

JESUS GONZALEZ LOPEZ

# CRISIS DE VALORES

REFLEXION INTERDISCIPLINAR DESDE AMERICA LATINA

UN HOMENAJE FILOSOFICO A FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN

Fritz-Joachim von Rintelen  
Jesús González López  
Lorenzo Peña Gonzalo  
Rubén Díaz Peralta  
Federico Yépez Arboleda  
José A. Sojo Galiotti  
María E. Moscoso Serrano  
Heinrich Beck  
Julio Terán Dutari

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA

QUITO - 1982

## **EL CONFLICTO DE VALORES**

**Reflexión desde una perspectiva lógico-filosófica**

**Lorenzo Peña G.**

**“Opino que una filosofía sólo puede ofrecer algo al hombre si proporciona un contenido de verdad que incluya una estructura de valor, que se imponga vigorosamente y esté capacitada para imprimir un significado interior a la existencia”.**

**(Fritz-Joachim von Rintelen)**

**I.- DEFENSA DE LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES:  
COMPATIBILIDAD DE LA MISMA CON UN  
PLANTEAMIENTO PERSPECTIVISTA**

El rechazo de la objetividad de los valores ha revestido dos principales variantes filosóficas. La primera es el anticognoscitivismo y la segunda el idealismo axiológico.

El anticognoscitivismo axiológico sostiene que los juicios de valor no son enunciados, no son ni verdaderos ni falsos, no son oraciones con contenido aseverable o negable, aunque parezcan serlo. Esos juicios vienen a ser o recomendaciones, o imperativos, o exclamaciones; o, por lo menos, tienen un contenido no cognoscitivo como parte esencial de su "significado".

El punto de vista anticognoscitivista es, sin embargo, vulnerable a críticas demoledoras. Se puede estar de acuerdo, o en desacuerdo, con respecto a si es justo o no matar a quien amenaza la propia vida, p. ej.; no se está ni de acuerdo ni en desacuerdo con respecto a imperativos o exclamaciones. Cambiar de opinión en lo tocante a un tema moral, o llegar a una determinada conclusión axiológica, no es proferir - ni siquiera para sus propios adentros- imperativos o exclamaciones.

Lo que arguyen los anticognoscitivistas es que, a diferencia de los enunciados (oraciones con contenido aseverable o negable), los juicios de valor no pueden ser proferidos sinceramente por quien no tenga unas determinadas intenciones (las de actuar de conformidad con tales juicios). Mas no es obvio que así sea, ni siquiera en el caso de los juicios morales; ahí está el ejemplo de Medea: 'Veo lo bueno y lo apruebo; mas practico lo malo'. Y, aun suponiendo que esa premisa fuera correcta, de ella no se desprende la conclusión anticognoscitivista; sólo se desprende que el reconocimiento de determinados hechos sólo puede darse acompañado por una determinada disposición práctica o vital; y esto, con ciertas puntualizaciones, es una tesis plausible; pero su alcance es más general. A una sociología del pensamiento le toca examinar las solidaridades que se den entre actitudes prácticas o vitales de los sujetos y sus respectivas creencias -no sólo

lo axiológicas, sino también pertenecientes a otros terrenos.

El idealismo axiológico, por su parte, no sostiene que los juicios de valor carezcan de contenido aseverable o negable. Lo que dice es que los juicios de valor adquieren verdad o falsedad sólo en virtud de una actitud del sujeto; ya sea esa actitud el acto de aseveración de tales juicios, o un acto previo de creencias, o cualquier otro más radical. Algunos idealistas axiológicos atribuyen al sujeto individual esa aptitud de crear los valores con un acto mental suyo; pero es más común el idealismo axiológico que reserva tal prerrogativa para un sujeto colectivo. No nos ocuparemos aquí del idealismo axiológico individualista, para el que la libertad individual contiene esa aptitud para crear valores; porque tal idealismo acarrea la forma más extrema de relativismo y condena como sin sentido cualquier discusión sobre un tema axiológico.

Más interesante es el idealismo axiológico social, a menudo indistinguible del relativismo social, según el cual los valores son objetivos y no son creados por el sujeto, pero son cambiantes y relativos con respecto a las diversas sociedades.

Lo que hay que decir contra el idealismo axiológico social -y contra el relativismo de los valores- es lo que, con toda razón, señala von Rintelen en contra de ese tipo de posiciones: que condenan como sin sentido el desacuerdo entre miembros de sociedades diferentes, y aún más el enjuiciamiento axiológico de toda una sociedad por miembros de otra sociedad. Y, sin embargo, no podemos por menos de emitir juicios de valor, no ya con respecto a ciertos comportamientos que se dan en nuestra sociedad, sino también con respecto a comportamientos de otras sociedades, y aun con respecto a sus códigos de conducta. Lo normal no es encogerse de hombros ante los códigos de conducta de sociedades como Sodoma y Gomorra, de sociedades como las sociedades esclavistas, o de sociedades como el Tercer Reich. El problema de si los males entronizados en esos códigos han sido o no inevitables -o incluso objetivamente conducentes, en el marco de un desarrollo providencial de la historia humana, a bienes mayores- es una cuestión enteramente diversa, que en modo alguno debe confundirse con la de la valoración que merecen; sólo desde el ángulo de un determinado utilitarismo que-

darían identificadas ambas cuestiones; pero ello muestra la implausibilidad de semejante utilitarismo.

Por consiguiente, no sólo los desacuerdos en torno a los valores no son indicio de subjetividad de los mismos -ya sea en el sentido anticognoscitivista, ya en el relativista o idealista-, sino que, justamente, esas divergencias sólo pueden darse si es que hay algo en torno a lo cual cabe estar de acuerdo o en desacuerdo; algo que puede ser reconocido y puede no serlo, pero cuya realidad es objetiva e independiente de que se dé o deje de darse tal reconocimiento.

Verdad es que se ha argüido a favor del idealismo o del relativismo valorativos que las divergencias axiológicas radicales no pueden nunca zanjarse, pues, para zanjar una discusión axiológica, es menester que las dos partes acepten algún principio axiológico que les sea común. Pero de esta premisa -que es ciertísima- no se sigue la conclusión deseada por los idealistas o relativistas; porque también para zanjar discusiones historiográficas, p. ej. hay que estar de acuerdo en algunos principios y tesis sobre la materia discutida; y otro tanto sucede en cada rama del saber. Cómo tenga el hombre acceso cognoscitivo a los valores es un problema que quedará por completo fuera de nuestra presente dilucidación. En verdad, sin embargo, el conocimiento de algo no tiene por qué estar epistémicamente justificado(1), puede ser conocimiento por conjetura. Por lo tanto ese problema gnoseológico no debe confundirse con el de la objetividad del valor, que es un problema ontológico. Un objetivismo de los valores no conlleva, pues, forzosamente un intuitivismo ético a lo Moore.

Hemos refutado, en las líneas precedentes, el idealismo y el relativismo de los valores -para ser más exactos: el absoluto relativismo. Mas, junto con von Rintelen, podemos sostener un "relativo relativismo", que mejor cabría caracterizar como un perspectivismo.

En primer lugar, la objetividad de los valores no entraña

(1) Confer a este respecto mi trabajo titulado: "Conocimiento y Justificación Epistemológica" en Revista de la Universidad Católica", EDUC, 1980.

-ya lo hemos dicho- ningún intuitivismo, ni en esta esfera ni en ninguna otra. Nada garantiza, pues, -salvo prueba de lo contrario- que les sea común a todos los hombres un único modo de acceso a los valores, ni, menos aún, que se trate de una captación de los mismos puramente inmediata. De ahí que el reconocimiento de la objetividad de los valores no excluya la admisión de la variable perceptibilidad de los diversos valores en diferentes sociedades y por diferentes miembros de la misma, en función de las circunstancias en que se hallen. Ni siquiera está excluída la ceguera para determinados valores y la adhesión a contra-valores.

En segundo lugar -y esto es mucho más interesante- no está excluído que haya valores relativos; ni lo está que valores no relativos puedan también tener una dimensión de relatividad. Que sea, de suyo, un valor el interesarse por la cultura de un determinado pueblo, eso es una cosa; que sea un valor para tales hombres de tal sociedad, p. ej., de ese determinado pueblo, o de otros que se hallen vinculados con él por relaciones estrechas, eso es otra cosa.

Al defender la objetividad de los valores no hemos dicho nada que vaya en contra de que tengan sentido oraciones como 'hacer tal cosa es valioso para tales hombres' (o 'hacer tal cosa es un deber para tales hombres'). Lo que sí hace falta, en una discusión axiológica, es precisar qué se está discutiendo: si el que hacer tal cosa es o no (de suyo, a secas) algo valioso (y en qué medida lo es); o si el que hacer tal cosa es valioso para determinados individuos o grupos humanos.

Se explica perfectamente que cada persona y cada grupo social, al captar lo valioso y lo contravalioso, tengan un interés especial en determinar lo que, para esa persona o ese grupo, es valioso o contravalioso.

Además, como veremos en el punto segundo de este trabajo, diversos valores pueden estar en conflicto entre sí; y una propiedad puede ser más o menos valiosa. Pues bien, aunque admitamos la tesis (sumamente plausible) de que sólo puede ser valioso para un individuo o grupo humano algo que de suyo, a secas sea valioso, así y todo nada nos obliga a concluir que algo es

valioso para cada individuo o grupo en la misma medida en que -de suyo- es valioso. Esta última tesis arruinaría todo enfoque perspectivista. Estudiar la cultura malaya es valioso de suyo; pero, verosímilmente, es más o menos valioso para determinados hombres, de acuerdo a que estén o no insertos en dicha cultura.

Por otro lado, dados dos valores en conflicto mutuo, es posible que el uno sea más valioso para determinados individuos y grupos humanos, mientras que el otro es más valioso para individuos y grupos.

## II.- CONFLICTIVIDAD MUTUA ENTRE VALORES. SOLUCION EN EL MARCO DE UNA LOGICA GRADUALISTA CONTRADICTORIAL.

¿Están siempre los valores en armonía unos con otros?

Autores de diversos horizontes han sostenido que los valores han de concordar entre sí, ya que, de no ser ése el caso, surgirían contradicciones; y, para esos autores, cuanto es contradictorio es rechazable.

A quienes adoptan esa actitud o postura de rechazo de cualquier contradicción los podemos llamar 'pensadores dignoscitivos'. Para el pensador dignoscitivo, hallar una contradicción en una teoría acarrea una desestimación de la misma. De ahí que, si una determinada concepción axiológica afirma que se da un conflicto de valores, el pensador dignoscitivo descartará tal concepción.

Que, de darse un conflicto de valores, deben manifestarse contradicciones es algo que puede mostrarse fácilmente. En la medida en que es contrario a un valor hacer una determinada acción, **en esa medida no** es valioso hacerla; pero, si hay conflicto de valores, entonces es que hay alguna acción que es, a la vez, valiosa y contraria a algún valor.

No obstante, que se dan conflictos de valores parece un hecho obvio, que fue manifestado por Sófocles en su Antígona. Todo lector de las Provinciales de Pascal habrása percatado qui-

zá de esa conflictividad de los valores. Pascal, pensador dignoscitivo, adopta una postura unilateral e intransigente; optando por ciertos valores, expresa total repulsa hacia cuanto esté en conflicto con los mismos.

Y, al margen de esas referencias, ¿quién no ha experimentado la vivencia del conflicto entre valores estéticos y valores morales, p. ej.? Y aun dentro de los mismos valores morales, ¿quién no ha sentido el desgarramiento de una opción -a menudo ineludible- entre la preferencia por diversos valores en conflicto mutuo? A menudo entran en conflicto deberes para con la familia y deberes para con una comunidad más amplia; deberes para con ésta y deberes para con la humanidad; deberes para con una generación particular y para con generaciones futuras; para con los padres y para con el cónyuge o los hijos; diversos -y muy encontrados- deberes para con una misma persona o grupo; deberes para con sus semejantes y para con las otras especies. Siendo deberes -como lo son- la veracidad y el cumplimiento de las promesas contraídas, pueden, no obstante, entrar en conflicto con otros deberes, lo que sucede a menudo.

La casuística fue un intento de esquivar la conflictividad mutua de los valores mediante estipulaciones minuciosas en virtud de las cuales sólo era valioso llevar a cabo determinada acción en circunstancias tan meticulosamente detalladas y precisadas que dizque, de ese modo, se habría evitado todo conflicto con algún otro valor. Pero, además de que tales estipulaciones nunca garantizan suficientemente que no surgirá, en la aplicación práctica, conflicto entre diversas prescripciones (nunca se puede estar seguro de que todo caso posible ha sido debidamente etiquetado como rotundamente valioso o rotundamente contravalioso), ese procedimiento conlleva el grave inconveniente de que casi todas las acciones que comúnmente son reputadas como valiosas dejarían de serlo; sólo sería valioso el efectuar esas acciones si es que se dan (o cuando se den) tales y cuales circunstancias -consignadas en listas cada vez más largas y que sólo podrían conocer los expertos. Por otro lado, esa concepción casuística relegaría la vivencia -que tantos hemos experimentado- del conflicto de valores al rango de una mera tirantez de sentimientos subjetivos, lo cual va en contra de la íntima convicción de quienes han vivido esa experiencia.



Otra actitud posible sería el rigorismo estoico: sólo sería valioso aquello que, bajo cualesquiera circunstancias, debe ser estimado como tal, y que -por consiguiente- en ningún caso puede entrar en conflicto con otro valor. Pero ese rigorismo de la mera virtud es vacío y estéril, y se queda en huecas palabras. En cuanto se trata de precisar qué es esa virtud, se entra en el terreno de lo conflictivo, de lo matizado y gradual, y donde hay grados o matices hay conflictos o contradicciones. Porque si es sólo hasta cierto punto virtuoso el hacer una acción, es que en alguna medida es no -virtuoso el hacerla; y ahí tenemos que tanto la afirmación como la negación son parcialmente verdaderas; o sea: ambas son afirmables; ninguna lo es como enteramente verdadera; pero es que, para que una afirmación sea verdadera a secas no es preciso que sea enteramente verdadera del mismo modo que se puede ser benévolo sin serlo enteramente. De ahí que podamos entronizar la "regla de Platón": de "Esto es menos bueno que aquello" podemos deducir: "Esto no es bueno"; no es que de la premisa se desprende que esto es del todo malo, sino sólo que, en alguna medida, no es bueno, e.d.: que, en alguna medida, cabe negar que sea bueno.

Descartados, pues, tanto el rigorismo estoico de la mera virtud como la arguciosa casuística, sólo parece quedar abierto un sendero; y es éste el de la aceptación de la conflictividad mutua de muchos valores. Querer eludirla conlleva un querer escapar a la condición humana, una condición de encrucijada en la que es imposible alcanzar la perfección -atenerse cabalmente a todos los valores sin conculcar ni postergar ninguno de ellos-.

Por eso, ningún ser puramente humano puede ser absolutamente bueno; porque para atenerse en su conducta a determinados valores, no puede por menos de sacrificar en alguna medida otros valores. La perfección sólo puede ser una meta ideal para el hombre; nunca un estado efectivamente logrado. No podemos ser totalmente inocentes, pues aun el quedarse de brazos cruzados, "sin hacer mal a nadie" conlleva una infracción de múltiples deberes -y, obviamente, es valioso el cumplir un deber, mientras que es contravalioso el incumplirlo-.

Ahora bien, siendo ello así, ¿cómo encarar, entonces, las

contradicciones que se derivan de tal conflictividad mutua entre diversos valores? Quienes están imbuídos en la lógica aristotélica experimentarán un escrúpulo casi invencible para hallar una solución que, en vez de obviar o encubrir las contradicciones -acudiendo, p. ej. a arbitrarios e inverosímiles distingos y "en-cuantos"-, las acepte y reconozca con valentía.

Felizmente, sin embargo, una aceptación de la contradictorialidad es lógicamente factible, en el marco de una lógica no-aristotélica, y, más concretamente, de una lógica paraconsistente que autorice la aseveración simultánea de enunciados mutuamente contradictorios. Las lógicas de cuño aristotélico prohibían toda contradicción so pena de trivialidad, e.d. so pena de que cualquier oración debiera ser afirmada, toda vez que esas lógicas contenían la regla de Escoto, a saber: de dos premisas mutuamente contradictorias se desprende cualquier conclusión, por más absurda que sea. Las lógicas paraconsistentes son aquellas que no entronizan semejante regla. En la reciente investigación lógico-matemática se han propuesto numerosos sistemas de lógica paraconsistente (1).

Porque, de otro lado, no parece bastar -para resolver satisfactoriamente el problema suscitado por la conflictividad mutua de los valores- una mera aceptación de la contradictoriali-

- (1) En la reciente investigación lógico-matemática se han propuesto numerosos sistemas de lógica paraconsistente. Confer, por ej. Ayda I. Arruda: "A Survey of Paraconsisten Logic". Relatório Interno N. 106 Campinas, Sao Paulo: Universidade Estadual, Instituto de Matemática; Newton C.A. da Costa, "On the Theory of Inconsistent Formal Systems", Notre Dame Journal of Formal Logic 15/4 (Oct. 1974) pp 497-510; R. Routley, V. Routley & R.K. Meyer, "Relevant Logic and their Rivals". Canberra: Research School of Social Sciences, The Australian National University, 1977. También el autor de estas páginas ha elaborado varios sistemas lógicas paraconsistentes, demostrando su coherencia o solidez (su no-trivialidad); Confer, por ej. Lorenzo Peña, "Contradiction et vérité - Etude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictoirelle" Lieja: Université de L'Etat, enero de 1979; Lorenzo Peña, "The Philosophical Relevance of a Contradictorial System of Logic: Ap" ap. Proceedings of the Tenth International Symposium on Multiple-Valued Logic. Evanston (Illinois), Junio de 1980; Lorenzo Peña, "Apuntes Introductorios a la Lógica Matemática Elemental" Quito: PUCE, mayo de 1980. Lorenzo Peña, "La Coincidencia de los Opuestos en Dios", PUCE Ediciones Universidad Católica (EDUC) Quito, 1981; y Lorenzo Peña, "Formalización y Lógica Dialéctica", Quito: PUCE, abril de 1980.

dad; la contradictorialidad así aceptada ha de ser la contradictorialidad de lo gradual, de lo matizado. Ya hemos visto que donde hay múltiples grados o matices de verdad hay contradicciones; y el conflicto de valores tal como es experimentado en la vivencia moral común, no es un conflicto en el que dos valores mutuamente opuestos se impongan ambos como totalmente imperativos e infrangibles; es un conflicto en el que, si bien un determinado comportamiento aparece, a la vez, como valioso y contravalioso, se revela como valioso sólo hasta cierto punto (sólo en la medida en que no es contravalioso); y como contravalioso también sólo hasta cierto punto (sólo en la medida en que no es valioso). La contradicción surge, pues, sólo como consecuencia de la gradualidad, del más y el menos. Por ello, una lógica idónea para el tratamiento del conflicto de valores ha de ser una lógica de lo gradual, de lo difuso; una lógica en que la contradicción no sea sino la manifestación de los matices de verdad o grados de realidad. Y eso es posible sólo en el marco de lógicas que reconozcan una multiplicidad de grados de verdad: las lógicas multivalentes o lógicas de lo difuso. La característica de los sistemas propuestos por el autor, es la de ser, a la vez, lógicas multivalentes, infinivalentes, para ser más exactos, y lógicas paraconsistentes, en el sentido explicado líneas más arriba. Por otro lado, un tratamiento lógico adecuado de la gradación y conflictividad de valores requiere la postulación no sólo de grados, sino también de diferentes aspectos de la verdad; porque algo puede ser más valioso que otra cosa en un aspecto, y ser menos valioso en otro aspecto; la valoración es, no sólo gradual, sino multidimensional.

Nuevamente cabe mencionar aquí -para concluir este punto- una convergencia entre nuestro enfoque y el de von Rintelen: también este filósofo sostiene la necesidad de una lógica de la valoración que no fuerce a optar en cada caso entre un absoluto sí y un absoluto no, sino que autorice los matices de lo gradual, las gradaciones.

### III.- DEFINICION DEL VALOR. ENTRONQUE ENTRE SER Y SER VALIOSO.

En el punto primero de este trabajo defendemos la objetividad de los valores. Ahora bien, no basta con afirmar esa objetividad. Es, además, menester indagar qué relación hay entre

el ser valioso y el ser a secas. La objetividad de los valores ¿consiste en que éstos están presentes y arraigados en lo real, en que el ser tenga alguna conexión intrínseca y radical con el ser valioso? O, por el contrario, ¿consiste en que los valores "se den" en una esfera dizque objetiva no-real, en un reino de no-entes que valgan sin existir y al que, de suyo, sea indiferente lo real?

De suceder esto último, entonces los valores podrían acaso ser descubiertos -quizá intuídos o presentidos- por el hombre -o por determinados hombres-, que luego podrían plasmarlos en su acción; pero ello sería una mera posibilidad, ya que, de suyo y radicalmente, el mundo real sería indiferente al valor; el valor flotaría fuera de lo real, de lo existente; y, por consiguiente, también a los valores les sería extrínseco el ser realizados o no.

Son bien conocidas las posiciones de esta índole -aquellas que postulan una objetividad desexistencializada o irreal de los valores-. No nos ocuparemos aquí de analizarlas. Pero sí hay que señalar cuál es el inconveniente principal de ese tipo de concepciones. Si los valores pertenecieran a un orden extrarreal, entonces su intrusión en el orden de lo existente sería un mero azar, una coincidencia fortuita. Lo real, de suyo, sería una bruta facticidad, en la que sólo podría irrumpir el valor a golpe de decisiones cuya motivación no vendría dada desde la entraña misma de la realidad; se trataría, pues, de decisiones incausadas y absolutamente contingentes. En un mundo así sólo por imprevisibles e inexplicables casualidades podría acaecer una plasmación de valores. Ese mundo sería, pues, algo carente de un intrínseco sentido o para-qué. Sumergidos o arrojados a la existencia en un mundo semejante, podríamos acaso, voluntarísticamente -pero con una voluntad antojadiza, e imprevisible-, encarnar en nuestra actividad ciertos valores; mas, como tal suceso sería estrictamente aleatorio, el horizonte que nos ofrecería sería el de una realidad opaca al valor -una realidad extravaliosa de suyo-, que no brindaría a nuestro empeño ninguna garantía de realizabilidad ni, menos aún, de éxito, ni siquiera parcial o a largo plazo.

¿Qué razón habría, entonces, para confiar en el hombre, en su destino, en su futuro? ¿Qué bases tendríamos para no creer que cualquier esfuerzo en favor del bien, del amor, de la igualdad

entre los hombres bien pudiera resultar vano, estrellándose contra un muro inquebrantable de predominio del mal y del sufrimiento? Como lo señala J. von Rintelen, descubrimos valores al verlos plasmados, bien concretamente encarnados, en lo real, en el comportamiento mismo de entes dotados de voluntad y discernimiento. Pero en una realidad que, de suyo fuera indiferente al valor, tal vez nada acarrearía nunca una irrupción de los valores en la vida, y tal vez los valores quedarán así -por mucha "objetividad" irreal que poseyeran- perpetuamente ocultos y ajenos al transcurrir de los acontecimientos del mundo real.

La afirmación de la irrealidad de los valores conduciría, así, a un pesimismo histórico: a la afirmación de lo real en general como indiferente al valor, abriéndose la posibilidad -que sólo el azar podría evitar- de un predominio definitivo del mal. Pero von Rintelen señala, con razón, en contra del pesimismo histórico que, si bien el mal existe, en ninguna época y en ninguna sociedad han faltado condenas del mal y esfuerzos en pro del bien; en medio del mal, y frente a él, vemos, en cada circunstancia histórica, actos de amor, de abnegación, de solidaridad, de benignidad; plasmaciones concretas de valores en la vida humana. Pero sólo la no irrealidad de los valores explica la generalidad de esa presencia del valor y le da una garantía.

Yo creo, pues, que, de ser cierta una irrealidad o extrarrealidad de los valores, el mundo sería un absurdo en el que no valdría la pena vivir ni empeñarse en la realización de los valores.

Por otro lado -y como lo veremos en seguida- los valores son determinadas propiedades poseíbles por personas, por entes dotados de discernimiento y voluntad. Pero(1), una propiedad no es nada si no está, en alguna medida, **ejemplificada** -e.d.: poseída- por algún ente. Una propiedad enteramente no ejemplificada sería enteramente inexistente; y, entonces, no sería nada en absoluto. De ahí que la realidad de los valores sea inseparable de la ejemplificación de los mismos. Y por eso (como lo apunta von

(1) Pueden considerarse aquí los argumentos que a este respecto he presentado en mi trabajo titulado: "Hay clases: Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista", PUCE, Quito, Marzo de 1980.

Rintelen) sólo tenemos acceso cognoscitivo a valores cuya ejemplificación podamos constatar. Valores no ejemplificados, no plasmados en la vida, serían meras ilusiones. (Claro, en una perspectiva teísta como la aquí defendida -cf. el punto cuarto de este trabajo- cada valor está siempre plasmado, en el grado máximo posible, en Dios, en la vida divina, con la que toda sociedad humana ha estado siempre vinculada).

Frente al irrealismo de los valores, la tesis aquí sustentada va a ser la de que hay un nexo intrínseco entre ser y ser-valioso. Esta concepción ha tenido amplísima acogida en la tradición de la filosofía perenne. Algunas formulaciones extremas de la misma son vulnerables a objeciones que han enunciado los adeptos de la posición irrealista; p. ej. la que identifica sin más ser y ser-valioso (o ser-bueno); y la que identifica el grado de existencia de un ente cualquiera con su grado de bondad. Se ha argüido -y con razón-, frente a ese ultraoptimismo, que son muy reales las enfermedades, los incendios, los crímenes, la explotación.

Mas que haya un nexo profundo y radical entre realidad y valor no quiere decir que tal nexo sea la mera y simple identidad.

Un nexo mucho más inmune a ese tipo de objeción es el siguiente -que aquí se propondrá como plausible-: un valor es una propiedad tal que, para cualquier sujeto dotado de discernimiento y voluntad, si ese sujeto poseyera dicha propiedad más de lo que la posee, entonces ese sujeto tendría más realidad de la que de hecho tiene. Esta concepción parece presentida en algún pasaje de San Agustín.

Esta definición hace de la propia existencia un valor, y el valor axial, toda vez que cada uno de los demás valores es tal por ser una propiedad vinculada por una determinada relación con el existir mismo: esa relación es la de que, si una persona poseyera tal propiedad más de lo que la posee, esa persona existiría en mayor medida.

Ahora bien, este reconocimiento de la existencia como valor choca con una objeción frecuentemente repetida: la de que el existir no es, de suyo, ni bueno ni malo, sino neutro, indiferente;

todo dizque dependería de qué sea la cosa existente (si buena o mala); y así la existencia de un incendio sería mala, mientras que la de una obra de caridad sería buena. Y, por otro lado, hay personas a quienes más valiera no haber existido nunca. Tal es la objeción.

Mas esa objeción es equivocada. La existencia es un valor. De no, ¿cómo podría ser bueno el **dar existencia**? Sólo es bueno dar algo si lo dado es también bueno. Del mismo modo, quitar a algo o a alguien existencia es malo porque, si la existencia es algo bueno, la privación de existencia es algo malo; y quitar existencia es dar inexistencia (privación de existencia). Ahora bien, que algo sea bueno no conlleva que siempre, y para cualquier ente, sea preferible tenerlo en vez de no tenerlo. La salud es algo bueno; pero hay personas para quienes sería preferible estar enfermo, pues ello les da o les daría ocasión, p. ej., para evitar otros males, o para adquirir ciertos bienes.

Si sólo reconocemos como valores aquellas propiedades que, siempre, en cualesquiera circunstancias y para cualquier ente, es preferible tener en vez de no tener, entonces incurriremos en el rigorismo estoico de la mera virtud, o en alguna posición similar. Pero esas posiciones son, en general, huecos verbalismos; en cuanto se trata de precisar el contenido comportamental de la virtud -o de lo que alternativamente se proponga como incondicionalmente preferible- entramos en el terreno de propiedades que, pese a ser valores, puede, en determinados casos, ser mejor el carecer de ellas.

Así pues, la objeción aludida no es sostenible, y, por ende, nada razonable parece oponerse a la tesis, -aquí defendida con toda la tradición de la **philosophia perennis**-, de que el existir es un valor.

Conviene ahora introducir cinco aclaraciones en lo tocante a la definición del valor propuesta líneas más arriba. La primera es que semejante concepción del valor no es viable más que en el marco de un enfoque metafísico que acepte la multiplicidad, -y, mejor, la infinidad-, de los grados de realidad. Hay entes más o menos reales. No todo lo existente es igualmente existente (e.s. existente en el mismo grado). Hay grados de realidad y, por lo

tanto, también de irrealidad o inexistencia: a mayor irrealidad, mayor realidad. No basta, pues, con saber acerca de un ente cualquiera -individuo humano, acontecimiento, o lo que sea- el mero hecho de que tiene existencia; un conocimiento perfecto, -que, sin duda, no es accesible al hombre-, sólo puede darse si es conocimiento del grado de existencia de dicho ente.

La segunda aclaración que conviene introducir es que nuestra definición no entraña en absoluto que cuanto más plasma alguien un valor con su acción, más real es; o sea: no conlleva que, si un sujeto plasma más que otro un valor, entonces el primero es más real que el segundo. ¡No! Lo que sucede es que, si el sujeto plasmara el valor más, -o aún más-, su propio grado de existencia sería más elevado, -o aún más elevado-. En cada sujeto se da una correlación entre la diferencia -si la hay- entre el grado de existencia que tiene y el que él hubiera podido tener y la diferencia -si la hay- entre el grado de plasmación de los valores que se da en su acción y el que hubiera podido darse. Expresándolo de manera impropia pero tal vez sugerente: cada individuo dotado de voluntad es, en algún sentido, su propio patrón o norma; o, mejor dicho: su posible plasmación de valores -con el grado de realidad que entrañaría- es como patrón o pauta de su plasmación efectiva -con el grado de existencia correspondiente a la misma-.

Así pues, la plasmación de valores por un individuo es una autorrealización. Que un sujeto plasme valores en mayor medida es que se aproxime más a la pauta que está constituida, para él, por la mayor plasmabilidad de valores por él mismo; y, de ese modo, es un acercarse más a la pauta de realidad que, para él, constituye el grado de existencia que él alcanzaría con esa mayor plasmación de valores en su acción. De ese modo, la concepción aquí propuesta realza el perfil, el papel y hasta el patrón propios, únicos, que corresponden a cada individuo, aun en lo axiológico.

Ello está en la línea del perspectivismo contemplado y propuesto en el punto primero de este trabajo. Cada persona es una realidad original, irremplazable, irrepetible, que, en cierto sentido -ya indicado- se tiene a sí misma, -o, mejor dicho: a su propia realizabilidad-, como norte o modelo.



La tercera aclaración conveniente es que la definición del valor que se ha presentado no puede constituir una dilucidación satisfactoria de esa noción de **valor** más que si se le añade un esclarecimiento de la noción de **posibilidad** así como de la naturaleza y condiciones de verdad de las oraciones **condicionales subjuntivas**, o sea: de las oraciones del tipo "Si fuera cierta tal cosa, sería cierta tal otra cosa". Esos arduos problemas filosóficos tienen una larga y ampliamente conocida historia de controversias y esfuerzos de dilucidación. La complejidad de su tratamiento impide, empero, que sean abordados en este trabajo (1). Me limitaré a indicar, en cuanto a los condicionales subjuntivos, que una oración del tipo "Si fuera cierto que p, sería cierto que q" (siendo "p" y "q" oraciones cualesquiera) es verdadera si y sólo si hay una situación posible en que se verifican ambos hechos (el de que p y el de q) y que es más real que cualquier situación en que, verificándose el primero, no se verifique en absoluto el segundo.

Mas, en todo caso, alguna idea intuitiva o preteórica de la noción de **posibilidad** y de las condiciones de verdad de algunos condicionales subjuntivos sí ha de estar presente a la mente de cualquier persona: ¿quién no afirma, en su conversación cotidiana, oraciones condicionales subjuntivas? Naturalmente, quien rechace la noción de **posibilidad** (o identifique, **sin residuo**, posibilidad y realidad), y quien no acepte la existencia de condicionales subjuntivos, no podrá tampoco aceptar la definición del valor que se ha propuesto en este trabajo, pocas páginas más arriba.

Así pues -y como hemos visto-, sí hay un nexo íntimo e intrínseco entre valor y realidad. El valor está inserto en lo real; los valores son determinadas propiedades reales -no están flotando inexistentemente en una esfera extrarreal-. Y, lo que es más; la existencia es el valor por antonomasia, el valor central. Porque, obviamente, el existir es una propiedad que, si una persona la tuviera en mayor medida, esa persona sería más real de lo que es. Y, por otro lado, todo valor se define con relación al existir, que es, así, el eje de lo axiológico. Mas préstese bien atención

(1) Esto lo he tratado en detalle en: LA COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS EN DIOS, Quito, 1981. Ediciones Universidad Católica (EDUC).

al hecho de que de ahí de ningún modo se desprende la -con razón- criticada tesis de que existir sea lo mismo que ser valioso, pese a que la existencia sea el valor primordial y axial.

La cuarta aclaración que conviene aquí introducir con respecto a nuestra definición del valor es que, según esa definición, los valores son determinadas propiedades poseíbles por personas, esto es, por sujetos dotados de discernimiento y voluntad. En este sentido no son valores aquellas propiedades de objetos tales como un cuadro, una sinfonía, un paisaje, una gruta, un mueble, que no sean también poseíbles por personas; menos aún son valores esos objetos; como tampoco son valores propiedades poseíbles por los fines o motivos de la acción, salvo si son también poseíbles por las personas.

Sin embargo, en sentidos obviamente derivados -y sin ningún peligro de ambigüedad o confusión- sí cabe hablar de un objeto impersonal como valor; lo que se quiere decir es que es un valor el elaborar, -alternativamente y según los casos- el tener, o el contemplar, etc- ese tipo de objetos; o el tender hacia un determinado tipo de fines; o el actuar de un modo que sea hecho posible sólo por la previa consecución de algún fin, etc. Pero siempre lo que es propia e intrínsecamente valioso son sólo ciertas propiedades de personas, -de entes cognoscentes y volientes-.

Nuestra quinta y última aclaración será la siguiente: en la literatura filosófica del siglo XX se ha discutido ampliamente el problema de la eliminabilidad de los términos valorativos ('valioso', 'bueno' etc), e.d.: el problema de la reducibilidad e irreducibilidad de los valores a propiedades "naturales" (entendiendo por tales -un tanto imprecisa y, además, circularmente- las que son designables con términos puramente "descriptivos", o sea: no valorativos). Para evitar esa viciosa circularidad cabría preguntarse simplemente si cabe decir todo lo que se significa al emplear términos como 'valioso', 'bueno', 'obligatorio', pero sin emplear esos términos. En contra de la reducibilidad se ha alegado que, de ser eliminables los términos definiéndolos por otros puramente "descriptivos", entonces sería una banalidad el decir que el poseer las propiedades designadas por esos términos descriptivos es algo bueno o valioso.

Pero esa objeción sólo parece persuasiva porque se piensa en propiedades "naturales" excesivamente primarias, como el placer o la utilidad. La reducción "naturalista" es, en cambio, muy plausible si es que el término 'valioso' se define según lo aquí propuesto: tenemos entonces una eliminabilidad definicional de ese término y, en tal sentido, una reducción "naturalista"; pero el **definiens** que va a reemplazarlo no pertenece al vocabulario elemental aceptable por un empiriocriticista o un empirista lógico, -un vocabulario que sólo autorice oraciones traducibles a términos que hablan de sensaciones-.

Por otro lado, la tesis antirreduccionista -o antinaturalista- tiene el grave inconveniente de que pudieran darse según ella, dos acciones que, siendo indiscernibles en cuanto a sus propiedades "naturales" (a las designables con términos no valorativos), la una sería valiosa y la otra no lo sería en absoluto. La diferencia entre ellas se limitaría, justamente, al ser valiosa de la una y al no ser en absoluto valiosa de la otra. Mas semejante resultado parece obviamente inaceptable.

#### IV.- DIOS COMO PLASMACION MAXIMA DE LOS VALORES

Hemos visto en el punto anterior cómo sí se da un nexo radical entre realidad y valor; cómo el valor anida en la realidad misma, y no le es algo ajeno o extraño, a lo cual la realidad fuera indiferente. Y, en particular, hemos visto que el existir mismo es el valor por antonomasia.

Ahora bien, esa presencia de los valores en lo real ¿quiere decir que lo real es globalmente valioso, que en la realidad prevalecen y han de prevalecer los valores y, de entre ellos, los más valiosos? O, por el contrario, ¿se encuentran por igual en lo real lo valioso y lo contravalioso, sin que nada garantice la preponderancia de lo primero? De ser cierto esto último, estaríamos más o menos, en la situación a que nos condenaba la concepción irrealista de los valores.

Pero, felizmente, la primera alternativa es muchísimo más plausible. Y es que, justamente, el existir es el valor por excelencia y eje de todos los valores. Pero el existir es una propiedad real, existente; es más: es, sin duda, la máximamente exis-

tente y lo único que tiene un grado absolutamente ilimitado de existencia, ya que los demás entes son sólo participantes parciales del existir mismo.

Con la tradición de la **philosophia perennis** -y, en particular, con Sto. Tomás de Aquino- sostendremos que el Existir no es ni más ni menos que Dios. Dios es el Ente en el que no sólo se identifican totalmente el ser lo que es con el hecho de que El existe, sino que ambos se identifican con el mero hecho de existir, a secas; e.d. con la existencia misma. Y ello porque, de no, Dios ya no sería el Ente absolutamente infinito, sino que estaría circunscrito o constreñido por una particular esencia que diferiría del mero y simple hecho de existir sin más, en su plena y pura ilimitación.

Siendo ello así, y siendo, por tanto, Dios, -o sea: el Existir mismo-, absolutamente real, El es el fondo en que se hallan plasmados al máximo todos los valores. Siendo absolutamente real, Dios no podría en ningún caso ser más real de lo que es; ni, por consiguiente, podría encarnar valor alguno más de lo que lo encarna. Y Dios no sólo posee cada valor en tal alto grado como lo puede poseer, sino que posee cada valor en el más alto grado en que ese valor es poseíble.

Cierto que hay valores que están mutuamente en conflicto, ¿Cómo puede Dios, entonces, poseerlos todos en un grado superlativo? Porque propiedades que se excluyen mutuamente con respecto a los entes finitos- propiedades tales que un ente finito sólo puede poseer la una **en aquella medida** en que no posee la otra - no se excluyen con respecto a Dios. En ese sentido, cabe decir que Dios, por ser infinito, es lógicamente trascendente: está más allá de los dilemas, de las alternativas a que están sujetos los entes finitos. Esto confirma la intuición de Rudolf Otto, -a la que también alude von Rintelen-, sobre lo divino como lo **“radicalmente otro”**, lo que escapa a las categorizaciones delimitantes propias de lo finito; lo que encarna una máxima coincidencia de determinadas propiedades opuestas, en medidas que de ningún modo serían simultáneamente realizables en los entes finitos.

Así pues, en lo sumamente real, en el “Existir mismo” -Dios-

se da una plasmación máxima de todos y cada uno de los valores. Ello constituye la garantía de que en el universo, gobernado por la todopoderosa providencia divina, se dé el predominio de lo valioso; nuestros esfuerzos a favor de la plasmación de los valores, y de los más valiosos valores, no han de ser baldíos, puesto que están respaldados en la máxima plasmación conjunta de todos los valores en Quien todo lo rige con Su providencia. Los problemas teodiceicos que suscita esta concepción, frente a la existencia del mal, caen fuera de los límites de este trabajo (1).

A quienes auguran un futuro mejor para la humanidad y se esfuerzan por labrarlo se les ha reprochado a menudo que su concepción de la historia, al sustentar la inevitabilidad del advenimiento de una sociedad igualitaria, conlleva un determinismo finalista. Por mi parte, no sólo yo no me sumaría a esa crítica, sino que quiero formular precisamente la crítica opuesta: esa predeterminación de un futuro mejor para la humanidad, cuya certeza es lo único que puede alentarnos a contribuir al más pronto logro de tal meta, sólo puede quedar sólidamente garantizada si es que el universo está regido por un Dios **Providente** y Todopoderoso que encarne al máximo todos los valores y sea, por tanto, infinitamente bueno; por un Dios que, en su Providencia, ha predeterminado también nuestros esfuerzos a favor de la realización de esa sociedad igualitaria, y ha querido que ésta sea alcanzada a través de tales acciones. Tan es así que, aunque de un modo confuso y despersonalizado, toda concepción progresista de la historia admite la noción de Providencia y la visión metafísica optimista que a ella va asociada: un ver a la realidad en su médula como radicalmente buena -de ahí la inevitabilidad del progreso-.

(1) Remito a este respecto a mi Obra antes citada: "La Coincidencia de los opuestos en Dios", EDUC, Quito, 1981.

V.- VALOR Y OBLIGACION. JERARQUIZACION DE LOS VALORES EN  
EL MARCO DE UN IGUALITARISMO COLECTIVISTA CRISTIANO  
(UNA DEFENSA DE LA MORAL DE LOS ESCLAVOS)

Ya se aludió más arriba a la existencia de un vínculo entre la noción de valor y la de deber u obligación. Pero ese vínculo no es una identidad. Hay valores estéticos y culturales que, obviamente, no **son** obligaciones; puede que el plasmarlos o el empeñarse en que cobren mayor realidad sí sea una obligación, pero eso es otra cuestión.

Sólo que tampoco cabe identificar la obligación con la acción a favor de la realización mayor de un valor. Es un valor cultural, -si no también religioso-, el estudiar las lenguas en que está escrita la Sagrada Escritura (por lo menos a juicio de quien esto escribe). Pero, salvo en determinados casos, no hay obligación ninguna de estudiarlas.

El vínculo entre las nociones de deber y de valor parece más bien ser el siguiente: un deber es el abstenerse de hacer una acción tal que el hacerla es un contravalor; y un contravalor es una propiedad tal que, si una persona la poseyera en mayor medida de aquella en que la posee, esa persona tendría menos realidad o existencia de la que tiene.

Así pues, un contravalor no es la mera ausencia de un valor. Pero lo que sin duda sí es verdad -aunque no se deduzca lógicamente de las tesis hasta ahora sentadas- es que, si una acción es un contravalor, el abstenerse de hacerla es un valor. Por ello cada deber es un valor, pero no a la inversa.

Con ello ya hemos encontrado un primer criterio para jerarquizar los valores, a lo menos en cuanto atañe a nuestra vida: ocupan lugar preferente en la escala de valores aquéllos que son **deberes**.

La jerarquización de valores se entiende normalmente -y también en estas páginas- como la primacía de unos sobre otros como **normas para la vida**. Por ello el problema de la jerarquización de valores se presenta ante todo como jerarquización de deberes.

Ya quedó indicado en el punto segundo de este trabajo que se dan conflictos entre diferentes deberes. Si la casuística está equivocada al tratar de esquivar la realidad del conflicto de valores -y de deberes-, con todo no está mal encaminado ese tipo de intentos cuando se trata, más modestamente, de jerarquizar los deberes.

Por otro lado, es ineludible estudiar el problema de la jerarquización de los deberes -y de los valores en general-, toda vez que una correcta jerarquización de valores es, ella misma, un valor y una correcta jerarquización de los deberes es un deber.

No cabe en este trabajo -que no es un tratado de moral- formular criterios para esta jerarquización. Mas sí es oportuno fijar un **marco** de referencia para la estipulación de tales criterios.

El marco que es acorde con todo mi enfoque es el de un "igualitarismo colectivista cristiano".

Podemos, en efecto, abordar el problema de escoger principios básicos para jerarquizar los valores desde muy diversos ángulos. No obstante, a mi juicio, un buen punto de partida es la antítesis nietzscheana de la "moral de los esclavos" y la "moral de los señores". No es que esa alternativa sea entre términos contradictorios; es entre términos contrarios -o sea: entre términos incompatibles entre sí, pero que no agotan todas las posibilidades-. Con todo, parecen ser, justamente, los dos patrones que mayor peso han tenido en las codificaciones axiológicas, explícitas, de diversas sociedades humanas; a menudo se han buscado conciliaciones entre ambos; y no han faltado otras preferencias axiológicas, como el esteticismo, p. ej. Pero, así y todo, podemos encarar la alternativa entre esas dos morales como la opción axiológica que más naturalmente se nos presenta.

Pues bien, lo esencial de este trabajo es una opción a favor de la "moral de los esclavos", o de lo que yo llamaría un **"igualitarismo colectivista cristiano"**. Esta moral coloca como deber primordial para los hombres el comportarse de tal modo que se plasme el principio de que "nadie es más que nadie", como dice Antonio Machado. Este principio es, sin duda, verdadero, incluso cuando no se respetan normas morales igualitarias: un hom-

bre dado, cualquiera que sea, tiene una perfección entitativa tal que, aunque otro hombre tenga en determinados aspectos mayor grado de realidad que el primero, siempre éste -el primero- le es superior en algún otro aspecto.

Ahora bien: la plasmación práctica de ese principio de igualdad va más lejos, y consiste en que eso mismo suceda cuando sólo se toman en cuenta aquellos aspectos de la vida humana que más cuentan desde el ángulo de la autorrealización del hombre: que la inferioridad en que alguien pueda encontrarse con respecto a otro ser humano en uno de esos aspectos sea compensada por una superioridad de dicho alguien con respecto a este otro ser humano en otro de esos aspectos, siempre que se trate de un aspecto de no menor peso en el despliegue de la vida humana integral. Así, este igualitarismo no dice, evidentemente, que todo el mundo ha de comer lo mismo, ni trabajar el mismo número de horas: pero sí dice que las desventajas que un hombre sufra con respecto a otro en algún terreno deben ser suficientemente compensadas mediante ventajas en otro terreno; a fin de que, así, se logre el máximo de planificación entitativa de cada miembro de la sociedad, en vez del incremento del ser de unos a expensas del ser de otros, situación opresiva que, por lo demás, tampoco permite a los beneficiarios de la misma el alcanzar una mayor planificación entitativa, salvo en aspectos bien determinados; en otros aspectos su propia maldad -infracción del deber primordial de caridad- coarta y cercena su propia autorrealización.

Así, contrariamente al principio que rige en nuestras sociedades de mayor remuneración para los trabajos más cómodos y que mayores satisfacciones internas procuran (p. ej., satisfacciones intelectuales), si se aplicara la moral igualitaria, quienes mayor remuneración percibirían serían quienes llevaran a cabo trabajos físicamente duros y menos interesantes.

Esta moral igualitaria es, también, colectivista, porque sólo aplicándola se puede lograr el grado más elevado posible de realización no ya de los individuos, sino de la propia comunidad humana, que es un cuerpo colectivo dotado de verdadera existencia. Esta comunidad humana es la criatura a la que Dios ha revelado más providente atención. Dios, en el A.T., habla



al **pueblo** de Jacob, le dirige determinadas promesas, lo guía y contrae un pacto con él. Y la Encarnación es un acto de exaltación de la naturaleza humana, asumida por Dios-Hijo, acto en el que Dios entra en una nueva relación con toda la humanidad a través de la Iglesia que es ahora el nuevo pueblo de Dios.

Las diversas corrientes de la filosofía ética han seguido, en general, un rumbo individualista, desdeñando toda consideración del cuerpo colectivo de la humanidad como persona, por el que también hay que velar; -si bien ello de ningún modo quiere decir que a la planificación entitativa de la humanidad haya que sacrificar la de los individuos humanos; al revés: lo uno va a la par con lo otro, siempre que la planificación de los individuos sea de carácter igualitario. Aquí la filosofía puede aprovechar la guía luminosa de la revelación cristiana, y admitir la realidad y los derechos de ese cuerpo colectivo de la humanidad que tiene como cabeza a Dios hecho hombre.

Por otro lado, existen motivos filosóficos independientes para postular la **realidad** de cierto tipo de universales extramentales, a saber: los conjuntos o colecciones (colectividades), no como entes existentes **aparte de** (o independientemente de) sus miembros, sino, justamente, como existentes “en”, “por” y “con” sus miembros, e inseparables de éstos.

A esta moral igualitaria está asociada una preferencia por virtudes (i.e. valores) tales como el amor, la generosidad, la abnegación, la lealtad, la afabilidad, la paciencia, la compasión, la ternura, la mansedumbre, la humanidad: “el que se exalte será humillado, y el que se humille será exaltado”. Sólo la práctica de esas virtudes puede garantizar el logro y conservación de un comportamiento colectivo en el que se plasme la moral igualitaria esbozada líneas más arriba. Así, los “antivalores” a que más enérgicamente hay que oponerse son el egoísmo, la sequedad de corazón, la dureza, la impetuosidad, la agresividad, la brutalidad, el orgullo, la altivez, la soberbia, la voluntad de poder: los “valores” que conforman -según Nietzsche- la “moral de los señores”.

La exaltación de un valor como la mansedumbre no conlleva la entronización de un rechazo de cualquier acción enér-

gica que esté encaminada al establecimiento de condiciones que hagan posible la práctica generalizada de las mencionadas virtudes y de la moral igualitaria aquí propugnada. Lo que ocurre, sin embargo, es que se da ahí un caso de genuino conflicto de valores: en la medida en que sea menester tal acción habrá que llevarla a cabo, en virtud del principio de que es valioso -y hasta obligatorio- actuar del modo que sea necesario para la plasmación de los valores primordiales en la vida humana; mas, a la vez, se estará, en alguna medida, infringiendo el valor -y el deber- de la mansedumbre, la apacibilidad, la indulgencia.

Asimismo, este código moral igualitarista conlleva una exaltación del valor de **seguridad**: obrar de tal modo que a cada individuo le esté **asegurada** una vida conforme con el ideal igualitario. Porque es la sociedad concurrencial, en la que el móvil apreciado y estimulado es la ambición y la voluntad de poder, la que genera, con sus desigualdades, la inestabilidad y la zozobra. El ideal de seguridad va, asimismo, en contra de otro componente de la moral de los señores: la idealización del riesgo, de la aventura, -junto con la de la emulación y la concurrencia-, de lo aleatorio (ideales típicamente aristocráticos, que tienen vigencia en nuestra sociedad actual). Una sociedad igualitaria es una sociedad securitaria. En la inmutabilidad de Dios veía Nietzsche una idealización por los esclavos de ese ideal -para él despreciable- de la seguridad; desde el ángulo de un igualitarismo cristiano, la inmutabilidad de Dios es la plasmación máxima del valor de seguridad.

Para concluir este punto de mi trabajo, responderé brevemente a cuatro objeciones.

- 1.- Un adepto de la "moral de los señores" argüirá que la moral igualitaria y colectivista aquí delineada es una moral que expresa el rencor y el resentimiento del rebaño de los agobiados, de los débiles, de los que sufren, contra los fuertes, los privilegiados, los de arriba, los poderosos, los dominadores. Pero ese enfoque es, justamente, la deformación que de la moral de los oprimidos llevan a cabo los adeptos de una moral de señorío. No es el resentimiento -aunque éste sea legítimo- lo que constituye la principal vivencia emo-

cional conducente a la formulación de nuestra moral. Es el amor que -eso sí- va dirigido a los necesitados, los oprimidos, los pobres, los desvalidos, los que padecen hambre y sed de justicia.

- 2.- Contra toda forma de igualitarismo se ha argüido que, por un lado, no es posible lograr una sociedad en que todos los hombres sean iguales en todo; y que, por otro, no existe ningún patrón común que permita medir las diferentes ventajas de que gozan los diversos miembros de la sociedad, a fin de articular un principio de compensación. Ahora bien, si lo primero es cierto, lo segundo es equivocado. Ciertamente que ese patrón no es fácilmente formulable en sus detalles, pero parece una hipocresía el no admitir que sí tenemos, comúnmente, una idea intuitiva acerca del mismo. Que toda forma humana de estructurar y articular una sociedad igualitaria haya de ser imperfecta es algo que no obsta para la realizabilidad de tal tipo de sociedad.
- 3.- Se ha objetado que la igualdad no puede ser un fin, sino, a lo sumo, un medio; el fin sería, tal vez, satisfacer las necesidades de los hombres; que la igualdad no puede ser un fin se deduciría de que a cada hombre le es exterior, extrínseco, el que se halle o deje de hallarse en un pie de igualdad con respecto a otros hombres. Pero esa premisa es falsa. Toda relación entre un ente y otros entes es constitutiva de ese ente. Y, si toda relación es constitutiva, mucho más lo es la relación entre un hombre y los demás hombres, a quienes está unido por ser su semejante y por ser su prójimo, miembro de la misma colectividad humana, sólo en la cual puede alcanzar el individuo humano una vida intelectual, y unas vivencias anímicas propias del hombre. Por ello, que un hombre esté en situación de inferioridad con respecto a otros es algo que lesiona a ese hombre, que coarta y cercena la plenificación entitativa que, por ser hombre, le es debida.
- 4.- Cabría argüir, en contra de lo aquí propuesto, que el deber supremo del hombre es un deber para con Dios, no para con los demás hombres; por eso el principio igualitario de amor al prójimo no puede ser un principio supremo

en la jerarquización de valores. Mas, siendo ciertísimo que el deber supremo es el de amar a Dios, ese amor se manifiesta y se plasma en el amor al prójimo, en el "dar de comer al hambriento y de beber al sediento". Los actos de amor para con las criaturas débiles y oprimidas son actos de amor hacia su Creador.

#### **VI.- ENJUNDA E IMPACTO DEL ENFOQUE AQUI PROPUESTO PARA NUESTRA REALIDAD LATINOAMERICANA ACTUAL**

Nuestra sociedad latinoamericana -lo mismo que la sociedad occidental en general, en la que se halla inserta- se encuentra hoy en la encrucijada entre diversos caminos, y en una situación de crisis general de valores. Se está perdiendo en no pocos sectores -como lo indica certeramente von Rintelen- la adhesión hacia valores de nuestra tradición axiológica cristiana; cabría mencionar entre ellos: el propio respeto -no forzosamente acrítico- a esa misma tradición; la solidaridad y cohesión familiares y comunitarias; la caridad para con los menesterosos; la fidelidad; la humildad; la mansedumbre; la paciencia; la laboriosidad; el amor al prójimo. Esos valores no tuvieron, ni de lejos, la debida vigencia en siglos pasados; pero, a lo menos, sí estaban en principio reconocidos como valores.

Los valores de una autodenominada "sociedad de consumo" han entablado una pugna contra esos otros valores cristianos; esa sociedad exalta la agresividad, el individualismo, la ambición, la posesión de bienes, el placer primario y egoísta, la fuerza física avasalladora, la concurrencia y el riesgo. A la vez, en muchas personas ha cundido una actitud de pluralismo relativista superficial -como lo señala von Rintelen-, o aun de total escepticismo axiológico, que conducen al vacío y al caos tambaleante.

Muchos son los que reaccionan contra la entronización de esos valores de la dizque "sociedad de consumo", y contra el amoralismo relativista o escéptico. Mas la defensa de los valores tradicionales más arriba aludidos no puede consistir en un retorno al código axiológico de antaño. Porque ese código no habría sabido descubrir -ni, menos aún, articular- en todo su vigor el mensaje axiológico cristiano. Y porque no responde a las

necesidades y exigencias del hombre latinoamericano actual.

La crisis de valores provocada por la ideología de la "sociedad de consumo" no habrá pasado en vano. Ella suscitará una regeneración valorativa, una profundización, un reenraizamiento de la concepción axiológica colectiva, y un esfuerzo a favor de la instauración de una sociedad auténticamente cristiana.

Precisamente en esa dirección está orientado el enfoque aquí propuesto. Un rescate de los mencionados valores tradicionales es posible en el marco de un reconocimiento de la objetividad de los valores que no excluya ni la admisión de la variación legítima de acentuaciones de valores según diferentes perspectivas, ni tampoco la aceptación del hecho de la conflictividad mutua entre varios valores; y de un reconocimiento de la objetividad de los valores que, además, conlleva un principio axiológico que sirva como marco para articular una debida jerarquización, marco que parece debe ser el del igualitarismo cristiano aquí esbozado.

Así pues, este enfoque brinda posibilidades de entroncar con los elementos valiosos de la tradición axiológica, y reactualizarlos en función, justamente, de la **perspectiva** latinoamericana de este último cuarto del siglo XX, en el que la problemática más candente es la de poner fin a los comportamientos opresivos que impiden la más plena realización humana de decenas de millones de hombres y mujeres de nuestro Continente.

#### REPERTORIO BIBLIOGRAFICO

- ARRUDA, Ayda I.: "A Survey of Paraconsistent Logic". Relatório Interno N. 106. Campinas, Sao Paulo: Universidad Estadual, Instituto de Matemática.
- BAYER, Raymond: "El deseo y el Valor", Dianoia, 1956.
- BELLIOTTI, Raymond A.: "Negative Duties, Positive Duties, and Rights", Southern Journal of Philosophy XVI/1 (primavera 1978), pp. 581-88.
- BROWN, James: "Moral Theory an the Ought-Can Principle", Mind N. 342, abril 1977, pp. 206-23.
- DA COSTA, Newton C.A.: "On the Theory of Inconsistent Formal Systems", Notre Dame Journal of Formal Logic 15/4 (oct. 1974), pp. 497-510.
- COHEN, Brenda: "The Ethical Fallacies", Mind N. 341, pp. 78-87.
- COHEN, Elliot D.: "The Epistemology of Value", Auslegung v/3 p. 176.
- CROSBY, John: "The Idea of Value and The Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum", Aletheia, 1,2, pp. 23 Lss.
- DUJOVNE, Leon: "Teoría de los valores y filosofía de la historia". Buenos Aires: Paidós, 1959.
- HARE, R.M.: "Ethical Theory and Utilitarianism", ap. Contemporary British Philosophy, ed. por H.D. Lewis. Londres: Allen & Unwin, 1976, pp. 113-131.

- HARTMAN, Robert S.: "La Estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica", México: Fondo de cultura, 1959.
- HIERRO, José S.P.: "Problemas del análisis del lenguaje moral", Madrid: Tecnos, 1970.
- KALINOWSKY, Georges: "Lógica del discurso normativo", Trad. J.R. Capella. Madrid: Tecnos, 1975.
- SOSA, N. Martín: "Lógica y Moral: posibilidades y limitaciones. Comentarios sobre la obra de G.H. von Wright". Cuadernos Salmantinos de Filosofía VI.
- MEILAND, Jack W.: "Bernard Williams" "Relativism", Mind N. 350 abril de 1979, pp. 258-62.
- MOTT, Peter L.: "On Chisholm's Paradox", Journal of Philosophical Logic 2/2.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente: "Reseña de Lógica deóntica-Conceptos y sistemas de J. Rodríguez Marín", Cuadernos Salmantinos de Filosofía V.p. 478.
- PEÑA, Lorenzo: "The Philosophical Relevance of a Contradictorial System of Logic: Ap" ap. Proceedings of the Tenth International Symposium on multiple-Valued Logic. Evanston (Illinois), Junio de 1980.
- "Apuntes Introdutorios a la Lógica Matemática Elemental". Quito: PUCE, mayo de 1980.
- "Formalización y Lógica Dialéctica", Quito: PUCE, abril de 1980.
- "La Coincidencia de los Opuestos en Dios". Quito: Ediciones Universidad Católica 1981.

“Conocimiento y Justificación epistémica”,  
Revista de la Universidad Católica, 1980.

“Hay clases - Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista”. Quito. PUCE marzo de 1980.

QUINTON, Anthony: “The Nature of Things”. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 351 ss.

ROSS, Alf: “Lógica de las Normas”, Trad. J. Hierro, Madrid: Tecnos, 1971.

ROUTLEY, R., ROUTLEY, V. & MEYER, R.K.: “Relevant Logics and their Rivals”. Canberra: Research School of Social Sciences, The Australian National University, 1977.

SALAZAR BONDY, Augusto: “Para una filosofía del valor”. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971.

SINGER, Marcus G.: “Actual Consequence Utilitarianism”, Mind, N. 341, enero de 1977, pp. 67-77.

SNARE, Frank: “Three Sceptical Theses in Ethics”, American Philosophical Quarterly 14/2.

SWINBURNE, Richard: “The Coherence of Theism”. Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 284 ss.

TOMBERLIN, James E. & McGUINNESS, Frank: “Because and Good Samaritan”, Crítica N. 27 pp. 67 ss.

WILLIAMS, Bernard: “Utilitarianism and Moral Self-Indulgence”, ap. Contemporary British Philosophy, ed. por H.D. Lewis. Londres: Allen & Unwin, 1976, pp. 306-321.

VON WRIGHT, Henrik G.: “Norma y acción - Una investigación lógica”. Trad. P. García Ferrero. Madrid: Tecnos, 1970.