

## CAPÍTULO SEGUNDO

ORIGEN Y PRIMERA CONFIGURACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES . . . . .	35
I. Rudolf Herman Lotze y la distinción del <i>ser</i> y el <i>valer</i> . . . . .	35
II. Distintos caminos de la filosofía de los valores . . . . .	41
III. Los valores y su inversión según Friedrich Nietzsche . . . . .	47

## CAPÍTULO SEGUNDO

# ORIGEN Y PRIMERA CONFIGURACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

### I. RUDOLF HERMAN LOTZE Y LA DISTINCIÓN DEL *SER* Y EL *VALER*

No obstante el importante referente de la filosofía de Kant, el problema del valor, que, como hemos apuntado, está implícito en los postulados básicos de la filosofía moderna, no se hace explícito y manifiesto hasta mediados del siglo XIX en el pensamiento de Rudolf Herman Lotze (1817-1881). Lotze, que ha sido considerado por algunos como un pensador de transición,<sup>1</sup> no sólo por haber desarrollado su más fructífera actividad filosófica a mediados del siglo XIX,<sup>2</sup> sino por su temperamento, su formación y el ambiente intelectual en el que desarrolló su pensamiento, es el filósofo que hace explícita por vez primera la escisión del ser y el valor, inaugurando con ello la reflexión autónoma del valor y la moderna filosofía de los valores.

<sup>1</sup> George Santayana define a Lotze como un crítico, un maestro en la adaptación y combinación de ideas que ante todo ha aportado a la filosofía moderación y optimismo. *Lotze's System of Philosophy*, ed. Paul Grimley Kuntz, Bloomington/Londres, Indiana University Press, 1971, p. 112.

<sup>2</sup> Lotze publicó sus obras principales en torno a los años cincuenta del siglo XIX: en 1843 publicó su primera gran obra filosófica, *Metaphysik*; en el mismo año publica su *Logia*, en dos volúmenes; entre los años de 1856 y 1864 publica su obra antropológica en tres volúmenes, titulada *Mikrokosmos*; en 1868, su *Historia de la estética alemana —Geschichte der Aesthethik in Deutschland—*; y finalmente de 1874 a 1879 publica su obra *System der Philosophie*. Después de su muerte entre 1885 a 1891 aparece una colección en tres volúmenes con sus escritos menores: *Kleine Schriften*. La obra que más interesa a nuestra investigación, por ser en la que Lotze trata de manera más profunda el problema de los valores, es la titulada *Mikrokosmos; Ideen zur Natugeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Antropologie*, Leipzig, Hirzel, 1864; hay traducción al inglés a cargo de Elizabeth Hamilton y E. E Constance Jones, *Microcosmos; An Essay concerning Man and his Relation to the World*, Edinburgh, T & T Carl, 1885.

No es irrelevante el ambiente en el que se desarrolla ni tampoco el que provenga del campo de las ciencias, pues, como veremos más adelante, su concepción mecanicista de la naturaleza le llevó a plantear, en el conjunto de su pensamiento, la búsqueda de un sentido inmanente en el universo, así como la necesidad de dotar de sentido y valor a la realidad por una vía distintas a la de las ciencias de la naturaleza, que, por otra parte, reconocía como incapaces de dar una explicación y penetrar en la finalidad y en el sentido del universo y de los actos humanos.

Lotze había terminado sus estudios de medicina en Leipzig cuando, como él mismo reconoce, más por una inclinación artística que científica,<sup>3</sup> decidió estudiar filosofía. Sin embargo, sus anteriores estudios lo acercaron al desarrollo científicista de su época y le permitieron desarrollar una concepción mecanicista de la naturaleza, que sería parte fundamental de su pensamiento. Estudió filosofía con Christian Weisse, por medio de quien conoció la filosofía de Hegel, aunque más bien, de forma crítica que ortodoxa, pues su maestro, que se consideraba a sí mismo teísta, afirmaba que los actos libres del hombre también contribuían al paso del absoluto por el mundo. Con estas herramientas Lotze se enfrenta al ambiente intelectual de su época, en el que las corrientes materialistas estaban dominando el campo que poco a poco iban abandonando los grandes sistemas idealistas, que habían llegado a las más altas cimas del pensamiento en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, frente a ambas corrientes de pensamiento, Lotze recuperó el criticismo de la filosofía kantiana, pues, si por una parte se oponía al idealismo en tanto que negaba que de un primer principio se pudiera deducir toda una explicación sistemática del universo, por otra se oponía al materialismo, entre otras cosas, porque éste negaba los conceptos de alma, libertad y Dios, que ya Kant había puesto a salvo en su *Crítica de la razón práctica*.

Este “volver a Kant” de Lotze no significó en modo alguno una completa asimilación de los principales postulados kantianos, sino que más bien la visión crítica de Kant fue para él tan sólo un punto de partida; así vemos, por ejemplo, que al igual que en Kant, su concepción ética constituye la base de su metafísica. Sin embargo, parece ignorar por completo la *Crítica de la razón pura*, pues se podría considerar que su epistemología es realista, en el sentido de que no pone en duda la evidencia de la

<sup>3</sup> Copleston, Friederich, *Historia de la filosofía*, cit., nota 44, vol. VIII, pp. 296-308.

existencia de los fenómenos, no estima necesaria la aplicación de las categorías a priori para fundamentar el conocimiento ni hace depender la existencia de los objetos de la conciencia de los sujetos, sino que da por sentada la plena inteligibilidad del mundo que le rodea, y sobre sus simples manifestaciones elabora su concepción mecanicista de la naturaleza.<sup>4</sup>

Esta concepción de la naturaleza, a la que llega gracias a su formación científica, le proporciona ciertas bases empiristas que constituyen el primer elemento fundamental de su pensamiento. Explica que en principio hay dos actitudes que podemos adoptar frente a los fenómenos que ocurren en la naturaleza: la primera consiste en explicar los fenómenos por sus causas, con lo que logramos describir la realización de un acontecimiento; mientras que la segunda consiste en explicar que todos los acontecimientos son una manifestación lógica de un supuesto anterior, el cual tenía que ocurrir necesariamente debido a una ley que rige los fenómenos de la naturaleza. Sobre estos dos principios de observación se fundamenta el conocimiento científico, que permite a la razón humana describir mecánicamente todo el desarrollo del universo. Sin embargo, Lotze destaca que, aunque podamos conocer su funcionamiento mecánico, de manera que todos sus elementos plurales y diversos encuentran un vínculo que los relaciona con el todo en su conjunto, es imposible apoyarnos en dichos principios para poder explicar el significado y el valor que tiene el universo. Así, juzga necesario recurrir a un tercer principio, que sea capaz de explicarnos tanto el valor de los fenómenos que integran el universo como el valor del mismo en su conjunto. Este principio, que para Lotze consiste esencialmente en relacionar los *finés* del universo y de todo cuanto en él se contiene con el significado que de él se desprende, es el único que nos puede indicar el sentido de la realidad y, por lo tanto, llevarnos a una dimensión que trasciende la naturaleza mecanicista e inmanente del universo hacia una esfera de valor. Pero además es necesario distinguirlo del resto de los principios de las ciencias de la naturaleza, en tanto que no pertenece a la dimensión de la experiencia y de la razón, sino a la esfera del sentimiento y de las ideas, en la que el hombre se comporta éticamente y, por lo tanto, adquieren significado el bien y el mal, la belleza y la fealdad, el placer y el dolor. Así es como Lotze tras-

<sup>4</sup> Santayana, George, *Lotze's System of Philosophy*, cit., nota 1, pp. 120-122.

ciende su explicación mecanicista del universo, es decir, del ser, al que las ciencias de la naturaleza consideran carente de valor, y se cuestiona la necesidad de buscar el valor, que nos pueda proporcionar el sentido que tiene el universo en su conjunto, así como el de cada uno de sus elementos. A esta búsqueda es a la que se refiere cuando en su obra *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie* describe la finalidad de la filosofía como “el esfuerzo del espíritu humano por encontrar coherencia y sentido universalmente válidos a aquellos problemas que oprimen al hombre y le impiden vivir su vida en plenitud”,<sup>5</sup> zanjando así una primera distinción entre el objeto de las ciencias naturales, que se refiere al ser en su inmanencia, y el objeto de la filosofía, que se refiere a la dimensión trascendente del valor, distinción que, como veremos más adelante, será ampliamente desarrollada por el neokantismo de la Escuela de Baden.

Otra de las características básicas que sobresalen en el pensamiento de Lotze es su intento de encontrar lo uno en lo múltiple, de encontrar la unidad en la diversidad y variabilidad que existe en el mundo, esfuerzo que desde la perspectiva del problema del valor estará íntimamente vinculado con la búsqueda del sentido. Para ello examina dos clases de unidad: la primera, que reconoce se refiere a la unidad de la conciencia, por la cual los actos y pensamientos de un sujeto encuentran su unidad dando pie a la personalidad; la segunda se refiere a la unidad de vida en la que todos los actos que se realizan a lo largo de la vida mantienen una unidad de sentido, por lo que son susceptibles de ser imputados a una misma persona. Según Lotze, podemos acceder al conocimiento de la primera unidad por la propia evidencia, mientras que a la segunda unidad se accede por medio de la especulación o mediante la reflexión que otros hacen sobre otra persona. Partiendo de estos ejemplos pregunta por la existencia de una unidad análoga en la naturaleza, a lo que responde que la dinamicidad y multiplicidad de la naturaleza se rigen por una ley universal de causalidad, de la que se puede atisbar una especie de unidad formal. Pero además apunta que, así como hay una conciencia personal que da unidad a los actos e ideas de cada hombre a lo largo de su vida, el universo recibe su plena unidad debido a la existencia de un propósito o causa final, que informa todos sus elementos dotándolo de *valor* y, por lo

<sup>5</sup> *Outlines of Logic and of Encyclopedia of Philosophy*, trad. al inglés por G. T. Ladd, Boston, Ladd, Ginn & Co., 1887.

tanto, de *sentido*.<sup>6</sup> Ahora bien, este propósito o causa final que constituye la unidad de todo el universo no descansa en el universo mismo, sino en la conciencia de la *personalidad* de Dios, que se manifiesta a sí mismo en el mundo mediante la realización de valores. Por ello afirma Lotze que “nuestra creencia en la existencia de Dios se apoya, en última instancia, en nuestra experiencia moral y en nuestra apreciación de los valores”.<sup>7</sup>

A pesar de su belleza, la anterior expresión de Lotze entraña tres problemas filosóficos, que no podemos pasar de largo: en primer lugar, el de determinar en qué medida se realiza dicha unidad en el universo; en segundo, en qué medida se identifica el propósito divino con la realidad, y en tercer lugar, en qué sentido y de qué forma los hombres participamos de los valores. Frente al primer problema responde que la unidad del universo proporciona una cierta armonía en el mundo, sin que por ello niegue la diversidad de sus elementos; en este contexto, presenta dos elementos que explican la diversidad y el cambio dentro de esa unidad aparentemente preestablecida: el primero consiste en que dicha armonía no implica un plan estático, previamente desarrollado y determinado, sino que tan sólo establece ciertas leyes de desarrollo mediante las cuales la realidad se va desenvolviendo; el otro elemento, por el que se explican los cambios de la naturaleza, incluso los grandes cambios que parecen romper con dicha unidad, consiste en la acción de la providencia divina que puede intervenir en el desarrollo del universo, restableciendo a la vez la armonía aparentemente quebrantada. Así, destaca que su concepción se acerca más a la de una unidad “siempre reestablecida” que a la de una unidad rígida previamente establecida. Este planteamiento abre el camino para tratar el segundo problema, en el que se presenta el dilema consistente en que de ser plena y absoluta la identificación del propósito divino con la realidad del universo se haría innecesaria la búsqueda de sentido, pues no podríamos distinguir ya entre fin y sentido, entre valor y ser; para evitar este supuesto, estima que el propósito del universo, su teleología, no está realizado plenamente sino de modo imperfecto, de manera que la intención divina se convierte en un ideal a cumplir, en un valor a realizar que dota de significado moral a todo el universo. En torno

<sup>6</sup> En este punto es destacable la similitud que presenta el pensamiento de Lotze con el desarrollo que del problema del *bien* hace San Agustín o, si se prefiere, Plotino, con la diferencia, claro está, de la separación que hace Lotze del ser y el valor (véase *supra*, pp. 22-24).

<sup>7</sup> *Mikrokosmos*, *cit.*, nota 2, libro IX, cap. 4, sec. 5.

al tercer problema, en el que plantea la relación, la forma y el grado de participación de los hombres en la realización del valor en el universo, Lotze desarrolla otro elemento que puede caracterizar y distinguir su pensamiento, pues, una vez más, acercándose más a Kant y alejándose del idealismo alemán, resalta la libertad personal del hombre frente a la acción divina; sin embargo, se aparta de Kant en tanto que abandona el principio de autonomía de la voluntad tal como lo expresara el filósofo de Königsberg, inclinándose, más bien, por una ética eudemonista, en la cual el hombre se mueve libremente hacia su propio bien, buscando siempre, en último término, el valor de la felicidad.<sup>8</sup> Lotze es consciente de que con esta posición corre el riesgo de caer en un relativismo moral, por lo que explica que los valores, a los que tiende el hombre en orden a alcanzar su propia felicidad, participan de una dimensión universal y absoluta, a través de la cual se vinculan con el orden objetivo de valores. Esto es posible, explica Lotze, en tanto que la intención divina, la causa final que informa a todo el universo, está dirigida también a la realización del valor de la felicidad. De manera que los hombres, al actuar libremente en la elección de los valores que rigen su conducta, de alguna manera participan en la realización de la idea moral de felicidad que constituye el sentido último del universo.

Esta relación de los actos humanos con el mundo de los valores la explica Windelband de la siguiente manera:

Cuando se pone en contacto el alma con los estímulos que provienen de las cosas, desenvuelve aquélla (el alma) su propia naturaleza en las formas de la intuición y en las verdades universales que llegan a ser conscientes con evidencia inmediata en ocasión de tales estímulos; por otra parte, tal participación del sujeto convierte al mundo de la representación prácticamente en fenómeno; pero tal fenómeno, como vida íntima, plena de finalidad, no es de ningún modo mera apariencia, sino más bien un reino de *valores* en el que se va realizando lo bueno.<sup>9</sup>

El valor del universo reside, por tanto, en la conciencia de la personalidad de Dios, pero de alguna forma la conciencia personal de los hom-

<sup>8</sup> Willey, Thomas, *Back to Kant; The revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978, pp. 40-57.

<sup>9</sup> Windelband, Wilhelm, *La filosofía de los siglos XIX y XX*, trad. de Francisco Larroyo, México, Robredo, 1943, vol. VII y VIII.

bres hace eco de ese mismo valor, por lo que, en el pensamiento de Lotze, los hombres, al realizar los valores personales de lo bueno y de lo bello, participan libremente en la realización de los valores de belleza y bondad del universo.

En resumen, para Lotze, el universo está dotado de un *sentido moral*, al cual los hombres acceden, no ya por el ejercicio de su razón, por el que sólo les es accesible el funcionamiento mecanicista del universo, sino por el sentimiento de valor, que les descubre una dimensión plena de sentido, de cuya realización en el universo participan plenamente mediante la realización de valores éticos, que a la vez dotan de sentido sus propios actos.<sup>10</sup> Por lo tanto, la separación del ser y el valor, a partir de la cual se desarrolla la filosofía de los valores, distingue claramente una esfera del *ser*, que se refiere al funcionamiento mecanicista del universo, y a cuyo desenvolvimiento accedemos y describimos mediante la racionalidad que se manifiesta en las ciencias naturales, y una esfera del valor, que se refiere al sentido, causa final o *telos*, que imprime la personalidad de Dios al universo en su conjunto, y a la cual accedemos por el sentimiento de los valores y nos vinculamos por medio de nuestros actos morales. De esta manera Lotze, al separar ser y valor, en un intento por buscar un sentido y un valor trascendente a una realidad que entiende como inmanente, logra conjugar, a través del concepto de valor, una visión mecanicista de la naturaleza y una concepción moral, ética y religiosa de la vida.<sup>11</sup>

## II. DISTINTOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

La distinción de ser y valor realizada por Lotze abre un nuevo camino por el que andaré la filosofía de los valores en busca del valor como realidad autónoma, pues lo que precisamente permitió fue la posibilidad de plantearse el problema del valor en sí mismo. Con esta distinción se des-

<sup>10</sup> En este sentido, afirma Augusto Messer que a Lotze se le puede considerar como el padre de la filosofía *de los valores* contemporánea, pues fue él el que determinó “a la inteligencia como órgano cognoscente de la realidad empírica y el sentimiento como órgano cognoscente del valor”. Véase Messer, August, *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad*, cit., nota 13, p. 10.

<sup>11</sup> Gotesky, R., “Lotze, Rudolf Hermann”, en Edwards, Paul (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, The Macmillan Company & The free Press, 1967, vol. V, pp. 87-89.



cubre una nueva dimensión de la realidad, a la cual ni las ciencias de la naturaleza ni el pensamiento positivista podían tener acceso y que, por lo tanto, sirve como referente para comprender y explicar las grandes preguntas frente a las cuales parece no haber una respuesta objetiva. Pero esto, a su vez, hizo necesario que se plantearan directamente los nuevos problemas que tal descubrimiento acarrearba, puesto que, una vez desvinculado el valor del ser, quedaba en el aire la definición de su naturaleza y su consistencia, el problema de su conocimiento, de su origen y residencia, así como la pregunta por las relaciones que guardan entre ellos mismos y la nueva posición y relación que guardan frente al ser y frente al hombre. Ahora bien, es necesario dejar muy claro que este camino no se recorrió de la misma manera, pues ya desde sus inicios una de las características principales del desarrollo de la filosofía de los valores fue la pluralidad de sus planteamientos y de sus postulados. Podemos constatar que las primeras reflexiones que se hacen con posterioridad a la distinción de Lotze en torno al problema del valor responden a corrientes filosóficas distintas, e incluso a problemas y propósitos distintos, conservando tan sólo, en el mejor de los casos, el problema del valor como objetivo común. Ciñéndonos más a un criterio que respete los vínculos conceptuales y doctrinales entre los distintos cultivadores de la filosofía de los valores, que a un estricto criterio cronológico, podemos distinguir fundamentalmente tres caminos o corrientes que en el desarrollo de la historia de la filosofía se acercaron de forma distinta y particular al problema del valor. El primero de ellos se refiere al planteamiento que Friedrich Nietzsche hizo en torno a los valores, planteamiento que responde en buena medida al contexto histórico en el que se desarrolla su particular y singular filosofía. Nietzsche se acerca al problema del valor animado por un espíritu crítico y avasallador de la moral cristiana, en el que palpita su filosofía vitalista y su concepción personal del hombre, de la moral y del universo. En este sentido, Nietzsche es el gran solitario de la filosofía de los valores, pero también aquel que, al plantear radicalmente el problema del valor desde una posición relativista y subjetivista, ha influido en mayor medida en la vida moral práctica del siglo XX. El segundo camino es el que recorre el neokantismo de la Escuela de Baden, en particular los filósofos Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, quienes plantean el problema del valor en una dimensión claramente epistemológica, llegando a él con motivo de los problemas surgidos en la dis-

tinción de las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura, así como en su intento por fundamentar la validez de estas últimas. Al reconocer que sólo en su referencia al valor una realidad cobra sentido, vinculan el problema del valor con la historia y con la cultura, y llegan a predicar de él una naturaleza objetiva que les sirve para resolver el problema de la objetividad de las ciencias de la cultura, para así dotarlas de plena autonomía frente a las ciencias de la naturaleza. En este camino hemos ubicado también a Max Weber, que aunque desemboca en una interpretación radicalmente distinta a la aportada por los neokantianos, en tanto que destaca el relativismo último de los valores y la imposibilidad de que éstos sean fundamentados por el conocimiento humano, también aborda el problema del valor en términos gnoseológicos y bajo las mismas coordenadas filosóficas. Por último, me refiero al gran impulso que adquirió el desarrollo de la filosofía de los valores a partir de la inclusión del método fenomenológico en la reflexión sobre el valor. Con este propósito me detendré en los antecedentes filosóficos que fueron necesarios para hacer posible la reflexión en torno al valor, partiendo del largo camino iniciado por Franz Brentano, quien, al preguntarse por el problema de qué es lo que determina la rectitud moral, abre un camino fértil hacia una concepción objetiva de los valores. Con una clara orientación aristotélica Brentano recupera la doctrina de la intencionalidad del conocimiento, con lo que logra superar el psicologuismo en el que la filosofía de finales del siglo XIX se encontraba empantanada. Al preguntarse radicalmente por el problema de lo bueno, Brentano plantea implícitamente el problema de la naturaleza del valor como algo trascendente a la conciencia humana, lo que llevará a algunos de sus discípulos, como Alexius Meinong y Edmund Husserl, a configurar los conceptos de objeto ideal y esencias, respectivamente, con los que se intentará resolver el difícil e intrincado problema de la naturaleza de los valores. El camino emprendido por Brentano, recuperado en algunos de sus elementos esenciales por la fenomenología de Husserl, desembocará en las reflexiones que desde el método fenomenológico aportarán los filósofos Max Scheler y Nicolai Hartmann al problema del valor, y con quienes la filosofía de los valores encontrará su expresión más acabada.

Antes de abordar el estudio de cada uno de los caminos antes señalados conviene destacar que, debido a la gran relevancia e interés que cobró el problema del valor en las primeras décadas del siglo XX, de nin-

guna manera podemos afirmar que las tres corrientes anteriormente referidas sean las únicas en las que se planteó el problema del valor. Podemos destacar, además, entre otros, los planteamientos subjetivistas, que, con hondas raíces empiristas, se desarrollaron en el pensamiento anglosajón sobre el problema de los valores, y cuyos principales exponentes fueron G. E. Moore,<sup>12</sup> R. B. Perry<sup>13</sup> y Bertrand Russell,<sup>14</sup> las aportaciones que desde el empirismo lógico y la teoría emotiva realizaron Rudolf Carnap<sup>15</sup> y Alfred Ayer,<sup>16</sup> respectivamente; los estudios axiológicos que se realizaron en el mundo hispano e iberoamericano en un tono muy similar a la visión objetivista de Scheler y Hartmann, como fueron los estudios de José Ortega y Gasset<sup>17</sup> y Manuel García Morente<sup>18</sup> en España; Antonio Caso<sup>19</sup> y Francisco Larroyo<sup>20</sup> en México; y en Argentina Francisco Romero<sup>21</sup> y Risieri Frondizi;<sup>22</sup> en la lengua francesa tenemos los estudios generales sobre el problema del valor, que desarrollaron autores como Raymond Polin,<sup>23</sup> Louis Lavelle,<sup>24</sup> Rene Le Senne,<sup>25</sup> Ruyer Raymond,<sup>26</sup> así como las reflexiones que desde el historicismo han reali-

<sup>12</sup> Moore, George, *The Conception of Intrinsic Value*, Londres, Routledge & Fegan Paul, 1922.

<sup>13</sup> Perry, Ralph Barton, *General Theory of Value*, Cambridge, Harvard University Press, 1950, y su obra: *Realms of Value; A Critic of Human Civilization*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

<sup>14</sup> Russell, Bertrand, *Religión y ciencia*, México, FCE, 1955, y su obra: *Human Society in Ethics and Politics*, Nueva York, Simon & Shuster, 1955.

<sup>15</sup> Carnap, Rudolph, *Philosophy and Logical Syntax*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1935.

<sup>16</sup> Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollacz, 1950.

<sup>17</sup> Ortega y Gasset, José, *Qué son los valores. Introducción a una estimativa*, Madrid, Revista de Occidente, 1923.

<sup>18</sup> García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*, Madrid, Dorcas, 1980.

<sup>19</sup> Caso, Antonio, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, México, Botas, 1933.

<sup>20</sup> Larroyo, Francisco, *La filosofía de los valores. Valor y problemática en general*, México, Logos, 1936.

<sup>21</sup> Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.

<sup>22</sup> Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, FCE, 1958, 1995.

<sup>23</sup> Polin, Raymond, *La création des valeurs. Recherches sur le fondement de l'objective axiologique*, París, Presses Universitaires de France, 1945.

<sup>24</sup> Lavelle, Louis, *Traité des valeurs. Théorie générale de la valeur*, París, Presses Universitaires de France, 1991.

<sup>25</sup> Le Senne, Rene, *La description de consciente. Obstacle et valeur*, París, Aubier, 1934.

<sup>26</sup> Ruyer, Raymond, *Philosophie de la valeur*, París, Librairie Armand Colin, 1952.

zados pensadores como E. Troeltsch<sup>27</sup> y F. Meinecke,<sup>28</sup> y, por último, incluso el desarrollo del problema del valor en manos del neotomismo de Engelbert Gutwenger<sup>29</sup> y de J. von Rintelen.<sup>30</sup> Sin embargo, en esta investigación hemos considerado únicamente las tres corrientes antes referidas, debido a que éstas fueron las que mayor influencia tuvieron en la recepción del problema del valor por la filosofía del derecho.

Me parece necesario hacer una última consideración general para penetrar con mayor profundidad en el desarrollo de la filosofía de los valores, pues considero que no podemos quedar satisfechos explicando el surgimiento y el origen de la reflexión sobre los valores tan sólo con base en una concatenación de ideas y de supuestos, pues si bien la distinción del ser y el valor que hizo Lotze facilitó el que se planteara directamente el problema del valor, tuvieron que concurrir una serie de acontecimientos históricos que llevaron a desencadenar el gran interés que en la primera mitad del siglo XX despertó la filosofía de los valores. Aunque —como hemos visto— los motivos que llevaron a plantear el problema de los valores son distintos para cada una de las corrientes que cultivaron la filosofía de los valores, como fue el caso de los problemas epistemológicos y de la cultura para los neokantianos, de la objetividad o relatividad de los juicios de valor para Weber, o el de una ética material para Scheler y Hartmann, considero que podemos destacar un elemento común, una misma motivación, que llevó a que se planteara con tanta urgencia el problema de los valores. El elemento al que me refiero subyace en el contexto histórico que se desarrolló particularmente en la Europa de principios del siglo XX y que parte del trágico proceso de la denominada “gran guerra”, cruzando por el periodo denominado “de entre guerras” hasta culminar casi al finalizar la década de los cincuenta. De este periodo interesa destacar especialmente el fenómeno conocido como “crisis de la cultura de la modernidad”, que en resumidas cuentas se refiere a la “puesta en duda”, a la quiebra de los valores de la Ilustración que son encarnados y realizados por el liberalismo político y la forma de

<sup>27</sup> Troeltsche, Ernst, “Der Historismus und seine Probleme”, en *Obras completas*, Tübingen, Scientia Aalen, 1962, vol. III.

<sup>28</sup> Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943.

<sup>29</sup> Gutwenger, Engelbert, *Wertphilosophie*, 1952.

<sup>30</sup> Rintelen, Joaquim von, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, 1932.

vida burguesa.<sup>31</sup> Las grandes convulsiones sociales y políticas con las que amanece el siglo XX: Revolución mexicana (1910), Revolución rusa (1917), y sobre todo la Primera Guerra Mundial (1914-1919), en la que murieron más de doce millones de soldados y al menos diez millones de civiles, sembraron un sentimiento<sup>32</sup> de desasosiego, de fracaso y de desesperanza en el proyecto ilustrado, que desde 1870 se había establecido ya definitivamente en casi todos los países de Occidente. Así, la crisis de la modernidad se identificó con la crisis de los valores de la Ilustración, con el proyecto que se despliega sobre la esperanza de un progreso humano constante e inevitable, visto desde una perspectiva secularizada e inmanente, de la potenciación de la plena autonomía del individuo y de la esperanza ilimitada puesta en las ciencias y en la técnica consideradas como la última solución de todos los males que aquejan al hombre.<sup>33</sup> Por ello también la crisis de la cultura implica una pérdida del sentido del hacer humano, pues cuando aquello por lo que el hombre entrega todas sus energías parece fracasar, tornarse en un sinsentido, el mundo se hace incomprensible, pierde todos los referentes desde los cuales podemos interpretarlo y comprenderlo.<sup>34</sup> A muchos hombres de principios de siglo

<sup>31</sup> Véase Redondo, Gonzalo, “La crisis de la cultura de la modernidad”, en *Las libertades y las democracias*, Pamplona, EUNSA, 1984, vol. XIII, pp. 15-84.

<sup>32</sup> Este sentimiento lo logra manifestar con toda su crudeza Paul Valery en uno de sus versos escrito en 1919: “Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales”. Valery, Paul, *Obras completas*, París, Gallimard, 1988.

<sup>33</sup> En este mismo sentido, en 1927 Ortega y Gasset escribe las siguientes palabras: “Ésta es la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir”. “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, vol. III, p. 193.

<sup>34</sup> La pérdida de referentes, la desconfianza en la razón y la desesperanza en el proyecto ilustrado, que constituye el núcleo central de la “crisis de la cultura”, se ven reflejados de forma excepcional en las nuevas corrientes o “vanguardias” pictóricas que surgen en las primeras décadas del siglo XX. Así, por ejemplo, el movimiento *dadaísta* (1916) se presenta a sí mismo “como una exaltación del absurdo, como un ataque frontal contra la civilización que produjo la guerra, contra su lenguaje y su imaginativa visual, contra sus valores eternos”; o el movimiento surrealista al que su fundador, André Bretón, lo describe de la siguiente manera: “El surrealismo se basa en la creencia en la realidad superior de ciertas formas de asociaciones anteriormente olvidadas, en la omnipotencia del sueño, del juego desinteresado de los pensamientos. Contribuye a arruinar de una vez por todas todos los otros mecanismos psíquicos y a sustituirlos en la resolución de todos los problemas principales de la vida”. *Cfr. Manifiesto surrealista* (1924),

les parecía, como decía en 1926 André Malraux, que “todos los ideales por los que vale la pena sacrificarse” se habían perdido. Este sentimiento de crisis, de pérdida de referente que Paul Valéry logra expresar gráficamente con la siguiente frase: “...la tempestad ha sacudido el barco con tal violencia, que hasta las lámparas mejor suspendidas han caído al suelo”, sin lugar a dudas fue percibido por aquellos hombres que emprendieron el camino a través de la filosofía de los valores, incluso, para algunos de ellos, como Meinong y Scheler, la experiencia de la Primera Guerra Mundial influyó determinadamente en el desarrollo de su pensamiento. La reflexión sobre los valores se ubica, pues, en este contexto de crisis, en este intento por buscar un nuevo sentido al mundo que nos rodea (Lotze); por buscar referentes objetivos y universales a partir de los cuales comprender e interpretar la cultura (Rickert); por fijar un punto de apoyo universal e inmutable, que trascienda e ilumine esta realidad en continuo devenir (Windelband), o por encontrar un nuevo fundamento “material” que dote de sentido y objetividad a nuestra conducta moral (Scheler).

### III. LOS VALORES Y SU INVERSIÓN SEGÚN FRIEDRICH NIETZSCHE

En este peculiar contexto debemos situar también a Friedrich Nietzsche (1844-1900), pues, aunque cronológicamente lo deberíamos ubicar en la última mitad del siglo XIX, la vigencia y profundidad de su pensamiento hacen que trascienda su propio tiempo para influir fuerte y decisivamente en la filosofía del siglo XX. Nietzsche, que lanza una mirada profunda a su tiempo histórico, preconiza ya la crisis de la modernidad; pero lo que más nos importa destacar aquí es que, debido a ello, es consciente de la transmutación o inversión de valores que se lleva a cabo en su época, así como del enorme peso que conlleva para la cultura y para la forma que el hombre tiene de entender la vida. Este proceso le impulsó irremediamente a reflexionar sobre el problema de los valores.

En este sentido, en su estudio dedicado al pensamiento de Nietzsche, Martín Heidegger reconoce el papel conductor que el concepto del valor

citado por Ruhrberg & Schneckenburger, *Arte del siglo XX*, trad. de Ingo F. Walter, Madrid, Taschen, 2001, pp. 137 y 138.

representa en la filosofía nietzscheana, lo que, además, ha implicado que, debido a la gran influencia que ha tenido su pensamiento, el concepto de valor se haya vuelto usual en varios círculos del pensamiento filosófico. Heidegger incluso afirma que bajo la influencia de Nietzsche la filosofía erudita de finales del siglo XIX y comienzos del XX se convirtió en filosofía de los valores y fenomenología de los valores.<sup>35</sup> Ahora bien, Nietzsche se enfrenta al problema del valor principalmente en el desarrollo de su idea sobre la *transvaloración* o *inversión de los valores* vigentes (*Umwertung*), que expresó especialmente en cuatro de sus obras más famosas: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (1883-1888); *Más allá del bien y del mal*; *Preludio a una filosofía del futuro* (1886); *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), y en la que él mismo calificó como su “gran obra” y que dejó inconclusa: *La voluntad de poder*, que, curiosamente para nuestra investigación, lleva como subtítulo *Tentativa de una inversión de todos los valores*. Sin embargo, el pensamiento de Nietzsche en torno a los valores penetra y se entiende sólo a través de otras de las grandes ideas que definen su pensamiento, como son las típicas ideas de la voluntad de poder, del superhombre y del eterno retorno.

Ya en el primer discurso de Zaratustra, titulado *De las tres transformaciones*,<sup>36</sup> presenta simbólicamente los rasgos generales de su idea sobre la inversión de los valores. En ese discurso relata cómo en un principio existía el camello, que representa al animal que encarna el espíritu de carga, que ama el “tú debes” como su cosa más santa y que corre gustoso al desierto. Por otra parte aparece, sobre todos los animales, el gran dragón, el último señor, el último dios, en el que en cada una de sus escamas brilla el “tú debes”, y que se erige encarnando “todos los valores de las cosas”, sosteniendo que “todos los valores milenarios han sido ya creados y que, él mismo, *es* todos los valores creados”. Sucede la primera transformación y el camello, que vive bajo la sombra del dragón, se transforma en el león, que, a diferencia del camello, quiere ser “señor de su propio desierto”, por lo que se enfrenta al gran dragón oponiéndole un “yo quiero”. El león tiene que aniquilar al dragón, destruir los valores milenarios, para así poder construir un nuevo espacio de libertad donde

<sup>35</sup> Nietzsche, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, vol. II, pp. 84 y 85.

<sup>36</sup> Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 4a. ed., trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001, pp. 52-55.

se puedan crear nuevos valores. Sin embargo, el león no puede crear valores; tan sólo puede destruirlos; por ello es necesaria una segunda transformación, en la que aparece el niño, que, con su inocencia y con su olvido, es capaz de dar un nuevo comienzo, un primer movimiento hacia nuevos valores que permitan al espíritu hacer su voluntad y conquistar ahora su propio desierto sostenido por sus propios valores.

En su obra *La genealogía de la moral*, ya en un tono más sistemático y menos simbólico, Nietzsche realiza una crítica demoledora de los valores vigentes en su época y que constituyen lo que él denomina “moral del rebaño” o el “ideal ascético”. Parte de la idea de que sólo demostrando el origen de las valoraciones morales podrá desenmascarse el sistema de valores vigente, que él identifica con los valores del cristianismo.<sup>37</sup> Así, empleando un método histórico-filológico, reflexiona sobre el origen de los términos *bueno* y *malo* (*gut und böse*), descubriendo que en varias lenguas los conceptos que se refieren a lo noble, en su sentido de aristocracia y de superioridad, dieron contenido al concepto de “bueno”, mientras que lo vulgar, lo plebeyo, lo bajo, coincidían con lo “malo”. En la lengua alemana, por ejemplo —explica Nietzsche— el término *malo* (*Schlecht*) en sí es idéntico a *simple* (*Schlicht*), que designaba al hombre simple, al hombre vulgar en contraposición al hombre noble. En este sentido, en todas las culturas se presentó una fuerte lucha entre la valoración (*Wertung*) de la casta de los caballeros o aristócratas y la casta sacerdotal, pues mientras los primeros elevaban los valores de la vida fuerte, libre y regocijada, los sacerdotes, en su impotencia, se veían forzados a elevar los valores de una vida humillada, atada y ascética. Explica que en ninguna cultura se presentó esta colisión de valores como en la cultura hebrea, pues siendo el pueblo judío el pueblo sacerdotal por antonomasia, fue el primero en invertir los valores (*Umwertung*) de la aristocracia, al negar la identificación de lo bueno (*gut*) con los valores de lo noble, lo poderoso, lo bello y lo feliz; y, al predicar de manera dogmática que tan sólo los miserables, los pobres, los impotentes y los bajos eran los únicos buenos; que los que sufren, los indigentes, los enfermos, eran los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios; que únicamente para ellos existe la bienaventuranza y que, en cambio, los aristócratas, los fuertes,

<sup>37</sup> Sobre la relación de Nietzsche con el cristianismo véase Jaspers, Karl, “Nietzsche y el cristianismo”, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, trad. de Rufino Jimeno Peña, Madrid, Gredos, 1972, pp. 245-329.



los nobles y los violentos eran los únicos malvados, crueles, insaciables y ateos, los eternamente desventurados. Nietzsche afirma así que con la victoria de la casta sacerdotal de los judíos dio comienzo en la moral lo que él denomina *rebelión de los esclavos*, y que identifica con la moral *del rebaño*. Pero la verdadera victoria de la moral del rebaño —sentencia Nietzsche— no se debe tan sólo al pueblo judío, pues cuando se gesta el resentimiento creador de valores, es con la figura de Jesús de Nazaret, “el redentor que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres” —como lo llama el propio Nietzsche—; “del odio más profundo y sublime, esto es, del odio creador de ideales, modificador de valores, pudo brotar algo igualmente incomparable, un amor nuevo, la más profunda y sublime especie de amor”,<sup>38</sup> con él triunfa definitivamente la inversión de los valores, pues, mediante él, la moral del rebaño pudo esparcirse y conquistar a todos los pueblos de la tierra. Así que para Nietzsche el Dios en la cruz, que se entrega a sí mismo para la salvación de los hombres, constituyó el gran triunfo de la transmutación de todos los valores, siendo el Sermón de la Montaña su obra maestra, dado que en él se enseña a los hombres a desesperar de la vida presente y a esperar la bienaventuranza solamente en la vida futura. Con la moral cristiana —concluye— la debilidad se transforma en mérito, la cobardía en valentía, la impotencia en autocontrol, la temerosa bajeza en humildad, la sumisión a quienes se odia en obediencia y la imposibilidad de venganza en perdón. Así, la creación de valores, la proyección de ideales, surgen del resentimiento,<sup>39</sup> del odio de los débiles a los fuertes, de los enfermos a los sanos. La moral del rebaño termina valorando (estimando) aquello que era noble y bueno en el ideal aristocrático como malo y despreciable, construyendo un ideal ascético por el que se niegan los valores de la fortaleza, del gozo, de lo bello, del poder; por el que se desprecia la vida presente de acuerdo con una quimérica vida superior; por el que se desprecia el cuerpo y sus instintos, en orden a una espiritualidad del autodesprecio, de la

<sup>38</sup> *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 4a. ed., trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1979, p. 40.

<sup>39</sup> Max Scheler retoma la idea de Nietzsche respecto a que el resentimiento es el origen de los valores; pero, dando un giro completamente distinto, explica que Nietzsche ha acertado en el medio, pero ha errado en el blanco, es decir, demuestra que los valores del cristianismo no se originan del resentimiento, sino del amor y, concluye, explicando la crisis de la modernidad a través del resentimiento. *El resentimiento en la moral*, trad. de José Gaos, Madrid, Caparrós, 1998.

culpa y de la autonegación. A través del ideal ascético —finaliza Nietzsche— es como los hombres enfermos y débiles han tratado de “domesticar” a los hombres sanos y fuertes.<sup>40</sup>

Con esta doctrina Nietzsche trata de demostrar que los valores del cristianismo, y en general todos los valores que se nos presentan como objetivos y absolutos, son meras creaciones subjetivas, pues al haber demostrado que el verdadero origen de los juicios de valor es el resentimiento, el deseo de dominio de unos hombres sobre otros, está afirmando que el hombre es el creador de sus propios valores, y que, por lo tanto, no pueden existir los supuestos valores absolutos, que el hombre tiene que descubrir y reconocer.<sup>41</sup> El hombre, al ser creador de valores, se sitúa “más allá del bien y del mal”, pues él mismo es el que determina y otorga un contenido determinado a lo que es bueno y a lo que es malo. Desde esta perspectiva, cobra especial sentido la afirmación nietzscheana de que “no hay fenómeno moral alguno, sino solamente una interpretación moral de los fenómenos”,<sup>42</sup> así como el hecho de que entienda a la moral como un sistema determinado de estimaciones de valor, que unos hombres quieren imponer a otros. Lo que le lleva a interpretar la historia de la moral como la voluntad de poder, por la cual unas veces los esclavos y oprimidos, otra los malogrados y los que sufren en sí mismos, otra los mediocres, intentan imponer los juicios de valor más favorables para ellos. De ahí que, para él, el hombre inmoral no sea otro que aquel que, colocándose más allá del bien y del mal de toda moral, es capaz de crear sus propios valores.

Este paso, sin embargo, lo coloca ante un nuevo problema, consistente en resolver bajo qué principio el hombre tiene que proyectar la creación y determinación de sus propios valores. A este respecto, percibimos que

<sup>40</sup> En su obra *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche ya había desarrollado las diferencias entre las que denomina la moral de los señores y la moral del rebaño, y destaca que su diferencia esencial radica en que, mientras en la moral de los señores los hombres son los que crean y determinan sus propios valores, en la moral del rebaño los hombres rigen su conducta moral bajo valores predeterminados, que tan sólo tiene que reconocer. Esta diferencia también es propia de los hombres que él reconoce como espíritus libres y los que identifica con una conciencia religiosa. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>41</sup> Jaspers relaciona la idea nietzscheana, que concibe al hombre como creador de sus propios valores, con el concepto mismo que Nietzsche tiene sobre la libertad. Jaspers, Karl, *Nietzsche*, trad. de Emilio Estú, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, pp. 214-240.

<sup>42</sup> *Más allá del bien y del mal*, cit., nota 40, p. 103 (máxima 108).

en el fondo de la crítica que hace a los valores del cristianismo subyace su oposición a todo intento de proyectar el principio de valoración a una realidad que trascienda al propio hombre y a su situación “terrena”, pues para Nietzsche los hombres que ordenan su vida de acuerdo con valores fuera de sí mismos son hombres en los que, si bien existe la voluntad de poder, ésta se convierte en impotencia, es decir, en el momento en que el hombre no es lo suficientemente fuerte y noble para poner sus propios valores por los cuales regir su vida, en su “debilidad”, tiene que reconocer fuerza a valores que están más allá de sus propias potencias. Señala que esta actitud aparece en el pensamiento filosófico a partir de la filosofía de Platón, más en concreto, a partir de la distinción que éste hace de los dos mundos del ser:<sup>43</sup> el mundo suprasensible de lo ideal, de lo debido, de lo en sí verdadero, y el mundo sensible, al que le corresponde esforzarse para subordinarse a lo válido en sí, en cuanto incondicionado; visión que para Nietzsche adopta el cristianismo al mostrar este mundo como un “valle de lágrimas” en el que se está en tránsito temporal hacia la bienaventuranza eterna de un mundo superior plenamente auténtico. A esta actitud es a la que, precisamente, se opone con tanta pasión y a la que se enfrenta cuando emplea el término *nihilismo*, pues con este término identifica al movimiento que fue gestándose en Europa ya desde la entrada de la modernidad y que llegará a dominar el siglo XX, movimiento que tiene su expresión última en la afirmación sobre la muerte de Dios. Por ello el grito que lanza Zaratustra en el desierto anunciando a los hombres la muerte de Dios, significa que el Dios cristiano ha perdido su poder sobre el destino del hombre. Desde esta perspectiva, el nihilismo implica la negación radical de todo lo suprasensible, la negación de todos los ideales, normas, fines y valores que han sido erigidos en torno a la idea de Dios; su acabamiento o plenitud forzosamente implica la aniquilación de los valores cristianos y el derrumbamiento de los valores anteriores proyectados en una realidad trascendente, para iniciar así un nuevo proceso de transvaloración. En síntesis, el nihilismo es el proceso de desvalorización de todos los valores que tienen como principio de determinación un elemento suprasensible, es la negación de todo valor que se sitúa por encima del ser —entendido éste en su acepción más sensista e inmanente—, ya en una esfera superior, como afirmaba Platón, ya como esencia universal, como proponía Aristóteles. Sin embargo, este pro-

<sup>43</sup> Sobre la doctrina de Platón (véase *supra*, pp. 17-20).

ceso no implica la pérdida y la aniquilación de los valores; implica, más bien, la sustitución de valores, la transvaloración (*Umwertung*) de los valores, anteriormente vigentes, por nuevos valores, que deben tener un especial cariz, a saber: que su principio de determinación parta del hombre mismo. En este mismo sentido, afirma Heidegger,

la transvaloración en Nietzsche impone al hombre la ilimitada exigencia de erigir de modo incondicionado, a partir de sí mismo y por medio de sí, los nuevos *valores* bajo los cuales tiene que llevarse a cabo la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad. Puesto que lo “*suprasensible*”, el “*más allá*” y el “*cielo*”, han sido aniquilados, sólo queda la “*tierra*”. Por consiguiente, el nuevo orden tiene que ser: el dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre por medio del hombre.<sup>44</sup>

Con esto, Heidegger quiere señalar que el concepto nietzscheano de *transvaloración* no sólo significa un cambio en la estimación que las personas hacen de las cosas o la disminución del valor asignado a ciertos bienes, sino que implica, en sus últimas consecuencias, una nueva interpretación del ente, la transformación de la esencia misma del *ente*, que se refleja en la supremacía de un nuevo principio metafísico, en torno al cual se establece una nueva posición de los valores. Por principio, entiende, según el término griego *arche* aquello a partir de lo cual algo se determina a ser lo que es y tal como es: “*principio*: es el fundamento sobre el cual algo *es* y por el que es guiado y dominado en toda su estructura y esencia, así el principio de la nueva valoración tiene que entenderse como el fundamento del que surgirán y sobre el que descansarán en el futuro la nueva posición de valores”.<sup>45</sup> Ahora bien, para Heidegger el principio desde el cual se debe interpretar toda la filosofía de Nietzsche y, por lo tanto, también su idea sobre inversión de los valores, es el principio de la voluntad de poder (*Wille zur Macht*), con el cual se refiere, a muy grandes rasgos y sin que ahora penetremos en este problema, a distintos conceptos que de alguna forma hacen alusión a un “querer ser más”, a la “autoafirmación del propio ser”. Para Nietzsche —explica Heidegger— la voluntad es mandar, pues en el mandar se decide la convicción más íntima de la superioridad. De acuerdo con ello, Nietzsche comprende el mandar como el temple del ánimo fundamental del ser superior, y ser su-

<sup>44</sup> Nietzsche, *cit.*, nota 36, vol. II, p. 39.

<sup>45</sup> *Idem*.

perior no sólo respecto de otros, los que obedecen, sino también, y sobre todo, respecto de sí mismo. Lo que quiere decir sobre-elevación, autopotenciación, llevar a mayor altura la propia esencia, de manera que la propia esencia consiste en esa sobre-elevación. Por otra parte —continúa Heidegger— “la esencia del *poder* ha sido determinada por Nietzsche, como el «mirar que va más allá, viendo lejos en torno hacia una mirada abierta que todo abraza», como *sobre-potenciamiento*”. Así, al unir voluntad y poder en un concepto nuevo, que a la vez supera sus elementos, Nietzsche se refiere a un “dar poder para la *sobre-elevación* de sí mismo”.<sup>46</sup>

Si partimos de este supuesto, tenemos que reconocer que el resultado de la transvaloración será el proyectar los nuevos valores, tomando como principio de determinación la voluntad de poder. Volviendo a la alegoría, que referíamos al principio del presente apartado, una vez que el león ha logrado vencer al dragón y, con él, a todos los valores milenarios, tiene que aparecer el niño, quien con su inocencia es capaz de establecer un nuevo principio, a partir del cual se desprendan nuevos valores, que le permiten ser Señor de su propio mundo. En este sentido, el concepto de *valor* (*Wert*) para Nietzsche se refiere a aquello que permite desarrollar la propia esencia de la voluntad de poder, la sobre-elevación de sí mismo, la autoafirmación. Así tendremos que los nuevos valores serán todos aquellos que sustenten, favorezcan e impulsen el acrecentamiento de la voluntad de poder. Los valores adquieren así una dimensión perspectivista, como proyecciones, como potencializadores de la propia voluntad de poder. Con esto —explica una vez más Heidegger—, Nietzsche da una nueva interpretación de la existencia, pues la interpreta solamente desde la voluntad de poder, dando como resultado que los valores parten de ella misma, es decir, el valor ya no es norma ni ideal para el ser —como se venía afirmando en la antigua metafísica—, sino que, ahora, es el propio ser el que tiene que ser norma para el valor, pues los valores parten del mismo principio como “*condiciones* de conservación y acrecentamiento de la voluntad de poder, siendo esas condiciones puestas por la voluntad de poder”.<sup>47</sup> Por otra parte, la proyección, la creación de estos valores, sólo podrá correr a cargo de un hombre que esté plenamente identificado con el principio de la voluntad de poder, y como, por definición, el hombre débil y el hombre enfermo es contrario a la esencia mis-

<sup>46</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 383-400.

<sup>47</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 188.

ma de la voluntad de poder, el único hombre que podrá crear los nuevos valores tendrá que ser un hombre nuevo, el superhombre.<sup>48</sup>

De esta exposición se puede concluir que aunque para Nietzsche los valores adquieren un carácter eminentemente subjetivista, como creaciones que surgen de las estimaciones que los propios sujetos hacen de las cosas, al entender los valores como proyecciones del principio de la voluntad de poder, parece que condiciona o limita la subjetividad, al establecer que, de alguna manera, solamente puede ser valor aquello que potencie este principio. De manera que, más que un relativismo de los valores, Nietzsche parece estar absolutizando los valores que potencian la *voluntad de poder* —los que identifica en un plano práctico con los valores *vitales*—. Esto incluso podría permitir establecer una jerarquía de valores estructurada de acuerdo con el incremento que los valores puedan representar para la vida misma, una vez más, entendida en su más radical inmanencia, de manera que no sería incorrecto hablar de desvalores o antivalores, como serían la humildad y la mansedumbre, e incluso contraponer ciertos valores superiores y valores inferiores, como podrían ser la juventud frente a la vejez.

En el plano metafísico otro elemento fundamental que se desprende del tratamiento que hace Nietzsche del concepto de valor consiste en que, al interpretar la existencia como voluntad de poder, la está identificando con el ser, dando un giro a la metafísica de Platón, pues si éste había logrado separar la *idea* a la cual identifica con el ser verdadero, de la realidad que percibimos a través de los sentidos, y que se identifica por exclusión con la existencia. Nietzsche, al sustituir el concepto de *idea* por el de *valor*, está identificando el valor con la realidad misma, cuya máxima expresión es la voluntad de poder. Las consecuencias de esto para la filosofía de los valores es que éstos, al no estar fundados en una realidad superior, “metafísica”, pierden algunas de sus características más importantes, como pueden ser su capacidad de ser generadora de deberes morales, pues al estar fundados en la existencia, es decir, al partir del propio principio de la voluntad de poder, los valores pierden toda su referencia con la esfera de idealidad, para presentarse solamente como potenciadores de lo que la existencia humana ya es en sí misma: voluntad de poder.

<sup>48</sup> En su obra *Mas allá del bien y del mal*, Nietzsche también reconoce que la tarea principal de los nuevos filósofos es la de crear valores, la de ser legisladores morales.