

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**UNA TEORIA DE LOS VALORES
COMO HECHOS INSTITUCIONALES**

TESIS QUE PRESENTA:
ADALBERTO DE HOYOS BERMEA
PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFIA

DIRIGIDA POR EL DOCTOR LEON OLIVE MORETT.



CIUDAD UNIVERSITARIA,

MAYO 2005

M343952



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Fortino Bermea Galindo
IN MEMORIAM

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Adalberto de Hoyos
Bermea

FECHA: 11 de Mayo de 2005

FIRMA: [Firma]

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el producto de tres años de mi vida en los que emigré al Distrito Federal. Quisiera agradecer a mis padres por su apoyo constante durante todo este periodo. Agradezco a todos los miembros de Reforma Política (Alejandro, Ángeles, Diana, Ferrán y Gilberto) por todas esas cenas y charlas interminables. También quiero agradecer a Soledad y Gabriela, así como a mis compañeros de academia, Andrea, Alessandro, Jorge y Luis, de quienes aprendí todo el tiempo. Esta tesis la hice, en gran parte, gracias a la ayuda del Dr. Olivé, a quien reconozco su paciente y dedicado apoyo. Por último, quiero agradecer a la mujer que me acompaña, a Pilar, por todo su cariño.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. La noción de valor	1
II. El papel del deseo dentro del valor.....	3
III. Problemas del estatus ontológico y epistémico del valor.....	6
CAPÍTULO UNO. LAS TEORÍAS OBJETIVISTAS DEL VALOR	10
1. El aspecto axiológico de la teoría de las formas de Platón.....	10
1.1. La sofística	10
1.2. El objetivismo platónico.....	11
1.3. La teoría de las Formas	12
1.4. La Forma del Bien.....	14
1.5. La revisión parmenídea de la Teoría de las Formas	15
2. La concepción de los valores en Kant	19
2.1. El valor moral en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres.....	19
2.2. La segunda formulación del imperativo categórico.....	21
2.3. La subjetividad en los valores estéticos.....	23
2.4. La universalidad del juicio.	25
3. La axiología de Max Scheler.....	27
3.1. La ética material	28
3.2. La percepción de los valores	31
3.3. Los problemas del objetivismo y la axiología scheleriana.	33
CAPÍTULO DOS. LAS TEORÍAS SUBJETIVISTAS DEL VALOR	36
4. El valor como sentimiento: David Hume	36
4.1. Crítica humeana al objetivismo.....	37
4.2. La explicación de los valores	38
4.3. La naturaleza de la moral	39
4.4. Acerca de la simpatía.	41
4.5. Los valores culturales.....	44
4.6. Virtudes y deficiencias en el esquema del valor.....	45
5. Emotivismo y el principio de verificabilidad.....	47
5.1. El valor como expresión de nuestras emociones.....	49
5.2. Stevenson y el razonamiento moral.....	52
5.3. Definiciones persuasivas.....	54
5.4. La crítica al subjetivismo del empirismo lógico.....	56
CAPÍTULO TRES. LOS VALORES COMO HECHOS INSTITUCIONALES	61
6.1. La objetividad de las necesidades básicas.....	61
6.2. Estados mentales y necesidad.....	64
6.3. La intencionalidad colectiva.....	68
6.4. Los valores como hechos institucionales.....	72
6.5. Valores y cultura	76
6.7. Individualidad y universalidad de los valores.	79
6.8. La racionalidad y la coherencia en el juicio de valor.	82
CONCLUSIÓN	86
Bibliografía	93

INTRODUCCIÓN

I. La noción de valor

El objetivo general de esta investigación es exponer y revisar críticamente qué son los valores, haciendo un especial énfasis en el proceso mediante el cual se da la formación social de valores. Las distintas sociedades del mundo han construido sus valores de acuerdo a momentos históricos particulares, y si bien existe una transmisión de valores, no ha habido pueblos con exactamente los mismos valores. Debido a esto consideraremos esencial el papel que tiene la interacción social en la formación de esos valores.

Una primera noción de valor que manejaremos pertenece al ámbito fisiológico; por ejemplo, los humanos en tanto seres vivos necesitamos agua, por lo tanto la deseamos y por ende la valoramos. Esta misma concepción puede ser llevada hasta el ámbito social, y en su conjunción mostramos la más sencilla de las maneras en que puede entenderse el valor.

Cuando hablamos de valor se pueden entender una infinidad de cosas, sobre todo está en boga si lo usamos en plural (los valores); hablamos del valor del dinero, el valor de una nota musical, el valor del guerrero, los valores morales, valores matemáticos, valores estéticos y en sentido negativo hablamos de la devaluación. Así que comencemos tratando de dar un esquema general de qué es lo que queremos decir cuando hablamos de valor.

'Valor' se refiere a distintas cosas, las cuales no se deducen unas de las otras. No buscamos un núcleo que nos pueda remitir a qué es valor para poder entenderlo luego en todas las demás acepciones, pues no existe tal núcleo.

Efectivamente, es complicado estudiar una noción de tan amplio alcance como es el valor. Quizás sería común opinar que el estudio de distintos bienes no puede ser parte de una misma disciplina; ¿qué pudieran tener en común los estudios económicos con los estudios estéticos (disciplinas muy relacionadas con el valor)? A pesar de las dificultades que se presentan, es posible, a nuestro parecer, hacer algo como una teoría de los valores. Si aquello que valoramos es lo bueno y lo conveniente, entonces la axiología tendrá que estudiar no sólo la naturaleza de los

valores, sino también cómo es que los valores influyen sobre las decisiones en los asuntos y acciones humanas. No nos estamos preguntando qué son las cosas, sino qué valen las cosas y por qué las habríamos de preferir.¹ El contacto que hay entre la axiología y una teoría de la acción es evidente.

Existen varias disciplinas, radicalmente distintas entre sí, pero todas están relacionadas con esta noción de valor. Por ejemplo, en el campo de la economía, las acciones que se llevan a cabo, son dirigidas por ciertas valoraciones acerca del costo y beneficio en la producción, sin embargo, en la ética las acciones son dirigidas por valoraciones que refieren a los principios de interacción entre los sujetos en un medio social. No hay manera de obtener una definición unificada de qué sean los valores que puedan regir dentro de estas disciplinas, pues los bienes a los que se refieren son distintos; pero podemos decir que algo es valioso por ser bueno o apropiado en sí (intrínsecamente) o apropiado para ciertos fines que tratamos de alcanzar. Cuando algo es valioso en sí decimos que es un fin por él mismo, que tiene valor intrínseco. En cambio, cuando algo es un fin para conseguir algo más allá de él mismo, este bien tiene valor instrumental, entonces lo llamamos un bien de valor extrínseco.

Dentro de la vida cotidiana nos encontramos con un sin fin de objetos y estados de cosas los cuales se nos presentan de múltiples maneras. Todo el tiempo estamos interactuando en el mundo; por medio de una relación epistémica percibimos sus cualidades físicas, formamos conceptos acerca de ellas y nos explicamos las interrelaciones que los objetos tienen dentro de la realidad. Pero esta relación epistémica con la realidad está siempre integrada con las valoraciones que hacemos de ella. ¿Por qué son valiosos los objetos dentro de la realidad? Ésta es la pregunta que propiamente tenemos que hacer para situarnos dentro de la teoría del valor.

¹ Cfr. Antonio Caso. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, Cap. V.

II. El papel del deseo dentro del valor

Como seres biológicos, los humanos son similares al resto de las especies animales; nos encontramos en un estado de permanente necesidad, existen ciertas carencias que tienen que ser atendidas para poder asegurar nuestra supervivencia. Nos relacionamos con el mundo que nos rodea por medio de nuestras prácticas y nuestros estados mentales; y de esta manera cubrimos nuestras necesidades. Al encontrarnos interactuando con el mundo, desarrollamos ciertas creencias acerca de los objetos en él y de cómo estos objetos pueden satisfacer nuestras necesidades. Ciertos objetos que satisfacen nuestras necesidades en un nivel fisiológico, y que son deseados por nosotros, cobran valor. Por medio de la imaginación y de la razón los postulamos como fines a conseguir, ya que estos satisfarían nuestros deseos y nuestra necesidad de ellos. Aquel objeto que podemos reconocer como valioso es lo que llamamos un bien y es éste al que postulamos como nuestro fin. También aquellas acciones que nos llevan a este fin serán valiosas como medios.

No suponemos que primeramente nos encontramos en una relación epistémica con la realidad, y a partir de esta relación es que llegamos a valorar algo. Por el contrario, estos procesos se influyen mutuamente, si no conociéramos la realidad no podríamos valorar nada en ella, y al revés, las valoraciones que hacemos de la realidad intervienen en nuestra percepción del mundo. Por lo tanto, es imposible que un deseo aislado sea lo que haga que consideremos a algo valioso, se trata más bien del conjunto coherente de todas nuestras prácticas y estados mentales acerca de la realidad el que nos puede entregar este carácter acerca de algún objeto. Para desear el agua y por ende para valorarla, es necesario tener una red interconectada de otras creencias y deseos. Sólo a partir de este conjunto de creencias, deseos y prácticas de trasfondo es posible tener un deseo.² Entonces, en primera instancia podemos llamar valioso al contenido de nuestros deseos, aquello que satisface estos deseos.

² Cfr. John Searle. *Intentionality*, Cap. 5.

¿Pero qué sucede cuando no estamos hablando de casos a nivel fisiológico? ¿Podemos mantener que valoramos una obra de arte porque tenemos deseos de ella? Las carencias no son sólo en el nivel fisiológico, sino que en el ámbito social se tienen ciertos deseos, planes diarios, proyectos de vida; y ya sea en el ámbito social o individual, también en este contexto estaremos siempre experimentando privaciones. Aquellos objetos o acciones que se deshagan de tales privaciones los consideraríamos de la misma manera valiosos. Para tratar de abarcar estas dos maneras de considerar el valor, tomemos las palabras con que Villoro explica el fenómeno del valor:

En una primera aproximación, podemos entender por 'valor' las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable. Actitud... se refiere a una disposición adquirida que se distingue de otras disposiciones por su 'dirección' favorable o desfavorable hacia un objeto.³

Pero tomemos en cuenta que en el nivel fisiológico esta disposición es instintiva, mientras que en el nivel social hablamos de una disposición adquirida. De esta manera estaríamos explicando el valor tanto en el nivel de necesidad fisiológica como la social. Nos es más sencillo suponer que la actitud que tenemos frente a la satisfacción de nuestro deseo de agua es favorable, así como la contemplación de una sublime obra de arte desencadenaría también una disposición favorable, por lo cual la estaríamos valorando. Por lo tanto, valorar no se va a referir específicamente a fenómenos de necesidad fisiológica. Al reconocer necesidades sociales y culturales, valoraremos sus satisfactores por sus características, que desencadenan una actitud favorable hacia ellos.

Entonces podemos considerar valioso aquello que en cierto caso específico resultara ser bueno, conveniente, o deseable con vista a ciertos fines.⁴ Habíamos ya planteado los problemas de mantener una definición unificadora del valor, por ser éste de naturaleza distinta en cada uno de los campos en los que se aplica. Por lo pronto mantengamos esta definición básica, que si bien es

³ Luis Villoro. *El poder y el valor*, p. 13.

⁴ Cfr. Gilbert Hartman. *Explaining Value*. Cap. 6.

problemática en muchos aspectos, puede mostrarnos cómo acercarnos al problema de qué son los valores.

Al considerar algo como valioso, porque lo deseamos, o bien, porque es término de una actitud favorable podemos ver que hay aquí dos elementos muy importantes que se están tomando en cuenta: (i) el acto de la valoración, es decir, la disposición del sujeto que la habíamos supuesto dependiente de sus necesidades y deseos; (ii) las características del bien (del objeto valioso). Entonces, *prima facie*, suponemos importante que alguien valore aquellas características deseables en el objeto, pero tomar esta posición no va a ser tan sencilla, pues si valoramos algo a partir del modelo del caso primeramente expuesto (acerca del agua), tenemos el problema de que habría deseos cuya satisfacción o el objeto de su satisfacción no es valioso.

Habíamos dicho que ciertas necesidades provocaban nuestros deseos y por ello mismo valorábamos los objetos que satisfacían estos deseos. Pero tenemos dos casos en los que nuestros deseos surgidos de esta manera no nacen de una necesidad. El primero de los casos es cuando el reconocimiento de nuestras carencias no es correcto, por ejemplo aquel que debido a la rabia no siente deseo de agua, no significa que haya dejado de necesitarla. Y el reverso de este caso será también una objeción a suponer que valoramos a partir de nuestros deseos, pues no todo deseo se desprende de verdaderas carencias como sucede con la persona que quiere seguir comiendo a pesar de ya haber comido suficiente.

Incluso, si hablamos de nuestros deseos sociales, hay algunos de los que podríamos dudar su valor. Imaginemos que hoy deseamos, por lo tanto valoramos, escuchar a la Orquesta Filarmónica de la UNAM. El día de mañana, debido a circunstancias normales en la vida de alguien, ya no lo deseamos. ¿Acaso por ello no tuvo valor alguno escuchar a la filarmónica?

Una axiología tendría que considerar el deseo como parte importante de ella, pero de ninguna manera puede quedarse simplemente en este punto, pues como hemos visto presenta varios problemas. Una axiología que se concentrara en el deseo puede fácilmente caer en un subjetivismo, que convierta a los valores

en exclusivamente relativos al agente que desea. Por esta misma razón, basar nuestras valoraciones exclusivamente en el deseo es poco coherente, pues el contenido de estados mentales como el deseo suele variar a menudo. Platts afirma que en el nivel del deseo primario no hay valoración, el hecho que yo esté buscando agua es debido al deseo que tengo de ella, pero de esto no implica necesariamente que aquello que deseo tenga valor.⁵ El valor tendría que surgir en un momento posterior, no exclusivamente relacionado con este deseo. Entonces una concepción del valor basada en el deseo tendrá que enfrentar fuertes problemas.

III. Problemas del estatus ontológico y epistémico del valor

Otro problema de este tipo de subjetivismo es que puede caer en una falacia naturalista, si trata de definir algo normativo como el valor, a partir de estados mentales que son fácticos. A partir de un término fáctico como "deseo", no se podría desprender un término normativo como es el valor. Incluso, a partir de mi disposición 'yo valoro X', no se puede desprender el hecho de que X sea valioso. La concepción de los valores como hechos institucionales, en favor de la cual estaremos alegando a lo largo de este trabajo, evita estos problemas que presenta el subjetivismo mostrando que los valores, aunque son actitudes, no dependen exclusivamente de las valoraciones o deseos del sujeto.

Existen ciertos rasgos que son intrínsecos al mundo, es decir, que aunque los podamos conceptualizar de maneras distintas, ellos tienen una existencia independiente del observador, por ejemplo, montañas, árboles y piedras.⁶ Pero al hablar de los valores, como disposiciones, necesariamente tenemos que hacer referencia a la intencionalidad de los agentes. Decimos que los valores son subjetivos en sentido ontológico, pues no existen sin los agentes, no se trata de rasgos intrínsecos del mundo. Sin embargo, podemos decir que los valores son

⁵ Mark Platts. *Realidades morales*, p. 88.

⁶ Cuando se habla de mundo no se hace referencia a mundo como cultura, sino que se entiende como el planeta tierra, con las cosas que existen naturalmente en ella.

objetivos epistémicamente, pues no dependen exclusivamente de los deseos o valuaciones de algún sujeto, debido a que son hechos institucionales.

Un martillo es objetivo, en sentido epistémico, para todo aquel agente que lo sepa usar para clavar. Pero que esta masa sea un martillo, no es un hecho objetivo ontológicamente, pues la intencionalidad de los agentes debe intervenir para que esto sea un martillo. De igual manera, los valores son subjetivos ontológicamente, pues dependen de la intencionalidad de los agentes, aunque también son objetivos epistémicamente, dado que pueden ser conocidos e identificados por el agente; y no dependen de sus deseos. No porque los valores sean subjetivos ontológicamente, quiere decir que sean menos reales que los hechos que son objetivos ontológicamente, sino que la forma de existir de estos valores es ontológicamente subjetiva. Su realidad está garantizada por el hecho de que los podemos reconocer, llegar a acuerdos acerca de ellos; y que tienen causalidad en el ámbito social.

Aquellos hechos sociales que no dependen de sus características físicas, sino que dependen de su capacidad de representar, simbolizar o significar algo; los llamaremos hechos institucionales. La ley o el lenguaje son hechos institucionales, no dependen de sus características físicas, sino simbólicas. La intencionalidad colectiva del grupo reconoce su función; y por eso es que es efectiva y puede ser aceptada por los miembros del grupo. Los valores morales como disposiciones adquiridas, son hechos institucionales que son reconocidos por una intencionalidad colectiva que se comparte en determinado grupo social. Por lo anterior, podemos considerar que los valores serán objetivos socialmente.

La normatividad de los valores como hechos institucionales surge del reconocimiento que tienen por parte del grupo. A través de ciertos principios de racionalidad y coherencia podemos descartar el valor de aquellas cosas que impidan la satisfacción de las necesidades básicas o impongan los intereses de una parte del grupo al resto. Esta concepción de los valores como hechos institucionales nos permite decir que X es valioso, pues su valor puede ser reconocido por todos dentro de cierto grupo y hay razones para justificarlo. Este reconocimiento despierta una actitud favorable hacia X en los agentes. Por lo

tanto, nuestra concepción trata de evitar la falacia naturalista que intenta desprender de 'Yo deseo o valoro X' el valor de X.⁷

Debido a las objeciones que se han presentado aquí, no podemos centrarnos solamente en el deseo, como elemento de la valoración, sino que esta posición tendrá que ser revisada a fondo. La mayoría de quienes se distancian de posiciones como éstas lo hacen tratando de no caer en un relativismo acerca de los valores. El relativismo parecería despojar a los valores de su realidad. Los argumentos para rechazarlo pueden variar de muchas maneras, sin embargo, una corriente de pensamiento que prefiere evitar los problemas que surgen al considerar al valor como algo que aparece a partir de la valuación que hacemos, es el objetivismo, que supone que el valor no es algo que dependa de los deseos o juicios de los agentes. La objetividad de los valores supone que tienen una existencia independiente que garantiza su permanencia y estabilidad, esto evita los problemas que pudiera plantear una tesis relativista. A través de las concepciones Platón y Scheler mostraremos este tipo de objetivismo que explica los valores con una existencia independiente que mantiene la posibilidad de conocer universalmente qué cosa es valiosa en todos los tiempos.

Dentro de varias tesis objetivistas el papel de la razón es muy importante, ya que no sólo nos permite descubrir intrínsecamente la naturaleza valiosa, sino compartir su valor con el resto de los seres racionales. Al revisar a un autor como Kant, esta posición será cuestionada. No se trata de valores materiales o independientes, sino que estos tienen un carácter formal. Los valores pueden ser conocidos a través de la razón y por ello pueden ser compartidos por todos los seres inteligentes. Dentro del primer capítulo del trabajo revisaremos estas tres tesis objetivistas acerca del valor.

En el segundo capítulo trataremos las tesis subjetivistas más importantes. Hume aparece como la posición subjetivista clásica, donde bueno y malo se vuelven relativos a los sentimientos de placer y dolor que tienen los agentes. También habremos de explorar el concepto de valor que encontramos en el emotivismo, a través de los trabajos de Ayer, Carnap y Stevenson. Esta

⁷ Cfr. Villoro *op. cit.* pp. 50-51

concepción es, a nuestro juicio, uno de los subjetivismos más radicales; lo que nos ayudará a mostrar las dificultades que tal enfoque presenta. Este enfoque es antirrealista, supone que no existe nada que muestre la existencia de valores, sino que se trata solamente de la expresión de las emociones de los sujetos. Este subjetivismo sería relativista, pues los valores dependerían de aquello que los sujetos consideren valioso. Esta postura difícilmente tiene criterios de corrección acerca del valor, por lo cual es necesario revisar estas posturas subjetivistas.

Posteriormente en el último capítulo, nos centraremos en lo que hemos llamado una teoría de los valores como hechos institucionales. En esta teoría, tratamos de mostrar cómo la existencia de los valores depende de los agentes y las culturas a las que pertenecen, y sin embargo, esta concepción no nos lleva a un relativismo, pues no todo aquellos que se considere un bien dentro de una sociedad será valioso automáticamente. Los valores son objetivos al interior de una cultura, debido a ciertos principios mínimos que son transculturales.

CAPÍTULO UNO. LAS TEORÍAS OBJETIVISTAS DEL VALOR

1. El aspecto axiológico de la teoría de las formas de Platón

1.1. La sofística

Entre los filósofos griegos del siglo V a.C., encontramos a Protágoras de Abdera, quien es un empirista y relativista con respecto al conocimiento, así como la moral (*Teeteto* 167c- 168c). Según éste, todo lo que 'es' sería relativo al juicio de quien lo percibe. Substituimos, entonces, nuestros juicios acerca de la realidad por juicios de valor subjetivos. El relativismo de Protágoras rechazaría la realidad de nuestros valores. Se consideraría la verdad, en tanto se ajusta a nuestros fines o bien aquellos de la comunidad o el Estado. Protágoras entiende lo justo de la siguiente manera:

[L]os oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto para ella, en tanto lo juzgue así. (*Teet.* 167c)

El bien no estaría fundado en valores fijos o absolutos, sino que éstos son relativos a los individuos o las sociedades en que ellos se encuentran. Platón intenta rebatir este relativismo que sostienen varios de los sofistas de su época; pues supone que estos valores mutables destruirían la cohesión de la comunidad y harían imposible un conocimiento verdadero acerca del mundo. Por eso, Platón trata de investigar qué es lo bello, lo bueno y lo verdadero; sin caer en este relativismo axiológico. Platón requiere comprobar la realidad de los valores. Para hacer esto, recurre a las Formas, en un primer momento como paradigmas ontológicos y en su obra tardía como una medida justa, sin embargo, esta medida justa será respecto a las Formas y no considera los factores sociales en los que el valor se ve envuelto.

1.2. El objetivismo platónico

En la obra platónica hay una profunda preocupación ética, en la cual la pregunta acerca del bien es central. Pues intuitivamente pensamos lo bueno como valioso para nosotros.

El bien en la vida humana es la felicidad, la cual se alcanza por medio de la virtud. El bien como fin sería intrínsecamente valioso, y decir esto, no es descabellado de ninguna manera. Todos pensamos que es importante ser felices. En Platón, este bien se entiende como objetivo, pues no es relativo a los dictámenes del Estado, sus gobernantes o los ciudadanos de la *polis*.

Si partimos de los diálogos socráticos podemos ver que el comportamiento humano debe estar guiado hacia lo mejor, por medio de la virtud. En el *Protágoras*, se plantea lo bueno como aquello que brinda placer.⁸ Aunque no por que el bien sea relativo al placer, Platón va a caer en un relativismo, como sucedía con nuestra noción de valor que se basaba en el deseo. Pues se expone la virtud, que es el medio para alcanzar el bien humano, como un conocimiento exacto: "Y en general si te refieres a eso..., los conocedores son más temerarios que los no conocedores, y una vez que han aprendido, más de lo que ellos lo eran antes de haber aprendido" (*Prot.*350^a7).

Generalmente suponemos que la razón en ocasiones no es capaz de dirigir nuestras pasiones, las cuales naturalmente se inclinan hacia el placer. En el *Protágoras*, dice Sócrates que frecuentemente somos dominados por los placeres sensibles, pues son placenteros, aunque sabemos que son malos porque a la postre pueden hacer renunciar a placeres mayores. Mientras que ciertas cosas que no son placenteras en el momento pueden ser consideradas buenas, si a la larga proveyesen mayores placeres.

⁸ En el *Protágoras* existe una aceptación del hedonismo que no volvemos a encontrar dentro de la obra platónica.

Bien, hombres; puesto que aparecía que la salvación de nuestra vida está en la correcta elección del placer y de la pena, del mayor y menor número, de lo más grande y más pequeño, lo más alejado y lo más cercano, ¿no se muestra primero un arte de medir, siendo un examen del exceso y de la falta y de la igualdad entre unas cosas y otras? -Sí necesariamente.- Puesto que es un arte de medir, es por necesidad entonces un arte y un conocimiento.(Prot. 357^a4-357^b4)

Aquel que actúa de manera errónea en aras de un placer efímero, lo que está haciendo es fallar en el cálculo de su placer posterior. Aquí se expone toda virtud como un arte, como un cálculo, pues requiere del conocimiento preciso de lo que es más o menos placentero (más o menos bueno). Platón defiende la virtud como un conocimiento, pues si el bien se basa exclusivamente sobre el placer caería en el relativismo; aquello que sea placentero así a secas será relativo al agente, mismo problema que si basamos el bien en nuestros deseos.

1.3. La teoría de las Formas

El que pueda haber un conocimiento exacto de lo bueno, y de las acciones que llevan a ello, muestra un realismo implícito. Tendría que existir algo "bueno en sí" que fuese cognoscible. Se apunta aquí a la necesidad de un principio epistemológico que nos permita acceder a los objetos de nuestras indagaciones; tanto de los asuntos del mundo, así como de nuestros valores morales. Las Formas nos permitirían tener acceso a un conocimiento firme acerca del mundo y una manera de poder aprehenderlo a pesar de su carácter inestable.

Para poder conocer algo acerca del mundo necesitamos encontrar algo estable en los entes que conforman la realidad. La Forma platónica es inmutable y nos permite este conocimiento del mundo; no es una abstracción a partir de la multiplicidad de entes que encontramos en el mundo sensible, no se trata de un concepto nominalista. Por el contrario, tal Forma sería una existencia propia, separada e independiente de los fenómenos particulares que nos presenta la experiencia, aunque participada por ellos. Precisamente porque las Formas no están dentro del flujo del devenir es que ellas son eternas, perfectas e invariables, es decir, siempre idénticas a sí mismas; por ello mismo es que se puede decir que

son 'en sí'. Estas Formas son lo cognoscible *par excellence*, ya que escapan a la mutabilidad de nuestra experiencia. En el Fedón, dice Sócrates:

Así, pues, si alguien me dice que una cosa cualquiera es bella, bien por su brillante color, o por su forma, o cualquier otro motivo de esta índole - mando de paseo a los demás, pues me embrollo en todos ellos -, tengo en mi mismo esta simple, sencilla y quizá ingenua convicción de que no la hace bella otra cosa que la presencia o participación de aquella belleza en sí. (Fedón 100c)

Las cosas son bellas no por sus cualidades sensibles, sino porque participan de lo bello en sí. Las cualidades sensibles de una cosa pueden siempre variar, pueden ser percibidos de una manera u otra, por lo cual esto no sería lo que la haría bella; mientras que participando de lo bello en sí es que esa rosa es bella. Platón considera que hay Formas estéticas; Formas morales como el bien; así como Formas de relación como grande o pequeño y además de las Formas lógicas o matemáticas. Se supone también la existencia de Formas naturales como hombre o perro (Parm.130^e1-3).

Pasemos entonces a ver cómo es que algo participa de una Forma, es decir, cómo es que 'x es P' debido a que participa de la Forma de P. De acuerdo con Dorter⁹, participar puede bien ser entendido como 'tomar parte de'¹⁰, la flor toma parte (participa) de la belleza y por ello es bella. La participación se puede dar en dos sentidos básicos. Se participa de una Forma ya sea como: (i) un universal o (ii) un paradigma ontológico.

(i) La participación como universal: Se postula una no-identidad entre la Forma de P, es decir, P en sí misma y aquellos particulares de los que se predica P. Entonces la Forma de P es la esencia pura y perfecta de P, que se encuentra sobre aquellos particulares que participan de P. Esta Forma como universal tiene una realidad ontológica independiente, se encuentra separada de los particulares.

(ii) La participación como paradigma ontológico. La Forma puede ser comprendida como un paradigma ontológico y los objetos de nuestro mundo al tratar de alcanzar la Forma, participan de ella. Las cosas deben el 'ser', lo que

⁹ Kenneth Dorter. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, pp. 34-37.

¹⁰ Aunque hay ocasiones en las que no son tomados como sinónimos.

son, a dicha Forma. En el siguiente pasaje del Fedón, Sócrates muestra cómo las cosas iguales participan de lo igual en sí (Forma de lo igual):

Luego antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embargo, inferiores. (Fedón 75 a-c)

Las Formas son, entonces, lo máximamente cognoscible, y este conocimiento puede ser comparado con el conocimiento de las cosas sensibles. Si entendemos la realidad por medio de las Formas logramos entonces evitar los problemas que nos provocan la mutabilidad e inestabilidad del mundo sensible.

1.4. La Forma del Bien

En obras de madurez, como la *República*, Platón otorga preeminencia a los géneros del Bien, la Belleza y la Verdad. Sin embargo la Forma rectora, en la epistemología y la ontología platónica es la Forma del Bien.

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea (Forma) de Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea (Forma) del Bien por algo distinto y más bello por ellas. (Rep. VI, 508^a)¹¹

En este pasaje, Platón trata de mostrar cómo todas las Formas y todas las demás cosas dependen de la Forma del Bien. La Forma del Bien causa y ordena el resto de las Formas, y es responsable de su existencia y su esencia; sin que por ello sea el Bien el génesis o lo mismo que todos los géneros. Por otro lado, gracias al Bien es que todas las cosas que 'son' pueden ser conocidas. En los diálogos de madurez, existe un fuertísimo vínculo entre el Bien y el ser.

A causa de la dependencia que tienen el resto de las Formas de la Forma del Bien podemos entenderlas como valor. De alguna manera todas las Formas son valor o estarán siempre penetradas por valor. Afirma Kenneth Dorter: "Las Formas

¹¹ Los paréntesis son míos.

son valor: son articulaciones del *Bien* de la realidad, y por lo tanto las Formas más fundamentales son el bien, lo bello, lo justo, etc".¹² Ninguna de las cosas múltiples que dependen de las Formas pudiera ser ajena al valor; ya que existe una articulación del Bien con todo aspecto de la realidad. Para hablar de Formas se vuelve indispensable hablar del Bien, el caso más obvio sería el hablar de las virtudes "puesto que la justicia y las otras virtudes son esencialmente buenas y benéficas, el conocimiento de estas virtudes (*al menos de sus Formas*) exige el conocimiento del Bien".¹³ En la *República*, dice Sócrates:

[S]i no lo conocemos (el Bien), por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿ O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bueno y bello? (Rep.VI 505^a7- 505^b4)

Entonces, en esta primera etapa del pensamiento platónico la teoría de las Formas sólo puede ser establecida, a través de la relación de la Forma del Bien con el resto de las Formas, por lo tanto determinando un valor intrínseco e inmutable de los bienes.

Al utilizar esta concepción de las Formas se desprenden algunos problemas que el mismo Platón comprenderá y los plasmará en sus objeciones a su propia teoría de las Formas. Esta reflexión se inaugura en el 'Parménides' que viene a cambiar la manera en la que el filósofo ateniense se refiere a la Forma del Bien.

1.5. La revisión parmenídea de la Teoría de las Formas

En el *Parménides*, Platón hace una revisión de la teoría de las Formas, aunque aquí sólo trataremos aquella objeción que se refiere al valor. Al hablar de las Formas como géneros en sí, Platón puede aceptar aquellas que tienen una conexión evidente con el valor, es decir lo justo, lo bello, el bien. Pero el problema puesto a continuación por Parménides es el siguiente:

¹² Dorter. *op. cit.* p. 16

¹³ Terence Irwin. *La ética de Platón.* p. 448

Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo.(Parm. 130c 8-130d6)

Si la Forma es perfecta, entonces cómo puede haber basura perfecta. En qué sentido la degradación puede llegar a la perfección. La relación que podamos hacer desde cosas como el pelo y el barro hasta el Bien, Sócrates simplemente no está dispuesto a hacerla. Esto descubre un conjunto de cosas particulares que *son* (o por lo menos están ahí a la mano) y no son ordenadas por alguna Forma. Santa Cruz sostiene que esta dificultad precisamente queda sin resolver mientras se sostenga la caracterización de las Formas como universales y, a la vez paradigmas ontológicos, que aparece en los diálogos de madurez¹⁴.

La reflexión que surge es que las Formas habían sido muy estrechamente restringidas. En este punto inicia una investigación sobre la posibilidad de hablar de Formas sin que estén necesariamente trazadas por el valor. Los candidatos obvios serían las Formas lógicas, geométricas o de relaciones: de semejanza, desemejanza, unidad, pluralidad, etc.; pues, a primera vista, su tratamiento será carente de valor. En el ámbito del 'Parménides', así como en aquellas piezas con relación al pensamiento eléata se reduce la preeminencia del Bien, aunque no eliminándola.¹⁵

El desarrollo del *Parménides* deja de lado cualquier referencia al valor, pues el método por medio del cual se lleva a cabo la investigación acerca de lo Uno sigue siendo el planteamiento de distintas hipótesis que van evolucionando dialécticamente, y a partir de estas se van extrayendo distintas conclusiones. Aparecen, entonces, Formas más complejas que debido a su carácter dialéctico se presentan como un plexo de relaciones entre distintas Formas, que van especificando sus interrelaciones. Por medio de la reunión y separación de géneros se integran dialécticamente estas Formas, pero el problema que surge es que a

¹⁴ Ma. Isabel Santa Cruz. "Introducción a 'Parménides'" en Platón. *Diálogos V*, p.15

¹⁵ Francis M. Cornford. *Plato and Parmenides*, p. 81

partir de una multiplicidad de géneros tales, no se podría encontrar nada más que una individualidad nominalista.¹⁶ Se trabaja ahora con Formas dinámicas, lógicas pero no necesariamente paradigmáticas ontológicamente. Y aunque las Formas tratadas de esta manera tienen cierta superioridad teórica sobre aquellas de la *República*, al final se presenta el problema de que no hay manera de decidir entre distintas hipótesis, cuando son todas lógicamente válidas. Se vuelve necesario entonces reintroducir la noción de valor en las Formas.

En el diálogo *Político* el mismo método hipotético de investigación se mantiene para tratar de definir qué es un político. El método que se utiliza es nuevamente, como en el *Parménides* el de la reunión y separación por semejanzas y diferencias, para obtener una definición. Esta definición lo que busca es la Forma del político, por ello mediante el método analítico se van separando aquellas cosas que no serían un político. Cada una de estas partes que tratamos de reunir o separar debería coincidir con las Formas o los géneros, para así al final poder aislar la Forma propia del político.

Existe una marcada diferencia entre las Formas como son entendidas en el *Político*, y en la *República* o el *Fedón*. En este diálogo tardío las Formas son compuestas, pues dentro de una sola cosa se encuentran una multiplicidad de Formas anteriores que están todas entrelazadas dentro de ella misma. Por lo tanto, al tratar de encontrar la Forma del político se acude al modelo del arte de tejer, el cual va entrelazando la urdimbre y la trama de múltiples maneras. Aquí las Formas son compuestas, causándose las unas a las otras.

Habíamos tratado de entender las Formas sin recurrir a la Forma del Bien, pero en este punto Platón se ve forzado a volverla a introducir. La Forma del Bien se entiende ahora, por medio de la medida. La división de géneros que habíamos visto anteriormente no puede ser arbitraria, sino que tiene que ser respecto a algo, es decir, estar relacionada con la manera propia de ser de algo. Respecto a todas las cosas o artes siempre habrá una manera propia en la que éstas deben ser, así como hay un más y un menos; y por otra parte habrá también un justo medio que se refiere a la naturaleza propia de su ser. Dice Platón: "¿Y entonces? Lo que

¹⁶ Dorter. *op. cit.*, p. 229

excede la naturaleza del justo medio o es excedido por ella, sea en nuestras palabras o en nuestros hechos, ¿acaso no tendremos que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos?" (*Político* 283e4-8)

Si no existiera esta medida justa en que se tiene que hacer algo, no habría conocimiento posible, no sólo de lo que es un político, sino que tampoco habría conocimiento acerca de cuáles de sus acciones serían buenas o malas. Sin esta Forma, las acciones que el político debe llevar a cabo serían siempre relativas. Platón afirma que sí existe conocimiento de las Formas, a pesar de este carácter complejo que les hemos asignado, lo cual otorga al político la posibilidad del arte de la medida, que nos conduce a encontrar el justo medio. A partir de esta medida se establece nuevamente el valor. Volvemos a encontrar un cálculo respecto a nuestras acciones, como lo teníamos en el *Protágoras*, pero ahora este no apunta hacia el placer sino hacia el bien.

¿Así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más y el menos son mensurables, no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del justo medio? Porque si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia relativa a las acciones. (Pol. 284 b10-284c4)

Entonces las valoraciones y las acciones del *Político* no pueden ser relativas a lo que piense cada individuo, ni tampoco la comunidad, sino que están constreñidas por el justo medio, donde cada cosa encuentra su naturaleza y constituye su medida intrínseca.

Al tratarse nuevamente la Forma del Bien estamos hablando de un modelo exacto, verdadero e inmutable. El Bien aparecería en la región de la medida, del justo medio; lo que hace buenas a las cosas o las acciones es la proporción. Evidentemente las Formas son distintas en los diálogos tardíos de Platón, ya no ordenan todo, pero siguen siendo regulativas de la realidad, el Bien no es aquello que las personas piensen como bueno y adecuado, sino que la Forma de Bien entendido como el justo medio o la medida sigue teniendo un carácter objetivo. Pues la independencia ontológica de la Forma la sigue haciendo invariable, el cálculo del justo medio se tiene que hacer no respecto a los asuntos del mundo

sino respecto a esta Forma independiente. Al considerar así el valor excluimos su carácter esencialmente social. Esta exactitud es la que nos reinserta en el objetivismo las Formas en Platón, pues no hay movilidad posible de este justo medio, es decir, del bien que estaría estableciendo el valor. El político tiene que escoger entre lo más y lo menos aquello que lo lleve al justo medio que es invariable, por lo tanto los valores no dependerán del consenso de la polis, sino que tendrán que apuntar hacia esta Forma.

2. La concepción de los valores en Kant

Kant no sería un objetivista respecto a los valores en el mismo sentido que Platón, pues él habla de valores universales a partir de las distintas facultades humanas y no como Formas independientes. Para tratar de encontrar cómo es que compartimos nuestros valores morales y cómo es que tienen validez para los demás, el filósofo de Königsberg recurre a la racionalidad, lo cual es un acierto que trataremos de explotar para encontrar validez en los valores. Al hablar del objetivismo kantiano respecto a los valores morales, nos referimos a la postura, según la cual, los valores no son establecidos *a posteriori*, sino que éstos ya estarían formalmente determinados antes del juicio. Kant supone que distintos grupos humanos pueden sostener valores morales distintos gracias al carácter formal de la ley. Pero a pesar de esto la ley tiene un carácter apriorístico, lo cual otorga su carácter objetivo y universal.

Aunque la racionalidad de los valores pueda ser considerada como un factor muy importante, el hecho de que los valores estén determinados *a priori* resulta muy complicado de sostener. Para mostrar que no toda valoración tiene que ser a partir de principios *a priori* podemos ir hacia la estética kantiana, donde el juicio es subjetivo y aún así permite la comunicabilidad de estos valores.

2.1. El valor moral en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant afirma que lo único que puede ser tenido como irrestrictamente bueno es la buena voluntad

debido a que ella tiene un valor intrínseco (que es absoluto), independientemente de los fines que alcance.¹⁷ Una buena voluntad es aquella que actúa no solamente conforme al deber, sino que también *por deber*. Dice Kant:

[U]na acción por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear.¹⁸

Los principios que han de regir la moral no pueden partir de la experiencia, no se puede tomar en cuenta algo como el placer o la felicidad para determinar cuál sea una buena voluntad, porque entonces esta no tendría valor universal. Se requiere, entonces, que estos principios sean *a priori* y provengan de una filosofía pura. Una ley práctica sólo obligará absolutamente, según Kant, si parte de principios racionales, los cuales deben ser totalmente *a priori*.

¿Pero entonces cómo va a establecer Kant el deber en un sentido racional? ¿Cómo estaríamos actuando por deber, racionalmente y de acuerdo con principios *a priori*? Se llama voluntad a la razón práctica que actúa en libertad, a partir de una representación de la ley.¹⁹ El carácter de esta ley, por la cual se actúa es: absoluto, objetivo y universal; por ello si bien puede haber problemas para conocer qué sea lo correcto a hacer moralmente, es decir, que nuestro juicio en ocasiones no discrimine correctamente aquello que sea nuestro deber, según Kant, la ley será siempre universal y objetiva. Esto trae implicaciones acerca de la ley y el valor moral que nos parecen demasiado robustas, pues según Kant, una ley si no es absoluta y universal, dejará de tener validez para otros. Dice Kant en la *Fundamentación*:

La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo.²⁰

¹⁷ Cfr. Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 393-395

¹⁸ *ibid.* p. 400

¹⁹ *ibid.* 412²⁰

²⁰ *ibid.* 413¹⁰

Este imperativo es categórico cuando la voluntad no lo puede rechazar, pues la representación de éste es necesaria en sí, sin referencia a otros fines. Por lo tanto si la buena voluntad esta determinada por las representaciones de algún principio de la razón, como principio universalmente válido, entonces esta representación que es una ley práctica se vuelve necesaria para la voluntad. Las máximas según las que esta voluntad actúa deben tener la forma del imperativo categórico, para estar de acuerdo con la representación de la ley universal:

Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.²¹

El deber es la subordinación necesaria de la voluntad a la ley y sólo al actuar queriendo una máxima universalizable se estará actuando por deber. En este sentido el fundamento de este valor es un principio universalmente válido, en tanto *a priori*, objetivo e inmutable. Cualquier máxima que no pueda ser convertida en ley universal caerá en contradicción consigo misma o se autodestruirá.

El problema que existe cuando una máxima no puede ser universalizable es mayor que la contradicción que aparece, pues el argumento va más allá de sus consecuencias lógicas. La persona como fin en sí misma, es el factor que decide si una máxima debe ser universalizable. No se trata de una persona en particular, sino que son todas las personas como fines en sí mismos, quienes exigirían que nuestras máximas se universalizaran. Si nos equivocamos en la universalización de una máxima el problema central no es que caigamos en una contradicción, sino que estamos afectando a otras personas que tienen un valor absoluto.²²

2.2. La segunda formulación del imperativo categórico

Si queremos postular que valoramos algo debido a que satisface de alguna manera nuestras necesidades (ya fuesen básicas o secundarias); entonces podemos afirmar que lo valioso sería aquello que fuese bueno o conveniente para cierto fin.²³ Pero esta definición que habíamos adoptado resulta inaceptable para

²¹ *ibid.* 421⁵

²² Cfr. Patrick Hutchings. *Kant on absolute value*, p.60

²³ Cfr. Villoro. *op. cit.*, Cap. 2.

Kant, quien supone que si partimos de las necesidades de la naturaleza llegaremos cuando mucho a máximas más o menos generales, pero nunca a leyes universales que son las que se requerirían para una moral.

La voluntad es la facultad que permite, a uno mismo, determinarse conforme a la representación de la ley. Un fin en sí mismo, aquel que no tomamos en cuenta por mor de algo más, es el fundamento objetivo en el que reposan estas leyes. Algo para tener valor moral debe tenerlo absolutamente y ser válido para todo ser racional. De considerar a los hombres como fines en sí mismos se desprende la segunda formulación kantiana del imperativo categórico, pues nos dice:

Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.²⁴

Una persona como fin objetivo, es decir como un fin en sí, se presenta como el fundamento de las leyes universales que son de carácter racional y estas a su vez conforman el imperativo categórico. Afirma Kant, que la naturaleza racional existe como fin en sí. En cuanto racional, el hombre se vuelve principio para las leyes universales, sin que por esto dejen de ser *a priori*.

Determinar nuestra acción por medio de la razón es muy sugerente, pero aunque estemos de acuerdo con Kant respecto al valor de la persona, existen algunos problemas al tratar de centrar todo valor moral alrededor de una concepción tan robusta de la razón y son los siguientes:

- (i) Si consideramos *una teleología racional*, como la propuesta por Kant, la razón tiene un fin determinado de antemano. El carácter de los principios racionales sería absoluto, objetivo y universal. Sin embargo, trataremos de argumentar que los criterios de racionalidad, también, están sujetos a cambios en distintas culturas. Por lo tanto, los fines de la razón no están establecidos *a priori*.
- (ii) La crítica de Hegel a Kant se vuelve en este momento muy pertinente, pues queremos pensar que una característica esencial de nuestros valores es su historicidad. Según Kant, aquellas acciones que

²⁴ Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 429¹⁰

consideremos morales tendrán que llevarse a cabo con base en un principio racional P, el cual debe ser elegido de tal manera que todo ser racional lo deba elegir. Pero tal principio racional P es elegido en todo lugar y en todo tiempo. El sujeto trascendental kantiano es ajeno a la historicidad de los valores.

2.3. La subjetividad en los valores estéticos

Una de las críticas que se pueden hacer a la fundamentación de los valores morales es su extrema rigidez, pues la ley sería necesariamente objetiva, universal e inmutable. Pero incluso dentro del sistema kantiano tenemos una manera de explicar valores estéticos sin necesariamente tener que recurrir a principios a priori. El valor estético, aunque también tiene que ser universal, ya no es objetivo, lo cual nos permite otro tipo de aproximación evitando la rigidez de los valores morales.

El juicio bajo el cual, se tiene que llevar a cabo una acción de acuerdo con la ley universal es 'determinante', es objetivo y no puede variar, pues el concepto de la ley lo constriñe. Respecto a los juicios determinantes dice Kant:

El juicio determinante bajo leyes universales trascendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley le es presentada a priori, y no tiene necesidad, por lo tanto, de pensar por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal.²⁵

Este juicio determinante está regido ya por los conceptos del entendimiento entregados a priori, por lo tanto es un juicio objetivo, tiene una finalidad establecida, alcanza una concordancia con el objeto que juzga. También como juicios determinantes se encuentran los de la razón pura práctica, es decir, aquellos que tratan acerca del concepto de libertad. En este sentido el juicio es una facultad legisladora a priori, aunque los principios no le pertenezcan.

²⁵ Kant. *Critica del juicio*, p. 105

Por el contrario, en Kant, el juicio estético es 'reflexivo' no opera bajo un concepto, sino que es particular y subjetivo, a diferencia de los juicios determinantes. Cuando se da un juicio de gusto, la imaginación en su libre juego entra en contacto con el entendimiento y produce un sentimiento de placer, el cual nos revela al objeto del juicio como bello. A pesar de ser subjetivo, el juicio estético es autónomo y tiene pretensiones de universalidad.

Este juicio reflexionante no puede estar fundado por un concepto ya establecido de antemano. Este juicio debe subsumir su contenido particular bajo una ley que no esté dada. En el juicio de gusto (el estético) se juzga de forma inmanente, se trata de un juicio reflexionante²⁶.

Kant afirma que no existe ningún conocimiento acerca del estado de cosas en el mundo a partir del gusto, pues no está involucrada directamente la facultad del entendimiento. El juicio estético sólo delimita lo bello frente a lo que es el conocimiento conceptual. Dentro de este juicio no existe un concepto *a priori* bajo el cual se juzgue, sino más bien hay una representación subjetiva del objeto, en el libre juego de la imaginación según las leyes del entendimiento. A partir del juicio estético tenemos una concepción de valor que aunque no puede ser trasladada a los demás campos del valor, pues es específica a lo bello, apunta a la validez de valores que no sean determinados *a priori*.

La imaginación y el entendimiento conforman la representación dada, la cual está inmediatamente unida a un sentimiento de placer o displacer. Bello sería aquello que sin concepto produzca placer universalmente, debido a esto, la fundamentación de este juicio será siempre subjetiva. Pero lo bello no sería precisamente este placer, sino la universalidad de este placer, que llamamos gusto. Nuestra capacidad de juzgar según nuestro gusto no está basada en el objeto sino en la relación que éste tiene con el sujeto, es el placer o displacer de la representación del objeto en la imaginación. Dice Kant:

²⁶ *ibid.*, p. 360

[E]n el juicio estético, no es directamente la sensación..., sino la manera de componer esto la libre imaginación (productiva) mediante la ficción, esto es, la forma, lo que produce la complacencia del objeto; pues solamente la forma es lo que tiene la capacidad de pretender una regla universal para el sentimiento del placer.²⁷

Existe un principio subjetivo con valor universal que por medio del sentimiento place, este principio puede ser considerado un *sensus communis*, en el cual hay un libre juego de las facultades. Este sentido común por considerarse un sentimiento no puede ser que juzgue por medio de conceptos. El juicio de gusto del que habla Kant estaría suponiendo siempre un estado social, pues el gusto tiene como requisito ser comunicable. El sentimiento que place tendría un valor universal porque lleva consigo el concepto de una ley, pero no es una ley objetiva sino aquella que da universal validez de la complacencia para el que juzga.²⁸

2.4. La universalidad del juicio.

Para Kant, cualquier juicio que suponga tener universalidad tiene que tener un fundamento *a priori*. Habíamos visto que la facultad del juicio no tiene fundamentos *a priori* propios; sin embargo, los toma de las demás facultades.

En el juicio estético, la imaginación como parte de la facultad de intuición otorga al entendimiento la intuición para trabajar, mientras que el entendimiento no llega a conformar un concepto, sino que simplemente bajo sus reglas ordena el libre juego de la imaginación. Esta ordenación del entendimiento tiene un fundamento *a priori*, la cual otorga validez al juicio. En la lógica trascendental, en un proceso análogo, la validez del conocimiento depende de la combinación de la intuición y el entendimiento.²⁹ Pero el hecho de que el juicio de gusto tenga validez *a priori* no quiere decir que haya una validez lógica, pues no hay demostración posible para el gusto debido a que no hay concepto del objeto que rija el juicio.

²⁷ Kant. *Antropología en sentido pragmático*, p. 170

²⁸ *loc. cit.*

²⁹ Kant. *Crítica de la razón pura*, p. 93

El papel de la imaginación se vuelve aquí fundamental, pues ésta reproduce la imagen y la figura del objeto que se juzga, sin la intervención de conceptos, sino a partir de una inmensa cantidad de objetos presentados anteriormente. De ahí que pueda haber una divergencia entre lo que se considere bello, pues no está fijado de antemano. Si el juicio estético es universal entonces tenemos que suponer también que es comunicable:

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento[...].teniendo nosotros conciencia de esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable.³⁰

No tienen que coincidir todos en el mismo juicio, sino simplemente este no debe chocar con la representación de la imaginación de los demás. Y las representaciones que se presentan en la imaginación pudiéramos suponerlas cambiantes. En la *Antropología*, Kant nos muestra que una de las maneras de aproximarnos a los fines de la razón es por medio del gusto, que aunque no fundamenta la moralidad, tiende a fomentarla.³¹

Dentro del ámbito de la moral desde la perspectiva kantiana no podemos tomar en consideración nada que tenga que ver con la experiencia, ni siquiera los usos de las distintas comunidades para determinar la ley que va a dictar nuestro deber, lo cual nos parece un bocado difícil de digerir. Kant logra explicar los distintos valores de distintos pueblos, por medio del carácter formal de la ley, que puede tomar contenidos distintos. Sin embargo el valor moral de la buena voluntad es dado a priori y en este sentido sigue siendo objetivo. Aunque el pensar que es a través de la racionalidad como podemos llegar a un acuerdo o consenso, acerca de nuestros valores morales, es una fortaleza a resaltar de la ética kantiana. Sin embargo, si los valores en efecto son un fenómeno histórico, relacionado a las culturas en épocas distintas, el carácter apriorístico de los valores simplemente resulta inaceptable. Tampoco podemos hablar de la universalidad de los valores, pues estos van a variar, aunque efectivamente podemos establecer principios

³⁰ Kant. *Critica del Juicio*, p. 150

³¹ I. Kant. *Antropología en sentido pragmático*, § 67

básicos, a partir de los cuales se pueden discutir nuestros valores. Estos principios pueden ser aplicados dependiendo de cada cultura y su momento histórico.

En el caso de la estética kantiana se evitan los problemas de una racionalidad tan robusta, como la exhibida en la moral. El juicio estético se establece por el libre juego de la imaginación bajo las reglas del entendimiento, lo que le otorga universalidad. Al considerar algo bello, nos referimos a un *sensus communis*, pero no en el sentido que vaya éste a influir sobre las valoraciones de lo bello, sino que muestra cómo es que comparten el juicio los individuos. Este juicio no es rígido; al no haber un concepto fijo de aquello que sería bello. La manera de establecer valores estéticos nos permite la existencia de divergencia en los juicios sin que por ello se renuncie a la pretensión de un consenso acerca de ellos. Esta sería la ventaja de la concepción de los valores estéticos sobre los morales en Kant. Dentro de su obra, Kant hace referencia a elementos importantes para poder comprender cómo puede haber valores y cómo nos relacionamos con ellos. Estos elementos son la racionalidad incluida en nuestras valoraciones, la participación del juicio subjetivo, así como la comunicabilidad del valor. Si bien esta no es la manera en que Kant presenta estos elementos por lo menos podemos ver que tienen viabilidad para dar validez a nuestros valores, sin la necesidad de que ellos sean objetivos y universales.

3. La axiología de Max Scheler

Por medio de su formalismo, Kant puede dar cuenta de los cambios que encontramos en varias épocas y distintas culturas respecto a aquello que se considera valioso. Pues todo aquello que cumpla con una forma racional puede ser considerado como valioso. Las principales objeciones que hemos presentado a esta concepción de lo bueno o lo valioso en la moral; se desprenden de su fuerte racionalismo, ya que no toma en consideración ningún otro factor de la vida humana para determinar el valor. Nos encontramos ante una concepción del valor que no es sensible a la historicidad de los valores, así como tampoco considera su carácter social. En todas las épocas, lo bueno tendría que ceñirse a esta forma racional que se supone invariable. Trataremos de mantener la racionalidad como

esencial para explicar el fenómeno del valor, pero no de una forma tan robusta como lo exige la ética kantiana.

Max Scheler trata de resolver los problemas que presenta el formalismo a la ética kantiana desarrollando una ética material de los valores. Kant supone que una ética material siempre establecería sus fines empíricamente, y por lo tanto el actuar de los individuos no es legítimo si se dirige hacia ese fin. Pero Scheler afirma que es posible una ética material de los valores que establezca a priori sus fines. Scheler es objetivista respecto a los valores en una forma distinta que la del filósofo de Königsberg, pues alega que los valores tienen una existencia 'real' independiente de todos los bienes que los sustentan. Existiría un reino de los valores que sería perenne, universal y *a priori*.

Scheler explica la variación de los valores vigentes en las distintas comunidades humanas debido a la manera en que son encarnados en cada época y por cada una de las culturas, pero a pesar de esto, los valores en sí de este reino no cambian. Habremos de rechazar la concepción objetivista de Scheler debido a este carácter de entidades independientes que tienen los valores; y nuestro argumento será cercano al que ofrecimos para impugnar la concepción platónica. Veamos, entonces, cómo es que Scheler entiende los valores, y por qué no es ésta una concepción satisfactoria.

3.1. La ética material

En la ética aristotélica el bien supremo del hombre sería la felicidad. Scheler llama a ésta una ética material, pues persigue un fin empírico. Según Scheler, Aristóteles estaría describiendo la felicidad por observación, es decir, de forma empírica. La felicidad como un fin empírico no podría tener pretensiones de universalidad. Las teorías como el utilitarismo y el eudemonismo aristotélico persiguen la felicidad, son éticas materiales, pues buscan un fin que se establece a partir de la experiencia. En el caso del utilitarismo lo bueno sería aquello que reporte una mayor utilidad para la mayor cantidad posible; el carácter de lo bueno sólo se puede sostener a partir de las consecuencias de nuestros actos.

Scheler está de acuerdo con Kant en rechazar estas éticas materiales, precisamente porque apuntan a un fin empírico. En ellas, todo valor que podamos establecer lo tendríamos con respecto a cierto fin y éste se ha obtenido empíricamente. Si el fin de la vida es la felicidad, entonces se establecería como bueno todo aquello que instrumentalmente nos lleva a ese fin. Una ética material de este tipo solamente nos indica los bienes que debemos perseguir; pero no podrá establecer en sí el valor del fin que tratamos de alcanzar, mas que empíricamente.

En el caso del nominalismo ético que sostienen filósofos como Hobbes, Nietzsche, y como veremos más adelante, el empirismo lógico, se supone que los términos morales son expresiones que no reflejan entidades reales, sino solamente se refieren a los sentimientos de interés y apetencia humanos.³² El problema que ve Scheler en esto es que si lo moralmente valioso se refiere a juicios de deseos, al contexto social o a un fin establecido empíricamente; no podrían jamás éstos tener un valor determinado, no habría manera de fijar el valor de algo.

Scheler requiere que las proposiciones acerca del valor sean proposiciones que se refieran a algo objetivo y no solo a apetencias relativas. Por eso es que no acepta una ética empírica y a posteriori, pero tratará de argüir que es posible evitar los problemas del formalismo kantiano manteniendo una ética material que sea a la vez a priori. La diferencia de este a priori con el kantiano, es que para éste último sólo lo formal será a priori. Scheler por su parte supone que algo puede ser a priori, sin necesariamente ser formal:

Designamos como a priori todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata.³³

Al hablar del a priori como una intuición fenomenológica inmediata, aparece la posibilidad de que los valores siendo a priori tengan una existencia material y no

³² M. Scheler. *Ética*. p.220

³³ Scheler. *op. cit.*, Tomo I, p. 83

formal como lo establecía Kant. Scheler supone que los valores son entidades independientes, y que además ellos son los que otorgan el valor a los bienes que revisten. Entonces si partimos de una concepción material de valor, que sea a priori, no se da lugar a las objeciones de una ética de fines, y por lo tanto tendría aspiraciones de universalidad.

El problema de las éticas que se establecen fundamentadas en fines empíricos, es que lo hacen a partir de contenidos representativos, y por lo tanto son a posteriori. Tal fin pretende fundar todo aquello que sea valioso, pero según Scheler, este mismo fin no puede fundamentar su propio valor. Las tendencias que tenemos, a menudo son dirigidas por este contenido representacional, que al no tener una validez universal hace caer a todas las éticas de los fines y medios en un problema insalvable. Scheler alegará que una tendencia también puede ser dirigida hacia un valor objetivo del que se tiene una intuición clara y distinta. El valor mismo debe ser el fundamento de los objetivos que ha de perseguir la tendencia. Los contenidos representativos de la tendencia no serían los contenidos primarios, sino secundarios. Un objetivo tendría un componente valioso, así como otro representativo, mas para establecer algo legítimamente como fin de la voluntad se debe hacerlo a partir de su componente valioso, y no de las representaciones. Pero es precisamente lo que intentaremos mostrar, que aunque nuestros valores sean empíricos, no necesariamente serán relativos. Existen ciertas pautas que nos mostrarían la validez de un valor empírico.

Otro punto de discordancia entre Kant y Scheler es la relación del valor con el deber. Mientras Kant fundamenta el valor de una acción, a partir del cumplimiento del deber; para Scheler el valor tiene una existencia objetiva, y por lo tanto siempre será fundamento para los asuntos prácticos; el valor objetivo fundamentaría el deber. Existe ya un concepto de lo bello, lo útil, lo bueno, independiente de cualquiera de los bienes empíricos y es a partir de estos valores que podemos desprender nuestras acciones. La ética formal no podría ser fundamento del valor, pues dice Scheler:

[E]s absolutamente imposible lograr la idea de lo bueno a partir de esas leyes 'formales', y que el valor 'bueno' es más bien sólo un dominio de aplicación de esas leyes formales de valores (que valen para todo valor); empero lo bueno y malo se supone ya en esa implicación.³⁴

Una ética material de los valores como la propuesta por Scheler supone que estos valores son dados a priori y son condición de posibilidad del pensamiento formal.

3.2. La percepción de los valores

Scheler supone que los valores tienen efectivamente una evolución histórica, en la cual los valores que mantenemos cotidianamente, se van acercando cada vez más a los valores reales. Dentro del mundo, las cosas no son bellas o agradables en sí; nada de su descripción física nos entregaría el valor de las cosas. Tampoco podríamos pensar el valor como relaciones en el mundo de los bienes, pues éstas serían simplemente una descripción que incluye su posición relativa a otros objetos. Existirían, según Scheler, verdaderas cualidades de valor que tendrían conexiones con las cosas, y les otorgarían valor; y por lo tanto estas disposiciones ínsitas en las cosas despertarían ciertos estados apetitivos en el perceptor. Para que estos valores puedan ser fundamento absoluto del valor de los bienes que debemos perseguir, Scheler necesita postular el ser real de los valores. Estos serían a priori, independientes y en su experiencia lo único que estarían haciendo es cobrar significado para los hombres. La axiología estaría basada en la realidad objetiva e inmutable del valor; y por otra parte la manera en que estos valores objetivos afectan al hombre en el mundo de los bienes. A partir de la conjugación de estos dos elementos tenemos una axiología que estaría progresando desde la percepción humana del valor, tratando siempre de alcanzar el valor en sí.

Incluso las cosas en que los valores se expresan y sus conexiones van cambiando todo el tiempo pero no por ello los valores dejarán de ser inmutables, absolutos y eternos. Si hay cierta utilidad en una plancha de carbón; este valor

³⁴ Scheler. *op. cit.*, tomo I, p. 125

puede cambiar en el bien, pues ante la invención de la plancha eléctrica seguramente ya no resultará tan útil, y no por ello habrá de cambiar el valor de la utilidad. Scheler explica que progresivamente nos vamos acercando a este reino de los valores independientes, que no estarían condicionados histórica, social, o lógicamente.

La percepción del valor en el mundo de los bienes es otro de los puntos esenciales de la filosofía de Scheler, pues sería aquello que le permitiría al hombre acceder al valor de las cosas y guiaría su actuar. Supone Scheler que la división tradicional del espíritu en razón y sentimiento, donde el primero tiene una naturaleza lógica y ordenadora, mientras que el segundo es impulsivo y caótico no daba lugar para una intuición sentimental pura de los valores bajo leyes apriorísticas y lógicas. Pero si se deja de lado esta división puede haber una percepción sentimental que se da de modo inmediato y se dirige específicamente a los valores. Esta percepción alcanza y descubre el ser propio de los valores. Dice Scheler:³⁵

El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una ampliación o una restricción el reino del valor accesible al percibir sentimental de un ser, a cuya constitución va vinculada también la función del preferir (y esto, claro está, en independencia del mundo de bienes existentes- las cosas valiosas reales- que no van supuestas en la diversidad, plenitud y diferenciación de los valores).³⁶

La percepción de los valores se da en un nivel de originalidad y aprioridad absolutos. El percibir emocional que se hace de los valores no puede ser deducido a partir del intelecto, y por esto Scheler rechaza el racionalismo kantiano.

Entonces si tenemos una cantidad infinita de bienes a los cuales podemos acceder, ¿cómo debemos preferir unos por encima de otros? Scheler no supone que los valores sean entidades dispersas, sino que los considera un conjunto ordenado jerárquicamente. En su percepción sentimental existe ya una jerarquización. Los valores tendrían una intencionalidad superior unos sobre otros; el hombre debería descubrir esta jerarquía por medio de su preferencia y rechazo. Ciertos valores fundamentan a otros inferiores y los respaldan, su fundamentación

³⁶ Scheler. *op. cit.* tomo II, p. 33

es objetiva y está dada a priori. Aunque esta jerarquía no se pueda deducir lógicamente sino que se obtiene a partir de nuestra experiencia del preferir; naturalmente preferimos los valores superiores sobre los inferiores.

Según Verges Ramírez, la jerarquía planteada por Scheler, es de tipo platónica al estar subordinados todos los valores a la Forma de Bien.³⁷ Esta lectura es un tanto problemática debido a la diferencia explícita entre los valores schelerianos y la Forma platónica, pero aun así es interesante observar el paralelismo de postular entidades independientes de las cosas del mundo para evitar relativizar nuestros valores. Estos valores serían reales y no relativos a nada en lo absoluto.

Los distintos valores que reconoce Scheler van desde los más bajos hasta los superiores, y tienen ciertos criterios. Los valores sensibles son los más bajos y se refieren a lo agradable y lo desagradable, útil o inútil. Después están los valores vitales que son los que se refieren a la vida en toda su amplitud. Y sobre éstos se sitúan los valores superiores que son los espirituales, aquellos que se desprenden del amor; para así llegar finalmente al valor superior que sería lo Santo. Para tratar de distinguirlos Scheler se apoya en criterios como la durabilidad, divisibilidad, fundación, relatividad, etc. Pero habremos de dejar de lado estos criterios por no ser pertinentes a nuestra discusión.

3.3. Los problemas del objetivismo y la axiología scheleriana.

Scheler postula la existencia material de los valores para tratar de resolver los problemas del formalismo kantiano. Pero al proceder de esta manera surgen complicaciones que parecieran todavía más alarmantes, pues cuando decimos que el valor de lo bello se posa sobre el bien que consideramos bello, esto nos deja con tremendas dificultades. El artista no está creando una obra bella, es la belleza la que hace bella su obra, el valor objetivo es el que se posa sobre la obra de arte para hacerla bella. Esta manera de proceder apunta a una cosificación de

³⁷ S. Verges Ramírez. *El hombre y su valor en Max Scheler*, p. 111.

las cualidades que encontramos en los bienes. Al parecer hay una abstracción y posterior objetivación de las características de los bienes.³⁸

Por otra parte, Scheler es ambiguo al tratar de determinar la jerarquía de los valores por medio de su experiencia, nos dice que hay una percepción emotiva pura que guía nuestro percibir, pero a la vez los valores son independientes de su percepción. Scheler habla de una percepción pura de los valores, pero esto nos parece imposible de darse, pues todas nuestras percepciones han de estar influidas por el resto de nuestro trasfondo mental. Incluso si los valores tienen una independencia absoluta de quienes los perciben, y son por lo tanto inmutables. Esta manera de entender el valor nos deja sin una necesidad de un agente que lo perciba, ni de sus deseos o su vida mental. Esta es una dificultad común de todas las formas de objetivismo que hemos expuesto. Sea lo que sea que entendamos por valor, este parece ser un fenómeno que incumbe al ámbito de lo humano y no puede ser independiente de éste. En efecto para que algo sea valioso necesitamos quien lo perciba como tal. Incluso no sólo de una conciencia que lo perciba sino también de un ámbito social donde se desarrolle, pues habremos de defender más adelante que "la sociedad es el gran sector de la realidad en donde los valores se construyen y organizan".³⁹

Otro problema respecto a la captación de los valores, se presenta en la imposibilidad de comprobar la verdad de estos valores captados, pues como se dijo, son inmediatos. Supone Scheler que la esencia del rojo se capta más allá de los objetos rojos y no tendría manera de comprobarse. Sucedería lo mismo respecto a los valores. Pero es muy difícil pensar que todos podamos acceder a la esencia de los valores, pues no ha existido jamás acuerdo respecto a cuáles son los valores a perseguir, ni cuáles son los bienes que les corresponden. Pensamos que es importante poder justificar nuestros valores, y no solo apelar a intuiciones como hace Scheler.

Al parecer todos los tipos de objetivismo que hemos presentado tienen problemas y deficiencias similares, y por lo tanto no los podemos aceptar. Scheler

³⁸ *Caso. op. cit.*, p.79

³⁹ *Ibid.*, p.84

trata de superar los problemas del racionalismo formal kantiano y termina con una tesis aún más difíciles de apoyar, pues esta realidad trascendental de los valores que encontramos en su filosofía nos parece inaceptable. Cualquier intento por explicar el valor que deje de lado la racionalidad, las características del bien o la acción valiosa, así como su percepción psicológica por parte de un agente y las relaciones sociales en las que se haya inserto; estará dejando de lado elementos fundamentales. Pero habrá que rescatar el intento del objetivismo de tratar de fijar qué cosa tendría valor.

Pasemos ahora a revisar aquellas tesis que hemos llamado subjetivistas, en las cuales el rasgo esencial para explicar el valor sería las actitudes del agente. El valor se centraría en lo que el sujeto considere valioso. Los valores serían entendidos como relaciones entre los objetos del mundo y los sujetos con sus estados mentales. Estas teorías son el tratamiento opuesto de las teorías objetivistas del valor.

CAPÍTULO DOS. LAS TEORÍAS SUBJETIVISTAS DEL VALOR

4. El valor como sentimiento: David Hume

En David Hume tenemos un cambio de actitud acerca de cómo valoramos. Dejan de existir valores trascendentales e independientes del ser que los percibe. Para Hume el valor que podemos darle a cualquiera de nuestros actos no se puede desprender de la razón, pues según él, cualquiera de nuestros valores estará siempre refiriéndose al sentimiento de placer o molestia que se desprende de nuestra relación con el mundo.

Según Hume, la moralidad se basa principalmente en la estructura de la naturaleza humana que es fija y nos hace propensos a recibir o rechazar las mismas pasiones o deseos, y por medio de la simpatía que sentimos por el resto de los seres humanos, podemos compartir estos sentimientos. Al poder hacer públicos nuestros sentimientos estaríamos en posición de hablar de valores comunes. El ser humano tiene una configuración determinada que lo hace propenso al placer o la repulsión de las acciones llevadas a cabo por otros, y es en estos sentimientos que tiene su origen la moralidad. Esta postura es naturalista, pues su elemento básico es la naturaleza humana, de ahí parten todas nuestras actitudes y no habría explicación posible más allá de ésta.⁴⁰

Hablamos, entonces, de un sistema moral con base subjetivista, aunque debido a nuestra naturaleza compartida, serían muchos los sentimientos que tenemos en común. Un espectador imparcial, a partir de estos sentimientos, podría correctamente decidir por los valores de una comunidad al determinar aquello que sea bueno, útil o agradable, si es capaz de dejar de lado sus intereses personales. En Hume existe un principio emocional fijo de nuestras valoraciones, que puede explicar los valores de una comunidad. También intentaremos, a partir de Hume, explicar las valoraciones dispares que se dan en distintos grupos sociales.

⁴⁰ Cfr. David Fate Norton. "Hume and the foundations of morality". p.158

4.1 Crítica humeana al objetivismo.

Dentro del esquema humeano para explicar la naturaleza humana, la razón tiene un papel muy importante en lo que respecta a la percepción, el juicio y el pensamiento; pero en lo relativo a la moral y los demás valores su papel es instrumental. Según Hume, el papel de la razón es informar acerca de la existencia de los objetos en el mundo, así como de las relaciones que éstos sostienen. "Pero aunque la razón, cuando totalmente asistida y mejorada, es suficiente para indicarnos acerca de las tendencias perniciosas o útiles de las cualidades y acciones; ella por si misma no es suficiente para producir cualquier reproche o aprobación moral".⁴¹ La razón puede mostrarnos la tendencia de una acción hacia determinado fin, pero sólo a través de un sentimiento de placer o displacer, podemos preferir a lo que es útil sobre aquello que no lo es, lo bello sobre lo desagradable. Si bien el sentimiento es la base de todo reproche o aprobación moral, la razón establecería el fin que se alcanzaría a través de una acción; por lo tanto razón y sentimiento deben siempre concurrir en nuestras determinaciones morales.

El carácter de la razón como juez de las impresiones e ideas acerca del mundo externo, no podría entregarnos el valor de nuestras pasiones y deseos, pues éstas no son falsas o verdaderas; sino que encomiables o censurables. El valor de algún bien surgirá a partir de lo placentero o desagradable que nos pueda parecer. Debido a estas razones, Hume, estaría en un profundo desacuerdo con el racionalismo; y aunque Hume está pensando en las teorías de filósofos como Clarke y Grocio⁴², esta objeción también se aplicaría al argumento kantiano. Por otra parte, Hume tampoco estaría de acuerdo con Platón o Scheler acerca de la existencia independiente de los valores. Todo bien cobraría valor porque en nuestra relación con él nos produce algún sentimiento placentero; y no tiene valor debido a que tenga una existencia valiosa en sí.

⁴¹ David Hume. *Enquiry concerning the Principles of Morals*, p.158 (La traducción de las citas de ediciones en inglés es del autor de este trabajo)

⁴² John Rawls. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, p. 88

4.2 La explicación de los valores

Otro de los problemas que se presentaría a la razón es que a partir de ella difícilmente somos movidos a la acción, pues ni todas las razones del mundo pueden ser consideradas como motivo suficiente para la acción. Hume considera que los principios de toda acción humana son el placer y el dolor, estos dos sencillos principios, despertando nuestras pasiones, son los que nos disponen a la acción. Hume, al igual que Epicuro, afirma que toda acción humana se refiere en última instancia a la búsqueda del placer y el rechazo del dolor. Todos aquellos objetos y acciones propias o ajenas que despierten en nosotros una sensación de placer las vamos a favorecer, por lo que tendrán algún valor. A partir de estos principios naturalistas, Hume funda una teoría coherente acerca del valor. Nuestros valores han surgido a partir de la naturaleza humana que tiene una tendencia a sentir aprobación o desaprobación en respuesta a los motivos y acciones de los otros, y la disposición que tenemos para comunicar y compartir nuestros sentimientos la llamamos *simpatía*.⁴³

Por ejemplo respecto a la estética; es obvio esperar que aquello que consideramos bello despierte en nosotros placer, aun más, decimos que es bello porque despierta placer en nosotros. Dice Hume: "que la belleza es un orden y construcción de partes tal, que ya sea por la constitución primaria de nuestra naturaleza, por costumbre o por capricho es apto para dar placer y satisfacción al alma".⁴⁴ Hume supone que aquello que consideramos bello, nos complace en gran parte debido a su conveniencia y utilidad, para quien lo posea. Surge naturalmente *simpatía* entre el poseedor de estos rasgos bellos y los espectadores, pues a ellos también les causa placer. La belleza sería una impresión tranquila, que no tiene la violencia de las pasiones, y se dirige hacia la composición de los objetos. Dice el filósofo de Edimburgo que los rasgos de utilidad conformarían en gran medida lo que consideramos la belleza. La utilidad place naturalmente a todos los

⁴³ David Fate Norton. *Introduction to Hume's Thought*, p. 15.

⁴⁴ Hume. *Treatise of Human Nature*, p.299.

seres humanos, porque promueve sus intereses como especie, y contribuye al bienestar de todos.

Las patas largas y fuertes de un caballo son muy útiles, por lo tanto, consideramos a un caballo con estas características como bello. Un caballo gordo nos chocaría debido a su lentitud, y de la misma manera un perro famélico no nos parece muy atractivo debido a su inutilidad.

Hasta aquí podemos ver qué quiere decir Hume con belleza, y cómo el valor surge a partir de una sensación de placer causado en muchas ocasiones (aunque no todas) por la utilidad. Pero seguimos teniendo problemas con esta definición, pues ya habíamos dicho que placenteras parecerían cosas muy dispares a comunidades distintas. Aquello que parecía bello a los griegos por ser útil en una sociedad guerrera: brazos fuertes, hombros anchos, amenazante cabellera, etc; no nos sería tan útil a nosotros. A partir de la definición que hemos dado no podríamos explicar las diferencias entre los valores que existen en los distintos pueblos del mundo. Si revisamos las teorías morales podremos esbozar una respuesta a este problema, pues en la moral tendríamos rasgos compartidos universalmente y otros específicos de ciertos pueblos.

4.3 La naturaleza de la moral

Procediendo de la misma manera como lo hicimos en el caso de la belleza, pensaríamos que las buenas cualidades de nuestro carácter o nuestras acciones, naturalmente despiertan tanto en nosotros como en los demás una sensación de placer y son estas cualidades las que constituyen la virtud. Este sentimiento desencadenaría por parte de los demás, el elogio y la aprobación hacia nuestras acciones cuando son útiles para la sociedad. Esto muestra que tanto los valores estéticos como los morales tienen su cimiento en la naturaleza humana.

Hume considera que son virtudes naturales las siguientes: la benevolencia, sociabilidad, humanidad, piedad, gratitud, generosidad, etc. Dice el filósofo de Edimburgo, que estas virtudes expresan en todos los lenguajes, el más alto mérito que la naturaleza humana obtiene. Todos estos serían virtudes que naturalmente

causan placer al tenerlas o bien observarlas. Es parte de la estructura humana tener propensión hacia ellas.

"Al mostrar alabanzas hacia cualquier persona humanitaria y beneficiante, hay una circunstancia en la cual nunca se deja de insistir ampliamente, a saber, la felicidad y satisfacción que se derivan a la sociedad a partir de sus relaciones y buenas acciones".⁴⁵ El hecho de que estas virtudes sean útiles a la sociedad es importante para determinar su valor. Si tales virtudes se dan en un carácter; al tener utilidad, son también objeto de aprobación por parte de los demás.

Sigue operando el principio que habíamos establecido frente a la belleza, se aprueba un carácter virtuoso porque es placentero debido a su utilidad, y despierta nuestra admiración y alabanza. Pero en esta ocasión la utilidad de la virtud, no es directamente para quien posee este carácter sino es de utilidad pública. Entonces el valor se está determinando aquí socialmente, pues no se trata solo del placer que nos cause la acción a nosotros mismos, sino también a todos los demás. Todos aquellos que aprueban tal carácter lo hacen a partir del sentimiento de simpatía, por medio de este nos podemos explicar cómo es que compartimos nuestros valores y convicciones morales, sin importar que la fundamentación sea un sentimiento subjetivo. Dice Hume:

[S]i echamos un vistazo a la naturaleza humana y consideramos que en todas las naciones y épocas, los mismos objetos todavía alientan orgullo y vergüenza; y que a la vista de un extraño, podemos saber muy aproximadamente que aumentará o disminuirá sus pasiones de este tipo. Si hubiera alguna variación en este particular, no procede de nada más que la diferencia de los temperamentos y complexiones de los hombres; que son además muy insignificantes.⁴⁶

Ciertos rasgos de la naturaleza humana serían constantes, y por lo tanto respecto a ciertas pasiones, siempre habrá ciertos grados extremos que serían rechazados unánimemente por todo ser humano en cualquier época. Supone Hume que tiene que existir un primer sentimiento dentro de la naturaleza humana para que haya virtud, pues no habría manera de implantarla artificialmente por medio de la educación o la política, si este sentimiento no estaba ya ahí. De esta

⁴⁵ Hume. *Enquiry...*, p.79.

⁴⁶ Hume. *Treatise...*p. 281

manera se explicaría una comunión amplia de valores entre todos los seres humanos, pero sigamos indagando respecto a la simpatía para averiguar acerca de las diferencias que mantenemos.

4.4 Acerca de la simpatía.

Si Hume pretende fundamentar los valores a partir de un sentimiento humano es necesario que lo podamos compartir con otros, para poder vivir en comunidad. Entonces, debemos estar de acuerdo más o menos en qué cosas vamos a encontrar placenteras y cuáles no. Para poder darle un carácter compartido a los valores, Hume recurre a la simpatía que normalmente tenemos hacia los demás, estamos propensos a percibir las inclinaciones y los sentimientos de los demás si ellos nos los comunican; por distintos que éstos sean de los nuestros. Esta simpatía se da debido a que nuestra estructura y composición, son en general, las mismas en toda la especie humana. Estas semejanzas nos hacen copartícipes de los sentimientos de las personas que nos rodean.

Quando cualquier afección se nos infunde por simpatía, es en primera instancia conocida por sus efectos y por aquellos signos externos en el semblante y la conversación, que dan una idea de ella. Esta idea se convierte en una impresión y adquiere tal grado de fuerza y vivacidad, que llega a convertirse en la pasión misma, y produce una emoción igual, como cualquier afección original.⁴⁷

La simpatía permitiría que si se nos transmite la idea de una afección, podamos llegar a sentirla en carne propia. Siempre nos es más fácil compartir los sentimientos de alguien mientras más cercano sea a nosotros, mientras más circunstancias externas comparta con nosotros. Tendemos a estrechar nuestra simpatía con aquellos con quienes compartimos distintas circunstancias: miembros de nuestra familia, hablantes de nuestra lengua, compatriotas, etc; pero no habrá persona en el mundo con una estructura natural tan distinta como para no poder sentir simpatía por ella. Y en esto Hume retoma a Horacio para decir: "No existe pasión, que cuando bien representada, pueda sernos totalmente

⁴⁷ Hume. *Treatise...*,p.317

indiferente; porque no existe ninguna, de la cual cada hombre no tenga, en sus adentros, por lo menos sus semillas y primeros principios”.⁴⁸

Por lo tanto, ante los juicios acerca de aquello que es bueno, bello, útil, beneficioso, podemos vía esta simpatía entender el juicio del otro, pues llegamos a sentir incluso el placer o la repulsión por un mismo objeto o acción. En este sentido compartimos con el resto de los seres humanos nuestros sentimientos y valoraciones. Existirían ciertos valores universales que están firmemente arraigados en la naturaleza humana, y por lo tanto no podrían variar sin importar la cultura o la época de la que estemos hablando.

Pero, entonces, aparece nuevamente el problema anterior, pues si sólo tengo acceso a mis emociones para determinar el valor ¿cómo podría saber cuáles son esos valores universales? Y si son universales ¿cómo explicamos las distintas concepciones del contenido del valor? Observa Hume que “Las buenas cualidades de un enemigo son dañinas para nosotros; pero aun así exigen nuestra estima y respeto. Solamente cuando un carácter se considera en general, sin referencia a nuestro interés particular, es que causa una sensación o sentimiento que lo denomina moralmente bueno o malo”.⁴⁹ Se supone que un *espectador imparcial*⁵⁰ que pudiera dejar de lado sus intereses y tuviera un conocimiento completo del asunto, podría a partir del sentimiento que se produce en él, hacer un juicio de valor correcto. El espectador imparcial unificaría los criterios morales. Existiría un núcleo duro de cualidades que agradarían y desagradarían a todos en toda época y estos serían sin error señalados por este espectador. Los principios que exigirían nuestra aprobación siempre, serían los siguientes:

- i) *que sea útil a otros*
- ii) *que sea útil a uno mismo*
- iii) *que sea agradable a otros*
- iv) *que sea agradable a uno mismo*

⁴⁸ Hume. *Enquiry...*, p.111

⁴⁹ Hume. *Treatise...*p.472

⁵⁰ En el *Treatise* Hume utiliza la expresión “*judicious spectator*”

Hume dirá que "Debemos adoptar una afección más pública, y conceder que los intereses de la sociedad no son, incluso por cuenta propia, totalmente indiferentes a nosotros"⁵¹. Recomienda entonces adoptar aquellos puntos de vista más generales que son los que incumben a los intereses de la comunidad, son éstos los que podrían darnos sentimientos estables acerca de aquello que podemos considerar bueno o valioso. Esta apelación a la autoridad de los intereses de la comunidad es interesante, pues nos permite ver que no solamente a partir de lo que siente cada individuo como placentero, se establece el valor. Aquello que sea útil y agradable para la comunidad, debe cada uno de sus miembros adoptarlo como valioso. Ésta sería una manera de otorgar objetividad a los valores que aparecen y sean útiles para su comunidad, sin que puedan ser relativos al sentimiento de cada uno de los miembros de la comunidad.

Pero, existiría un problema respecto a los principios morales de utilidad y agradabilidad, pues podemos decir que las distintas circunstancias harían variar aquello que se considere valioso en distintas sociedades, pues una acción específica no tendrá los mismos efectos en sociedades distintas.⁵² El espectador imparcial, que había postulado Hume, tendría que ser sensible a la situación específica en que se encuentra. Pero esto presentaría problemas a la teoría del espectador imparcial, pues en cada una de las situaciones particulares el espectador aunque tuviera todo el conocimiento relevante al caso, no podría hacer su observación sin la carga de valores ya propuesta en su comunidad.⁵³ Esto nos deja con distintos espectadores imparciales para cada una de las comunidades.

El edimburgués piensa que las virtudes anteriores se suscitan directamente de esa naturaleza que todos compartimos; aunque cambian a partir de las distintas circunstancias en las que cada pueblo está inscrito. De esta manera se puede mantener el naturalismo fuerte humeano, pero a la vez justificar las valoraciones dispares que encontramos en diversas comunidades.

⁵¹ Hume. *Enquiry...* p.109

⁵² Cfr. Kate Abramson. "*Hume on cultural conflicts of values*", p. 175

⁵³ Harman. *op. cit.*, p. 59

Esta posición no obliga a Hume a un relativismo extremo, pues alegaría que nuestra razón puede corregir las iniquidades de nuestras emociones y percepciones. Pues si algo nos producía una emoción placentera, pero a la larga resultó ser dañina, en vez de útil; la corrección acerca de su utilidad será ajustada a partir de la experiencia. De esta manera se ajustan los límites de aquello que consideramos valioso moralmente. Sin tal corrección estaríamos sujetos a las variaciones de todos los puntos de vista, y los juicios que se den a partir de los más distintos intereses, nos llevarían eventualmente a evidentes contradicciones.

La simpatía nos ha enseñado a dejar de lado nuestras pasiones y nuestros intereses personales para tomar un punto de vista más amplio, y por esto podemos llegar a pensar en una virtud como la justicia, que es una virtud artificial cuyo único origen es la utilidad pública. La justicia al no ser natural no siempre existió, aun así no es contraria al resto de las virtudes naturales pues también persigue el provecho de la comunidad. Las leyes se seguirían por la comprensión del beneficio que hay en la seguridad que brinda la sociedad. La necesidad de la justicia se apodera de nuestro sentimiento despertando nuestra aprobación a causa de la mayor utilidad y agradabilidad, que tiene la justicia sobre la persecución de nuestros intereses personales. La justicia alienta la simpatía que tenemos con quienes nos rodean, sin dejar de ser una virtud artificial.

4.5 Los valores culturales.

Hume acepta los distintos valores culturales que existen y han existido, y trata de explicarlos a partir del sistema que ha expuesto. Nuestros valores serían naturales, dice Hume, a todos los pueblos en toda la historia, simplemente existirían variaciones en la prioridad que se les da, debido a las circunstancias. Dentro de una sociedad alguna cualidad puede ser considerada como útil, ya que las circunstancias así lo han demostrado; mientras que en otra sociedad la utilidad de esta misma cualidad puede variar.⁵⁴ Si entonces atendemos al hecho de que compartimos nuestros valores debido a la simpatía que tenemos con los que nos

⁵⁴ Abramson. *op. cit.* p. 174

rodean, podemos no requerir valores universales, al no extender el alcance de la simpatía más allá de nuestra comunidad. Pues dice Hume que “En general, puede ser afirmado, que no existe una pasión en la mente humana como el amor a la humanidad, como tal, independiente de las cualidades personales, de los servicios o de las relaciones a nosotros mismos”.⁵⁵

La simpatía es mucho más fuerte dentro de aquel grupo o comunidad con el que tenemos contacto. Se aprecian cosas como la virtud, belleza, fuerza, inteligencia, bienes externos, sentido común, humor, etc; pero su urgencia variará entre sociedades. El hecho de que todos los seres humanos comparten las mismas pasiones y pueden referirse a las mismas virtudes, no obliga de ninguna manera a compartir todos los mismos valores. Las diferencias entre las valuaciones de distintas comunidades reflejan las maneras dispares en que éstas están organizadas. “La simpatía extensiva puede no darnos razón para preferir en un dado caso, una de las distintas maneras en las cuales las culturas llegan a un equilibrio entre las distintas virtudes particulares”.⁵⁶ Encontramos, en Hume, una concepción pluralista, pues posibilita la existencia de varios enfoques válidos respecto al valor. Como consecuencia, se disolvería el problema que teníamos en un principio, para decidir entre concepciones distintas de la belleza sostenidas en tiempos distintos. Todos nuestros juicios sobre belleza, gusto y sensación estarán siempre implicados por el placer inmediato que nos confieren, pero las situaciones específicas cambian; entonces no serán útiles y agradables exactamente los mismos rasgos. Aunque, según Hume, no podemos olvidar que será invariable el valor de ciertas cualidades, pues éstas siempre serán útiles y agradables debido a la constitución humana, sin importar su situación cultural o histórica.

4.6 Virtudes y deficiencias en el esquema del valor.

Tenemos grandes avances en esta forma de ver el valor que superan las críticas que habíamos hecho al objetivismo. El subjetivismo tiene el gran mérito de

⁵⁵ Hume. *Treatise...*p.481

⁵⁶ Abramson. *op. cit.* p. 179

referirse al valor como una relación entre el sujeto y el estado de cosas en el mundo. No habría nada de valor en el mundo si no hubiera un sujeto que lo valorara. Se explica la valoración a partir del sujeto, así como de las características del bien y en qué casos sea este útil y agradable a quien lo percibe. Otro de los grandes aciertos de Hume es tomar en consideración el placer y el dolor como rasgo universal de las valoraciones humanas, pero podemos encontrar en este proceder un problema respecto al espectador imparcial, quien podía unificar los criterios de valor, pues al estar siempre inserto en alguna cultura tendrá que necesariamente ser influido por las circunstancias, aunque sus intereses personales no se pongan en juego. Un espectador imparcial que tiene que dejar de lado todos sus intereses para cobrar los intereses de su comunidad.

La simpatía extensiva que habíamos visto habilita los distintos valores que surgen a partir de las circunstancias particulares, pues la simpatía se daría directamente sólo con aquellos que están próximos a nosotros; aunque quedamos con el problema de que no sabemos la extensión de esta comunidad con la que podríamos compartir nuestros valores. Pues dentro de una ciudad tan grande como la ciudad de México, no es raro encontrar grupos y culturas distintas que sostienen valores distintos. Incluso nosotros mismos participamos, a la vez, de varias comunidades distintas, pues somos al mismo tiempo padres, profesionistas, hinchas de fútbol y cada grupo mantiene valores distintos.

Sin embargo, cabe recordar que según Hume, algunos compartimos valores con todo el mundo. Aunque sea muy problemático mantener una teoría como la del espectador imparcial, su mérito radica en mostrarnos la importancia de un punto de vista neutro para poder establecer valores.⁵⁷

Otro gran acierto de Hume, sobre los sistemas axiológicos que hemos estudiado anteriormente, es el papel protagónico que obtiene la sociedad en la formación de valores, pues el individuo está inserto en ella. Estamos interesados en resaltar este último el rasgo en Hume, pues nos parece está en una senda que nos revela mucho acerca de la articulación de nuestros juicios evaluativos.

⁵⁷ Harman. *La naturaleza...*, p. 66

El edimburgués descubre por primera vez, que los hechos morales no son parte del mundo natural, es decir, no son ni verdaderos ni falso por no ser fácticos. Nuestras pasiones y deseos, así como nuestras decisiones morales son sólo censurables o encomiables. Este descubrimiento nos da pie para hablar de un ulterior desarrollo del subjetivismo respecto al valor, que es el que aparece en el empirismo lógico.

5. Emotivismo y el principio de verificabilidad.

Para poder otorgar significado a las oraciones de nuestro lenguaje y en especial de lenguajes teóricos, el empirismo lógico recurre al principio de verificabilidad. Solamente aquello que sea contrastable empíricamente o comprobable formalmente puede ser verdadero o falso, y por lo tanto, tener significado. Aquellas proposiciones que no puedan ser verificables carecerían de valor de verdad y no tienen significado. De acuerdo al principio de verificabilidad las oraciones de la metafísica serían no significativas, pues sus oraciones se refieren a objetos que están más allá de nuestras posibilidades de contrastarlos empíricamente. De acuerdo con Carnap, las versiones objetivistas del valor tendrían que ser rechazadas por ser metafísicas. La forma del Bien en Platón o su intuición en Scheler quedarían más allá de toda posible experiencia y por lo tanto, tendrían que ser rechazadas por ser carentes de significado. Incluso si se trata de analizar lógicamente los enunciados de valor, no puede deducirse nada a partir de ellos. A causa de esto, los valores tampoco pueden encontrar una justificación formal del tipo que Kant estaba buscando. Entonces el empirismo lógico rechazará los enunciados del objetivismo por no ser significativos.⁵⁸

Pero tampoco es claro si las oraciones de valor son empíricas. Sólo si se considera al valor como un fenómeno psicológico o sociológico que puede ser contrastado empíricamente, entonces éste sería significativo. Un naturalismo como el de Hume sería aceptable para los esquemas de significación que se establecen en el empirismo lógico, pues sería posible traducir las oraciones con

⁵⁸ Cfr. Rudolph Carnap. *Filosofía y sintaxis*, p. 14

contenido de valor a oraciones verificables científicamente. Si dijéramos que bello sería aquel estímulo físico que produce un estado de placer (que es un estado mental); esto podría, al menos en principio, ser verificable empíricamente. Este tipo de maniobra haría a la ética o la estética disciplinas dentro de alguna de las ciencias humanas, como la psicología o sociología. Pero el empirismo lógico en su conjunto rechazará la posibilidad de que una teoría como la de Hume pueda prosperar.

El argumento con el que se rechaza el naturalismo es cercano al de G.E. Moore,⁵⁹ al mostrar que la bondad no puede ser analizada completamente en términos de una propiedad natural, y que por lo tanto, si definimos la bondad en términos naturalistas estamos cometiendo una falacia que no logra aclarar la cualidad específica a la que nos referimos cuando decimos que 'X es bueno'. "Rechazamos –dice Ayer– el punto de vista del subjetivista, según el cual llamar a una acción correcta o a algo bueno, es decir que sea aprobado generalmente, porque no es contradictorio afirmar que algunas acciones que generalmente son aprobadas no son correctas".⁶⁰ Por medio de un argumento lógico, se deshace Ayer del punto de vista del subjetivismo naturalista de Hume, y sería lo mismo si argumentamos la utilidad de algo, pues tampoco habría contradicción en decir que algo útil sea malo. Supone Ayer que Hume se equivoca al decir que las cuestiones evaluativas se refieran a cuestiones de hecho. Cuando decimos que 'el caballo es bello' no estamos diciendo que el caballo sea fuerte o que nos admire su utilidad. Según Ayer, simplemente estaríamos expresando nuestro agrado o desagrado por el caballo.

El emotivismo afirma que las oraciones de valor, en sentido objetivista no tendrían un significado propiamente dentro de la definición que hemos dado. Estas oraciones no son ni verdaderas, ni falsas, pues no hay nada en ellas que pueda ser contrastado por medio de nuestros sentidos. Pero no por esto habría que desechar cualquier estudio del valor. Dentro del emotivismo tendremos un

⁵⁹ Cfr. G.E. Moore. *Principia Ethica*, p. 87-88

⁶⁰ Alfred Ayer. *Language, Truth and Logic*, p.104

cuidadoso análisis lingüístico acerca de la función de los símbolos éticos o de valor que existen en nuestro lenguaje.

El empirismo lógico encuentra una manera de evitar los problemas que se presentan a las concepciones precedentes de valor, al ocuparse exclusivamente del análisis lógico y sintáctico de las aseveraciones con contenido evaluativo. Dentro del empirismo lógico, Carnap, Ayer y posteriormente Stevenson están interesados en mostrar cuál es la función de las proposiciones evaluativas dentro del lenguaje. Nuestros valores no reflejarían nada acerca del mundo, sólo se refieren a nuestras emociones y cómo tratamos de persuadir a los demás para satisfacer nuestros intereses. Stevenson nos indica la posibilidad de un razonamiento respecto a nuestros valores, pero al final se vuelve muy complicado sostenerlo, pues no existiría en ellos alguna objetividad y se establecerían los valores de aquellos individuos que son más persuasivos.

5.1 El valor como expresión de nuestras emociones.

De acuerdo con Ayer los conceptos normativos y evaluativos son pseudoconceptos. No existe para ellos ningún examen empírico relevante, de ahí que un concepto normativo no añada nada al contenido fáctico de una oración. En el ejemplo de Ayer si se dice a alguien: "¡Tú actuaste mal al robar ese dinero!", no se dice nada más que "Tú robaste ese dinero". Fácticamente no se ha añadido nada mediante el término 'actuar mal'. Dice Ayer: "Simplemente estoy mostrando mi desaprobación moral de ello. Es como si yo hubiera dicho 'Tú robaste ese dinero' en un peculiar tono de horror...[este tono] sirve solamente para mostrar que la expresión de esto está acompañada por ciertos sentimientos del hablante".⁶¹ El emotivismo explica las proposiciones que contienen símbolos éticos o estéticos en términos de la expresión de sentimientos. No existe nada en el mundo que podamos conocer como valor, el emotivismo hace relativos los valores a nuestras emociones. Este tipo de relativismo vuelve irreales a los valores.

⁶¹ Ayer. *op. cit.*, p. 107

Parecerá raro afirmar que cuando usamos términos de valor sólo estamos expresando nuestros sentimientos, pues generalmente no es ésta la manera en que entendemos nuestros juicios de valor. Según Carnap, cuando utilizamos proposiciones valorativas estamos expresando cierto deseo bajo la forma de una oración declarativa. Esta forma gramatical es engañosa pues nos hace creer que el juicio valorativo se refiere a hechos en el mundo y que es una verdadera proposición, siendo que simplemente es una orden encubierta. Al hacer un juicio de valor estamos tratando de influir a los demás para que coincidan con nuestros deseos e intereses, pero no por ello serán estas proposiciones verdaderas o falsas.⁶²

Estas oraciones no se refieren al mundo, y por lo tanto, no contienen conceptos con significado pleno. No puede haber una contradicción entre dos personas, una que dice: "X es bello", y otra que afirma lo contrario; pues no están afirmando nada acerca del mundo, ni siquiera acerca de sus estados mentales, simplemente estarían expresando sus sentimientos respecto a cierto hecho y tratando de influir en el otro para que coincida con él. No podría existir algún criterio para determinar la legitimidad de un juicio evaluativo, pues todo mundo estaría expresando sus propios sentimientos.

Ayer acepta, siguiendo a Carnap, que en una disputa acerca del valor no sólo expresamos nuestros sentimientos, sino que a la vez estamos tratando de convencer al otro de converger con nosotros. Podríamos discutir acerca de los hechos en el mundo, o estar en desacuerdo acerca de las consecuencias que tendría una determinada acción. Pero esta discusión sería un desacuerdo respecto a hechos en el mundo, que tiene por lo menos la posibilidad de ser solucionado. Sin embargo, cuando el desacuerdo que se tiene es acerca del sentimiento que despierta un determinado hecho no podría haber argumentación que destrabara este desacuerdo por no haber nada en discusión que pueda ser verificado.

Supone Ayer que en toda discusión acerca de cuestiones morales siempre tendrá que haber un sistema de valores presupuesto en el que concordemos, y a

⁶² Rudolph Carnap. *op.cit.* p. 14

partir de él, podremos discutir acerca de los hechos y las acciones que se puedan desprender. Al parecer esto sería un punto en el que pudiéramos estar de acuerdo con Ayer, pues lo que hace una cultura es darnos una visión común de nuestros valores. Pero esta posición puede ser problemática para Ayer, pues está suponiendo que tenemos toda una estructura de valores que está ahí lista para, a partir de ella, discurrir acerca de aquello que sea acorde con ella y la estructura de nuestros valores, si ha de ser cultural no podrá ser jamás fija.⁶³ Y en el esquema de Ayer si no tenemos un acuerdo completo anterior, la discusión no resolvería nuestras diferencias, si seguimos suponiendo que el valor es simplemente expresión de nuestros sentimientos, pues como ya hemos visto no habría significado en los juicios de valor. Dice Ayer:

Y hemos visto que las oraciones que simplemente expresan juicios morales no dicen nada. Son pura expresión de sentimiento y como tales no están bajo la categoría de verdadero o falso...Así, aunque nuestra teoría ética pueda con cierta justicia ser descrita como radicalmente subjetivista, ella difiera en un muy importante respecto de la teoría subjetivista ortodoxa. Pues la teoría subjetivista ortodoxa no niega, como lo hacemos nosotros, que las oraciones de un moralizador expresen proposiciones genuinas. Todo lo que él niega es que éstas expresen proposiciones de un peculiar carácter no-empírico.⁶⁴

Esto nos lleva a caracterizar al empirismo lógico como anticognitvita, pues suponen que no existe nada en el dominio de los valores que pueda ser conocido. Aquí el subjetivismo de Hume, por ejemplo, sería contrario pues supone que existen ciertas condiciones empíricas que pueden conocerse y definen lo que es valioso.

Generalmente suponemos que cuando se emite un juicio de valor hay algo que se está tratando de transmitir. Ayer dice que cuando utilizamos los términos de valor, aparte de expresar nuestras emociones, a la vez estamos tratando de hacer surgir esas emociones en quien nos escuche, para incluso, influir su comportamiento.⁶⁵ Pero esto sería algo difícil de sostener si estamos argumentando que no existe ningún componente cognitivo que se pueda exponer

⁶³ Mary Warknock. *Ethics since 1900*.

⁶⁴ Ayer *op.cit.*, pp. 108-109.

⁶⁵ Ayer *op.cit.* p. 48

al otro. Si Ayer afirma que no hay transmisión de conceptos debido a que no hay ningún significado en juego, entonces cómo podríamos incitar a nuevas emociones o a la acción. Para decirlo en términos de Hume: ¿cómo despertaríamos su simpatía?

5.2. Stevenson y el razonamiento moral.

La versión más terminada del emotivismo es la que nos presenta C.L. Stevenson, quien trata de resolver los problemas corrientes del emotivismo. En Stevenson entran en discusión las facetas expresivas e imperativas de nuestros valores, que habían expuesto Carnap y Ayer, pero también considera nuestras creencias acerca de ellos y la posibilidad de discutirlos.

Ayer atribuye muchas de las dificultades que tenemos con el lenguaje evaluativo al hecho de que a menudo se mezclan los usos descriptivo y evaluativo (o dinámico, como Stevenson lo llama) de los términos. Éste último uso es al que recurrimos cuando tratamos de satisfacer alguno de nuestros intereses, que según el análisis de Ayer, lo utilizamos cuando expresamos nuestros sentimientos y tratamos de mover a los demás a satisfacerlos.

Esta distinción es respetada por Stevenson, aunque cambia radicalmente la concepción de significado del empirismo lógico, pues se separa de manera sensible del principio de verificabilidad. En el caso del uso descriptivo del lenguaje, Stevenson define al significado como las respuestas psicológicas que una palabra tiende a producir, así como las disposiciones a reaccionar en función de ella. Respecto al específico uso evaluativo del lenguaje, Stevenson propone la existencia de un 'significado emotivo', que es "la tendencia de una palabra, que surge a través de la historia de su uso, para producir (resulta de) las respuestas afectivas de la gente".⁶⁶

Por lo tanto, acepta la existencia de significados conceptuales, así como emotivos. Si declaramos que algo es 'bueno', en un uso dinámico o evaluativo de

⁶⁶ Charles Stevenson. "The Emotive Meaning of Ethical Terms", p.23

la palabra, su significado emotivo serían aquellas respuestas afectivas que la palabra despierta. Las respuestas, de este caso en particular, son generalmente convenientes; ya que la palabra 'bueno' tiene una positiva y fuerte carga emotiva. El objetivo de nuestros juicios de valor será el de transmitir y convencer a los demás de estar de acuerdo con nosotros; el significado emotivo produce el efecto deseado de expresar y promover ciertas actitudes en aquel que escucha nuestros juicios. Este uso del lenguaje es en muchos respectos distinto que el uso descriptivo, aunque en ocasiones tiendan a mezclarse.

Según Stevenson, al decir 'X es bueno' estaríamos diciendo 'yo disfruto X, disfrútalo tú también', estamos tratando de hacer patentes los dos aspectos que habíamos visto antes de las proposiciones evaluativas, expresan nuestros sentimientos y tratan de convencer a otros de nuestros intereses. ¿Pero entonces en qué se diferenciaría esta posición del subjetivismo de Hume? Stevenson acepta que su posición sería cercana a la de Hume en el sentido que se desprende de los intereses del sujeto, pero no puede aceptar el naturalismo. Entonces propone que cualquier teoría acerca de nuestros valores tiene que satisfacer 3 requisitos:

- i. Tiene que existir la posibilidad de un desacuerdo inteligente.
- ii. Magnetismo, para darnos razones para actuar en favor de algo.
- iii. El problema no es completamente soluble empíricamente. (Contra Hume)

El subjetivismo humeano sería rechazado en términos del punto iii, pues en una concepción como la de Hume, aquello que fuera bueno se puede establecer por medios empíricos. Sin embargo, según el emotivismo, sería posible que dos personas a la vez estén en desacuerdo acerca del valor de algo y como no están hablando acerca del mundo pueden mantener este desacuerdo sin que sea solucionado por la vía empírica. Indudablemente cuando discutimos juicios de valor, existen elementos descriptivos que pueden ser resueltos por medios empíricos. Pero Stevenson afirma que los pueblos han sido persuadidos a considerar valores distintos a causa de intereses y actitudes que se ejercen como

presiones sociales.⁶⁷ Cuando una discusión es acerca de nuestros valores pasa por nuestros distintos intereses y actitudes; por tanto, no es posible zanjarla por medio de pruebas empíricas. Aunque no por ello dejamos de discutir nuestros valores, suponemos que es posible llegar a hacer que el otro esté de acuerdo con nosotros. Ésta sería la finalidad del uso evaluativo del lenguaje, sin embargo, alcanzar un acuerdo no siempre es posible.

5.3. Definiciones persuasivas.

Stevenson nos propone un segundo patrón de análisis para explicar el significado de términos de valor que no sean tan amplios como el de 'bueno', y es el que llama de 'definiciones persuasivas'. "Una definición persuasiva— dice Stevenson— es la que da un nuevo significado conceptual a una palabra familiar sin cambiar sustancialmente su significado emotivo, y ésta se usa con el propósito consciente o inconsciente de cambiar, de esta manera, la dirección de los intereses de la gente".⁶⁸

Si tenemos una palabra como 'justo' y lo definiéramos como 'aquel que obedece la ley', esta palabra tiene un significado emotivo atrayente. Pero podemos poco a poco cambiar su significado conceptual hacia uno nuevo, y definir 'justo' como 'aquel que se otorga a sí mismo la ley'. Hay aquí un cambio drástico de lo que conceptualmente entendemos por justo, en el segundo caso se aprovecha el significado emotivo positivo que tenía 'justo' anteriormente para lograr persuadir a los demás de que estén de acuerdo con nosotros. Por ejemplo, cuando decimos que 'Lucio Cabañas era justo, aunque violentaba las leyes del Estado', estamos utilizando el significado emotivo de justo para lograr que los demás estén de acuerdo con nosotros. Stevenson sugiere que, siendo el principal uso de los juicios de valor el convencer, es necesario mostrar cuales son los elementos por una parte descriptivos, y por otra emotivos que se incorporan a nuestras proposiciones de valor. Al estar consciente de los significados emotivos, de los

⁶⁷ Ibid., p.20

⁶⁸ Idem. *Persuasive Definitions*, p. 32

usos descriptivos y evaluativos, no seríamos engañados por una proposición que contenga términos de valor.

A partir de estas observaciones podemos desprender la crítica que hace Stevenson al empirismo lógico. Afirma que al suponer que las oraciones de la metafísica sean 'sin sentidos' se está utilizando el significado emotivo para condenarlas, pues se reserva el loable término de 'significativo' para aquellas oraciones que se desprenden de la ciencia. De ahí que se deba tratar de evitar cargar emotivamente estos términos para simplemente establecer hechos, diciendo que las oraciones de la metafísica no tendrían un referente en el mundo.⁶⁹

¿Pero acaso esto no nos deja sin poder discutir nada respecto al valor, pues toda oración tendría dentro un significado emotivo "engañoso", acerca del cual no podemos ponernos de acuerdo y que sería mejor aislarlo? Habíamos visto que si no tenemos diferencias respecto a nuestros valores, y simplemente discutimos acerca de las consecuencias que pudieran desprenderse de cierto acto, entonces la discrepancia sería solucionada empíricamente. Pero en el caso de que se esté de acuerdo respecto a las creencias que tengamos, incluidas aquellas respecto a las consecuencias que se desprenderían a partir de ciertos actos, aun así puede haber diferencias respecto a nuestros intereses y actitudes; por lo tanto acerca de nuestros valores.

Supone Stevenson que la conclusión ética o estética tendría que ser una inferencia no deductiva, ya que podemos compartir las mismas creencias y aun así llegar a conclusiones valorativas distintas. Esta disputa no se puede resolver empíricamente, sin embargo no es inútil discutir y argumentar acerca de nuestros valores, pues discutiendo acerca de los hechos empíricos que tenemos presentes podría darse el caso que alguno de los contrincantes que discuten quisiera cambiar su actitud al haberse visto obligado a cambiar alguna creencia. En una discusión respecto a nuestros valores habría que estar dispuestos a dar razones

⁶⁹ Cfr. Stevenson. *Persuasive Definitions*, p.42

de por qué los sostenemos, y defenderlas, aunque estas no puedan ser válidas deductivamente a partir de nuestras premisas. De esta manera podemos discutir razonablemente aunque no siempre será posible dirimir las diferencias.

De esta manera, nuestro autor [de ética normativa] descubrirá que al tratar de proporcionar a sus normas un fundamento racional tiene que corroborar conclusiones fácticas [pertinentes] acerca de la naturaleza humana y del medio. Pero cuando ha superado esta etapa no tendrá la seguridad de que sus lectores aceptarán sus juicios éticos. Aun cuando obtenga acuerdo en la creencia puede fracasar en conseguir acuerdo en la actitud.⁷⁰

Esta concepción de nuestros valores sigue permitiendo responder a las exigencias que hacía Stevenson; pues se mantiene un desacuerdo inteligente debido a que se puede discutir acerca de él y sus razones. A la vez, las diferencias de nuestros valores no pueden ser zanjadas totalmente por medio de métodos empíricos. El requisito de que nuestros valores tengan cierto magnetismo que nos impela a actuar en su favor sería contestado por medio del significado emotivo que es el que nos impele precisamente en este sentido.

Stevenson ha podido mantener también la estructura de los valores dada por Carnap y complementada por Ayer en la que los valores eran expresión de nuestras emociones, y a la vez se trataba de convencer a los otros de estar de acuerdo con nosotros. Sin embargo Stevenson da gran importancia a la discusión racional que puede haber a partir de los valores. Este último punto habremos de considerarlo de gran importancia, pues será el que nos permita argumentar a favor de la objetividad social de los valores.

5.4. La crítica al subjetivismo del empirismo lógico.

El análisis que hace el empirismo lógico de los valores, se logra a partir de la noción de valor extraída de Hume en la que se afirma que los valores no son hechos del mundo, sino que éstos residen en nuestras actitudes. Sin embargo Ayer añade que las proposiciones que usamos con términos de valor sólo son expresiones de nuestras emociones, y por lo tanto son también inverificables.

⁷⁰ Idem. *Ética y lenguaje*. p.303. Los corchetes son míos.

Debido a lo anterior, el análisis sintáctico y semántico que se hace de las proposiciones de valor, nos mostraría que sólo estamos expresando nuestros sentimientos, tratando de dar ordenes, y a la vez, de convencer a otros de sentirse como nosotros.

Una de las objeciones comunes que se hace al emotivismo es que aun después de haber desenmarañado todas las funciones de nuestro lenguaje valorativo, el emotivismo no nos puede decir nada acerca de la justificación o los fundamentos de la moral o la estética.⁷¹ El emotivismo no muestra claramente la relación que existiría entre nuestras actitudes y las razones que podemos dar para defenderlas, mientras que tampoco propone un criterio de corrección acerca de ellas. Cualquier cosa que pudiera convencer a los demás de nuestras actitudes contaría como una razón para el emotivismo. Si estamos tratando de convencer a alguien de lo valioso que es decir la verdad y lo convencemos inculcándole miedo al infierno, esto contaría como una razón para el emotivismo. Dice Stevenson que "cualquier juicio acerca de cualquier hecho que cualquier hablante considere probable a alterar las actitudes puede ser aducido como una razón en pro o en contra de un juicio ético".⁷² Aunque el emotivismo remarca la importancia de discutir y argumentar a favor de nuestras posiciones morales, no puede dar cuenta de manera satisfactoria del papel de la razón en estas discusiones.

El emotivismo supone que no es posible un enfoque naturalista como el de Hume, pues no habría contradicción alguna en afirmar 'X me es agradable' y 'X me es útil'; y sin embargo decir que X es malo. No obstante esta formulación que hace Ayer de la falacia naturalista de Moore, puede ser desactivada, al menos lógicamente, si consideramos que la falacia se refiere al "intento de inferir de enunciados de valor subjetivo, otros que le conceden carácter objetivo. No se justifica deducir, sin otros razonamientos, del enunciado 'S considera x valioso', el juicio 'x es valioso'.⁷³ La posición de Ayer estaría afirmando que todo juicio de valor sería subjetivo y que por lo tanto no podemos llegar nunca a valores objetivos. Pero hay que suponer que tenemos razones válidas para argüir en favor

⁷¹ Warnock. *op.cit.*, p.88

⁷² Stevenson. *Ética y lenguaje*; citado por James Rachels. *The Elements of Moral Philosophy*. p.46

⁷³ Luis Villoro. *op. cit.*, p. 50

de la objetividad del valor. Así pues, no debería preocuparnos demasiado el aspecto lógico de este argumento, pues la falacia naturalista cada vez es rechazada con más frecuencia.

Esta falacia se presentaría en el caso de que se definiera algo que no fuese natural en términos naturales. Philippa Foot⁷⁴ por su parte recusa la falacia al negar que al hablar de valores estemos situados en una nueva dimensión. El argumento que se presenta es que, por ejemplo, palabras como 'lesión' son una guía para la práctica y en este sentido sería similar a todo el lenguaje normativo, pues recomienda algún tipo de acción. Foot afirma que por lo menos en circunstancias normales una lesión es necesariamente mala, pues el daño que recibimos nos impide cumplir con alguna de nuestras funciones ordinarias. Se puede pensar que para que la palabra 'lesión' pueda ser una guía para la práctica depende de si el agente no desea lo que la lesión le pueda traer. Sin embargo, cualquier hombre tiene razones para querer evitar una lesión. Por lo tanto las nociones de necesidades y daño, nos permitirán transitar sin cometer esta falacia del lenguaje de los hechos a un lenguaje normativo.

Respecto a las implicaciones lógicas de la falacia naturalista, Searle⁷⁵ muestra cómo es posible derivar lógicamente proposiciones evaluativas a partir de proposiciones puramente descriptivas, y si esto es plausible, la falacia de Moore sería desactivada en importantes aspectos. Sin embargo no olvidemos que aunque la vía naturalista de análisis axiológico no está bloqueada lógicamente, habrá que tener mucho cuidado en la definición del valor a partir de nociones como necesidad y daño, pues éstas también son nociones difíciles de precisar con exactitud.

Otro problema que presenta el emotivismo es que el principio de verificación, como una teoría del significado, es en muchas ocasiones insuficiente para las distintas facetas de la vida humana. En sentido estricto, nos está diciendo que todo nuestro lenguaje valorativo no se refiere a nada. ¿Cómo podríamos decir

⁷⁴ Philippa Foot. *Las virtudes y los vicios*. pp. 44-47

⁷⁵ Cfr. Searle. *How to derive 'ought' from 'is'*.

que estamos tratando de convencer a otros de nuestros sentimientos si no hay nada descriptivo en ellos? Según Ayer no habría manera de discutir acerca del valor de algo, tendríamos ya que estar de acuerdo en los valores que defendemos para poder discutir luego respecto a cómo los hechos en el mundo se relacionan con ellos. Únicamente estaríamos discutiendo acerca de los hechos y nos olvidaríamos por completo de una discusión acerca de los valores. Y al parecer esto no corresponde con lo que efectivamente hacemos cuando discutimos acerca del valor de algo.

Una posible respuesta a esto es la que presenta Stevenson, quien supone que a partir de premisas descriptivas hacemos una inferencia no deductiva hacia una conclusión valorativa. Es decir, si todos conocemos los hechos concernientes a un acto X, generalmente estos hechos despertarán emociones en nosotros, y a menudo tendremos la misma actitud positiva o negativa. Pero nuestra actitud nunca podrá ser deductivamente extraída a partir de sus premisas, si al final de una discusión en la cual estamos de acuerdo acerca de todas las proposiciones descriptivas de un acto, y acerca de sus posibles consecuencias, aun así podemos estar en desacuerdo acerca del valor del acto mismo y de nuestra actitud hacia él.

El asunto se vuelve complicado si la razón no tiene siquiera esperanza de zanjar nuestras discusiones respecto al valor. El emotivismo corre el peligro de volverse un subjetivismo más extremo que el propuesto por Hume, pues si sólo estamos expresando nuestros sentimientos, entonces no habría manera de discutir nuestros valores salvo con aquellos con quienes los compartimos. A esto hay que añadir que tampoco tendríamos ningún parámetro de corrección acerca de nuestros valores para poder discutirlos.

Stevenson supone que los hechos serían ese parámetro de corrección para nuestros valores, no todo sería valioso al darse esta inferencia no deductiva a partir de los hechos del mundo, es decir, que no se despertaría en nosotros cualquier sentimiento. En este punto habrá que estar de acuerdo con Stevenson, pues la forma de razonamiento acerca de nuestros juicios valorativos será fundamental para la concepción de valor que queremos trazar. Sin embargo,

tendremos que decir que en efecto podemos dar razones acerca del valor, y no quedamos solamente en el nivel de la discusión acerca de los hechos como lo hace el empirismo lógico.

Stevenson, así como Ayer, piensan que es posible tener un acuerdo acerca de los hechos, pero si hemos de considerar seriamente la influencia cultural a la que estamos sometidos, debemos tener en cuenta que solemos conceptualizar el mundo de maneras distintas. Nuestras visiones del mundo a menudo varían, por lo tanto tendríamos nuevamente problemas incluso para concordar acerca de los hechos, si partimos de la concepción del mundo de distintas culturas. Este factor, que fue ignorado por el empirismo lógico, lo debemos tomar también en consideración.

Suponemos esenciales las razones que podemos dar para fundamentar nuestros valores, como defiende Stevenson, pero por otro lado no parece necesario apartarnos de la vía marcada por Hume, al considerar lo bueno o lo bello en relación con aquello que nos sea placentero y útil, tanto a nosotros como a los demás. Hay que estar conscientes que no por mantener esta posición estamos diciendo que se puedan deducir a partir de hechos nuestros valores, pero tendremos ciertos principios que nos permitirán abogar por el valor de algo dentro de una comunidad.

Por las razones presentadas a lo largo de este capítulo, parecería que el subjetivismo tiene cierta superioridad sobre las teorías que hemos descrito como objetivistas, pues se refiere a la relación de las personas con los bienes. No obstante mantengamos en mente todas las objeciones que se presentan al subjetivismo, que en ocasiones son muy graves. En el siguiente capítulo trataremos de dar respuesta a esas objeciones para formular una concepción coherente de lo que sean nuestros valores, tomando en cuenta los factores culturales y psicológicos que los forman.

CAPÍTULO TRES. LOS VALORES COMO HECHOS INSTITUCIONALES.

6.1. La objetividad de las necesidades básicas.

En los capítulos anteriores hemos revisado los polos entre los que se mueve la discusión acerca de los valores, también hemos tratado de exponer cuáles son los excesos en los que caen estos puntos de vista. Ahora, intentaremos trazar las líneas generales de una posición que recoja las lecciones que hemos aprendido a lo largo de los capítulos precedentes, y evite los problemas que presentan ambos extremos. Lo anterior lo lograremos alegando a favor de la objetividad de los valores al interior de una cultura o grupo social específico.

Los valores existen necesariamente relacionados con los estados mentales de los agentes, esto no los hace menos reales. Las versiones del objetivismo que hemos estudiado resultaban insatisfactorias, pues no consideran este hecho. No podemos aceptar que existan valores como entes independientes o que sean éstos universales. Pero por otra parte, existe el peligro de relativizar todas nuestras concepciones del mundo, que todo juicio de valor sea equiparable y tenga la misma validez que los demás, pues no habría nada objetivo. Surge, entonces, la necesidad de apelar a principios mínimos que eviten esta relativización total, pero que a su vez nos permitan explicar la diversidad de concepciones de valor que encontramos en el mundo. Un buen candidato para representar estos principios que regularían nuestros valores es aquello que llamamos *necesidades básicas*.

Los seres humanos formamos parte del reino animal, y como parte de éste tenemos ciertas necesidades biológicas, las cuales no pueden ser soslayadas; nadie puede vivir sin satisfacer estas necesidades. Pero a la vez, también como parte de nuestra naturaleza encontraríamos algunas necesidades básicas que tienen carácter social y cultural. Por ejemplo, nuestra necesidad de estar con otros individuos de nuestra especie resulta fundamental; de igual manera necesitamos dar cierto sentido a nuestra existencia, y esto depende en gran medida de nuestra cultura.

Una necesidad básica tomada en sentido normativo sería aquella que si no es satisfecha resultaría en un grave daño para el agente.⁷⁶ Las necesidades básicas no solamente se refieren a aquellas cuya no-satisfacción nos causaría un daño físico, sino también aquellas que si no se satisfacen merman nuestras capacidades y evitan que se realicen las actividades esenciales de nuestro sentido de la vida.⁷⁷ Las necesidades fisiológicas abarcarían todo aquello necesario para sostener nuestra vida en este nivel; como el comer o el dormir. Mientras que las necesidades sociales y culturales tienen que ver con una intencionalidad colectiva y nuestra interacción con los demás. Estas necesidades se desprenden de nuestro sentido de la vida, de nuestros deseos y creencias, nuestras prácticas, y convivencia con los demás.

Podría pensarse que las necesidades culturales no tienen tanta importancia, pues son relativas a los distintos contextos sociales; y que las necesidades fisiológicas son las *verdaderamente* fundamentales. En efecto podemos vivir (al menos en términos biológicos) sin satisfacer nuestras necesidades culturales; sin embargo también consideramos fundamental poder desarrollar una vida en el sentido humano, por lo cual no debemos ignorar la importancia de nuestras necesidades culturales. Un niño abandonado en la selva (à la Tarzán), difícilmente podría sobrevivir, y esto sería considerado como un daño grave. Sin embargo, no sólo las privaciones físicas le causarían daño. Hay factores de nuestra convivencia social que resultan fundamentales para la vida: nuestras habilidades lingüísticas se van a desarrollar socialmente, nuestras capacidades de defensa son funciones que se comparten socialmente en nuestra especie. Habrá un severo daño en el niño si no se satisfacen sus necesidades culturales, ya que la vida de este niño no habrá podido cobrar ningún sentido a partir de la convivencia dentro de alguna sociedad específica. Todo ser humano requiere darle algún sentido a su vida, y poder llevarlo a cabo; por ello esto también es una necesidad básica.

⁷⁶ Cfr. Garrett Thompson. *Needs*, Cap. 1

⁷⁷ Cfr. Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social*. p. 124

Todo ser humano tiene necesidades físicas, sociales y culturales. Sin embargo, cada cultura proveerá los satisfactores de estas necesidades de manera distinta. Cada cultura propone un sentido diverso de la vida y sus satisfactores son distintos; pues incluso las necesidades físicas se satisfacen de manera distinta en culturas dispares. La prioridad del agua, como satisfactor de una necesidad, no es la misma dentro una sociedad beduina que entre los inuit de Groenlandia. Aunque ambas culturas reconozcan esta necesidad.

El deseo es un factor importante dentro de nuestras valoraciones e incluso tiene una relación fuerte con nuestros deseos, pues donde existe una necesidad a menudo hay un deseo de aquello que la satisface. Intuitivamente lo que deseamos lo valoramos, aunque hay muchos casos en los que aquello que deseábamos no podía ser valioso. La necesidad apoyará el valor que otorguemos a aquello que deseamos, pues evitará la fluctuación del deseo. Esto no quiere decir que todo satisfactor de nuestra necesidad deba ser valorado automáticamente; pues habrá casos donde dependiendo de la situación específica el satisfactor de una necesidad puede tener mayor o menor valor, tal sería el caso de un padre quien sacrifica su propia alimentación para beneficiar la de su hijo. Simplemente estamos diciendo que la necesidad es un factor objetivo que siempre se debe considerar para otorgar valor a los bienes, pues en las necesidades encontramos un factor que no es subjetivo, ni dependiente de los deseos del agente. El hecho de que no deseemos algo que necesitamos no quiere decir que no tenga valor, pues este bien sería deseable, en efecto, aunque no lo percibamos así.

Podemos estar conscientes de aquello que necesitamos, y desearlo o no. Por lo tanto, el problema que nos presentaba la relatividad del deseo, tiende a ordenarse un poco al tener una piedra de toque en las necesidades básicas que compartimos. El deseo es un factor importante dentro de la valoración, pero la necesidad es anterior al deseo y ella es más estable, por lo cual, evita las fluctuaciones en el valor a las que está sujeto el deseo. Cuando el deseo está basado en necesidades reales, ya sean fisiológicas, sociales o culturales, su objeto podrá siempre ser justificado objetivamente como valioso. Los valores distintos que albergamos, ya sea individual o colectivamente, tendrán siempre que

reconocer al menos algún valor en los bienes que satisfacen nuestras necesidades. Aunque dentro de cada cultura habrá distintas maneras de satisfacer estas necesidades, y por lo tanto su valor específico puede cambiar; a pesar de esto estas necesidades deben ser satisfechas.

6.2. Estados mentales y necesidad

Si tenemos esta primera esperanza de cierta objetividad en nuestros valores, debido a que pueden ser algunos de ellos justificados sobre nuestras necesidades, pasemos a ver cómo podríamos presentar una visión plausible acerca de los valores dispares entre distintos pueblos.

Siguiendo a Searle, podemos hacer una distinción entre “aquellos rasgos que podríamos llamar intrínsecos a la naturaleza y aquellos rasgos que existen en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc”.⁷⁸ Nuestras necesidades fisiológicas son rasgos intrínsecos del mundo, la ausencia de sus satisfactores nos causaría grave daño; si sufrimos una prolongada privación de agua, esto resultaría inevitablemente en nuestra muerte. Por otro lado, existe un grave daño al no poder otorgar un sentido a nuestra vida o no poder realizarlo, este tipo de daño se desprende de nuestras necesidades culturales, pero no es un hecho intrínseco del mundo, sino que es un rasgo existente en relación con la intencionalidad de los agentes. A pesar de las diferencias de estos dos rasgos, ambos pertenecen al mismo proceso biológico, en el cual como organismos en evolución desarrollamos ciertas necesidades, pero también ciertas capacidades. En determinado momento de la evolución, nuestro cerebro adquiere una capacidad mental como la conciencia.

La conciencia nos permite representarnos el mundo, el estado de cosas dentro de éste, y actuar dentro de él según nuestra propia voluntad. Entonces, existirían cosas ontológicamente objetivas como las piedras, los ríos y nuestras necesidades fisiológicas; mientras que las necesidades sociales y culturales, al

⁷⁸ John Searle. *La construcción de la realidad social*, p. 28

igual que nuestros deseos y creencias son estados relativos a la intencionalidad de los agentes. Cuando decimos que estas necesidades son relativas a la intencionalidad de los agentes, no quiere decir que estén sujetas a los caprichos de cada uno de los sujetos, sino que estas necesidades no existirían sin la vida mental de los agentes.

Ninguno de los estados mentales que tenemos está fuera de la naturaleza, pues todos siguen siendo productos de nuestros rasgos evolutivos. Si hemos sobrevivido como especie, en parte, es debido a la conciencia que como fenotipo nos ha permitido con bastante frecuencia satisfacer nuestras necesidades, sobrevivir y reproducirnos. Nuestra conciencia nos permite interactuar con el mundo y a través de ella buscamos los satisfactores para nuestras necesidades y deseos, sin embargo, como ya habíamos dicho, es posible que en ocasiones (mas no demasiado frecuentes porque si no fracasaríamos en sobrevivir como especie) no reconozcamos nuestras necesidades y por ello no las satisfacemos. No por ello dejan de ser necesidades, ni de ser deseables; el daño que sufrimos por no satisfacerlas sigue ahí. Si consideramos la necesidad básica que tenemos de cierta cantidad de oxígeno, contrapuesta al placer obtenido por una persona, quien a menudo prefiere fumar, sería un caso en el que el deseo se impone a la necesidad.

Habíamos dicho que a menudo nuestros valores se desprenden de nuestros deseos, y cuando estos provienen de una necesidad de la que somos conscientes, no tenemos problema en aceptar que el objeto de nuestro deseo es un bien. En el caso de las necesidades fisiológicas, influye cómo conceptualicemos un satisfactor como el agua para asignarle un lugar dentro de las interacciones que tenemos con el mundo, sin embargo no necesitamos saber que el agua es H_2O , para que esta satisfaga nuestra necesidad fisiológica, pues el agua tiene ciertas características intrínsecas que satisfacen esta necesidad.

Esta concepción de valor se complica cuando, por ejemplo, decimos que nuestro organismo tiene necesidad de proteína, pues hay culturas en el mundo que no manejan un concepto como el de la proteína, ¿entonces cómo podemos decir que ellos deberían valorar la proteína, porque se desprende de una

necesidad fisiológica? En efecto, si en esta cultura no existe el concepto de la proteína, de todas maneras hay una necesidad que es un hecho del mundo independientemente de cómo lo conceptualicemos y debe ser satisfecha. Por lo tanto, se satisfará ya sea comiendo carne o soya y esto será lo que se valore, aunque no exista el concepto de la proteína.

No debemos pensar que nuestra ciencia está descubriendo de mejor manera nuestras necesidades, y que a partir de ella podemos justificar los valores de todas las demás culturas, sin importar cómo es que ellos conceptualicen el mundo. La historia de la ciencia nos ha mostrado la variación que van sufriendo las distintas teorías científicas a través del tiempo, teorías que muchas veces fueron consideradas verdaderas y definitivas. Entonces tenemos que recurrir a otra forma de considerar nuestro conocimiento y el de las demás culturas, que nos permita asumir las variaciones de las teorías científicas sin desechar su utilidad. Dice Olivé:

[E]l hecho de que los miembros de diferentes comunidades epistémicas o culturas vivan en mundos diferentes, incluso inconmensurables, no significa que no puedan establecer procesos comunicativos mediante los cuales los miembros de cada comunidad aprendan el lenguaje de la otra y comprendan las categorías con las que los otros han conceptualizado su mundo⁷⁹

No existe una manera superior de pensar o conceptualizar el mundo, sino que distintas formas de hacerlo son válidas, aunque no todas. Por lo cual, a pesar de las distintas maneras de conocer el mundo, podríamos en principio siempre reconocer cuando en otro esquema conceptual se está satisfaciendo una necesidad básica, y por lo tanto, se le puede justificar como algo valioso. Si consideramos que nuestra química no es un modelo perfecto habremos de estimar que el modelo teórico que nos explica la proteína como un polipéptido formado por una gran cantidad de moléculas de aminoácidos, puede eventualmente cambiar; y la necesidad objetiva a la que nos estamos refiriendo no sería ya satisfecha bajo el esquema de la proteína, sin embargo, sigue siendo necesario satisfacer esa necesidad que tenemos. Valoramos las proteínas pues las consideramos satisfactor de una necesidad, si cambiamos de modelo científico la proteína no

⁷⁹ León Olivé. *Multiculturalismo y pluralismo*. p.151

sería valorada; pero esta necesidad se sigue refiriendo a rasgos independientes e intrínsecos al mundo. Las distintas maneras en las que podemos conceptualizar el mundo, no afectan el hecho de que nuestras necesidades fisiológicas no son relativas a los agentes, sino que son hechos intrínsecos del mundo. A través del proceso evolutivo hemos resultado ser bastante eficientes reconociendo y satisfaciendo estas necesidades. No obstante, el papel de la ciencia es muy importante pues obviamente seremos más eficientes satisfaciendo nuestras necesidades, si las conocemos mejor.

Pero ¿cómo podríamos explicar los casos de nuestras necesidades sociales y culturales? ¿podemos decir que necesitamos de esta misma manera la compañía de otros, que necesitamos alguna forma de recreo, y que los bienes que satisfagan estas necesidades tendrían también valor? Estos asuntos no son tan obvios como aquellos que operaban en el nivel físico, como nuestra necesidad de salud o de una alimentación balanceada. En el caso de nuestras necesidades sociales y culturales, sus satisfactores a menudo no son hechos intrínsecos del mundo; mucho depende de cómo conceptualicemos un hecho para que satisfaga una necesidad social. Tenemos la necesidad de dar algún sentido a nuestra vida y realizarlo, por lo tanto qué satisfactores tengamos que proveer dependerán de la cosmovisión que adoptemos. Este sentido de la vida y nuestros planes de vida individuales dependerán de las interacciones que tengamos con una cultura, son parte de una intencionalidad colectiva. Debido a que estas necesidades se desprenden de esta intencionalidad colectiva podemos evitar el relativismo que aparecía en las teorías subjetivistas que revisamos en los capítulos anteriores. A pesar de las diferentes cosmovisiones, si podemos mostrar cómo una acción o hecho social está satisfaciendo una necesidad social o cultural, podemos argüir objetivamente en favor de su valor. Tenemos, entonces, criterios de corrección que nos alejarían del relativismo.

Sin embargo, no todos los bienes son dependientes de nuestras necesidades básicas, muchas cosas simplemente las valoramos sin ser esenciales para nuestro sentido de la vida. Por lo tanto, no podemos dejar de lado

nuestros deseos y creencias, pero por lo menos tenemos la base objetiva de nuestras necesidades para ayudarnos a comprender los valores.

6.3. La intencionalidad colectiva

Para poder comprender cómo nuestros valores son producto de nuestras interacciones con el mundo y nuestros estados mentales, quisiera revisar la posición de John Searle al explicar la ontología de la realidad social. En su libro sobre *La construcción de la realidad social*, el filósofo estadounidense señala que cosas tales como el dinero, el lenguaje y el matrimonio son hechos institucionales. Cuando nos referimos a que esto es una 'silla', en un sentido ontológico, es subjetivo porque el rasgo de ser silla depende del observador, pues aquellos rasgos intrínsecos de la silla que son independientes del observador, sólo conformarían un montón de partículas de materia y de ninguna manera una silla. En sentido epistémico, que esto sea una silla es objetivo y obvio para todo aquel que sepa usarla para sentarse, descansar y relajarse en ella. Por lo tanto los rasgos relativos al observador son objetivos epistémicamente, cuando son reconocidos por todos los usuarios.

La discusión que hemos venido siguiendo respecto a la naturaleza de los valores ha mostrado las dificultades de un enfoque objetivista duro o de su contrario subjetivista. Según Nagel, generalmente se busca la objetividad acerca de los fenómenos del mundo para poder calificarlos como reales, sin embargo, hay fenómenos que no pueden ser vistos de manera impersonal y externamente. Fenómenos como la conciencia, el significado de la vida y el libre albedrío son cuestiones que cobran sentido desde una perspectiva subjetiva.⁸⁰ De igual manera, los valores sólo se pueden plantear ontológicamente como dependientes de la subjetividad, pero el carácter subjetivo de éstos no afecta su realidad. Decimos que los valores son objetivos epistémicamente y su objetividad recaerá en su carácter social; pues se pueden reconocer los valores intersubjetivamente y ellos tendrán causalidad en nuestra vida social.

⁸⁰ Thomas Nagel. *Mortal Questions*. pg. 202

Searle es un realista, quien supone que la ciencia está descubriendo el mundo tal y como es, sin la posibilidad de una pluralidad de formas de entenderlo y no estamos de acuerdo con esto. Sin embargo, su modelo de la construcción de la realidad social sería adecuado para explicar los valores, pues supone que los hechos sociales son creados por los seres humanos. Por tanto, los valores como hechos institucionales pueden variar a menudo, pero socialmente son objetivos, pues se desprenden de nuestro sentido de la vida y nuestra cosmovisión. El problema es que habrá que decir qué cosas pueden contar como valiosas, y éstas serán restringidas en una sociedad específica por nuestra intencionalidad, así como por las características intrínsecas del mundo. Las funciones que un bien pueda realizar determinarán su valor, así como su ontología dentro de la realidad social. Pues como habíamos dicho valioso es que algo sea bueno, conveniente o apropiado para cierto fin. Dice Searle:

A veces la asignación de funciones tiene que ver con nuestros propósitos inmediatos, ya sean prácticos, gastronómicos, estéticos, didácticos, o cualesquiera otros...las nociones funcionales señalan usos que damos a los objetos, funciones que no descubrimos y que no ocurren naturalmente, sino que son asignadas en relación con los intereses prácticos de agentes conscientes.⁸¹

La realidad social es un conjunto de hechos y relaciones entre seres humanos y su ambiente en la que encontramos familias, amigos, bancos, ciudades y demás. Esta realidad no existe espontáneamente, sino que ha sido generada por sus participantes presentes y pasados, de acuerdo a sus circunstancias particulares. Si partimos de que tenemos ciertos deseos y necesidades, la realidad social es creada con el propósito de satisfacerlos. Las funciones de nuestra realidad social sirven a nuestros fines y objetivos, tanto comunes como individuales. Muchas de las funciones que tienen que ver con el agente, son **hechos sociales** que dependen fuertemente de sus propiedades físicas. Aquellas actividades como la caza en grupo, la producción o la defensa, satisfacen la necesidad de supervivencia, pues proveen seguridad y alimento. Estas funciones tienen valor en tanto pueden acceder a su objeto y satisfacer

⁸¹ Searle. *La construcción...*, p. 38

necesidades fisiológicas, gracias a sus características físicas. Por otra parte una subclase de los hechos sociales se refiere a las funciones que son intencionales, y no dependen tanto de sus propiedades físicas, sino que tienen la función de representar, simbolizar o significar una u otra cosa de forma convencional. Los **hechos institucionales** tendrían lugar gracias a estas funciones intencionales.

Los hechos institucionales como la familia, el clan o la tribu tienen funciones específicas distintas, pero todas satisfacen una necesidad de convivencia y sociabilidad, entre otras. Entonces, hay que concluir que existen distintas maneras de satisfacer esta misma necesidad que puede variar entre las diferentes culturas. Nuestra necesidad de no ser dañados puede ser satisfecha por medio de la ley o la política, ya que estos dos hechos institucionales tienen la función de procesar los conflictos, sin recurrir al hecho bruto de la violencia, sino a través del consenso y la representación de su estatus. Una pelea simplemente es un hecho social, son dos personas interactuando por medio de rasgos físicos (patadas y puñetazos). Mientras que la ley que procesa el mismo conflicto frente a un juez, por medio de ciertas representaciones sociales, es un hecho institucional. Un hecho institucional se debe a la representación y el reconocimiento de la función sin importar las características físicas. El hecho institucional tendrá valor en tanto que es conveniente para alcanzar un fin determinado. Un valor es objetivo si es reconocido en un bien, ya sea por sus características físicas o por aquello que representa.

Muchas veces es difícil trazar una línea entre qué cosa es simplemente un hecho social y cuál es un hecho institucional. Si tomamos por ejemplo, el caso de los primates y el hábito de espulgarse mutuamente, aunque existe un hecho social (desparasitarse), también es en cierto sentido un hecho institucional, pues se está creando un sentido de comunidad, que va más allá del simple hecho de quitarse pulgas y garrapatas.

El punto clave aquí para el funcionamiento de los hechos institucionales, sería lo que Searle llama la intencionalidad colectiva, pues todo hecho social entraña una intencionalidad colectiva, sea este hecho institucional o no. Para el filósofo estadounidense, la intencionalidad colectiva es la posibilidad de tener

estados mentales conjuntos del tipo 'nosotros creemos que P', sin que necesariamente tenga que provenir de la sumatoria de estados intencionales individuales, como varias personas pensando 'yo creo que P'. Como especie ya estaríamos dotados de una intencionalidad colectiva, pues son obvias las ventajas de un comportamiento cooperativo en la supervivencia de una especie, por ejemplo, cuando una bandada mantiene una formación de vuelo para su protección, la intencionalidad de cada uno de los pájaros será distinta pues es distinto lo que tiene que hacer cada uno, sin embargo tienen la intencionalidad colectiva de mantener cierta formación de vuelo para su protección. Este argumento supone que las especies animales, entre ellas el ser humano, ya tienen y utilizan una intencionalidad colectiva.

Si estamos tratando de mejorar el sistema educativo de nuestro país, algo así como nuestra intencionalidad colectiva tendría esta forma general: "Nosotros deseamos que el sistema educativo mexicano mejore"; y esto no quiere decir que esto tenga que seguirse de 100 millones de individuos diciendo "Yo deseo que el sistema educativo mexicano mejore", sino que a partir de nuestra intencionalidad colectiva cada uno podrá extraer la manera en que él puede ayudar a esa intencionalidad colectiva. La intencionalidad de un individuo que afirma: "Yo, como alumno, estudiaré más", se desprende de la intencionalidad colectiva, sin por ello dejarla de lado.

Esta intencionalidad colectiva es la que nos permitiría tener ciertos estados mentales que compartimos con los demás. La intencionalidad colectiva es condición de posibilidad de los hechos institucionales. Hay ciertas reglas constitutivas que conforman un hecho institucional, y tienen la siguiente forma:

«X cuenta como Y en C»; pero tal como estoy usando esta locución, eso sólo determina un conjunto de hechos y de objetos institucionales, nombrando el término Y algo más que los rasgos puramente físicos del objeto nombrado por el término X. Por lo demás, la locución «cuenta como» nombra un rasgo de la imposición de un status al que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva yendo el status y la función a él vinculada más allá de las funciones brutas, puramente físicas, que pueden asignarse a objetos físicos.⁸²

⁸² *Ibid.*, p. 61

Este pedazo de papel cuenta como dinero en México, en el presente año. Si llevo este pedazo de papel a Mali, difícilmente podré obtener bienes a cambio de él, pues la intencionalidad colectiva ahí será diferente. El lenguaje representa que este papel sea dinero, pues por medio de los mecanismos simbólicos hace público el hecho de que este sea dinero. Los hechos institucionales son dependientes del lenguaje, pues no están en la realidad a la manera en que los árboles o las piedras. Es importante hacer notar que aunque pueda variar la manera como conceptualizamos estos últimos objetos, ellos tienen rasgos intrínsecos que serían independientes de nuestras creencias. No sucede lo mismo con los objetos de la realidad social.

6.4. Los valores como hechos institucionales

Los hechos institucionales requieren de un acuerdo colectivo que aparece en nuestro lenguaje. Siguiendo a Wittgenstein, podemos decir que una palabra tiene significado si sabemos cómo debe ser utilizada, es decir, que las reglas de uso son prácticas compartidas, que dependen de las creencias e intereses humanos. Debemos considerar que el lenguaje mismo es un hecho institucional, pues también tiene este elemento de acuerdo colectivo, sin embargo, es el lenguaje el que permite la creación de los demás hechos institucionales. De esta misma manera tenemos prácticas compartidas respecto a nuestros valores; sabemos cuándo podemos afirmar que algo tiene valor: es bello, bueno o útil; pues habría un acuerdo colectivo respecto a esta práctica. Los valores son disposiciones adquiridas, y a través de estas prácticas compartidas fijamos nuestros valores.

Una promesa es un hecho institucional, no depende de sus características físicas sino que está funcionado sobre el estatus de otro hecho institucional, un acto de habla. Un hecho institucional puede funcionar sobre el estatus de otros hechos institucionales. Ser presidente de una nación, por ejemplo, es otro hecho institucional que obtendría su estatus a partir de las funciones de los dos hechos institucionales anteriores, a saber, un acto de habla y la promesa de defender la

constitución.⁸³ Este ejemplo muestra una de las características de los hechos institucionales que es que éstos pueden iterarse y actuar unos sobre otros. Entonces, cuando se afirma que algo tiene el estatus de verdadero, bueno, útil o cualquier otro valor, se están tomando en cuenta los hechos sociales e institucionales anteriores. Las creencias, deseos y los hechos sociales que delinear nuestra realidad social, influyen en qué cosa contará como un valor.

La regla constitutiva de un hecho institucional es: **X cuenta como Y en C**; dentro de Y encontramos el hecho institucional: que puede ser el satisfactor para un deseo o para una necesidad (como la convivencia), o bien un valor (como la justicia). Aquello que pueda contar como convivencia lo será porque puede cumplir esa función dentro de una comunidad, y esto será un hecho institucional, que depende de la intencionalidad de los miembros de la comunidad. A su vez, un valor será un hecho institucional basado en hechos institucionales anteriores.

Si hablamos de un montón de señores discutiendo y alzando la mano (X), esto cuenta como la promulgación de una ley (Y), en cierto país, en cierto momento. Veremos que la relación entre X y Y no es directamente causal, ni automática; pues depende de las creencias de quienes vayan a adoptar Y, como una función para satisfacer sus propósitos y necesidades. Por eso dentro de distintas culturas lo que sea valorado porque va a cumplir cierta función Y, siempre puede cambiar de una circunstancia a otra. La ley a su vez puede pasar a representar el término X, cuando digamos que una ley tiene el estatus de justa, o buena, y ahora, es el valor de la justicia el que cobra también el carácter de un hecho institucional y representa el término Y. Por tanto, qué cosas se consideren teniendo el estatus de justas es dependiente de las funciones operantes dentro de la realidad social. De esta manera todos los valores son hechos institucionales dependientes de las prácticas y las creencias del grupo que los desarrolla.

Entonces, cuando nos referimos a los valores como actitudes, estamos diciendo que tenemos una disposición que se adquiere dentro de cierta comunidad. La disposición en la que nos debemos encontrar para poder hablar de un valor es la de que X pueda contar como Y en C. De esta manera estamos

⁸³ *Ibid.*, p. 93

diciendo que valor es poder tener la disposición de que X cuente como valioso en ciertas circunstancias. X sería el término acerca del cual podemos juzgar su valor y puede ser de dos clases: aquellos objetos físicos del mundo que pueden satisfacer nuestros deseos o necesidades; y por otra parte los hechos sociales e institucionales de los que hemos dado cuenta. Estos objetos o hechos son los que podemos decir que cuentan como buenos, justos o bellos en la circunstancia C. Los valores como hechos institucionales pueden trabajar sobre otros hechos institucionales, es decir, iterarse o referirse a objetos intrínsecos del mundo. Esta actitud es habilitada por la intencionalidad del grupo, pues no se daría de manera aislada a partir de creencias del sujeto.

Podemos afirmar que esta concepción del valor es sensible a la historicidad, pues incluso dentro de una misma sociedad al ir avanzando en el tiempo las relaciones y las creencias que hay dentro de ella van cambiando y por lo tanto la circunstancia también lo hará, aquello que en un momento cumplía cierta función para este grupo, posteriormente no lo hará. Dice Searle:

El secreto para comprender la existencia continuada, o la persistencia de los hechos institucionales es, sencillamente, que los individuos directamente implicados y un número suficiente de miembros de la comunidad relevante deben seguir reconociendo y aceptando la existencia de esos hechos. Puesto que el status queda constituido por la vía de la aceptación colectiva del mismo y puesto que la función, para ser cumplida, requiere el status, para que todo funcione resulta esencial que haya una aceptación continuada del status.⁸⁴

La intencionalidad colectiva le impone al hecho X una función, cuando éste cuenta como Y, es por ello que debe ser aceptada su función como objetiva. Una determinada acción u objeto (X) contaría como bueno (Y), siempre y cuando fuese tomado como tal por la intencionalidad colectiva; por esto, qué cosa cuente como un valor será dependiente de la intencionalidad colectiva.

Desde luego que existen casos más claros que otros; si tomamos como ejemplo un sistema financiero cuando el dinero sirve como instrumento de cambio, su estatus es claro y objetivo. Incluso si tomamos el caso de la Alemania después de la primera guerra mundial, donde es claro que el papel moneda dejó de cumplir

⁸⁴ Ibid., p.128

su función, pues ya no fue tomado en cuenta por una gran cantidad de los participantes de esta comunidad. Pero habrá ocasiones en que la objetividad de los hechos institucionales no sea tan nítida. Los valores y los satisfactores de necesidades sociales y culturales, tomados como hechos institucionales son a veces ambiguos, pues en ellos es difícil trazar la línea de la intencionalidad colectiva. A pesar de esto, hemos establecido como bienes con valor objetivo, aquellos que tienen la función de satisfacer nuestras necesidades básicas, tanto fisiológicas como sociales.

¿Pero cómo aprenderíamos estos valores que suponemos socialmente objetivos? Searle nos diría que existe un componente normativo dentro de todo hecho institucional, pues son ciertas reglas las que constituyen este hecho, los valores no serían la excepción. Los hechos institucionales forman una estructura de poder, pues al estar interrelacionados todos los hechos institucionales recomiendan acciones, asignan capacidades y obligaciones que no existían antes de la creación de estas instituciones. Pero no siempre somos conscientes de estas reglas, de hecho muchas de las veces en que nos encontramos siguiendo estas reglas, no las tenemos presentes de forma consciente. Parecería que la creación de hechos institucionales fuera resultado de acciones deliberadas, sin embargo, la mayor parte del tiempo no lo son. Los hechos institucionales están estructurados por sus reglas constitutivas, y aunque las observamos no somos conscientes de ellas, pero esto no sería necesario debido a un trasfondo de capacidades no representacionales, que es paralelo a la estructura de las reglas del hecho institucional.

Para que exista un hecho institucional tiene que haber una intencionalidad colectiva que lo acepte como tal, sin embargo toda intencionalidad necesita darse contra este trasfondo de prácticas no-representacionales. Ninguna creencia puede darse aislada de una red de otras creencias y deseos y de este trasfondo de prácticas del que no somos conscientes. En el caso de nuestra intencionalidad colectiva, el trasfondo posibilita y va adaptándose a las reglas constitutivas del hecho institucional; como ambos son paralelos, parecería que sabemos cómo comportarnos de acuerdo con ciertos valores, sin que necesariamente

conozcamos explícitamente todas las reglas. Aprendemos por medio del trasfondo cómo comportarnos frente a los demás: a qué distancia paramos de ellos para no incomodarlos o el volumen de nuestra voz en una conversación informal.

El trasfondo se adapta a la estructura específica de los hechos institucionales y nos permite reconocer ciertos valores cuando forman parte de nuestra comunidad, y cómo crecemos inmersos en ellos podemos actuar acorde con ellos. Los hechos institucionales son creados a partir de sus reglas constitutivas, por lo tanto, se trata de ciertas normas que nos rigen. Parece que hubo un tránsito natural desde la descripción de los hechos intrínsecos al mundo, a los que son sociales y de ahí a los institucionales que son normativos. Por esto y lo que se había dicho anteriormente, la falacia naturalista no nos preocupará demasiado en lo posterior. Tratemos, ahora, de especificar qué puede cosas pueden contar como valor dentro de una sociedad determinada.

6.5. Valores y cultura

Habíamos dicho que el plano natural de la axiología era la pregunta acerca del valor de las cosas, ¿por qué preferimos ciertas cosas y acciones? A partir de Hume, hemos venido mostrando que las cosas no tienen en sí ningún valor fuera de su relación con los agentes y la importancia de un punto de vista imparcial para definir nuestros valores. Sin embargo, veíamos antes que no existe un espectador imparcial absolutamente, pues todo espectador estaría necesariamente inmerso en alguna cultura. Entonces veamos cómo podemos seguir hablando de una objetividad en nuestros valores dentro de alguna cultura.

Una sociedad puede ser caracterizada como una cultura cuando comparte ciertos valores últimos. Pero tratar de definir con suficiente exactitud qué es esta cultura que conforma los valores, es un trabajo difícilísimo, por lo tanto, nos abocaremos simplemente a presentar una perspectiva general de aquello que queremos decir, cuando nos referimos a que nuestros valores son formados social o culturalmente.

Empecemos, entonces, con un rasgo característico que diferencia a las culturas: las distintas concepciones del mundo. No podríamos decir que existe solamente una manera de conceptualizar el mundo, como ya habíamos visto antes, existen varias formas válidas de hacerlo. Las diferentes concepciones acerca de todos los aspectos del mundo son dependientes de los rasgos intrínsecos del mundo, pero también dependen de la cultura donde se gestan. Consecuentemente, nuestra relación epistémica con el mundo es dependiente de la cultura y de los marcos teóricos que sean aceptados en ella. Compartimos con todos los demás miembros de nuestra cultura un sentido de la vida, una forma de ver el mundo, y lo hacemos a través de nuestra lengua, creencias, prácticas, instituciones y valores. Esta comunión de factores constituye una cultura si añadimos que también compartimos con los otros miembros un proyecto y expectativas comunes.⁸⁵ En el seno de esta cultura se forman nuestras *prácticas, creencias y valores*; pero a la vez, estos tres factores se influyen unos a otros.

Si tomamos como punto de partida nuestras prácticas no representacionales, habíamos dicho que estas nos permiten interactuar con el mundo, pues éstas van asignando funciones al mundo que nos rodea, y van estructurando nuestra realidad social. Cuando estas prácticas se repiten, éstas conforman también en gran medida nuestro marco conceptual, a partir del cual establecemos nuestras creencias. Nuestros valores, como hechos institucionales, son sensibles a las prácticas y creencias de nuestra comunidad, pues sólo a partir de los fines que se encuentran dentro de una cultura, se pueden establecer qué cosas son importantes y tienen algún valor para nosotros. Las características que puedan hacer que algo cuente como bello dentro de una comunidad dependerán de las prácticas y creencias que se alberguen en ésta. Por otra parte una cultura se ha de definir en los siguientes términos:

⁸⁵ Cfr. Olivé *op. cit.*, p. 42

Una cultura puede distinguirse de otras por ciertas creencias básicas, compartidas por todos sus miembros, que son el supuesto tácito de todas las demás. Una comunidad cultural está constituida por todos los sujetos que comparten una forma de vida fundada, en último término en la admisión de la superioridad de ciertos valores. Son éstos los que, en el seno de una comunidad cultural dan la pauta para juzgar de la validez objetiva de cualquier valoración particular. Las creencias remiten, para justificar su verdad o probabilidad, a otras creencias, hasta llegar a ciertos supuestos básicos de toda creencia que ya no son susceptibles de justificación[...]Estas creencias básicas colectivas indican las líneas generales en que el mundo se configura ante una cultura.⁸⁶

Siguiendo a Villoro, decíamos que el valor es una actitud favorable a las características de un objeto, y habíamos definido la actitud como una disposición adquirida; podemos afirmar que ésta es precisamente una de esas prácticas compartidas que vamos aprendiendo dentro de nuestra cultura. Nadie nos enseñó cuáles deberían de ser nuestros valores, simplemente los fuimos aprendiendo como una práctica repetida, de esta manera aprendimos lo que nos agrada, y también lo que nuestra sociedad valora. Así adquirimos los valores de nuestra comunidad, sabemos qué cosas pueden contar como buenas o bellas. El carácter de los valores de una comunidad no debe de ser determinante para cada uno de los individuos. A partir de los valores de una comunidad cada uno de los individuos va formando sus valores propios.

Habíamos afirmado que existe una intencionalidad común por medio de la cual podemos apelar a los fines y propósitos comunes que tiene una cultura. *Aquello que preferimos o aquello a lo que conferimos valor, lo tiene pues satisface los fines y propósitos que han sido dados dentro de nuestra cultura.* Estos fines y propósitos son un complejo de creencias y prácticas compartidas respecto a aquello que nos resulta deseable, en este sentido el valor es un hecho institucional. Pero esta posición nos abre un dilema: si cada uno de nuestros valores es dependiente de nuestra sociedad ¿cómo podríamos establecer valores legítimos o ilegítimos? ¿cómo condenaríamos prácticas inhumanas que surgieran en el seno de alguna sociedad? ¿Podríamos sostener valores divergentes a los de nuestro grupo?

⁸⁶ Villoro. *op. cit.*, p. 180.

6.7. Individualidad y universalidad de los valores.

Existen cuestiones claves respecto al valor, en las cuales podemos tener desacuerdos concretos dentro de una cultura o sociedad. Aquellas situaciones como la formación del Instituto Nacional de Medicina Genómica de México, han revelado diferencias en nuestros valores, pues hay un sector de la población que no cree que los resultados de estas investigaciones tengan valor para nuestra sociedad. ¿Acaso no refuta este simple ejemplo nuestra manera de entender el valor como un constructo social? ¿De qué manera podemos afirmar que los valores, como hechos institucionales, son objetivos dentro de una sociedad si no tenemos estos acuerdos claros?

El tipo de objetividad de la que estamos hablando no es la que parte de principios racionales universales y absolutos como en Kant, sino que puede haber disidencia dentro de un grupo respecto a ciertos valores. No es necesario que estemos de acuerdo en cada uno de los aspectos de nuestros valores. Un terreno como el arte, nos permite ver que es muy difícil llegar a un acuerdo acerca de qué es bello. Mientras tanto, si consideramos que la belleza es un hecho institucional, que cobra su objetividad a partir de la intencionalidad de los miembros de una cultura, entonces, podemos establecer que el arte es uno de los quehaceres de toda cultura y que compartimos la experiencia sensible así como un contenido cultural dentro de la obra. A partir de este acuerdo tomamos a juzgar la obra, tratando de dar argumentos legítimos para defender nuestra postura respecto a ella. La disparidad de los juicios que se da dentro del marco de la cultura y las razones que podamos aducir, también son relativas a la forma como se entiende el mundo dentro de esa cultura, por tanto tendríamos que ser competentes dentro de sus usos y costumbres. Debemos poder interactuar en esta sociedad para poder exponer argumentos válidos defendiendo nuestro juicio acerca del valor de algo.

¿Acaso esta postura no nos lleva directo al relativismo extremo que hemos estado tratando de evitar desde el principio, pues es posible aportar argumentos para justificar el valor de cualquier cosa? Esta posición sería también peligrosa, si

nos estanca en un solipsismo cultural, al decir que es necesario ser miembro de una cultura y compartir la cosmovisión de este grupo para poder comprender sus valores. No se podría criticar ninguno de los valores de este grupo desde el exterior.

El hecho de que un valor sea objetivo dentro de un grupo específico, no hace que esta concepción sea relativista. Los valores como hechos institucionales pueden ser revisados y comprendidos por otros grupos. Para lograr esto, se habían establecido primeramente nuestras necesidades básicas como un suelo objetivo, a partir del cual aportar razones para otorgar valor a algún bien. Es decir, no importa de qué sociedad estemos hablando, cuando un bien puede satisfacer nuestras necesidades básicas podemos aportar esto como una razón válida para otorgar valor a algo, y en principio, podríamos entender las razones y aprender las categorías a través de las cuales se está alegando a favor de estas razones en otras culturas. En el caso de aquellas necesidades básicas que se desprenden de nuestro sentido de la vida, también aquellos bienes que satisfagan estas necesidades, serían hechos institucionales que desencadenarían una actitud favorable hacia ellos, y aunque va a variar su forma dependiendo de qué cosa conceptualice cada cultura como su satisfactor. Nuevamente podemos aportar esto como una razón a favor del valor objetivo de este bien, pero será dentro del marco específico de esta cultura.⁸⁷

Se puede discutir entre las distintas culturas, si un bien tiene la función de satisfacer una necesidad básica y esta sería una manera positiva de establecer qué cosas tienen valor dentro de todas y cada una de las culturas, de manera legítima. Por otra parte, podemos también censurar aquellas apreciaciones de valor que no son productos legítimos de la intencionalidad colectiva, sino productos de la coerción, y la imposición.⁸⁸ La realidad social se crea precisamente para poder satisfacer las necesidades y los intereses de quienes la integran. Cuando un grupo impone sus intereses al resto de la comunidad, podemos sin duda censurar cualquier valor que se establezca de esta manera, pues se están descuidando los intereses comunes, así como las necesidades del

⁸⁷ Villoro. *op. cit.*, p.55.

grupo. En una cultura los valores se establecen a partir de ciertos fines y metas compartidas. Los seres humanos tienen la necesidad de poder decidir sus fines y actos, cuando todas sus acciones sirvan para satisfacer los intereses de otros, es porque necesidades propias se han descuidado. Los valores establecidos por coerción o imposición no pueden ser considerados legítimos, el fin que les otorga valor no es considerado valioso.

A partir de estas dos regiones, establecemos positivamente qué cosas pueden tener valor objetivo en una cultura y negativamente censuramos la existencia de algún valor, por ir en contra de los intereses de los integrantes de una cultura. Podemos decir que hay una región intermedia que sería considerada más problemática, y que de ninguna manera querríamos decir que es indiferente al fenómeno del valor. Aquí no se están tratando de satisfacer necesidades básicas, y tampoco se está atentando contra las necesidades básicas o intereses de un grupo. Esta región intermedia es precisamente la que tomaría en cuenta aquellas cosas que cobran valor a partir de los fines y propósitos dados dentro de una cultura. Sería importante establecer alguna forma de respuesta para estos casos, pues será esta región, precisamente, en la que encontremos la mayoría de nuestros valores; y en ella se volverá sumamente difícil de establecer la objetividad de los valores.

Tomemos un problema en el que, nuevamente, nuestros valores parecen ser dispares: el papel de la mujer en nuestra sociedad. Es claro que el papel de la mujer ha venido cambiando constantemente y que ha causado desacuerdo acerca de su papel. Consideremos este valor, pues la igualdad entre géneros, no es un valor demasiado difundido en este país. Las mujeres tienen menos oportunidad de empleo y los hombres son generalmente mejor pagados realizando el mismo trabajo. Nuestra cultura valora (por lo menos en las estadísticas) un trato diferenciado entre hombre y mujer. Sin embargo, no porque esto sea así dentro de nuestra cultura, no es posible estar en desacuerdo con ello, de hecho cada vez más voces se levantan en contra de este trato diferenciado entre hombre y mujer.

⁸⁸ Villoro. *op. cit.*, p.186.

Al surgir este desacuerdo acerca de los valores de una comunidad, el hecho institucional que diferenciaba a la mujer empieza a ser cuestionado. Surgen, entonces, razones por las cuales el valor tradicional debe dejar de tener vigencia. Los puntos de vista se enfrentan y se cuestiona la validez de los valores que albergamos. Se trata de probar la incoherencia entre los principios objetivos que sostenemos y el valor particular que está en cuestión. Las razones que se puedan aportar mostrarán por qué debe de dejar de tener vigencia este valor particular que diferencia a hombres y mujeres en ciertos aspectos. Se muestra entonces que el valor que se sostenía era inválido para las circunstancias específicas que rodean a este valor. Tenemos entonces criterios de corrección e incorrección de nuestros valores. La caracterización que hemos hecho de los valores muestra que tienen un carácter histórico, la disidencia que se presente dentro de una sociedad puede desembocar en el reconocimiento de otros valores. Aún así, dentro de una cultura, no es necesario que haya un acuerdo acerca de todos los valores que se albergan, distintos individuos pueden mantener distintos valores. Sin embargo, el desacuerdo no debe ser acerca de todos los valores a la vez, por eso apelamos a una noción de coherencia dentro de los valores que se sostienen al interior de una cultura.

6.8. La racionalidad y la coherencia en el juicio de valor.

Nuestras necesidades básicas han aparecido como ese sustrato objetivo que compartimos en términos biológicos y sociales, con el resto de los seres humanos. En varios casos, sin embargo, hemos encontrado que los objetos de satisfacción de estas necesidades, no la satisfacen simplemente debido a sus características físicas, sino que hay un componente institucional que supone que el satisfactor de esa necesidad dependa en alguna medida de las creencias y los fines del grupo que las alberga. Aparece la necesidad de poder transmitir estas creencias para poder formar un valor.

La racionalidad y el lenguaje humano permiten no sólo compartir con los demás miembros del grupo nuestros valores como hechos institucionales, sino

que a la vez podemos entender los juicios de valor que se hacen en otras culturas, sin importar que tan lejanas sean de la nuestra. Por tanto, habrá que establecer a grandes rasgos, qué juicios de valor contarían como válidos dentro de una cultura, a partir de los principios que ya hemos establecido. Si consideramos estos principios objetivos como válidos de manera transcultural, ellos nos permiten considerar valiosos aquellos bienes que están enfocados a la satisfacción de necesidades básicas (físicas y sociales), y por otra parte nos obligan a rechazar aquellos valores que establecían los intereses de unos cuantos sobre los de una comunidad.

Compartimos con toda la especie nuestras capacidades racionales, por medio de las cuales podemos tratar de argumentar de manera plausible, a favor de nuestros valores y el consenso que tenemos o buscamos respecto a ellos. Podemos afirmar, de acuerdo con Hume, que compartimos con los demás seres humanos un sentimiento de placer y displacer. Aquello que nos hace un daño grave nos causa una fuerte sensación de displacer que podemos compartir universalmente con todos los seres humanos, debido a esto podemos afirmar como valioso aquello que satisface nuestras necesidades. No sólo aquellos bienes que satisfacen nuestras necesidades pueden cobrar valor, es posible también aportar como una razón para otorgar valor a algo, el simple hecho de que satisfaga nuestros deseos o sea placentero. Pero esto era problemático debido a que en ocasiones el deseo y el placer son dependientes de las circunstancias, y no habría manera de evaluarlo. Sin embargo, como miembros de una comunidad en particular, podemos tratar de conciliar de manera coherente los principios objetivos que hemos establecido (necesidades básicas fisiológicas y culturales), con las metas individuales de cada uno, que a su vez pueden justificar nuestras actitudes, deseos, y acciones particulares, instancias que consideramos valiosas. Cuando nuestros deseos y el placer que nos produce satisfacerlos, concuerdan o no son contrarios a los fines de nuestra comunidad, sería una razón más que aportar a favor del valor del objeto de nuestros deseos. Esta actitud no nos encerraría en nuestra propia cultura, pues a pesar de pertenecer a una comunidad distinta podemos aprender las categorías de otras culturas, y si éstas pueden

aportar razones válidas respecto a los fines propuestos dentro de esa cultura tendríamos que decir que sus valores y los juicios que los reflejan son válidos.

Respecto a nuestros valores, decíamos que son epistémicamente objetivos como hechos institucionales, el consenso amplio que alcanzaban les permitía convertirse en componentes normativos de nuestra vida social. Para conformar un valor han entrado en juego nuestras creencias, nuestros deseos, así como una gran cantidad de nuestras prácticas. Nuestra realidad social, al igual que nuestros valores se han establecido en consensos tácitos, que parten de estos elementos. En este proceso difícilmente podemos decir que existe una deducción de nuestros valores, y quizás sería complicado siquiera mostrar en qué sentido estamos ante una inducción; sin embargo nuestros principios y valores son susceptibles de ser justificados por medio de razones. Aunque hay que tener cuidado porque como dice Olivé: "No hay una única racionalidad común a todos los seres humanos. Lo que cuenta como racional y lo que se cuenta como razones— para tener creencias acerca del mundo o para juzgar como correcta o como incorrecta una acción, desde el punto de vista moral— depende de cada cultura".⁸⁹

Una consecuencia de lo que hemos venido diciendo es que incluso aquello que pueda contar como prueba a favor o en contra de cierta valoración depende del contexto, y es necesario siempre que presentemos desde esta perspectiva nuestras pruebas razonables para validar nuestros juicios de valor, dependiendo de nuestro contexto social. Dentro de este mismo contexto habrá ocasiones en las que sea difícil determinar el valor de algo, sin embargo podemos ofrecer razones al respecto; valen como razones plausibles tanto la satisfacción de nuestras necesidades, así como lograr los fines legítimos que se plantean en nuestra cultura. Una manera de justificar nuestros juicios de valor es exigiéndoles que sean coherentes con el resto de nuestras prácticas y creencias acerca del mundo. Dice Harman:

⁸⁹ Olivé. *op. cit.*, p. 32.

En el razonamiento práctico uno trata de hacer sus planes más coherentes internamente y más coherentes con nuestras metas y deseos. Esta coherencia es como mínimo parcialmente explicativa, pues, entre otras cosas, tus planes especifican la manera en que planeas hacer las cosas, y eso equivale a proponerse explicar la manera en que vas a hacer esas cosas.⁹⁰

Habrá entonces que insistir en lograr este mínimo explicativo de coherencia en nuestros razonamientos prácticos, entre los fines y proyectos de nuestra comunidad y nuestras propias metas, y deseos; pues entre todos estos factores conforman nuestros valores. A su vez, nuestros valores y los fines de nuestra comunidad podrán ser defendidos siempre y cuando tampoco sean contrarios a los principios objetivos que hemos establecido. De esta manera nuestros juicios de valor podrán tener esta fundamentación racional, la cual nos permitirá establecer su validez dentro de nuestra sociedad, así como fuera de ella.

El juicio estético kantiano es aquí un modelo favorable, pues no se refiere a un concepto determinado de antemano, sino que surge de la cantidad de objetos presentados anteriormente al juicio y la experiencia. Podemos afirmar que este juicio lo haremos ante las distintas situaciones en las que nuestras prácticas han tenido que irse moldeando a nuestra sociedad. Este juicio sería prudencial, pues no tiene que estar de acuerdo con el de todos. Simplemente, este juicio se tiene que reforzar de manera razonable, y que las razones que presentemos a favor de éste no choquen de manera flagrante con las intuiciones de todos los demás miembros de nuestra comunidad.

Este juicio prudencial nos permite establecer nuestros valores individuales dentro de nuestra sociedad, y habilita el contacto y la comprensión de los valores de otras culturas, tratando de corregir nuestros valores, ahí donde éstos tengan problemas de coherencia. Esta manera de comprender el valor incluso nos permite tratar de conciliar nuestros valores con los de otros grupos sociales. El diálogo y la política se vuelven fundamentales en la tarea de reconocer a los demás como personas con valores distintos, pero también válidos desde su punto de vista.

⁹⁰ Harman. *Explaining Value*, p. 144

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos mostrado varias de las concepciones respecto al valor que han primado dentro de la filosofía. Se ha visto que la axiología investiga por qué valen las cosas y las acciones en el mundo, y sin embargo, dentro de un mundo tan amplio existen distintas formas de valer. Hemos presentado un trabajo enfocado primordialmente a los valores éticos y estéticos, pero aquellos principios que hemos tratado de postular son también válidos en otros contextos de la axiología. Primeramente, dentro de una explicación general, consideramos valioso aquello que en ciertos casos específicos resulta ser bueno, agradable, conveniente o deseable con vistas a ciertos fines.⁹¹ Por lo tanto, aquello que es válido para nuestros valores morales es válido en el caso de nuestros valores políticos o económicos, religiosos o de utilidad; éstos últimos deben respetar la misma definición.

Se rechazaron aquellas concepciones de valor que no admitían el valor como un fenómeno humano (o por lo menos, hasta cierto nivel de los animales conscientes). Es decir, la clase de objetivismo que considera a los valores como universales, ajenos al hombre, no puede tener razón. Si pensamos en el caso kantiano, al formalizar el valor, éste no es dependiente de la concepción de bien o belleza de los hombres, ni de las sociedades concretas. Los valores quedarían, debido a su carácter formal, al margen de la historia. La principal preocupación de los filósofos objetivistas es que los valores se relativicen, si no encontramos algún sustrato fijo para nuestros valores, no habrá manera de distinguir lo valioso de lo despreciable. Todos los fines serían igualmente valiosos y por lo tanto las instituciones humanas caerían en un absoluto caos, desde este punto de vista. Scheler, tratando de deshacerse del formalismo kantiano sin dejar su universalidad, crea una realidad independiente de los valores. Estos valores serían materiales, los captaríamos intuitivamente y si no lo hacemos, peor para nosotros. Hemos tratado a lo largo del primer capítulo los problemas de estas concepciones y las razones por las cuales las rechazamos. Sin embargo, la lección que

⁹¹ *Ibid.*, Cap. 6.

aprendimos a partir de Kant, es que la racionalidad estará involucrada en poder justificar el valor de todos los bienes.

Otra forma de objetivismo respecto a los valores es la que encontramos en Platón, para quien el valor es también una Forma independiente, y nuestro trabajo como agentes sería llegar a ella a través de una cuidadosa investigación respecto al Bien. Esta concepción acarrea problemas similares a los de Scheler y Kant, pues las formas serían inmutables y eternas. Aunque también dentro de la obra platónica revisamos el problema del valor en el caso particular del diálogo *Protágoras*, ahí parecía haber una primera pista respecto a aquello que consideramos valioso los seres humanos: el placer y la satisfacción del deseo. De alguna manera esta respuesta es muy antigua y ha sido ampliamente difundida, pues ya en Epicuro, por ejemplo, aquello que sea bueno o apropiado será aquello que nos brinde placer. Es decir, lo valioso debe ser algo agradable para nosotros y este punto de vista, lo habíamos aceptado en una primera aproximación. Nuestros fines se estarían justificando a través del placer que ellos nos brindan. Dentro del *Protágoras*, el argumento pronto se aleja de una concepción simple del placer. Aquello que sea bueno para la vida humana no será sólo lo que nos produzca placer, sino que será un conocimiento exacto del placer. Entonces de acuerdo con este modelo tiene que existir algo bueno o valioso en sí y que pueda ser conocido para poder hacer el cálculo de nuestros placeres de acuerdo con este referente. Esta peculiar manera de entender el valor está muy lejos de la concepción de sentido común, según la cual pensamos que lo que sea placentero debe ser valioso. Algo valioso no debe serlo de acuerdo a una Forma específica, sino que suponemos que el valor es un fenómeno humano y que tiene su lugar propio dentro de la convivencia de los hombres, que es de naturaleza histórica.

Hume, en cambio, sí tomará una posición subjetivista, al atribuir una naturaleza fija a los seres humanos, todos aprobaríamos las cosas que son útiles y agradables, tanto para nosotros como para los demás. Podemos compartir con el resto de los seres humanos nuestros sentimientos, tanto de placer como de dolor, por medio de la simpatía. Placer y dolor serían para Hume los parámetros universales de las valoraciones humanas. Pero aquí donde hay que tener cuidado

de no caer en un relativismo, pues si todo aquello que sea placentero es bueno, bello o valioso; existe el problema de que todo mundo puede considerar placenteras cosas distintas dependiendo del contexto cultural. El edimburgués piensa que en efecto existirían algunas instancias básicas en las que todo ser humano sentiría atracción o repulsión hacia ciertas cosas sin importar nuestro ámbito histórico o cultural. Por otra parte, también existirían ciertas situaciones o cosas que nos produzcan estas sensaciones, pero que estén influidas por nuestro entorno social. Tendemos a compartir nuestras emociones con aquellos que están más cerca a nosotros, y las circunstancias de nuestra cultura o sociedad nos harán que valoremos cosas distintas en lo específico. Hume postulaba que un espectador imparcial que no impusiera sus intereses, ante la simple contemplación de las situaciones podría darse cuenta del valor de las cosas, de su utilidad, bondad y belleza. El problema de este espectador imparcial es que no puede ser ajeno a su entorno. Todo espectador es tal, desde un punto de vista específico, por lo tanto un espectador absolutamente neutral simplemente no existe. Nos interesa saber cómo deben justificar los agentes reales sus valores, teniendo en consideración tanto sus intereses como los de su comunidad. Lo cual no quiere decir que el placer de la satisfacción de nuestros deseos no se deba tomar en cuenta. Intuitivamente pensamos importante que aquello que sea valioso, sea agradable para los agentes pero no será el único parámetro en el que nos debamos apoyar.

La comunidad nos otorga los fines que están propuestos dentro de ella, todos nacemos al interior de alguna cultura, y es ésta la que nos enseña qué cosas tienen valor objetivamente dentro de ella. Entonces, necesitamos justificar nuestros valores, pues no todos los valores que sean transmitidos por alguna sociedad serán válidos.

La otra concepción subjetivista, que habíamos visto en este trabajo, es la que nos presentaban distintos filósofos pertenecientes al empirismo lógico. Aunque deseamos estas concepciones, pues suponemos que no solamente estamos expresando nuestras emociones cuando emitimos juicios de valor; podemos retomar tanto a Ayer como a Stevenson, en su actitud de estar siempre

dispuestos en argumentar a favor de nuestros valores. Aquellos valores que son aceptados y utilizados por miembros de nuestra comunidad, están sujetos a siempre discutirse. Habíamos dicho que no existen valores universales e inmutables, las distintas sociedades tendrán distintos valores y cambiarán a través del tiempo. No es posible que todos nuestros valores sean válidos en toda la historia, entonces tenemos que emprender la tarea de estarlos revisando a cada instante, y consecuentemente, poder argüir a favor o en contra de ellos. La actitud de poder argumentar razonablemente, a partir de nuestros valores, sería una lección que podemos extraer del empirismo lógico. A pesar de no siempre poder ponernos de acuerdo, es importante discutir nuestros valores con argumentos válidos, y de esta manera algunas veces llegar a consensos.

La objetividad que habíamos otorgado a nuestros valores es una objetividad social, depende de las percepciones de una cultura respecto de la realidad, de aquello que le es útil o agradable, aquello que es conforme con sus fines, por lo tanto, nuestros valores pueden ser tomados como hechos institucionales. Los miembros se encuentran en una disposición que les permite reconocer estos valores, hay una intencionalidad colectiva que reconoce algo como un valor, en el momento que no sean reconocidos dejan de tener existencia como tales. ¿Pero cuál es la justificación que puede darse dentro de una cultura para defender el valor de un bien o una acción? Primeramente habíamos dicho que no se trata de únicamente un factor como sería el placer o la satisfacción de un deseo, sino que entran en consideración varios otros factores. Si afirmamos que valioso es aquello que es bueno, adecuado o deseable con vistas a cierto fin, tenemos que justificar nuestros fines. Para lograr lo anterior debemos evocar los fines que están implícitos en nuestra cultura, dentro de ella hay ciertas metas que nos son transmitidas. Los fines que se vuelven posibles dentro de una comunidad son muchísimos, nadie puede tratar de abarcarlos todos, sin embargo, cada individuo establece fines propios a partir de estos fines comunitarios. Habíamos visto que existían dos parámetros que no debían de ser rebasados y que de alguna manera garantizaban la posibilidad de compartir y justificar nuestros valores frente a todos los demás seres humanos:

Primero, uno de los fines que siempre estará presente en cualquier cultura es la satisfacción de nuestras necesidades básicas; si nuestros fines y metas están encaminados a lograr esto, todo aquello que lo apoye tendrá buenas razones para reclamar valor. Segundo, cuando dentro de una cultura los valores establecidos no procuran los intereses de las personas que la integran, sino que son impuestos por los intereses de algún grupo específico, estos valores no serían válidos. Los fines que se establecen por imposición o coerción son siempre censurables.

Estos dos principios objetivos justifican los valores que establece la comunidad, que tienen la característica de ser hechos institucionales. Nuestros valores rigen nuestra conducta dentro de una cultura, a partir de su estatus simbólico, así es como se hacen las cosas dentro de una determinada comunidad y este estatus es reconocido por los miembros de ella. En ocasiones es una tarea difícil poder justificar nuestros valores, pues si son productos culturales, y nacemos dentro de ellos son transparentes a nuestros ojos. Y si por otra parte, estamos tratando de justificar nuestros valores frente a otras culturas y decimos que no existe superioridad de los puntos de vista de una cultura sobre el de otra, entonces cómo podemos decir que ciertos valores sostenidos por una cultura puedan ser censurados a partir de otra; o bien, que los valores personales de algún agente sean cuestionados por terceros.

Hemos apelado a un criterio de coherencia para justificar nuestros valores. Estos valores no deben contrariar los principios objetivos que habíamos trazado (las necesidades básicas, la no-coerción) y deben ser acordes hasta cierto punto con las metas de su comunidad, obviamente sin dejar de lado nuestros deseos y placeres, que pueden ser aportados todos, como razones válidas para argumentar en favor de nuestra valoración en particular. Los juicios que podamos extraer a partir de nuestros valores serán sólo prudenciales. No se podrá hacer un juicio terminal, pues siempre habrá otras razones que aportar o valores paralelos que reconocer. Sin embargo, cuando se nos presentan razones válidas para reconocer otros valores, ya sea en el ámbito de nuestra cultura o fuera de ella, no es necesario que los adoptemos, aunque deben de ser tolerados. Dentro de un

mismo contexto varios conjuntos de juicios pueden ser suficientemente coherentes dependiendo de los puntos de vista de quienes los emitan, por ello, mientras sean coherentes entre sí, los podremos defender.

El coherentismo, en favor del cual estamos alegando, también tiene algunos problemas, pues si estamos tratando de defender que nuestros juicios son correctos, en tanto que son coherentes, habrá mundos posibles, donde algunos conjuntos de juicios sean muy coherentes, y sin embargo no sean correctos. Parecería que el coherentismo no tiene acceso a decirnos cuál es el juicio verdadero respecto a qué cosas deberíamos valorar. Dice Griffin: "Existen muchos conjuntos de creencias incompatibles entre ellas mismas. ¿Cómo puede una teoría de la coherencia señalar un único conjunto justificado?".⁹² Una teoría coherentista de la verdad dentro de la ciencia enfrenta esta objeción como un problema serio. Empero, cuando hablamos de valores, podemos decir que no estamos buscando un sólo conjunto de valores justificados, al contrario, parecería imposible encontrarlo. Entonces, debemos buscar la mayor coherencia posible entre nuestras creencias, intereses propios, el trasfondo que nos brinda nuestra cultura, y los principios básicos que hemos delineado. Podemos, luego, hablar de valores objetivos dentro de nuestra cultura o comunidad, aquellos que claramente aparecen como hechos institucionales y pueden ser defendidos por este principio de coherencia. Pero habrá siempre la posibilidad de encontrar un conjunto de valores más coherentes, y si aparece deberíamos adoptarlo.

Sería difícil decir exactamente cómo debe proceder nuestro juicio prudencial en la determinación de valor de los bienes. No será tarea fácil la justificación de nuestros valores a través de la coherencia, pues incluso es complicado tratar de definir cuando estamos hablando de que un grupo está imponiendo sus intereses a otro, o incluso las líneas de aquellos que hemos llamado daño a veces no son claras. Todos estos factores hacen problemático apelar a una concepción coherentista para justificar nuestros valores. A pesar de esto, podemos seguir trabajando en estas líneas, para ir afinando los detalles de esta concepción de valor, pues tiene mucho que ofrecernos. Al hablar de los

⁹² James Griffin. *Value Judgement*, p.10.

valores como hechos institucionales, podemos convivir con otras culturas en un marco de respeto entre ellas. Al no imponer nuestra visión del mundo, ni nuestros valores a otras culturas podemos incluso tratar de encontrar aquellos puntos en los que haya coincidencias. Estos consensos en nuestros valores serían importantes no sólo al interior de alguna cultura, sino que también en el caso de los estados multinacionales o pluriculturales, como México, para poder establecer el marco de convivencia entre las distintas culturas. En el contacto de las diferentes culturas se podrá discutir los valores y alcanzar ciertos acuerdos sin que ninguna de las culturas pierda su identidad y sus valores; pero a la vez logre comprender a las culturas que la rodean.

Bibliografía.

- Abramson, Kate. "Hume on Cultural Conflicts of Values" en *Philosophical Studies* 1999;94
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. Victor Gollancz LTD. London. 1946
- Carnap, Rudolph. *Filosofía y sintaxis lógica*. UNAM. México. 1998. Trad. César Molina.
- Caso, Antonio. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*. Botas. México. 1933
- Cornford, Francis McDonald. *Plato and Parmenides*. Routledge and Keagan. London. 1939.
- Dorter, Kenneth. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogs*. University of California Press. Berkeley. 1994
- Foot, Philippa. *Las virtudes y los vicios*. UNAM. México. 1994. Trad. Claudia Martínez
- Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?* FCE. México. 1972
- Griffin, James. *Value Judgement*. Clarendon Press. Oxford. 1996
- Grube G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Gredos. Madrid. 1987. Trad. Tomás Calvo Martínez.
- Harman, Gilbert. *Explaining Value*. Clarendon Press. Oxford. 2000
La naturaleza de la moralidad. UNAM. México. 1983. Trad. Cecilia Hidalgo.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press. Oxford. 1968
An Enquiry concerning the Principles of Morals. University Press. Oxford. 1998
- Hutchings, Patrick. *Kant on Absolute Value*. Allen & Unwin LTD. Londres. 1972.
- Irwin, Terence. *La ética de Platón*. UNAM. México. 2000. Trad. María Isabel Stellino

Kant, Immanuel.

La crítica de la razón pura. Alfaguara. Madrid. 1997. Trad: Pedro Ribas.

La crítica del juicio. Espasa Calpe. Madrid. 1995. Trad: Manuel García Morente.

Antropología en sentido pragmático. Alianza. Madrid. 1991. Trad: José Gaos.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Ariel. Barcelona. 1996. Trad: José Mardomingo

Moore, George Edward. *Principia Ethica.* UNAM. México. 1997. Trad. Adolfo García Díaz.

Nagel, Thomas. *Mortal Questions.* Cambridge University Press. Cambridge. 1979

Norton, David Fate. "Introduction to Hume's Thought"
"Hume and the foundations of morality" ambos en David Fate Norton (ed.) *Cambridge Companion to Hume.* Cambridge University Press. Cambridge. 1993

Olivé, León. *Multiculturalismo y Pluralismo.* UNAM-Paidós. México. 1999
Interculturalismo y justicia social. UNAM. México. 2004

Platón. *Diálogos V.* Madrid. Gredos. 1988
Parménides. Traducción de María Isabel Santacruz.
Teeteto. Traducción de Álvaro Vallejo
Sofista. Traducción de Néstor Ruiz Cordero
Político. Traducción de María Isabel Santacruz.
Fedón. Barcelona. Orbis. 1983. Traducción de Luis Gil.

Protágoras. México. UNAM. 1993. Trad. Ute Schmidt.

República. Madrid. Gredos. 1986. Trad. de Conrado Eggers Lan

Platts, Mark. *Realidades morales.* Paidós-UNAM. México. 1998. trad. Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n

Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy.* McGraw-Hill College. Boston. 1999

Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral.* Paidós. Barcelona. 2001. Trad: Andrés de Francisco.

Scheler, Max. *Ética.* Tomo I y II. Revista de Occidente. Madrid. 1941. Trad. Hilario Rodríguez

- Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Paidós. Barcelona. 1997.
Trad. Antoni Domenech.
"How to derive 'ought' from 'is'" en *Philosophical Review*. 1964
Intentionality. University Press. Cambridge 1983
- Smith, Michael. "Should We Believe Emotivism?" en *Fact, Science and Morality*.
Ed. McDonald and Wright. Basil Blackwell Ltd. Oxford. 1986.
- Stevenson, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms" en *Mind* 1937.
Ética y lenguaje. Paidós. Buenos Aires. 1971 Trad. Eduardo
Rabossi.
"Persuasive Definitions" en *Fact and Values*. Yale University.
New Heaven. 1963
- Thompson, Garrett. *Needs*. Routledge & Keagan Paul. London. 1987
- Vergés Ramírez, Salvador. *El hombre, su valor en Max Scheler*. PPU.
Barcelona. 1993
- Villoro, Luis. "Aproximaciones a una ética de la cultura" en *Ética y diversidad
cultural*. comp. León Olivé. FCE. México. 1993.
El poder y el valor. FCE. México. 1997.
Creer, saber, conocer. Siglo XXI. México. 1982.
- Warnock, Mary. *Ethics since 1900*. University Press. Oxford. 1960.