

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PRECEDENTES HISTÓRICO-DOCTRINALES DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

I. Primeros antecedentes en la filosofía clásica griega: la teoría de las ideas y la teoría de los bienes	17
II. La idea del bien en el pensamiento cristiano	22
III. El giro de la filosofía moderna ante el problema de los valores	27
IV. Un ejemplo elocuente: D. Hume y J. Bentham	29

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PRECEDENTES HISTÓRICO-DOCTRINALES DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

I. PRIMEROS ANTECEDENTES EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA GRIEGA: LA TEORÍA DE LAS IDEAS Y LA TEORÍA DE LOS BIENES

El primer precedente histórico-doctrinal que cabe recordar se encuentra en el pensamiento griego, y posteriormente en el pensamiento cristiano medieval, en especial en la reflexión filosófica en torno a la idea del *bien*.¹ Sin embargo, sería un error sustituir sin más el concepto de valor por el concepto de bien y afirmar que ya desde el siglo IV a. C. Platón hizo una filosofía del valor en el fondo de su *Teoría de las ideas*, pues, como intentaremos explicar, aunque con el concepto de *bien* los filósofos griegos y medievales parecen referirse a la misma dimensión de la realidad a la que se refieren los filósofos del valor a principios del siglo XX con el concepto de valor, existen notables diferencias entre lo expresado por uno y otro concepto. Lo que principalmente los separa es la importante diferencia que existe en la forma en que cada uno entiende la relación del *ser* y el *valer*, pues mientras que para los antiguos y medievales la realidad misma está dotada de valor, es decir, identifican el valor con el ser mismo de las cosas, para la filosofía de los valores la realidad en sí misma se encuentra desvinculada del valor: *ser* y *valor* son dos dimensiones distintas y en principio independientes.

La referencia más clara y significativa a este problema la encontramos ya formulada en la *Teoría de las ideas* de Platón. Mediante ella, el filósofo ateniense separa la realidad en dos mundos: el mundo de las apa-

¹ En este sentido, véase especialmente el profundo y extenso estudio de Fritz Joachim von Rintelen sobre el problema del valor en la filosofía griega y en la filosofía de la Edad Media hasta el Renacimiento. *Cfr. Values in European Thought*, Pamplona, EUNSA, 1972.

riencias y el mundo de las ideas o de lo verdadero.² El primero es el mundo de los sentidos y de lo mutable; el segundo es el mundo de lo no sensible y de lo eterno, de lo que verdaderamente *es*. El mundo de lo no sensible es el mundo de las ideas, en el que se encuentran las ideas de lo bueno y de lo bello como ideas supremas (),³ que constituyen el verdadero *ser* de las cosas que nuestros sentidos perciben. No obstante, esta separación hecha por Platón no implica la distinción o escisión del ser y el valer como después interpretarían algunos de los filósofos de los valores;⁴ más bien, lo que distingue Platón son dos grados del *ser*, de manera que para su concepción dualista, las ideas son esencias separadas de los seres concretos, siendo las ideas supremas *arquetipos* elevados en el grado mayor del ser respecto de las cosas corporales que representan apariencias imperfectas. El mundo de las ideas se opone al mundo sensible de los fenómenos; en tanto que se encuentra transido de eternidad, esencialidad, de perfección y es percibido tan sólo por una intelección intuitiva mientras que el segundo está afligido por la imperfección que lo inclina al caos, a un continuo devenir y a una pura accidentalidad, a la cual se accede por la más baja percepción () perteneciente al campo gnoseológico de la simple opinión ()⁵ Sin embargo, a pesar de las diferencias que establece Platón en-

² Libro VII de *La República*.

³ Martín Heidegger ha dicho que para Platón, en el inicio de la metafísica, el ser adquiere un carácter ambiguo, pues por una parte es la pura presencia, pero al mismo tiempo es la possibilitación del ente. “El ser adquiere el rasgo esencial de lo *posibilitante*. Debido a su ambigüedad, la Idea se convierte en *preceptum* de la *preceptio*; en aquello que el re-presentar del hombre lleva ante sí y lleva ante sí como lo que posibilita en su representatividad aquello que ha de re-presentarse. El ser de la Idea se convierte en condición de la que aquel que re-presenta, el sujeto, dispone y tiene que disponer si ha de poder enfrentarse a objetos. El ser se convierte como sistema de condiciones necesarias con las que el sujeto tiene que contar de antemano para conocer el ente, condiciones que un día se denominarán *valores*”. Véase Heidegger, Martín, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Verma, Barcelona, Destino, 2000, vol. II, p. 187.

⁴ Esta influencia es más clara y de mayor peso en la filosofía de los valores desarrollada por el neokantismo de la escuela de Baden y principalmente en el pensamiento de Nicolai Hartmann, con la gran diferencia de que —como veremos más adelante— Hartmann niega a la esfera de los valores un carácter superior respecto de la esfera del ser, incluso llega a afirmar que, dada la no individualidad y concreción de los valores, constituyen una instancia imperfecta respecto al ser de la realidad (véase *infra*, p. 129).

⁵ Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1983, pp. 558-602.

tre los dos mundos, acepta que el mundo del devenir participa del mundo de las ideas, y de manera principal en la Idea del *bien*, a la que, incluso, le reconoce la función de ordenar el caos del mundo de lo sensible en un orden teleológico; de manera que el bien adquiere un rango de fin último (), siendo la realidad trascendente que justifica y explica todos nuestros esfuerzos.⁶

Aristóteles, frente al que fuera su mentor y su maestro, niega la dualidad de los mundos del *ser*,⁷ pues reduce la esencia universal de las ideas a la causa formal inmanente a toda realidad. De este modo, concibe la forma como “la esencia misma de cada ser”, como el elemento que informa a la *materia* creando así la unidad inmanente a todo *ser*, unidad que expresa con el nombre de *sustancia*,⁸ y por la que entiende todo aquello que existe con su *esencia* y sus accidentes. Aristóteles aborda este problema al cuestionarse sobre si la materia o la forma pueden existir en sí mismas, es decir, si tienen existencia propia y separada, llegando a la

⁶ Partiendo de esta interpretación de la Idea del bien y, apoyado en el *mito de la caverna*, Platón considera que el alma que pertenece al mundo de las ideas se encuentra atrapada en nuestro cuerpo, el que a su vez representa como una cárcel que la sujeta al mundo de lo sensible y la aleja del verdadero mundo del ser y de las ideas. Así pues, explica la necesidad que el hombre experimenta respecto de lo perfecto, un movimiento hacia lo bueno, lo justo y lo bello, de lo que el hombre participa aquí en la Tierra tan sólo de manera imperfecta. Me parece que con este intento Platón logra dar una explicación, que aunque no del todo satisfactoria por la división entre alma y cuerpo, es al fin, una explicación de los movimientos de los hombres hacia los valores, movimiento que está basado en el amor. Esto último sin lugar a dudas influye en Max Scheler, pues como más adelante veremos se asemeja a su explicación sobre la participación del hombre en el mundo de los valores, de cómo el amor es lo que ilumina nuevos valores y lleva al hombre en un movimiento ascendente hacia los valores del rango jerárquico superior. Ahora bien, la gran diferencia entre Platón y Scheler es que para el segundo los valores no tienen existencia, es decir, no hay un mundo de los valores con existencia propia, éstos son esencias, fundadas en la intencionalidad, que se presentan al hombre a través de la experiencia externa que el hombre tiene de la realidad (véase *infra*, pp. 111 y 112).

⁷ Aristóteles aporta cinco razones para negar la *Teoría de las ideas* de Platón: la primera consiste en que considera que la duplicidad de mundos es innecesaria, siendo preciso bajar las ideas del *topos uranos* a la realidad; la segunda consiste en que nunca queda claro qué relación existe entre las ideas y la realidad; la tercera es que las ideas se multiplicarían infinitamente, primero porque tendría que haber ideas de las relaciones entre éstas y las cosas de la realidad, e incluso ideas del no ser de las cosas; la cuarta crítica es que Platón nunca logra realmente explicar el origen de las ideas ni de las cosas; y, por último, que no ve necesario que la esencia de las cosas se encuentre fuera de ellas.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, libro VII, cap. III, pp. 283 y 284.

conclusión de que la materia no puede existir en sí misma sin la forma, pues su esencial indeterminación implica un no *ser*; mientras que en lo referente a la forma concluye que a pesar de que se le puede identificar con la misma *esencia* de las cosas, la cual define como aquello “por lo que una cosa es lo que es y no otra cosa”, y de la que afirma que se puede aprehender por medio de la abstracción o lo que él llama método de inducción, no se le puede conceder existencia propia, pues insiste en que es absurdo separar el *ser* de su forma sustancial: conocer lo que es un ser —afirma Aristóteles— es conocer su forma sustancial.⁹ Por consiguiente, si se reconoce existencia propia a la esencia del *bien*, lo bueno diferiría de su forma sustancial, como el animal en sí, de la forma sustancial de animal, por lo que es indispensable que el ser y su forma esencial sean una sola y misma cosa. Por lo tanto, Aristóteles niega a aquello que Platón llamó ideas su existencia propia y separada del ser de las cosas, para afirmar que la forma esencial de las cosas no puede existir de forma independiente y separada respecto de su propio ser; en suma, la metafísica de Aristóteles niega la separación entre esencia y existencia, entre valor y ser.

Traducido todo esto al campo de la ética, significa que Aristóteles considera que la forma esencial es la que desdobra la bondad del ser en mayor o menor grado y la que determina su finalidad (causa final) y su sentido. Cada ser, en la realización de su propia esencia, se inclina hacia un mayor grado de perfección. Una idea central en el pensamiento de Aristóteles es que los hombres mismos pueden desarrollar su propia naturaleza en un mayor grado de perfección mediante el desarrollo del ser, que les viene dado en su propia forma esencial. Pues él no entiende el grado de perfección como lo hacía Platón, en el sentido de participación de la idea pura del ser, sino en la realización del propio ser contenido en la forma esencial. Es en su *Ética a Nicómaco* donde plantea expresamente el problema del *bien*, del que afirma que como sucede con

⁹ “Si se admite la existencia de las ideas, entonces el bien en sí difiere de la forma sustancial del bien, el animal en sí de la forma sustancial de animal, el ser en sí de la forma sustancial del ser; y en este caso debe haber sustancias, naturalezas, ideas, fuera de las formas en cuestión, y estas sustancias son anteriores a ellas, puesto que se refiere la forma a la sustancia. Si se separa de esta manera el ser de la forma, no habrá ya ciencia posible del ser, porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser”. *Ibidem*, pp. 294 y 295.

el del *ser*, el *bien* se emplea en muchos sentidos,¹⁰ por lo que estima que es absurdo pensar, como lo hace su maestro respecto de la idea de bien, que “el bien predicado en común de varias cosas sea realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo; pues, de ser así, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo”. Y es que para Aristóteles el bien no es más que aquello por lo que se hacen las cosas, o bien, aquello por lo que las cosas son, identificándolo así con el fin o causa final. Hay un pasaje muy significativo al respecto; es aquel en el que narra que “en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión, es el *fin*; pues, con vista al fin es como todos hacen las demás cosas”.¹¹ Sin embargo, Aristóteles distingue también diversas clases de bienes o fines: los bienes que se buscan por sí mismos y los que se buscan para alcanzar otros; los primeros son más perfectos, siendo el más perfecto de todos aquel que siempre se busca por sí mismo y nunca por otra cosa; es decir, la felicidad.¹² Esto quiere decir que para Aristóteles el bien de las cosas está implícito en su misma forma esencial, en la realización de su propio fin, lo cual, si se nos permite hacer una interpretación en términos de valor, implica que con Aristóteles los valores residen en las cosas mismas, son inseparables de su ser concreto y se manifiestan a través de su causa final y de su causa formal que, como tal, constituye su esencia, y es susceptible de ser conocida por medio de la abstracción.

Antes de seguir conviene señalar que si bien la identificación entre el ser y el valor en el pensamiento de Platón y Aristóteles derivaron en una solución objetivista del problema del bien, no en todo el pensamiento antiguo se mantuvo esta misma actitud ante dicho problema, pues también hubo algunas doctrinas relativistas o incluso negadoras de la dimensión axiológica. En esta perspectiva se sitúa Demócrito (370 a. C), para el que el mundo aparecía como un conjunto de átomos en movimiento determi-

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de María Raujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981 (1096a), libro I, p. 136.

¹¹ *Idem*.

¹² “Las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud... La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la división”. *Ibidem* (1177a.), pp. 395 y 396.

nados por leyes y principio matemáticos y mecánicos, que no permitían ningún ámbito de libertad, por lo que tampoco podía hablarse de bondad o maldad, negando con ello toda posibilidad de bienes, es decir, de valores.¹³ Alrededor de un siglo después, Epicuro (270 a. C.), también desde una perspectiva materialista de la realidad, establecía el criterio de todo lo bueno y lo malo en el placer, en el que incluso la razón tenía como objetivo “economizar” al placer, siguiendo la regla de la moderación, por lo que parece relativizar el valor al criterio del mayor placer por el mínimo de dolor.

II. LA IDEA DE BIEN EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

Para el cristianismo, el problema del bien cobra una relevancia fundamental, debido sobre todo a la afirmación paulina de que “todo lo creado por Dios es bueno —*omnis creatura Dei bona est*—”.¹⁴ Unida esta doctrina con la teoría platónica de las ideas se llega finalmente a identificar a Dios como el *Summum bonum*. Fue en particular San Agustín quien enseñó que todos los seres se dirigen a Dios, que es la Bondad suprema de la que todos los seres participan en distintos grados, y a la cual todos los seres aspiran,¹⁵ pues por el hecho de haber sido creados por Dios es Él quien ha reflejado su propio *Ser* en cada uno de ellos.¹⁶

Desarrollando estas premisas, San Agustín enseña que todo lo creado es bueno (*quid est, bonum est —omnis natura bona esse— bonae inquantum sunt*), es decir, que todo lo creado tiene un valor, y que a través de todas esas manifestaciones imperfectas de lo bueno podemos concebir el *Bien supremo*. “Nosotros —afirma San Agustín— no podemos amar

¹³ Rintelen, Joaquim Fritz von, *Values in European Thought, cit.*, nota 1, p. 144.

¹⁴ Epístola a Timoteo 4: 4-5. En este sentido, Joachim von Rintelen afirma que “en el cristianismo los valores se entendían desde un punto de vista teocéntrico, siendo Dios el valor más alto de todos los valores, el *Summum bonum*, del cual toda la naturaleza participa analógicamente”. *Ibidem*, p. 150.

¹⁵ San Agustín, “Tratado sobre la Santísima Trinidad”, en *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1961, vol. V, libro VIII, cap. 3, núm. 4, p. 505.

¹⁶ Para Nicolai Hartmann, por ejemplo, con el cristianismo “la metafísica del mundo se convierte en metafísica de Dios. El reino de las ideas, del se introduce en el intelecto Divino como reino de las formas substanciales. El intelecto de Dios se llama no sólo *intellectus divinus*, sino también *intellectus infinitus, archetypus o intuitivus*”. Véase Hartmann, Nicolai, *Introducción a la filosofía*, trad. de José Gaos, México, UNAM, 1969, p. 15.

nada más que lo bueno, lo bueno es la tierra, la altura de la montaña, lo bueno es el corazón de un amigo, la profundidad del pensamiento, pero lo bueno en sí mismo es Dios”.¹⁷ De lo que también se deriva que el mundo de las criaturas refleja y manifiesta a Dios, que el orden y la unidad de la naturaleza proclaman la unidad del Creador, lo mismo que la bondad de las criaturas revela la bondad de Dios, hasta tal punto que San Agustín cree poder demostrar la existencia de Dios a partir de aquello que en las criaturas participa de lo divino,¹⁸ pues para él todas las cosas son reflejos de la esencia de Dios, y la esencia de Dios *es* la *summa* perfección, sabiduría, conocimiento, bondad y poder, que se manifiesta de forma eterna, infinita e inmutable.

Ahora bien, lo más singular de la doctrina agustiniana es que esta participación de las criaturas en la esencia de Dios la explica mediante las denominadas ideas divinas —en las que por otra parte se deja ver la influencia de Platón, que llega a San Agustín a través del neoplatónico Plotino—. Esta doctrina define las ideas divinas como “ciertas formas arquetípicas o razones estables e inmutables de las cosas, que no fueron a su vez formadas, sino que están contenidas eternamente en la mente divina y son siempre iguales. Nunca nacen ni perecen, sino que todo cuanto nace o perece se forma según aquéllas”.¹⁹ Esta doctrina de la participación manifiesta que para San Agustín las cosas cobran valor; verdad ontológica, en cuanto encarnan y participan de esas ideas modelo que radican en la mente divina. Doctrina que Santo Tomás abordó y acomodó, aunque sin negarla del todo, pero sin aceptar el supuesto de que las ideas estuvieran separadas de las cosas al modo platónico, ni que éstas se pudieran interpretar como accidentes divinos.

Llevada esta doctrina al campo de la ética, comprobamos que al igual que en los antiguos filósofos griegos se encubre un planteamiento *eude-*

¹⁷ San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, cit., nota 15, libro. VIII, cap. 3, núm. 4, p. 509.

¹⁸ San Agustín llega a demostrar la existencia de Dios argumentando que las verdades inmutables y eternas que los hombres podemos percibir en la naturaleza requieren un fundamento también inmutable y eterno; así, dice expresamente: “el intelecto humano puede aprehender esas ideas eternas e inmutables sólo gracias a una iluminación divina, pues si la mente es mutable y mortal, cómo es posible que accediera a este tipo de ideas sino es a través de la iluminación divina”. *Idem*.

¹⁹ San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, cit., nota 15, libro IV, cap. 1, núm. 3, p. 323.

monista, en tanto que sostiene que el fin de la conducta humana es la felicidad. No obstante, lo característico de San Agustín y del cristianismo es que esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios, pues el hombre, al ser mutable e insuficiente, no puede encontrar la felicidad en él mismo, sino que la tiene que buscar en lo inmutable y eterno. Así se explica el anhelo que todo hombre tiene de Dios, pues si Dios es el Supremo Bien del hombre, se sigue claramente que buscar el bien supremo es vivir bien, y que el vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente. Incluso San Agustín llega a explicar la libertad del hombre, en lo que podríamos denominar hoy una interpretación axiológica, en cuanto afirma que el hombre puede adherirse a bienes mutables o a bienes inmutables; es decir, la voluntad humana es libre de volverse a Dios o apartarse de él. En suma, propone una explicación teocéntrica del bien, en la que Dios, como el Bien Supremo, participa y se manifiesta gradualmente en todos los seres, con lo que tenemos que cada ser de la realidad, por más ínfimo que sea, encuentra su valor, su bondad, en su participación con el *Summum Bonum*.

La reflexión que hace Santo Tomás respecto de las ideas ejemplares de San Agustín que —como antes habíamos visto— son aceptadas por el aquinate siempre y cuando no se consideren ontológicamente distintas a Dios ni se le conceda una existencia independiente, lo llevan a plantearse el problema que ya había formulado Aristóteles sobre la existencia independiente de la esencia, problema que en la moderna filosofía de los valores se identificó con el de la existencia independiente de los valores respecto del ser. Sobre este asunto, Santo Tomás —que sigue el hilemorfismo aristotélico de la materia y la forma— afirma que la forma esencial es el elemento universal que requiere ser individualizado para poder ser la forma de una sustancia particular; es decir, para él es posible abstraer la esencia universal del ser, pero ésta sólo puede existir en tanto que informa un ser concreto, pues entiende que la existencia es aquello por lo cual la esencia *es* o tiene ser.²⁰ De manera que aquello por lo que una sustancia material o una sustancia inmaterial es un ser real (*ens*), es la existencia (*esse*), que se refiere a la esencia como se refiere el acto en relación con la potencia. Así, la distinción que hace Santo Tomás entre esencia y existencia, es tan sólo metafísica y paralela a la distinción de acto y potencia,

²⁰ Aquino, Santo Tomás de, *Suma Contra Gentiles*, 2 q, a. 54, Madrid, BAC, 1968.

pues la potencia sería la esencia, y el acto, la existencia que actualiza y da el ser.²¹ De tal manera que para la concepción de Santo Tomás no hay esencia sin existencia, ni existencia sin esencia, pues los dos son principios creadores de los seres particulares.²² Por lo tanto, entiende las ideas divinas no como la esencia divina tal como es en sí misma, sino la esencia divina como la forma ejemplar de tal o cual objeto, como el ejemplar de muchos objetos; es decir, cuando decimos que Dios es bueno, lo que ese enunciado significa no es que Dios sea la causa de la bondad o que Dios no sea malo, sino que aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios, *secundum modum altiozem*. Para Santo Tomás, no podemos en esta vida conocer la esencia divina tal como es en sí misma, sino solamente tal como está representada en las criaturas, de modo que los nombres que aplicamos a Dios significan las perfecciones que se manifiestan en las criaturas. Los atributos de Dios se predicán de forma analógica; por ejemplo, cuando predicamos el ser de Dios y de las criaturas, atribuimos el ser en primer y principal lugar a Dios, como ser que existe en sí mismo y secundariamente a las criaturas, como dependientes de Dios.

En el plano ético, Santo Tomás —que al igual que Aristóteles plantea una ética eudemonista— entiende que todos los hombres actúan libre-

²¹ Copleston, Frederich, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE, 1976, pp. 87-104.

²² En este sentido, también el problema de los universales, que se debatió apasionadamente a lo largo de toda la Edad Media, se vincula al problema del valor en tanto constituye un precedente en el debate sobre la existencia autónoma de las esencias y su relación con el ser. El problema de los universales surge de un comentario que hace Boecio a la *Eisagoge* de Porfirio, en el que se mencionaba el problema de si los géneros y las especies eran entidades subsistentes o si consistían en meros conceptos. Boecio aborda este problema llegando a la conclusión de que los géneros y las especies son ideas alcanzadas por medio de la abstracción, y que como tales tienen su fundamento en los individuos, pero una vez pensadas son universales. La interpretación que da Boecio suscitó una gran polémica entre los filósofos, teólogos y escolásticos de la Edad Media; Santo Tomás es el que logra fijar con más fuerza la naturaleza de los universales, adoptando un realismo moderado de influencia aristotélica. Para Santo Tomás, los universales no son cosas subsistentes, sino que existen en las cosas singulares. El concepto es el resultado de la abstracción y, por lo tanto, en cierto sentido, una contribución subjetiva (*Summa teológica*: I q. 85, a 2). Pero esto no implica que el concepto abstraído se identifique plenamente con el objeto singular, más bien —explica Santo Tomás— el fundamento objetivo del concepto específico universal es así la esencia objetiva e individual de la cosa, la cual es liberada por la actividad de la mente de factores individualizantes.

mente hacia un determinado fin “último en el orden de ejecución, más el primero en la intención del agente”;²³ el fin último se identifica con el bien en tanto que éste, a su vez, se identifica con aquello que perfecciona al ser mismo,²⁴ por lo que el fin último de todo hombre tan sólo puede ser el bien universal, y no los bienes particulares, lo que denomina Santo Tomás como bienaventuranza objetiva,²⁵ la cual, por otra parte, tan sólo puede consistir en la contemplación y amor de Dios.

De la exposición anterior se puede extraer que en el pensamiento antiguo y en el pensamiento medieval el trato que se le dio al problema del valor a través de su identificación con el concepto del bien o de lo bueno siempre fue en estricta vinculación con el ser de las cosas. Es decir, como ideas o como esencias formales, el concepto de lo bueno pertenece al *ser*, es inmanente a la sustancia de las cosas como *ser* que determina lo que las cosas son o deben de ser.²⁶ El hombre percibe el bien (valor), mirando las cosas en sí mismas; abstrayendo su esencia reconoce la bondad implícita en el ser. Por otra parte, no conciben la separación entre esencia y existencia, pues como veíamos en Santo Tomás, la existencia es lo que actualiza la esencia, constituyendo así el ser de las cosas. En suma, en el pensamiento antiguo y medieval no hay una escisión del ser y el valor; éste no tiene independencia propia ni existe sin el ser, pues el valor reside y se percibe tan sólo en las cosas mismas.²⁷

²³ Aquino, Santo Tomás de, *Suma Teológica*, trad. de Francisco Barbado Viejo, 1-2, q.1, a.1, Madrid, BAC, 1953.

²⁴ *Ibidem*, 1-2 q.1 a. 7. En este sentido, afirma Johannes Hessen que “para Santo Tomás el valor no es otra cosa que la perfección del ser. Como su principio es la forma, el carácter valioso de la cosa reside en su forma. Y como la forma significa actualidad (en oposición a la potencialidad de la materia) la cualidad valiosa de la cosa tiene su fundamento en la *actualitas*. Así dice Santo Tomás: “*Omne ens, in quantum est ens, est bonum*”. *Ibidem*, p. 50.

²⁵ Aquino Santo Tomás de, *Suma Teológica*, *cit.*, nota. 23, 1-2 q.2 a. 1- 7.

²⁶ “El origen histórico de la metafísica escolástica del valor se halla en el importante hecho de que Aristóteles introdujera la idea en la cosa real, pues de ese modo también se incluía al valor en el ser, determinando al mismo tiempo al ente como algo valioso. Ahora el valor significa la perfección del ser dada con la forma esencial, la plenitud ontológica de la cosa”. *Cfr.* Hessen, Johannes, *Tratado de filosofía*, *cit.*, nota. 9, p. 51.

²⁷ Véase Rintelen, Joaquim, “Valor y existencia”, *Sapientia*, núm. 4 (1949), pp. 232-238; también véase Linares Herrera, Antonio, “Ser y valor”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, núm. 9 (1951), pp. 109-172.

III. EL GIRO DE LA FILOSOFÍA MODERNA ANTE EL PROBLEMA DE LOS VALORES

Si antes observábamos que lo que marca el punto de inicio de la filosofía de los valores es la distinción que Lotze hace respecto del ser y el valor, tendremos que preguntarnos, antes de continuar, por aquello que tuvo que suceder en la historia de la filosofía para que pudiera ser factible una distinción de esa magnitud. En este punto estamos en presencia de un fenómeno muy similar al que hizo posible la distinción kantiana entre el *ser* y el *deber ser*,²⁸ pues ambas distinciones sólo fueron posibles como resultado del largo proceso que se llevó a cabo con la irrupción de la filosofía moderna —con toda la radicalidad y profundidad que implicaron sus postulados— en la forma de concebir y pensar la realidad. Así intervienen, a mi juicio, cuatro fenómenos fundamentales, que por ahora tan sólo tengo posibilidad de señalar. En primer lugar, la ruptura de la visión teocéntrica del universo, que está implícita en la filosofía antigua y medieval, y su sustitución por una concepción antropocéntrica, fruto de todos los grandes cambios que engloba el Renacimiento como fenómeno histórico y cultural. En segundo lugar, el giro de ciento ochenta grados que imprimió la filosofía cartesiana en el pensamiento filosófico, por el que, además de abandonarse la realidad como medida de verdad —*veritas est adequatio intellectus et rei*— para adoptar el método lógico-racional como única medida de certeza, se situó, como fundamento de la existencia, la subjetividad del sujeto pensante, con lo que por principio se problematizó la existencia de los objetos. En este sentido, apunta M. Heidegger, “a partir de Descartes ya no se mira al objeto con total inocencia, sino que se le mira siempre desde el sujeto”.²⁹ El tercer elemento

²⁸ Como es sabido, la distinción kantiana de *ser* y *deber ser*, así como su particular concepto de *deber*, responde a las formulaciones que había establecido Hume respecto de la imposibilidad de derivar el *deber* del *ser*, denominada la *falacia naturalista*. Estos postulados, a su vez, se deben al empirismo del que Hume parte, y por el que niega la posibilidad de abstraer la esencia universal de las cosas, de la cual —como había establecido Santo Tomás o el propio Aristóteles— se pudiera derivar el *télos* que el objeto *debe* realizar para alcanzar su propia perfección.

²⁹ M. Heidegger afirma que la conclusión a la que nos lleva el pensamiento de Descartes es que ahora el hombre es el fundamento sobre el cual se pone y tiene que ponerse toda representación y lo en ella representado si ha de tener un estar y una existencia consistente. Esto quiere decir que todo ente no humano se convierte en objeto para el hombre que es el *subiectum*: “Pues con la proposición *cogito ergo sum* —afirma textualmen-

se refiere a la racionalización del mundo a través del desarrollo y apogeo de la nueva ciencia, por la que el hombre, abandonando su actitud contemplativa frente a los fenómenos naturales, arroja una mirada analítica que le permite explicar el curso de los fenómenos por medio de la formulación de leyes necesarias y generales, lo que a la vez le permite dominar y participar en el curso de la naturaleza. El último elemento será el empirismo, que como resultado del nominalismo lleva a resaltar exclusivamente la dimensión inmanente y sensitiva de la realidad, negando con ello toda referencia a una dimensión trascendente y negando incluso toda posibilidad de una metafísica del ser.³⁰ La suma de estos elementos llevó a que poco a poco el hombre dejara de entender el universo como un todo armónico pleno de *sentido* y de *valor*, rompiendo así con la unidad basada en la referencia (participación) de cada ser con el Ser Supremo: el *Summum Bonum*. El hombre, al dejar de contemplarse a sí mismo como una parte del orden intrínseco y predeterminado del universo, empieza a explicar el mundo a través de su propia lógica, iniciando así el proceso de racionalización de la naturaleza con el fin de dominarla, de ordenarla según los fines que se propone a sí mismo.³¹ El hombre, cada vez más consciente de ser dueño y responsable de su propio destino (*autónomo*),³² dejó de entenderse como parte de un todo; relegando su naturaleza de criatura, se erigió en creador de su propio entorno, de sus leyes, de

te— se da una nueva determinación de la esencia de “*fundamento*” y de *principium*. Fundamento y *principium* es ahora el *subiectum* en el sentido del representar que representa”. Heidegger, Martin, *Nietzsche, cit.*, nota 3, p. 139.

³⁰ Rintelen, Joaquim, *Values in European Thought, cit.*, nota 1, especialmente el apartado dedicado al pensamiento axiológico en la época moderna, pp. 541 y ss.

³¹ Este fenómeno es al que Max Weber se refiere cuando describe el *desencantamiento* del mundo como la creciente racionalización que hace el hombre de él. Weber es conciente que este fenómeno es propio de la modernidad, por ello no es coincidencia que haya percibido una separación radical entre los valores y el ser de la naturaleza, entre las ciencias y las cuestiones últimas sobre el quehacer humano (véase *infra*, pp. 80-87).

³² En este sentido, Jaques Maritain afirma que uno de los rasgos característicos de la época moderna es que al contrario de la Edad Media, donde por libertad se entendía la facultad del hombre de realizar o dirigirse hacia el *Bien*: “La libertad es para el hombre moderno —cualquiera que sea su sucedáneo a que se la reduzca especulativamente— una reivindicación y un privilegio que él hace valer por sí solo. Pues entiende que a él solo le compete, en lo sucesivo, realizar su destino, intervenir como un dios en la guía de su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del Universo entregada a un determinismo geométrico”. Maritain, Jaques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, trad. de Alfredo Mendizábal, Madrid, Palabra, 1999, p. 47.

sus instituciones, de sus costumbres, y, ¿por qué no?, de los valores que el mismo asigna a las cosas que le rodean y que propone como guía de su conducta. Así, con el fenómeno mismo de la modernidad³³ se inicia paulatinamente la separación radical del *ser* y el valor, pues si por una parte el desarrollo de las ciencias naturales se encargó de desvincular la realidad de toda referencia a un sentido o valor trascendente, por otra parte el gran descubrimiento de la subjetividad humana condujo al hombre moderno a concluir que la realidad, las cosas, el ser ya no son los depositarios de los valores, sino que los valores subsisten en su *yo*, en su propia subjetividad, que como depositaria o, más bien, creadora de valores es la única capaz de asignar valor a la realidad.³⁴

IV. UN EJEMPLO ELOCUENTE: D. HUME Y J. BENTHAM

Con el fin de mostrar un ejemplo concreto de algunos de los rasgos que el giro dado por la filosofía moderna imprimió en la historia del pensamiento y, en concreto, en la concepción de los valores, conviene analizar, aunque sea muy brevemente, las ideas fundamentales de la filosofía moral de D. Hume y J. Bentham.

En su obra fundamental titulada *A Treatise of Human Nature* (1738-1740),³⁵ David Hume (1711-1776) se propuso introducir en el campo de la moral la tesis empirista desarrollada previamente por J. Locke, consistente en que todo el material de nuestro conocimiento se deriva, en último término, de la sensación y de la reflexión, es decir, de la experien-

³³ Tampoco es coincidencia que algunos de los filósofos más importantes de la filosofía de los valores, a su vez, fueran unos de los principales críticos de la modernidad, precisamente porque supieron penetrar en su sentido más profundo. Tal es el caso de Nietzsche con todas sus singularidades, de Max Weber y de Max Scheler, cuya crítica se encuentra reflejada especialmente en su obra titulada *El resentimiento en la moral*, trad. de José Gaos, Madrid, Caparrós, 1999 (véase *infra*, p. 104).

³⁴ En este sentido cobra especial significado la siguiente afirmación de Nietzsche: “El hombre ingenuo es aquel que no se da cuenta que él mismo es el que pone los valores a través de su voluntad de poder”. *Cfr. La voluntad de poder*, fragmento núm. 12. Citado por Heidegger, Martín, *Nietzsche, cit.*, nota 3, p. 104.

³⁵ “A Treatise of Human Nature; An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects”, en *David Hume The Philosophical Works*, ed. Thomas Hill Grenn, vols. I y II, Londres, Scientia Verlag, 1964; hay traducción al español a cargo de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

cia.³⁶ De esta manera —como él mismo confiesa— pretendía establecer las bases de una ciencia moral y hacer de ella y de la política lo que Galileo y Newton habían hecho de las ciencias naturales.³⁷ La tesis central de la tercera parte de su obra, dedicada exclusivamente al problema de la moral y en concreto a descubrir los principios fundamentales que influyen en la vida ética del hombre, se puede resumir en la afirmación de que la razón es completamente ajena a la conducta práctica del hombre.³⁸ Esta tesis, que incluso Hume llega a expresar dramáticamente afirmando que la razón debe ser la esclava de las pasiones, se refiere puntualmente a que el conocimiento racional es en sí mismo inerte, es decir, no aporta ningún motivo para la acción humana, pues —a su juicio— lo que en realidad motiva al hombre a la acción son las pasiones adscritas a la esfera del sentimiento.³⁹

El planteamiento al que Hume busca dar respuesta con su tesis alude en último término a la necesidad de determinar el principio capaz de establecer si un acto moral debe ser considerado como bueno o malo, como virtuoso o vicioso, lo que traducido a un lenguaje axiológico consistiría en determinar el valor o el desvalor de una conducta. Así, lo que su tesis

³⁶ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, University Press, 1975; hay traducción al español a cargo de Edmundo O’Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1994. Hume no sólo sigue los principios gnoseológicos establecidos por Locke, sino que muchos de los postulados de su filosofía moral se encuentran ya trazados en el pensamiento de éste. Así, por ejemplo, ya Locke definía el bien y el mal por referencia al placer y al dolor, respectivamente, sólo que además entendía como criterio moral de una conducta su adecuación con la ley divina revelada.

³⁷ *A Treatise of Human Nature*, cit., nota. 35, vol. I, pp. 305-310.

³⁸ En su otra obra, en la que trata el problema de la moral, titulada *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), Hume parece matizar su tesis al afirmar que la razón no puede ser la única fuente de la moral. Esto le lleva a reconocer que la razón participa en la formación del juicio moral en dos aspectos: “excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto para aquella, y descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios para ejercer una pasión”; sin embargo, sigue sosteniendo que la razón no puede ser el principio de la moral. “An Enquiry Concerning the Principles of Morals”, en *David Hume The Philosophical Works*, ed. Thomas Hill Green, vol. IV, Londres, Scientia Verlag, 1964, pp. 167-287; hay traducción al español a cargo de Gerardo López Sastre, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

³⁹ En este sentido, afirma textualmente que “la razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento moral”. *A Treatise of Human Nature*, cit., nota 35, vol. II, p. 236.

sostiene en última instancia es que es imposible distinguir el bien y el mal moral a través del conocimiento racional.⁴⁰ En cambio, considera que el principio moral sólo puede estar dado por alguna impresión o sentimiento que se refiera directamente a la esfera emocional y a las pasiones naturales del hombre, las cuales, a su vez, son las únicas que pueden motivar la conducta moral. Este principio lo encuentra en los sentimientos de placer y dolor, en tanto define la virtud o el bien como “la acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de la aprobación y al vicio o el mal, como el sentimiento de desagrado”.⁴¹ Con lo cual —para Hume— el principio para determinar lo bueno y malo, el valor y el desvalor, se encuentra en los sentimientos de placer y dolor, los cuales, al estar adscritos a la esfera emocional del hombre, son los únicos realmente capaces de determinar su conducta moral. Con el fin de fortalecer sus propios argumentos y de rechazar algunas de las doctrinas anteriores, al final de su reflexión en torno al principio de la moral, escribe las bases de lo que se ha llamado con posterioridad a él “falacia naturalista”, y que en resumen señala la imposibilidad lógica de derivar proposiciones prescriptivas de una proposición descriptiva, o lo que es lo mismo, de inferir del ser un deber ser.⁴²

Siguiendo muy de cerca los pasos de D. Hume, Jeremy Bentham (1748-1832) también reconoce como un hecho incuestionable que la finalidad última de la conducta humana es la procuración del placer y la disminución del dolor.⁴³ Sin embargo, no se contenta con la mera formu-

⁴⁰ Del conjunto de argumentos que aporta Hume para sostener sus tesis destaca aquel por el que sostiene que la conducta moral no es susceptible de ser enjuiciada bajo las categorías de lo verdadero y falso, de lo que deduce que no puede ser aprehendida por la razón. Para una visión crítica de los distintos argumentos que aporta Hume para sostener su tesis véase Mackie John Leslie, *Hume's Moral Theory*, Nueva York, Routledge and Kegan, 1980, pp. 51-64.

⁴¹ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, cit., nota 38, vol. II, p. 261. En este mismo sentido, afirma textualmente que “las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un particular dolor o placer, de lo que se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiado o censurable”. *A Treatise of Human Nature*, cit., nota 35, vol. II, p. 247.

⁴² *Ibidem*, pp. 245-246.

⁴³ Así, al principio de su obra *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), escribe que “la Naturaleza ha puesto a la especie humana bajo el gobierno de dos señores soberanos, el dolor y el placer. Sólo a ellos corresponde señalar qué debemos hacer, así como qué es lo que haremos. Tanto el criterio de lo bueno y malo, como

lación de ese hecho, pues lo que en realidad busca es establecer un criterio objetivo a través del cual se pueda juzgar la moralidad de la conducta humana individual, así como un principio por el cual se pueda establecer la bondad o maldad de una ley o de cualquier decisión política en general. Desde esta perspectiva, formula el principio de utilidad, como el criterio “por el cual se aprueba o desaprueba una acción, en relación con la tendencia o la capacidad que ésta tiene de procurar el máximo de felicidad para la parte en cuestión”.⁴⁴ En este mismo sentido, H. L. A. Hart constata que la intención de Bentham es la de elevar el principio de utilidad a criterio objetivo para juzgar la bondad o maldad de la conducta humana, en tanto que incluso llega a decir que el único significado que pueden tener los términos de bien y deber es el de utilidad, es decir, la producción de la mayor cantidad de placer o felicidad y, a la vez, la disminución del dolor o la infelicidad.⁴⁵ Con ello podemos afirmar —aunque con algunas reservas que más adelante expondré— que el concepto de utilidad de Bentham, en tanto es entendido como criterio objetivo de la bondad y maldad de la conducta humana, guarda una cierta relación con el concepto de valor empleado por la filosofía de los valores.⁴⁶

la relación de causa y efecto, están atadas a su trono. Ellos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: todo el esfuerzo que hagamos por arrojarlos de nuestra subjetividad servirá tan sólo para demostrar y confirmar su poderío”. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart, Londres, Methuen, 1982, p. 11.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 12. Como es sabido, el concepto de utilidad ya había sido planteado por el pensamiento filosófico con anterioridad a Bentham; incluso Hume lo emplea para demostrar que ciertas virtudes, como la justicia, encuentran su verdadera razón de ser en la utilidad que prestan a la comunidad. Sin embargo, como señala F. Copleston, aunque Bentham no inventó el principio de utilidad, “lo que hizo fue interpretarlo y aplicarlo explícita y universalmente como principio básico de la moral y de la legislación”. Copleston, Friederich, *Historia de la filosofía*, trad. de Ana Doménech, México, Ariel, 1991, vol. VIII, pp. 20-33.

⁴⁵ “Respecto de una acción conforme al principio de utilidad, uno siempre puede decir que se *debe* llevar a cabo, así como, que es correcto o esta bien que se haya llevado a cabo. Sólo bajo esta interpretación los términos *deber* y *bien* cobran un significado concreto, de otra manera, no tienen ninguno”. *Cfr. An Introduction to the Principles of Moral and Legislation, cit.*, nota 43, p. 12.

⁴⁶ Llama la atención que en el capítulo IV de su obra, en el que analiza los diversos criterios para medir la intensidad del placer y el dolor, Bentham emplea el concepto de valor. Sin embargo, lo emplea tan sólo para referirse a la fuerza o intensidad del placer o dolor, es decir, en una dimensión meramente cuantitativa y no cualitativa. *Ibidem*, pp. 38-41.

De las anteriores ideas de Hume y Bentham se derivan al menos tres consecuencias importantes, que de alguna manera se presentarán de forma recurrente en el modo de tratar el problema de los valores por el pensamiento filosófico a partir de la época moderna. La primera de ellas se refiere a la tesis que sostiene que los valores no se encuentran en los objetos mismos como cualidades del ser, sino que estarán determinados por la subjetividad del hombre, lo que implica que sea el sujeto el que asigne el valor a las cosas, y no, como en general se pensaba en la antigüedad y en la Edad Media, que el sujeto tan sólo reconoce un valor intrínseco en los objetos de la realidad. La segunda consecuencia se relaciona con el argumento de que los valores, al constituirse en las motivaciones últimas de la conducta humana, rebasan los límites del conocimiento racional, con lo cual quedan dentro del campo exclusivo del sentimiento, e incluso, en el de las creencias.⁴⁷ La última consecuencia se centra en la denominada “falacia naturalista”, la cual —independientemente del papel que haya desempeñado en la propia filosofía moral de Hume—⁴⁸ repercutió de forma importante en la filosofía de los valores, pues, como veremos más adelante, constituyó uno de los argumentos principales para que algunos pensadores sostuvieran la separación radical entre ser y el valor, ya que al identificar el valor con la categoría del deber reconocieron la imposibilidad lógica de derivarlo del ser, por lo que tuvieron que situarlos en dos esferas o dimensiones separadas: el mundo del ser y el mundo de los valores.

Por otra parte, aunque con muy diversas consecuencias, la situación creada por la filosofía moderna en torno al problema de los valores también se refleja nítidamente en la filosofía práctica de Kant, pues aunque —como ya hemos referido— no se ocupa directamente del problema del valor, ya es perfectamente consciente de la escisión producida entre el ser y el valer. Así lo manifiesta cuando, al inicio de su obra titulada *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, afirma que lo único de entre todo lo que existe en la realidad que puede considerarse absoluta-

⁴⁷ Este, por ejemplo, es el argumento principal que se encuentra en el fondo del relativismo axiológico de Max Weber y Gustav Radbruch (véase *infra*, pp. 83 y 173).

⁴⁸ En torno a la determinación de los alcances que el argumento de Hume ha tendido en su propio pensamiento, así como sobre el sentido en que debe ser entendido en el conjunto de su obra, se ha suscitado un importante debate. Véase Mugerza, Javier, “Es y debe; en torno a la lógica de la falacia naturalista”, *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Barcelona, 1970, pp. 141-175.

mente o incondicionalmente bueno es la buena voluntad, con lo que descarta cualquier otra inclinación, virtud o sentimiento humano como valiosos. Ahora bien, en el lenguaje de su *Crítica de la razón práctica* la buena voluntad se identifica con la voluntad libre, que para él es la única máxima que puede servir de ley universal de la voluntad, pues es la única que no pertenece al mundo de los fenómenos y que es completamente independiente de la ley de causalidad que rige a todo el mundo de los fenómenos.⁴⁹ De lo que se infiere que lo único que goza de un valor absoluto, porque en sí mismo es un valor, es la buena voluntad, la voluntad libre, que pertenece a la esfera de la subjetividad humana y se mueve en un campo formal a priori,⁵⁰ lo que a su vez implica, como ha apuntado J. Hessen, que Kant haga depender el valor de las cosas de la subjetividad del sujeto moral y no de las cosas mismas.⁵¹

⁴⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 3a. ed., trad. de Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 42-49.

⁵⁰ En este sentido, Kant afirma que “el fundamento de la obligatoriedad no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias del Universo que rodean al hombre, sino *a priori*, exclusivamente en conceptos de razón pura y que cualquier otro precepto que se fundamente en principios de la mera experiencia podrá considerarse en todo caso una regla práctica, pero nunca una ley moral”. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. Luis Martínez de Velasco, Madrid, Austral, 1999, p. 46.

⁵¹ J. Hessen, *Tratado de filosofía*, *cit.*, nota 9, p. 13.