



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



049-03

LOS JUICIOS DE VALOR

Jacques Maritain

Transcripción de la Tercera Lección del libro
'Lecciones Fundamentales de la Filosofía Moral' de 1951

Los juicios de valor en el conocimiento especulativo

Lo que ante todo importa señalar bien, es que tenemos auténticos juicios de valor en filosofía especulativa. Esto puede verse de muchas maneras.

En primer lugar, la filosofía especulativa se ocupa de los grados de bien o de bondad – las cosas son más o menos buenas – y esos grados de bondad o de perfección se manifiestan más espontáneamente a nuestro conocimiento que los grados del ser, por más que la bondad sea la misma cosa que el ser, pero considerada en su relación con la voluntad y el amor.

La noción de bien significa plenitud de ser; toda cosa implica una cierta plenitud de ser o de *esse*; pero, evidentemente, desde el átomo hasta el hombre y hasta Dios hay una infinidad de grados en semejante plenitud. Así es como hay grados de perfección en un determinado género o una determinada categoría, hay, para usar el vocabulario de la biología aristotélica, animales “imperfectos” y animales “perfectos”, y animales “perfectos” más o menos perfectos.

Hay grados de intensidad en la fuerza natural de la inteligencia humana; un hombre tiene una inteligencia más potente que otro. La noción de I.Q. puesta de moda por la psicología experimental es esencialmente una noción de valor [1]. Hay también grados de perfección en el mundo de los trascendentales; el conocimiento sensible (la noción de conocimiento, aplicada al sentido y a la inteligencia, es una noción análoga) es menos perfecto que el conocimiento intelectual. De la misma manera, hay muchos grados de perfección en la vida, desde la vida orgánica hasta la vida del conocimiento en general, y la vida del intelecto, y la vida del amor, y la vida de contemplación. Hay grados de perfección en la personalidad. Santo Tomás dice que la inteligencia humana está en el grado más bajo entre las inteligencias; puede decirse también que la personalidad humana está en el grado más bajo de la personalidad, sin dejar por ello de ser una verdadera personalidad. Si consideramos al hombre con relación a los puros espíritus, comprendemos que hay realizaciones más o menos perfectas de inteligibles trascendentales, como la vida, el espíritu, la personalidad. Vemos que, con ese más o menos, con esos grados de perfección sobre los cuales insistía ya tanto Platón, tenemos no solamente juicios de simple realidad, sino juicios de valor’ que versan sobre lo más o menos bueno, lo más o menos perfecto.

En segundo lugar, consideremos el caso del mal, del mal ontológico. Es importante no confundir en manera alguna el mal con un bien menor, un menor ser. El mal no puede ser definido en términos positivos, en términos de ser, puesto que el bien y el ser son coextensivos, su noción es convertible. La naturaleza del mal es precisamente la de ser una privación. ¿Qué quiere decir” una privación”? Quiere decir la ausencia, la falta de un determinado bien, de un cierto ser que debiera darse ahí, que es requerido incondicionalmente por una cosa en virtud de su naturaleza: *privatio boni debiti*.

1 Son conocidos los tests de Bínét que apuntan a determinar la “edad mental” del sujeto . La noción de I.Q. o “intellectual quotient” (“cociente intelectual”) ha sido afinada por Stern. Se trata, para explicarlo brevemente, del cociente de la edad mental por la edad física de los sujetos examinados. Su uso es cada vez más frecuente en psicología diferencial.

Leibniz creía equivocadamente que es un mal metafísico para la criatura no ser Dios; es un error, porque no le es debido a la criatura ser Dios. Pero en cambio estar enfermo, ser miserable, sufrir dolor o hambre sí son males ontológicos.

En esta noción de privación, en tanto que ella se opone a la simple negación y que es la ausencia de un bien debido, de un bien que debiera estar ahí, vemos ya aparecer un débito, la idea de algo que es debido. La noción de lo debido es anterior a la moral. La encontramos ya en filosofía especulativa, en el orden de la metafísica y de la filosofía de la naturaleza. Estamos en presencia, en este terreno todavía puramente especulativo, de este objeto: un bien que debiera estar ahí; de tal suerte que, cuando está, la cosa es buena, y cuando no está, la cosa sufre un mal.

Es un débito ontológico, no todavía un débito moral. Tal débito no implica aun noción alguna de obligación moral. El bien en cuestión no es requerido por una ley sobre la cual recaiga la consideración de la razón de un agente libre; el bien en cuestión es requerido por la naturaleza misma de las cosas; requebrar, por ejemplo, proviene de una falta, de una ausencia en las conexiones musculares, o en la proporción de los huesos, o en la energía nerviosa que son debidas con relación a la finalidad natural del organismo (el animal está hecho para moverse). Morir es también un mal, porque por naturaleza un organismo está hecho para vivir. Como vemos, interviene la noción de finalidad. Así yo no estoy hecho para ser Dios, luego no ser Dios no es un mal para mí; estoy hecho para vivir, morir es un mal para mí, la privación de vida es un mal para mí.

Tenemos aquí un débito ontológico que, no siendo un débito moral, no implica en modo alguno la noción de un derecho correspondiente frente al orden del universo o frente a Dios; el hecho de estar expuesto al mal y al sufrimiento está por lo demás inscrito en mi naturaleza, lo mismo que la aspiración a mi bien connatural. No puedo decir que un dolor de muelas es una injusticia de la naturaleza; un bien que me es debido me falta, pero no me es debido moralmente; me hallo ahí, simplemente frente a la privación de un bien ontológico que debiera darse ahí en relación con el cumplimiento de mis finalidades naturales; no a la privación de un bien que sería moralmente debido a una persona por otras personas; nos hallamos siempre frente a la misma constatación: hay aquí un débito ontológico que no es todavía un débito moral.

Los juicios de valor en el ámbito moral

Acabamos de ver que hay valores ya en el campo de la filosofía especulativa. Si pasamos ahora a la filosofía práctica o moral, a la consideración del bien moral y del mal moral, debemos decir que la noción de valor actúa en este caso como en el caso de la filosofía especulativa, salvo que los valores en cuestión son en sí mismos valores prácticos y tienen relación con una línea particular de bien y de mal, la línea de los actos humanos que es característica de la ética. ¿Qué es el mal moral? Es la ausencia de un bien que debiera estar ahí, un bien que es la consonancia o la conformidad de la acción con su regla, es decir con la razón. El mal moral es un caso particular del mal ontológico, es un mal en un orden dado. La *privatio boni debiti* es entonces la privación de la conformidad de la acción libre con su regla o su medida. No digo con la ley en el sentido en que la ley implica obligación moral, porque la obligación no define el bien moral; al contrario, lo supone: estoy obligado a hacer el bien.

Así, pues, los valores morales son un sector particular – propio de la conducta humana – en el dominio general de los valores necesariamente reconocido de antemano por la razón especulativa. Si nos ponemos en esta perspectiva, vemos que el caso de los juicios de valor éticos no es excepcional y se inserta en un conjunto ya conocido y perfectamente normal; el conocimiento especulativo, la metafísica, la filosofía de la naturaleza, las ciencias de la naturaleza, la medicina, la lógica rebosan de juicios de valor que versan sobre el más o el menos de una determinada cualidad, o sobre la ausencia de una cualidad que debiera estar ahí.

El conocimiento” natural” de los valores morales es un conocimiento por inclinación

Un segundo punto que importa considerar en esta discusión sobre los juicios de valor concierne no ya simplemente a la noción de valor ético, sino a la manera cómo son conocidos los valores éticos. Aquí es donde tenemos la posibilidad de encontrar la raíz de las dificultades que dieron origen a la tesis positivista-sociologista.

Hay oportunidad de distinguir un conocimiento *filosófico* de los valores morales y un conocimiento natural, *prefilosófico*, de estos mismos valores. Hay que hacer esta distinción porque la filosofía moral presupone la experiencia moral. Hay un conocimiento moral, el del hombre común, el de la experiencia ordinaria, que precede al conocimiento filosófico. Las gentes no aguardaron a la filosofía para tener una moral.

Si se trata del conocimiento filosófico de los valores morales, hemos de decir que tiene lugar, como todo conocimiento filosófico, por medio de conceptos y de juicios. Supone un conocimiento racional evolucionado, implica una justificación científica de los valores por la determinación apodíctica de lo que es consonante con la razón y de las finalidades propias de la esencia humana y de la sociedad humana. Estamos ahí en presencia de la función explicativa, justificativa, manifestativa de la verdad, que es propia de la filosofía moral. La filosofía moral es un conocimiento reflejo, no en el mismo sentido que la lógica, sin duda, pero siempre un conocimiento de segundo grado. Presupone el conocimiento natural incluido en la experiencia moral común, en la experiencia moral del hombre que no es un filósofo y cuyas percepciones y juicios son justificados y elucidados críticamente por el filósofo moral. En la moral kantiana, se tiene la impresión de que el filósofo ha recibido una especie de revelación de la razón pura. Es su mensajero, anuncia la ley. ¡No! La ley no es hecha por el filósofo, ni revelada al filósofo (ya sea por la Naturaleza, ya por la Razón). El filósofo descubre la ley en la experiencia moral de la humanidad; la desprende de ahí, no la hace; no es un legislador. No anuncia la ley, sino que reflexiona sobre ella y la explica.

De manera que lo que debe interesarnos ante todo, y lo que plantea por lo demás un problema filosófico difícil, es el otro conocimiento de los valores morales, el conocimiento que llamo natural, el conocimiento prefilosófico. ¿De qué manera un hombre, un hombre cualquiera, un hombre que jamás ha hecho ciencia ni filosofía, que se contenta con tratar de vivir lo mejor posible, un simple miembro de la humanidad, común, conoce los valores morales?

Me parece que es esencial comprender que hay un campo muy vasto donde la razón funciona, donde la inteligencia funciona de una manera que no es aun ni conceptual, ni lógica, ni racionante, una manera cuasi-biológica, como “forma” de las actividades psíquicas y bajo un modo inconsciente o

preconsciente. No solamente existe el inconsciente freudiano de los instintos, de las imágenes, de las tendencias animales; hay otro inconsciente, que yo llamaría más bien preconsciente, y que es el inconsciente del espíritu en su fuente, el preconsciente de la vida de la inteligencia misma y de la razón, cuando ésta extrae de la experiencia sensible una concepción, una intuición nueva que no está aun formada en un concepto, que va a formarse progresiva mente en un concepto. Hay allí toda una vida, a la vez intuitiva e inexpresada, de la inteligencia y de la razón, que precede a las explicitaciones racionales; tiene ella una importancia particularmente manifiesta en las cosas del arte y de la poesía, y se ejerce también en las fuentes de la actividad filosófica y aun científica.

Dos categoría de inclinaciones

Pues bien, en el caso de los valores morales, lo que me parece importante señalar es que nos hallamos en presencia de un conocimiento racional implícito y preconsciente, que procede no ya por modo de razón o de conceptos, sino por modo de inclinación. Aquí cabría distinguir dos clases de inclinaciones, dos especie de tendencias o, en el sentido más general, de instintos: por una parte hay inclinaciones o instintos enraizados en la naturaleza animal del hombre, en la herencia de cada uno, instintos que no están absolutamente predeterminados, que se fijan progresivamente en el curso de la infancia y que pueden pervertirse, pero que están sin embargo profundamente enraizados en la naturaleza biológica del hombre, de la cual reciben una fijeza y una estabilidad poderosas aunque no absolutas. Y luego hay otra categoría, otra clase muy distinta de inclinaciones que emanan de la razón, o de la naturaleza racional del hombre. Estas inclinaciones suponen las inclinaciones instintivas – por ejemplo el instinto animal de procreación que tiende a la conservación de la especie – y podríamos decir más en general que suponen las tendencias inscriptas en la estructura ontológica del ser humano, pero suponen también que esas tendencias o inclinaciones instintivas han sido captadas y transferidas al dinamismo de las aprehensiones del intelecto y la esfera propia de la naturaleza humana como típicamente tal, vale decir, como dotada de razón. Son una reconstrucción específicamente nueva, una transmutación o recreación de esas tendencias e inclinaciones instintivas que tiene su punto de origen en el intelecto o la razón como “forma” del universo interior del hombre. Entonces, tendremos por ejemplo la inclinación a la

generación no solamente física sino también moral de los hijos, y a la unidad y estabilidad de la sociedad familiar. He ahí inclinaciones propiamente humanas, aun cuando interesen el dominio animal. La Naturaleza ha pasado por el lago del Intelecto (que funciona inconscientemente). El elemento que fija esas inclinaciones no es una estructura ontológica o instintiva, una “condición de construcción”, sino más bien el objeto de una consideración (no formalada) del entendimiento, digamos ciertas finalidades esenciales percibidas o presentidas de una manera no-conceptual y preconsciente. Y esas inclinaciones nacidas de la razón o enraizadas en ella (por ejemplo la inclinación a no maltratar a quien consideramos un ser humano), [2] pueden encontrarse en conflicto con las inclinaciones puramente instintivas (por ejemplo la inclinación a matar).

Son progresivamente fijadas no solamente en el individuo sino en la humanidad en el transcurso de su existencia histórica. Pueden pervertirse como las inclinaciones instintivas. Son estables en sus raíces propias, es decir en la razón, y en tanto la vida de la razón prevalece, pero no tienen ninguna estabilidad en la esfera propiamente animal o biológica.

Las inclinaciones enraizadas en la razón y los juicios de valor moral

Una vez que estamos en posesión de la distinción entre estas dos clases de inclinaciones ¿cómo podemos representarnos el proceso psicológico del conocimiento natural de los valores morales? Recuerdo que nos hallamos en la hipótesis de una inteligencia que ignora toda ciencia moral: inteligencia del niño todavía no formada a la reflexión filosófica, o inteligencia de un hombre primitivo, o de un hombre cualquiera en quien la reflexión aun no se ha despertado y que simplemente ejercita sus potencias naturales, pero no de una manera técnica.

Pues bien, para comprender el proceso en cuestión hay que partir de situaciones concretas, de hechos de experiencia. El hombre de quien hablamos se

2 Digo “a quien consideramos un ser humano” porque en las sociedades más primitivas (y no solamente en ellas) la idea de hombre no disfrutaba, en el orden práctico, de la universalidad que le es propia, Solamente los miembros de la propia tribu eran considerados como hombres.

encuentra frente a ciertos hechos concretos, casos concretos que son percibidos por los sentidos, que obran sobre la imaginación, interesan a la experiencia sensible. Se encuentra en presencia de un hombre que paga a sus obreros el salario convenido, o bien, si se trata de un ejemplo tocante a los primitivos, frente a un jefe de tribu que es duro y severo pero que trata a cada cual según sus actos, sin hacer acepción de personas. Frente a un caso como éstos, hay un cierto placer de la razón. La razón queda contenta, se siente como en su casa. Diría yo (y es éste mi primer punto) que la situación en cuestión es captada en una cierta vista o noción concreta de la razón que permanece inserta, inmersa, encarnada en esa situación misma, inseparable de ella y preconsciente, no expresada en un verbo mental pero que, si fuera traducida a términos abstractos, daría sin duda algo así como “dar a cada uno lo que le es debido”. Y aun permaneciendo implícita, inmersa, no aislada por sí misma, esta noción concreta envuelve dos cosas en acto vivido (*in actu exercito*): 1) la percepción de que el hombre en cuestión, al obrar como lo hace, trata a los demás como hombres (el filósofo dirá que el tratar a los hombres no ya como cosas, sino como personas, es una de las finalidades esenciales de la naturaleza humana); 2) la percepción o el sentimiento de que en consecuencia semejante conducta está de acuerdo con algo verdadero que llevamos dentro de nosotros (el filósofo dirá: con la razón). Nada de todo esto se expresa conceptualmente, todo ello queda preconsciente. Y la noción de la razón de que hablamos, implícita, inmersa, inconsciente, encarnada en las imágenes e inseparables de la experiencia sensible, no funciona como el comienzo lógico de un desarrollo conceptual o de un razonamiento, sino que funciona como un modelo o patrón para las tendencias.

En efecto, (y es éste mi segundo punto), para el dinamismo afectivo y tendencial del hombre esta noción inconsciente e inmersa de la razón es un punto de convergencia, un punto de fijación que pone en movimiento inclinaciones y emociones proporcionadas. Por ejemplo, complacencia y simpatía en el caso de que hablábamos. Esto en razón de un principio que podríamos formular así: aquello que está al diapasón de la razón, acorde con la razón, place al animal racional; aquello que está en desacuerdo con la razón le desagrada. Pero este principio va mucho más lejos. Las tendencias e inclinaciones animales, los instintos predeterminados por la naturaleza son como una materia preexistente, de donde la atracción de las nociones inmersas –puntos de irradiación, “centros de organización” – de que hablamos, va a destacar, va a hacer emerger las

inclinaciones de orden específicamente diferente, y típicamente humano, de que hablábamos hace un momento y que resultan de una transmutación de esas tendencias preexistentes transferidas a una esfera superior en la que el siquismo recibe la forma y las irradiaciones de la razón. Es como si toda la sustancia, el universo entero de las tendencias y de las inclinaciones del animal racional se partiera, constituyendo una mitad el mundo de los instintos animales preexistentes –instinto de matar, por ejemplo – y otra mitad, el mundo de las inclinaciones propiamente humanas, enraizadas, como he dicho, en la razón, que se van destacando progresivamente como esenciales a nuestra naturaleza – por ejemplo, la inclinación a no maltratar a quien considerarnos un ser humano –. (En el caso que hemos elegido, la inclinación animal preexistente sería la inclinación a la vida gregaria, y la inclinación típicamente humana que es transmutación de aquella sería la inclinación a la vida propiamente social, y a la justicia).

He ahí pues destacadas esas inclinaciones esenciales enraizadas así en la razón como en la naturaleza, y en cierta manera nacidas de la razón, no ya como razón consciente, que procede conceptualmente y obra de manera autónoma, sino como forma en cierta manera vegetativa del dinamismo natural de las tendencias e inclinaciones humanas, y como centro de irradiaciones inconscientes o preconscientes. Y es según estas inclinaciones como la razón consciente, la razón que funciona como razón, va a formular espontáneamente sus juicios de valor.

He aquí mi tercer punto. Los juicios de valor, los juicios éticos tales como los encontramos actuantes en la conciencia común de la humanidad, no son fundamentalmente y por regla general juicios “por modo de conocimiento”. Son primeramente y ante todo juicios por modo de inclinación. Nuestra ‘inteligencia no juzga entonces en virtud de razonamientos y conexiones de conceptos, de demostraciones y de coerciones lógicas; sino que juzga de una manera pre-conceptual, por conformidad con las inclinaciones que están en nosotros, y sin ser capaz de expresar las razones de su juicio; su juicio tiene un valor implícitamente racional que no ha sido destacado, Es así como procede el conocimiento natural de los valores éticos. Es así como el hombre común que nos ocupa llegará, frente a los casos que hemos escogido como ejemplos, a decir: este patrón, o este jefe de tribu, son justos, y ser justo está bien. ¡Pero

no le pidáis que diga por qué! Sabe que es así, no sabe explicarlo. El origen de su juicio ha sido una inclinación, una tendencia, que una noción – pero preconsciente e “inmersa” – de la razón ha hecho nacer del dinamismo instintivo de la naturaleza. Aun si llega a formular la noción abstracta “dar a cada cual lo que le es debido”, se encontrará en dificultades para justificarla, para explicar por qué esta conducta es buena y requerida.

Los sociologistas aprovechan de esas dificultades para decir: estarnos frente a simples coeficientes emocionales de origen social y sin ningún contenido objetivo, no frente a nociones racionales. En realidad, estamos frente a juicios determinados por inclinaciones que están ellas mismas enraizadas en la razón operante de manera preconsciente; he ahí el esquema auténtico del conocimiento natural de los valores morales. En la obra de la reflexión filosófica, en este conocimiento de segundo grado que es la filosofía moral, la razón operando de manera lógica y consciente, la razón del filósofo, se conformará con la razón que actúa vitalmente, vegetativamente, como un fermento catalítico que desencadena, en virtud de una noción preconsciente, no aislada en conceptos, ciertas inclinaciones naturales sobre las cuales se fundarán juicios morales. Después de esto, una vez formulados conscientemente esos juicios morales, serán ellos fuente de inclinaciones y de tendencias secundarias; el dinamismo de las inclinaciones se enriquecerá progresivamente: se verán surgir nuevas tendencias típicamente morales, que dependen de nociones de valores explícitamente formuladas y que se expresarán a través del elogio o el reproche, la aprobación, la indignación, etc. Este proceso irá creciendo como una bola de nieve; pues tanto las inclinaciones como los juicios de la razón trabajan, actuando los unos sobre los otros, para enriquecer el conocimiento natural de los valores morales.

El esquema que acabo de trazar debe ser completado de dos maneras diferentes.

Hay una primera complicación. En la experiencia que hemos considerado y tomado como punto de partida se encuentra, como hemos visto, una noción concreta de la razón, por ejemplo: “dar a cada uno lo que le es debido”, la cual está inconscientemente presente implícita, inmersa en las imágenes, pero no expresada. Habría que añadir que otras nociones – conceptos conscientes, esta vez – acompañan al proceso y están normalmente implicadas en él, puesto que se

trata de una experiencia humana, y no simplemente animal. Y tal o cual de estos conceptos puede desempeñar un papel especial al subrayar o poner de relieve tal o cual aspecto en la experiencia en cuestión. Supongamos que me hallo presa de un acceso de cólera porque se me niega lo que se concede a mi hermano; la noción de justicia está implícitamente presente, pero luego surge de golpe en mi espíritu un concepto: “el hombre contra el cual estoy en cólera es mi padre”; este concepto va a desencadenar un flujo de emociones contrarias que van a contrariar la primer tendencia a la rebelión contra la injusticia y que van quizá a perfeccionar mi experiencia moral, a hacer más pura mi noción de la justicia.

Otro ejemplo: durante siglos los prisioneros de guerra eran considerados como enemigos todavía en acto; convenía maltratarlos, mutilarlos, reducirlos a la esclavitud; y para la conciencia común, en esas épocas, esta manera de obrar parecía justa porque lo que es debido al enemigo como tal es el castigo. Pues bien, supongamos que en un momento dado, en la historia humana, surge un concepto, una idea: “éste también es un hombre”. Basta la aparición de tal concepto para que la inclinación de la cual depende el juicio moral se encuentre cambiada, y la noción de una justicia más pura se desprenda de ahí por esa misma razón de que he comprendido que lo que debo considerar en el prisionero no es el enemigo en acto, sino el hombre. Vemos así la importancia de la repercusión de las ideas sobre las inclinaciones naturales en el progreso de la conciencia moral.

La segunda complicación viene del medio social; del papel desempeñado por la educación, las costumbres, los tabúes, las tradiciones del grupo. No hablo ahora del proceso de imitación, o de sumisión, o de conformidad exterior con el juicio de la sociedad; no hablo tampoco de los efectos de la coerción social. Lo que quisiera señalar es que independientemente de todo eso, el solo hecho de que se nos dicen algunas cosas, de que nuestra atención es atraída sobre ellas, el solo hecho de que nos son así mostrados algunos conceptos y algunos valores provoca o fortifica el desarrollo natural de las tendencias e inclinaciones enraizadas en la razón. Ocurre aquí lo mismo que con los conceptos conscientes, espontáneamente surgidos en nuestro espíritu, de que acabamos de hablar. Esta vez son proferidos por el medio. El medio social funciona como un faro que proyecta la luz sobre un aspecto dado. Todo este trabajo conceptual y racional se proyecta sobre un fondo que es el fondo de las inclinaciones enraizadas a la

vez en la naturaleza y en la razón, que dependen de las nociones inconscientes y “sumergidas” de la razón, y de las cuales dependen juicios por modo de inclinación, no por modo de conocimiento.

Los antiguos subrayaban muy fuertemente las inclinaciones naturales hacia el bien moral; hablaban mucho de ellas, quizá de una manera demasiado simple, pues esas inclinaciones no siempre son estables y sufren excepciones, El amor maternal es una inclinación natural, pero hay gallinas que matan a sus polluelos.

Por esta razón cabría, a mi entender, distinguir de una manera más precisa de lo que habitualmente se hace las dos categorías de instintos y de inclinaciones que acabamos de mencionar: por una parte los instintos que conciernen a la naturaleza animal del hombre, las tendencias hereditarias, los factores determinados por la naturaleza; por otra parte las inclinaciones y las tendencias nacidas de la razón, o mejor dicho de la naturaleza como injertada de razón, porque el hombre es naturalmente racional y porque, así como lo observábamos más arriba, lo que es acorde con la razón agrada naturalmente al animal racional.

En segundo lugar, habría que reconocer el hecho de que tanto una como otra categoría de instintos o de inclinaciones pueden ser pervertidas.

En tercer lugar, el hecho de que éstas dos categorías están a menudo en conflicto entre sí, o, por el contrario, más o menos mezcladas o imbricadas, de suerte que las tendencias e inclinaciones naturales nacidas de la razón pueden ser vencidas o torcidas por los otros instintos.

En cuarto lugar, el hecho de que las tendencias o inclinaciones naturales nacidas de la razón son relativamente frágiles y no están inmutablemente determinadas en sí mismas. En su desarrollo, ellas dependen del estado nocional del intelecto, y dependen también de las costumbres sociales. Ahora bien, no solamente estos factores pueden ser aberrantes, sino que su evolución es lenta; por ello no debemos sorprendernos de que haya un esclarecimiento progresivo del ámbito moral y una toma de conciencia progresiva, en el curso de la historia, de los valores morales. Todo esto concierne al conocimiento natural de los valores morales, y no al conocimiento filosófico.

Conclusiones

¿Qué consecuencias podemos sacar de estas observaciones?

Ante todo, las tendencias y las inclinaciones naturales no proporcionan a la filosofía buenos instrumentos de argumentación. Ellas aportan un material experimental precioso, pero los razonamientos y demostraciones de la filosofía moral deben proceder por la determinación conceptual, la elucidación científica de lo que es conforme o no con la razón y con los fines de la naturaleza humana; la filosofía tiene que hacer la teoría de las inclinaciones naturales, explicar su existencia y su papel, y no invocarlas como prueba. Pero, por otra parte, estas mismas tendencias o inclinaciones naturales son la vía normal, la vía natural, y la única vía, del conocimiento natural – no filosófico, sino prefilosófico – de los valores morales. Lo cual implica que corresponde a la filosofía y a las disciplinas de saber moral el juzgar en último análisis, de manera de discriminar los valores auténticos y los valores apócrifos. No es el conocimiento natural de los valores morales el que es capaz de esta discriminación definitiva, porque él no procede por vía científica, sino por modo de inclinación (centrada en el juego preconsciente de la razón como forma del siquismo humano).

Vemos al mismo tiempo que no hay intuición moral a la manera de un sexto sentido, ni sentimiento moral a la manera de una revelación de la naturaleza, como lo creen algunos moralistas ingleses. Y vemos también que, por otra parte, es un contrasentido pretender, con la escuela positivista o sociologista, reducir los valores a sentimientos subjetivos debidos a la impronta social y privados de todo contenido inteligible, de toda capacidad, de toda posibilidad de ser verdaderos o falsos.

Es bien cierto que el conocimiento moral natural no es racional en su modo, al menos en lo que concierne a su proceso de base. No es racional en su modo, pero los filósofos positivistas-sociologistas se han despistado porque han desconocido la extensión del dominio de la razón. Desde el momento en que no estaban en presencia de un conocimiento de tipo científico, concluyeron de ahí que no había en absoluto conocimiento, que los juicios de valor son pura y simplemente irracionales, ajenos a la esfera de la razón, y que se trata simplemente de una orquestación emocional cuya causa es la sociedad. En

realidad, como lo hemos visto, el conocimiento natural de los valores éticos, aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata son las de la naturaleza como injertada de razón. y seguramente, con el desarrollo de la cultura, el conocimiento natural de los valores morales implica también un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos. De hecho, pues, hay algo racional aun en su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no-racional.

En cuanto al conocimiento filosófico de los valores éticos, es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico.

Desde que se ha comprendido que los valores morales son un sector particular, que concierne la conducta humana, de un conjunto mucho más vasto, otro de cuyos sectores comprende los valores ontológicos, objeto de la metafísica y de la filosofía de la naturaleza; desde que se ha comprendido que tanto los unos como los otros tienen un contenido inteligible que, aun cuando está enmascarado por las emociones y las inclinaciones, es su verdadero constitutivo y cuyo primer fundamento es el hecho de que el Bien es un aspecto del Ser y necesariamente supone grados y tiene también necesariamente por contrario la privación del bien debido; pues bien, cuando se ha comprendido esto, se encuentra uno liberado de los falsos prestigios que han invadido la filosofía moderna respecto de los juicios de valor: éstos tienen tanta significación inteligible, tanta objetividad, son tan susceptibles de verdad y de error como los juicios de realidad.

A propósito de posiciones como las siguientes, que encontramos en algunos buenos autores contemporáneos – los valores son cualidades que no caen bajo el dominio de la inteligencia y que escapan a lo verdadero y a lo falso; los valores no tienen contenido inteligible; los valores son cualidades puramente volicionales o emocionales; los valores constituyen una materia no-intelectual – no podemos evitar el mirar esta clase de observaciones como ejemplos de las aserciones irresponsables y verdaderamente insensatas de que son capaces los filósofos cuando están obsesionados por alguna idea fija; pues al fin de cuentas, ¿qué significa la buena calidad lógica de un silogismo, y la mala calidad lógica de un sofisma? ¿Qué es lo que eso representa, sino valores? ¿Qué significan los tests psicológicos,

sino ciertos valores? Al decir que tal niño es inferior a tal otro, desde el punto de vista de su capacidad intelectual, ¿expresamos acaso una emoción, un coeficiente afectivo sin contenido inteligible? ¿Qué es la estimación de las calorías y de las vitaminas contenidas en los alimentos, sino la estimación de ciertos valores? ¿Se trata acaso allí de cualidades emocionales, irracionales y alógicas?

En definitiva, para los filósofos de que hablamos, los valores morales no son cualidades inteligibles más de lo que lo serían el buen gusto de una ensalada o de la miel, o la estimulación deleitable de un jazz. Nadie niega que haya emociones, voliciones, tendencias implícitas en los juicios de valor. Pero habría que probar además que tales juicios no contienen más que eso, cosa que no es solamente arbitraria, sino absurda. Ni la razón especulativa, ni la razón práctica pueden prescindir de los juicios objetivos de valor.

Orden universal y orden particular

Al terminar esta lección, quisiera abordar algunas cuestiones tocantes a la relación entre los valores morales y los valores ontológicos, entre el orden moral y el orden ontológico.

Hemos observado que la diferenciación de las acciones en buenas y malas es particular del orden moral, de las especies morales por oposición a las especies ontológicas. Una oposición semejante encontramos entre el orden moral y el orden ontológico en lo que concierne a la posibilidad o imposibilidad, para las cosas, de resistir al orden universal y a la causa primera. Es ésta una importante discusión que nos obliga a consideraciones metafísicas, si no teológicas. Dejaremos de lado la teología, aun cuando citemos al teólogo. Pues la discusión se mantendrá en el plano metafísico, en el plano de la simple razón y de la filosofía.

Desde el punto de vista metafísico, “el orden del gobierno divino” se cumple siempre; en otros términos, el influjo omnipresente y omnipenetrante de la primera causa no admite fracaso, nadie puede resistirle (Smm. theol., I, q. 103, a 7 y 8). ¿Hay algo que pueda resistir a la ordenación del gobierno divino? pregunta Santo Tomás. Responde que no. Entonces Dios es considerado como causa universal, como la cabeza del orden universal, como jefe del orden universal.

Por el contrario, si se trata del punto de vista moral, debemos recordar que el orden moral es un orden particular, y que, sin embargo, Dios mismo es la cabeza de ese orden particular. Por lo tanto, en ese orden particular que es el orden de la moralidad, el orden del bien moral, y cuyo jefe también es Dios (como causa primera en un orden particular), es posible que el plan divino, el propósito divino, la voluntad divina no sean cumplidos por las criaturas inteligentes; es posible que un hombre resista a la orden y a la voluntad de Dios, transgrediendo la ley moral de la cual Dios es el autor y la causa primera. He ahí la tesis clásica, que implica esta distinción: orden moral como orden particular, pero cuyo jefe es Dios; y orden universal en el cual la voluntad divina no puede jamás sufrir obstáculo.

Con el objeto de comprender mejor estas cosas, conviene considerar de una manera más general y más profunda la relación entre el bien metafísico y el bien moral, o mejor entre el orden universal y el orden particular de los actos humanos. Lo cual nos compromete en un análisis bastante complicado.

En primer lugar, a propósito de la distinción entre orden universal y orden particular. ¿Qué quiere decir eso? Por oposición al orden universal, que se refiere a todo el universo de la creación, a su bien común y a su primer principio, un orden particular significa un conjunto, una red de conexiones y de relaciones unificadas con relación a un ser o a un bien particular.

Y ahora hay lugar a distinguir dos categorías diferentes de órdenes particulares para los cuales propondré las designaciones siguientes: orden particular autónomo e irreductible, por una parte, y por otra, orden particular instrumental y reductible. ¿Que quiere decir con esto? Consideremos una Orden religiosa: hay el Maestro general, que tiene cuidado del orden universal, y hay los priores que tienen cuidado cada uno de ellos de un orden particular, orden instrumental y reductible respecto del bien común de la Orden. En la ciudad humana, el orden financiero o militar es un orden reductible e instrumental con relación al cuerpo político y a su bien común. Lo mismo en la naturaleza, el orden de la colmena o de la jungla es un orden instrumental y reductible en relación al orden universal de la creación. Son sectores particulares en ese orden universal, y que dependen de una misma suprema medida, el orden del universo.

Por el contrario, si consideramos ya sea el orden estético, ya sea el orden moral, nos encontramos frente a órdenes particulares que son ambos autónomos e irreductibles, si bien de una manera totalmente diferente en uno y otro caso. Digo irreductibles al orden común del cosmos.

El orden estético

Consideremos en primer lugar el orden estético, consideremos la belleza estética ya sea de las cosas de la naturaleza, ya de las obras de arte. Y cuando digo belleza estética, distingo esta belleza de la belleza trascendental. La belleza trascendental es el esplendor de todos los trascendentales reunidos, es coextensiva en la medida en que el ser brilla en ella; así es como hay bellezas puramente inteligibles, como la virtud; así es como Dios es sumamente bello. Pero la belleza estética diremos que es una determinación particular de la belleza trascendental; es la belleza trascendental enfrentando no ya a un puro intelecto, a una pura inteligencia, sino a la vez al intelecto y al sentido; digamos al sentido penetrado de inteligencia, imbuido de inteligencia, al sentido como punta acerada de la inteligencia o bien, si queréis, a la intelección como envuelta en la percepción de los sentidos (la presencia del sentido, que es algo particular y humano, dependiente de nuestra constitución carnal, es absolutamente indispensable para la noción de belleza estética); la belleza estética es la belleza trascendental como enfrentando, para ser captada, al sentido inteligenciado. El resultado es que, en ese orden no ya de la belleza trascendental sino de la belleza estética – en otras palabras, en relación a las conveniencias del sentido inteligenciado – las cosas se dividen en bellas y feas. En el orden en cuestión, no todo es bello. Lo bello y lo feo nos aparecen entonces como especies estéticas, de la misma manera como el bien y el mal son especies morales. Nos encontramos aquí en un orden particular autónomo e irreductible; un orden que se basta a sí mismo. El hombre como ser cognoscente, como inteligencia que usa del sentido, se halla en el centro del orden de lo Bello estético, y es por relación a él, por relación al sentido inteligenciado, que las cosas se dividen en bellas y feas; esta distinción entre bello y feo se aplica a todas las cosas sensibles, pero es relativa al hombre como centro cognoscente.

Hemos así llevados a considerar la categoría de lo feo; de lo feo, de lo vil, de lo repugnante, de lo sucio, de lo inmundado, de lo peligroso, de lo viscoso, de lo nauseabundo. Es éste un aspecto de la naturaleza y de la existencia. En el

mundo animal, encontramos escorpiones, piojos, pulgas, gusanos, algunas formas de peces. que naturalmente nos repugnan. En el mundo humano, encontramos todo lo que en él hay de cadavérico y de corrupto, y muchas cosas que se vinculan con las funciones animales, y muchas cosas que se refieren a nuestros cálculos y nuestras cobardías en nuestra vida moral, que tienen ese carácter de fealdad, o de suciedad repugnante, nauseabunda. Pues bien, esta categoría de lo feo, de lo vil, no tiene sentido para un puro intelecto, no tiene sentido para Dios. Dios ve todas las cosas de una manera puramente inteligible, de ningún modo sensible. Lo feo, es lo que visto desagrade, lo que desagrade al sentido inteligenciado. Allí donde no hay sentido, no hay fealdad. Para un puro intelecto, toda cosa material es una especie de número espacio-temporal – ya lo había presentido Pitágoras. Número y medida, situación, espacio-tiempo, energías y cualidades físicas, he ahí la manera cómo un intelecto puro conoce las cosas materiales, en tanto que ellas son ser. Siendo ello así, toda cosa es bella. No hay nada feo en la naturaleza.

Pero el hombre tiene sentidos y conoce por ellos. Observemos que las cosas que llamamos repugnantes, feas y viles son a menudo perjudiciales para el hombre. (Entonces está en juego la función práctica del conocimiento sensible). Pero no siempre es así. Lo que es esencial a la categoría de lo feo, de lo vil, de lo repugnante, es que ella repugna a la proporción interna del sentido mismo, al logos, a la ratio, como dice Santo Tomás, en la cual consiste el sentido mismo. Las cosas en cuestión llevan así en ellas una significación anti-humana (ofensiva o degradante o desconcertante para el hombre, para el sentido inteligenciado), de tal suerte que sería anormal para un hombre no sentir de esa manera, no encontrar que las formas de la categoría de lo feo son repugnantes, amar en cambio los monstruos. Para Dios, al contrario, nada hay feo, estéticamente feo (como tampoco hay nada estéticamente bello), nada hay degradante ; hay solamente la belleza trascendental – infinitamente más rica y deliciosa para el espíritu puro que la belleza estética para nosotros. Todas las cosas ante la mirada de Dios son más o menos bellas, ninguna es fea.

Puede observarse aquí, incidentalmente, que el arte se esfuerza a su manera por imitar esta condición particular de los puros espíritus; es un efecto de la espiritualidad misma del arte, que logra extraer belleza – belleza estética trascendentalizada – de las cosas feas y de los monstruos; trata de superar la distinción entre lo bello y lo feo absorbiendo lo feo en una especie superior de belleza.

En cualquier caso, cuando los sentidos desaparecen, el orden estético, ese orden particular autónomo, irreductible, que se basta a sí mismo es, si puedo así decirlo, reconquistado por el orden universal, por el orden de la belleza trascendental, es retomado, reatrapado por ella, no se le escapa. Entonces lo bello estético es absorbido en lo bello trascendental. Somos transferidos, una vez abolidos los sentidos, más allá de lo bello y de lo feo estéticos.

La tentación que puede producirse es la de concebir las cosas morales sobre el modelo de las cosas estéticas.

Entonces se creará que en un momento dado, cuando hemos superado las relatividades de los sentidos, pasamos más allá del bien y del mal, más allá de la división ética entre el bien y el mal (Spinoza, Nietzsche). Error crucial. Hay una cierta fealdad moral, no estética, que no desaparece cuando desaparecen los sentidos, porque el mal moral se dice tal no por relación a los sentidos, sino por relación a una regla que es el intelecto y la razón, y en último análisis la misma eterna razón creadora. De suerte que un más allá de lo bello y lo feo existe, pero no existe un más allá del bien y del mal,

