *von Ehrenfels*, el valor moral se identifica con el placer. Y si, bajo su forma epicúrea, la doctrina conserva aún en la práctica cierta elevación, la lógica del sistema conduce a una de las formas más degradadas del humanismo, por su desconocimiento de lo que constituye la verdadera grandeza del hombre y la reducción de sus aspiraciones al horizonte tristemente limitado de sus placeres. La concepción de *A. Smith* intentaba hacer derivar todo el contenido de la vida moral a partir del único sentimiento de la simpatía; pero esta derivación no podía hacerse sin contradicción y este fracaso mostraba que el agente moral debe buscar sus normas fuera del sentimiento, sobre todo teniendo en cuenta que el mismo sentimiento necesita una norma; y si la tentativa de *A. Smith* tenía la intención de dar una dimensión «altruista» a la conducta moral, esta intención no podía menos que abortar. En cuanto a la teoría del valor de *Durkheim*, nos hacía alcanzar dos caracteres del valor: la «deseabilidad» y la «trascendencia»; mostraba, además, la importancia de la incidencia social en la determinación de los valores; tenía el defecto de convertir a la sociedad en la única fuente de los valores y en su fundamento. Las cuatro doctrinas, pero especialmente las tres primeras, tienen de común la identificación del valor con un elemento empírico: el valor fundamental, el deseo, el placer, la simpatía, el imperativo social dado como hecho y como presión. La dificultad común consiste entonces en hacer salir una *exigencia* de un elemento puramente *fáctico*, una *razón* de obrar de un *móvil* de acción. Con el convencionalismo de *Hobbes* tenemos, dentro de los límites de un sistema fiel a un mecanicismo universal, una tentativa de creación de los valores por el hombre solo. Si el valor conserva una consistencia objetiva, lo debe a la objetividad de la voluntad soberana; extrínseco a la conciencia individual, no debe su ser de valor, si así puede hablarse, sino a la decisión del príncipe, y no tiene otra justificación que la absolutéz de su voluntad. Si la teoría subraya a su manera la trascendencia del valor, desconoce, sin embargo, su esencia. No se crea el valor moral por decreto, y negar la libertad es también, negar el valor. Con *Polín* y *Sartre*, aunque su voluntad de autosuficiencia humana es común con la de *Hobbes*, el clima de pensamiento es muy diferente, así como las doctrinas. La aparición de los valores se debe al surgimiento de una libertad, a su poder de trascendencia o aniquilamiento. La libertad, si bien está situada, permanece, sin embargo, como la única fuente de los valores, tanto de los morales como de los demás. En el examen crítico de estas dos últimas teorías, si nos ha parecido imposible fundar el valor únicamente sobre la libertad, hemos admitido la necesidad de una trascendencia subjetiva y la importancia del momento negativo en la captación de los valores. El examen rápido de la posición de *Le Senne* sobre las relaciones del ser y del valor, nos ha llevado a estudiar este problema central. Sean las que sean sus

divergencias doctrinales en otros puntos, estos tres autores coinciden en la oposición de ser y valor; nos hemos esforzado en mostrar que la oposición carece de fundamento y que el ser sigue siendo el valor fundamental. Apoyándonos en esta idea hemos recordado la posición de santo Tomás acerca del bien y hemos terminado señalando que si el ser es el valor fundamental, el acto humano debía su bondad, ante todo, a su plenitud de ser.

La cuestión será, precisamente, la de determinar en qué consiste esta plenitud. En todo caso, sabemos ahora que el valor moral intrínseco del acto humano no le viene ni de su capacidad de satisfacer el deseo o de procurar el placer, ni de su parentesco con la simpatía, ni de su sumisión al imperativo de la sociedad o de su obediencia a la voluntad del príncipe, ni de su conformidad con la elección de una libertad creadora de sus fines, ni, finalmente, del acogimiento de un valor de acción que sería la negación del ser. Y este recorrido doctrinal, sin duda, no es exhaustivo. Pero la exposición pretendía solamente hacer el estudio de algunas soluciones-tipo y, a través de ellas, poner de relieve los aspectos positivos del valor moral, que volveremos a encontrar, de una forma u otra, más adelante, especialmente en los capítulos consagrados al fin último, a la norma y a la ley morales.

## FIN ÚLTIMO Y FELICIDAD

La exposición de las teorías precedentes nos invita a profundizar la noción de valor moral. La crítica que ha seguido y las breves reflexiones que acabamos de hacer sobre la noción tomista del bien nos han orientado hacia una noción más realista, más sólidamente anclada en el ser, del valor en general y del valor moral en particular. Pero el examen de estas teorías nos orientaba también hacia un nuevo problema: **en efecto, se presentaban como una pregunta acerca del sentido de la existencia humana y una respuesta dada a este problema; la mayor parte de ellas, cada una según su óptica propia, cerraban el ciclo de la vida humana sobre sí misma y constituían al hombre (individual o social) en su propio fin; por tanto, la conducta moral se definía, en último análisis, en función del sentido último que daban al destino humano.** Nos hallamos, pues, desde un punto de vista nuestro, ante el problema del fin último. Es cierto que la constelación de los valores morales (sinceridad, lealtad, castidad, valentía, etc.) bastará en lo inmediato para la calificación moral de mis actos, pero dichos valores no adquirirán su pleno sentido y no asegurarán la eficacia de mi acción, si no son aprehendidos y vividos en la perspectiva que hace su unidad y que es precisamente la del fin último.

Abordamos, pues, un problema que no puede dejar indiferente al hombre. En el fondo es la cuestión suprema que todo hombre se ve obligado a plantearse y a la cual deberá responder, no sólo en la tranquilidad de una respuesta completamente teórica, sino en el riesgo del compromiso personal. «Estamos embarcados» y no tenemos medio de eludir la cuestión, puesto que nos envuelve y nos concierne, de que toda opción inmediata recubre la opción más lejana del fin último y que el hombre no

puede dejar, al trazar la figura de su existencia, de tomar partido en favor o contra ella. Al principio de *Le mythe de Sisyphe*, CAMUS hace la pregunta siguiente, o más bien formula esta afirmación: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida, es contestar a la pregunta fundamental de la filosofía. El resto, a saber, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vendrá después. Se trata de juegos: previamente hay que responder.» Se puede no estar de acuerdo con la problemática de Camus. Pero lo cierto es que, en su orden, el orden humano, el del sentido de la existencia, la pregunta no sólo es legítima, sino que es, en cierto modo, la cuestión fundamental. Pues la respuesta que el hombre dará es, en último análisis, una respuesta al problema del ser: aprehender la verdad como valiendo la pena de ser vivida, es juzgar que la existencia es buena, que tiene un sentido; es acogerla como desembocando en la generosidad del ser. Adoptar la actitud inversa es, por el contrario, desvalorizar la existencia y orientarse hacia el vacío ontológico del nihilismo y del pesimismo. La dialéctica interna de la negación o del consentimiento conduce al hombre a su pérdida o a su salvación.

En cuanto a las manifestaciones concretas de este problema que es uno con el hombre, son múltiples y a veces trágicas: inquietud e insatisfacción inseparables de la existencia humana, tan tenaces como su naturaleza; búsqueda jamás satisfecha de la unidad y de la armonía personales más allá de las contradicciones de la vida y de los engaños que la experiencia puede ofrecer a sus esperanzas; protestas ante las injusticias o simplemente ante las estagnaciones y los trivialidades de la existencia; búsqueda desenfrenada del placer; sed de saber y de amar, y todo el mundo sabe de qué manera el arte, en todas sus formas, ha ilustrado este último tema; es particularmente significativo en la expresión que le ha dado el mito de Tristán e Isolda: en este mito se transparenta la voluntad de los amantes de eternizar, en el acto mismo de su muerte, el instante que huye, y lograr finalmente esta imposible tentativa de unirse absolutamente suprimiendo de raíz todos los obstáculos. El fracaso condena la tentación de autosuficiencia, pero no el deseo natural que en ella se manifiesta. Este «deseo de eternidad» puede revestir una forma más tranquila: Se expresa, por ejemplo, en la alegría de la creación artística, en la del esfuerzo que logra su finalidad, pero sobre todo en aquella, más profunda, del progreso moral: instantes de plenitud de los que el tiempo nos arranca, pero que prefiguran una plenitud perfecta y sin amenaza. Sería ridículo ver en estas aspiraciones y esfuerzos sólo un simple impulso del instinto, una estratagema de la naturaleza de la que seríamos juguetes inconscientes. Es, por el contrario, una indicación preciosa de la grandeza del hombre.

*«Deseamos la verdad y no encontramos más que incertidumbre en nosotros. Buscamos la felicidad y sólo encontramos miseria y muerte. No podemos dejar de desear la verdad y la felicidad, y no somos capaces ni de certeza, ni de felicidad»* (PASCAL, *Pensées*, Br. n.º 437).