

EL BIEN

Austin Fagothey

EL BIEN

Definibilidad del bien

El bien como fin

El bien como deber ser

El bien como valor

Valor en general

Existencia del valor

Valores morales El ideal moral

Problema

El hombre individual confía en su propia percepción para decidir el grado de responsabilidad de sus actos, y en su propia conciencia para juzgar el carácter bueno o malo, la bondad o la maldad de dichos actos, tal como han sido realizados por él en circunstancias concretas. No hay en este mundo un tribunal de apelación más alto que el testimonio de la conciencia. Pero la moralidad subjetiva sola es insuficiente. Si esto fuera todo lo que tenemos, habría tantos jueces de moralidad como hay personas, y la sinceridad sería lo mismo que la verdad en cuestiones morales. La conciencia puede ser tanto correcta como errónea, pudiendo ser el error tanto vencible como invencible. Cuando puede alcanzarse la verdad objetiva, la conciencia no puede satisfacerse con una opinión subjetiva de la que sabe que puede ser falsa. Por consiguiente, nuestro siguiente esfuerzo ha de ser para encontrar si existe o no una moralidad objetiva con la que el juicio de conciencia debería estar de acuerdo y, en la afirmativa, indagar en qué consiste esta moralidad. En adelante todo nuestro estudio estará dedicado a este esfuerzo:

1. ¿Es el bien definible?
2. ¿Es el bien un fin que debemos perseguir?
3. ¿Estamos obligados a buscar el bien?
4. ¿Es el bien un valor simplemente en sí mismo?
5. ¿Qué es lo que distingue los valores morales de los demás valores?

Definibilidad del bien

¿Qué es el bien? ¿Cómo definimos la bondad? Tal parece que debemos resolver esta pregunta desde el principio, porque, si no sabemos qué significa el *bien*, ¿cómo lo reconoceremos cuando se nos presente? Por otra parte, nadie ha logrado dar una buena definición del *bien*. En efecto, ¿no requeriría acaso una buena definición del *bien* que conociéramos ya el *bien* antes de definirlo? Y si es así, ¿por qué definirlo?

La cuestión de la definibilidad del bien cobró actualidad gracias a George Edward Moore,¹ a fines del siglo pasado y principios del presente. Su razonamiento es en el sentido de que toda definición es un análisis de un concepto en sus efectos; que el bien es un concepto simple no analizable en algo más simple, y que, por consiguiente, el concepto del bien es indefinible. Por supuesto, podemos señalar determinadas propiedades, en los objetos, en cuya virtud decimos que estos objetos son buenos, pero esto no nos dice lo que es bueno en dichas propiedades o por que sea bueno tenerlas. En cierto sentido podemos definir bien como el objeto que es bueno pero no el predicado bueno mismo. El que no podamos definir el bien no significa que no podamos saber qué es. No todo conocimiento lo es por definición. No podemos definir el amarillo, si no señalar simplemente objetos amarillos; la longitud de ondas de la luz nada nos dice acerca de la manera de ser del color que vemos. Tratar de definir el bien en términos de algo otro, que no es bien, no es definirlo, sino perderlo. La reducción del bien, la más simple de las ideas éticas, a algo no ético implica lo que Moore designa como *falacia naturalista*, como si el bien fuera una especie de propiedad natural que algunas cosas poseen y otras no. El bien es simplemente el bien, irreducible, inanalizable e indefinible.

Cabría criticar este argumento señalando que el diccionario contiene una definición del bien y que pueden formularse normas para el uso de la palabra bien en el lenguaje. Los analistas lingüísticos dedican mucho tiempo a esta tarea, pero Moore se les anticipó observando que la materia de estudios de la ética es el concepto del bien mismo y no la corrección del hablar a su respecto. Otros resuelven el problema de la definibilidad del bien definiéndolo realmente, por ejemplo, como placer, calidad de deseable, evolución, vida conforme a la naturaleza, y otros conceptos similares. Habremos de examinar estas pretensiones, pero es lo cierto que constituyen ejemplos de aquello precisamente a lo que Moore alude con la expresión de “falacia naturalista”. Otra objeción es la de que si el bien no puede definirse, habrá de conocerse por medio de alguna intuición directa. Esto

Moore lo admite, pese a la impopularidad del intuicionismo. Cuánta intuición deba admitirse en la ética, si se admite alguna, ésta es una cuestión de la que habremos de ocuparnos más adelante.

Ahora, tanto si el bien es indefinible en principio como no, debemos empezar nuestro estudio del mismo sin definición alguna, puesto que sólo podríamos obtenerla comprometiéndonos de antemano con alguna filosofía que no hemos examinado todavía. Pero inclusive sin definición, mucho se ha escrito acerca del bien. Los antiguos desarrollaron uno de sus aspectos más fecundos, el del bien como fin, y nosotros podemos empezar perfectamente con este enfoque tradicional.

El bien como fin

Aristóteles empieza su *Ética* con la declaración: “el bien es aquello que todas las cosas persiguen”.² Esto no debe tomarse como una definición del bien, sino solamente como un reconocimiento de la relación entre el *bien* y el *fin*. Dice que el fin es “aquello por amor de lo cual una cosa es hecha”,³ y lo pone entre sus cuatro causas. Para él, todo cambio es un proceso mediante el cual algún substrato subyacente dado (la materia) adquiere una nueva especificación o determinación (la forma), a través de la acción de un operador eficiente (el agente), movido a actuar por la atracción de algún bien (el fin). Semejante visión del universo, con sus cambios constantes, supone *teleología* o finalidad, esto es, un mundo dirigido, en el que todas las cosas tienen un fin, en cuanto opuesta a la teoría *mecanicista* de que todos los cambios tienen lugar por azar. Un mundo dirigido necesita un principio de dirección, y el nombre de ésta es *naturaleza*. Cada ser está estructurado de modo que actúa solamente según determinadas líneas definidas. La naturaleza no es alguna clase de conductor, ya sea interior o exterior al ser, ni algo distinto del ser que actúa, sino que es el ser mismo. Es la *esencia* de cada ser, considerado como principio u origen de su actividad. La dirección supone no sólo una naturaleza, un principio motor para hacer que las cosas se muevan, sino también un objetivo hacia dónde moverse. Así, pues, naturaleza y fin son términos correlativos. La actividad natural es actividad teleológica.

El hombre tiene también una naturaleza, el origen del dinamismo interno de su ser, que hace que sea *natural* para el hombre buscar el bien como su *fin*. El hecho de que la naturaleza de un ser lo estructure de tal modo que actúe siguiendo líneas definidas no constituye un impedimento a su liber-

tad. Algunos seres tienen una naturaleza libre, están contruidos para actuar libremente y es natural para ellos dirigirse ellos mismos a su fin por elección libre. Otros, en cambio, carecen de libertad y siguen automáticamente las pistas que su naturaleza les ha trazado. En ambos casos tienden hacia sus respectivos fines.

Todo fin es un bien y todo bien es un fin. Un fin no se perseguiría a menos que fuera algo bueno para el que lo persigue, y el bien, al ser perseguido, es el fin o propósito del afán de quien lo busca. Ninguna actividad es posible, como no sea para la consecución de algún fin, por amor de algún bien. Este es el *principio de finalidad* o *teleología*, que Santo Tomás explica como sigue:

Todo agente actúa por necesidad por algún fin. Porque, si en un número de causas ordenadas una con respecto a otra la primera es eliminada, las otras han de eliminarse también necesariamente. Ahora bien, la primera de todas las causas es la causa final. La razón de la cual es que la materia no recibe forma alguna, excepto en la medida en que es movida por un agente; porque nada se reduce por sí mismo de la potencialidad al acto. Pero es el caso que un agente no mueve, excepto con la intención puesta en un fin. Porque si el agente no estuviera condicionado con respecto a algún efecto particular, no haría una cosa con preferencia a otra; por consiguiente, con objeto de producir un determinado efecto, el agente ha de estar determinado necesariamente con respecto a uno particular de ellos, lo que constituye la naturaleza del fin.⁴

En otros términos, antes de actuar, el ser con capacidad para hacerlo está en un estado indefinido y puede ya sea actuar o no, actuar en una determinada forma o en otra. Ninguna acción tendrá jamás lugar, a menos que algo elimine dicha indeterminación, mueva el ser a actuar y oriente su actividad en una determinada dirección. De aquí que el principio de finalidad, esto es, “todo agente actúa con miras a un fin”, está implícito en los conceptos de potencia y acto, así como en la noción entera de casualidad. Si todo agente actúa con miras a un fin, el agente humano también lo hace ciertamente así.

La descripción que precede se basa en Aristóteles, quien confirió a la teleología su expresión clásica. Pero nuestro interés está en el hombre. Sea lo que sea lo que se piensa de la teleología en el universo conjunto, ningún individuo en su cabal juicio puede negar que los seres humanos actúan con miras a fines. Inclusive aquel que se propusiera demostrar que no lo hacen, tendría esta demostración como su fin. El dejar de adaptar el individuo su

conducta a fines racionales constituye el signo reconocido de trastorno mental. Por consiguiente, el solo supuesto de que hay algo como actos humanos racionales constituye el reconocimiento de que los seres humanos actúan con miras afines.

Se plantea esta cuestión: si todas las cosas, incluido el hombre, buscan un fin que es también el bien, ¿cómo puede dejar un acto de ser bueno, cómo puede la conducta humana equivocarse? El bien como fin, como perfeccionante, como bien *para*, posee varios significados, de entre los cuales debemos aislar el bien moral.

La tesis del metafísico, en el sentido de que “todo ser es bueno”, se refiere únicamente a la bondad *ontológica* o *metafísica*. Significa solamente que todo ser, por el solo hecho de ser un ser, tiene en sí alguna bondad y es bueno para alguna cosa, contribuyendo en alguna forma a la armonía y la perfección del universo. Todo ser posee cierta cantidad de bondad *física*, que consiste en una integridad de sus partes y en una competencia de actividad. Aunque algunas cosas son físicamente defectuosas, son buenas en la medida en que tienen el ser, y defectuosas en el sentido de que les falta ser. Pero, del hecho de que todo ser sea bueno para *algo*, no se sigue que todo ser sea bueno para *todo*. Lo que es bueno para una cosa podrá no serlo para otra, y lo que es bueno para una cosa en determinadas circunstancias o desde un determinado punto de vista podrá no serlo en circunstancias distintas o desde otro punto de vista. La metafísica considera el bien en su sentido más amplio y puede encontrar así, en alguna forma, bien en cada cosa; la ética, en cambio, considera el bien bajo el aspecto limitado de la conducta humana voluntaria y responsable, y encuentra a menudo este aspecto extrañamente alterado. El asesino apunta la pistola y derriba a su víctima. Se trata de un buen tiro, pero de una acción mala. Desde el punto de vista de la ejecución es admirable, pero en cuanto acto de conducta humana es condenable. Hay algún bien en todas las cosas, pero éste no es necesariamente el bien ético o *moral*.

Debido a que no todo es bueno para todo, corresponde al juicio humano decidir cuáles cosas son buenas *para él*. Los juicios humanos están sujetos al error y, por consiguiente, el individuo podrá tomar *el bien aparente* por el bien *verdadero*. Al menos que una cosa parezca, ser buena, no podríamos buscarla en absoluto, porque no podría constituir atractivo alguno para nuestros apetitos; pero podemos confundir fácilmente lo que es bueno para otra cosa por lo que es bueno para nosotros, o aquello que sería bueno para nosotros en otras circunstancias con lo que es bueno para nosotros aquí y ahora. Si algún bien menor hace imposible la consecución del bien absolu-

tamente necesario, entonces este bien menor no es para nosotros el verdadero bien. El bien moral ha de ser siempre el verdadero bien.

Así, pues, hay grados en cuanto a la bondad. Buscaremos acaso un bien no por amor del mismo, sino como medio para otro bien: es deseable únicamente en cuanto conduce a otra cosa más deseable. Este es el bien *útil* o *instrumental*, y es bueno solamente en un sentido calificado o análogo, tal como lo son los utensilios e instrumentos. Podemos buscar un bien por la satisfacción o el placer que procura, sin considerar si habrá de ser o no provechoso para nuestro ser conjunto; nos deleita ahora y podrá ser acaso innocuo, pero no ofrece garantía alguna de que no pueda perjudicarnos a la larga, e incapacitamos para el bien mayor. Ese es el bien *placentero*, y es el que nos atrae de la manera más viva. O bien, podremos perseguir un bien, en fin, porque contribuye a la perfección de nuestro ser en su conjunto, porque es adecuado al individuo como tal éste es el bien *apropiado*, lo justo y lo honorable lo noble y virtuoso, y es bueno en el sentido más pleno de la palabra. Es no sólo bueno para nosotros, como el término *apropiado* lo implica, sino también bueno en sí mismo, en cuanto valor independiente, aparte de su efecto sobre los demás; desde este punto de vista se le designa como bien *intrínseco*. El bien moral, además de poder ser también útil y placentero, es siempre y necesariamente el bien apropiado.

Este análisis de las clases del bien muestra que la conducta humana ha de estar dirigida siempre en algún sentido hacia el bien, pero que éste no siempre es el bien moral. El hacerlo bien moral, tal es el propósito de la vida y tal nuestra responsabilidad.

El bien como deber ser

El bien, según acabamos de ver, es objeto de nuestro afán constante. No nacemos como poseedores del bien, sino como buscadores constantes de él. Nuestra existencia es un paso de la capacidad a la realización, de la potencia a la actualidad, de la perfectibilidad a la perfección. Nuestra vaciedad pide ser llenada, y todo aquello que satisface nuestro apetito es llamado bien. En esta forma, el bien se presenta a nosotros como un fin.

Pero, ¿en cuánto fin el bien es atractivo y nos invita a perseguirlo? Exige ser, merece ser, debería ser realizado y debería existir. Pero el mero reconocimiento de que una cosa debería ser no implica, por sí mismo, que sea yo quien deba hacerla ser. Decimos que una obra de arte debería ser, en el sentido de que se trata de una concepción noble, digna de producción, y que sería vergüenza no llevarla a la luz, aunque ningún artista esté estrictamente obligado a ello.

tamente obligado, en, Particular, a crearla. Decirnos a un individuo que debería invertir su dinero en esta empresa, que ésta deberá procurarle un mejor beneficio, que cualquiera que pueda esperar de alguna otra inversión, sin embargo, nadie considera este deber ser como una obligación estricta.

Aquí vemos, pues, dos sentidos diferentes del *deber ser*, que el bien implica siempre. Todo bien, excepto el bien moral, es optativo, en tanto que el bien moral es necesario. No hay manera de substraerse a las exigencias de la moral, al imperativo de vivir una vida buena y de ser, así, una buena persona.

Este carácter obligatorio del bien moral es lo que se impone a aquellos que ven la ética principalmente en términos de deber. No es tanto la belleza del bien lo que los invita sino la voz severa del deber que los llama. A menudo la elección está entre un bien moral y alguna otra clase de bien, y esta otra clase parece ser, en aquel momento, con mucho la más atractiva. Si consideramos el bien únicamente como objeto de deseo como fin a perseguir, el bien aparente podrá llamarnos acaso con sonrisas seductoras, en tanto que el bien verdadero señalará gravemente el camino más arduo. Y es el caso que estamos obligados a seguir el bien verdadero y no el meramente aparente.

¿Cuál es la naturaleza de este *deber ser* moral que nos manda con semejante autoridad? Es una especie de necesidad que es única e irreductible a ninguna otra. No se trata de una necesidad lógica o metafísica basada en la imposibilidad de pensar contradicciones o de conferirles existencia. No se trata de una necesidad física, de un *deber* que nos empuje desde fuera destruyendo nuestra libertad. Ni se trata tampoco de una necesidad biológica o psicológica, de una imposibilidad interna, incorporada a nuestra naturaleza y destructora asimismo de nuestra libertad, de actuar en otra forma. Es, antes bien una necesidad *moral*, la del *deber ser*, que nos guía hacia aquello que reconocemos constituir el uso apropiado de nuestra libertad. Es una libertad que es una necesidad y una necesidad que es una libertad.

La necesidad moral me afecta a mí, el sujeto actuante, pero proviene del objeto, en cambio, la clase de acto que yo, el sujeto, realizo. En su ser real, el acto es algo contingente que puede ser o no ser; pero, en su ser ideal, en cuanto es presentado a mi razón y mi voluntad para deliberación y elección, asume una necesidad práctica que requiere decisión. La exigencia es absoluta. El mal uso de mis capacidades artísticas, económicas, científicas y otras particulares, es penalizado con el fracaso, no con la culpa, porque yo

no tenía obligación alguna de realizar dichos esfuerzos y, por consiguiente, no tenía obligación alguna de llevarlos a buen fin. En cambio no puedo dejar de ser hombre y de haber de triunfar absolutamente como tal. Si fracaso en ello, es culpa mía, porque el fracaso ha sido escogido deliberadamente. No resulto ser malo en determinado aspecto, sino que soy un *hombre malo*. Todo lo que hago expresa en alguna forma mi personalidad, pero el uso de mi libertad es el ejercicio real de mi personalidad única en cuanto constitutiva de mi ser más íntimo.

Tomemos el caso de un individuo al que se ofrece una gran cantidad por el acto de asesinar a su mejor amigo. Reduzcamos los peligros y subrayemos las ventajas lo más que podamos. Hagamos que el acto sea absolutamente seguro. Sin embargo, *no debería hacerse*. ¿Por qué no?

1. Eliminemos la sanción *legal*. Supongamos que el individuo está seguro no sólo de que no será detenido, sino que encuentra también alguna escapatoria en virtud de la cual ni siquiera vulnera ley civil existente alguna, de modo que no podrá ser perseguido por delito alguno.

Y sin embargo, se ve a sí mismo como asesino y no puede aprobar su acto.

2. Eliminemos la sanción *social*. Puesto que nadie lo sabrá, no ha de tener la desaprobación de nadie. Sin embargo, merece la desaprobación, aun si no la sufre. ¡Cuán distinto es esto cuando las sanciones sociales son inmerecidas! No nos acusamos a nosotros, si somos inocentes, sino que acusamos a la sociedad que nos condena injustamente.

3. Eliminemos la sanción *psicológica*. Los sentimientos de depresión, disgusto y vergüenza, la incapacidad de comer o dormir a causa de las punzadas de remordimiento o culpa, todo esto podrá molestarle a él, pero los demás serán inmunes a semejantes sentimientos, e inclusive en él podrán provenir acaso de otras causas. El elemento moral subsiste, con todo. Si en alguna forma los *sentimientos* de culpa pudieran eliminarse, de modo que ya no percibiera trastorno psicológico alguno por causa de su acto, aun así juzgaría el individuo su acto, con toda sinceridad, como malo, y *sabría* que es culpable, a pesar de la ausencia de dichos sentimientos.

4. Eliminemos la sanción *religiosa*. Si Dios no fuera a castigarlo y si estuviéramos seguros de que no iba a hacerlo, aun es esta hipótesis absurda no debería el acto llevarse a cabo. El autor celebrará acaso escapar a dicha sanción, pero seguirá sabiendo que no merecía escapar. El acto es de tal naturaleza, que Dios debería condenarlo, y nos decepcionaría si no lo hiciera. Empezaríamos a poner en entredicho la justicia de Dios, de modo

que Dios mismo ya no seguiría representando lo ideal. Esta es tal vez la indicación más clara del carácter absoluto del orden moral.

5. Lo que subsiste es la sanción *moral*. Es intrínseca al acto mismo, idéntica con la elección deliberada de la voluntad, con la relación entre el autor y su acto.

Al despreciar el bien moral me desprecio a mí mismo. Según que acepte o rechace el bien moral, subo o bajo en mi propio valor como hombre. El bien moral proporciona la escala con la que necesariamente me mido a mí mismo, con la que me juzgo inevitablemente a mí mismo. Este juicio no es meramente una opinión subjetiva, sino una apreciación objetiva de mi verdadero valor en el orden de las cosas. Este ascenso o descenso no es algo optativo; no me está permitido caer. No es una cuestión de si estoy o no interesado en mi propia mejora; no me está permitido no ser. No se trata de una necesidad disyuntiva: haz esto o acepta las consecuencias. Es simplemente: haz esto. No me está permitido exponerme a mí mismo a las consecuencias de no hacerlo. De hecho, cualesquiera que sean las consecuencias, han de juzgarse ellas mismas por este criterio moral, y las consecuencias últimas han de contener su propio valor moral.

Algunos autores⁵ prefieren expresar este aspecto del *deber ser* mediante los términos de *correcto* y *erróneo* en lugar de *bien* y *mal*. Es cierto que el primer par tiene un saber más obligatorio que el segundo, pero es imposible lograr que la gente se sirva de semejantes términos sencillos de modo consecuente especialmente si se los toma como no definibles. Podemos utilizarlos como sinónimos y fiarnos en el contexto para su aclaración.

Según que subrayemos el bien como fin o el bien como deber, tenemos dos variedades principales de ética, a saber: la ética teleológica⁶ y la ética deontológica.⁷ Una oposición desafortunada de estos dos puntos de vista ha inficionado el estudio entero, como si debiéramos optar ya sea por una ética de los fines y consecuencias o por una ética de la ley y la obligación o, en una palabra, por una ética de la felicidad o por una ética del deber. ¿Es acaso posible trascender semejante dicotomía y demostrar que estos aspectos no son opuestos sino complementarios? ¿No debería acaso hacerse el bien por amor del bien, pura y simplemente porque es bueno, independientemente de a cuáles consecuencias pueda conducir o de cuál sea la autoridad que lo imponga como deber? Esto aparecerá acaso a partir de un tercer enfoque relativamente moderno del bien, esto es, el enfoque axiológico⁸ o de la consideración del bien como valor.

El bien como valor

Valor en general

El término *valor* o *precio* parece tener su origen en economía, pero ya mucho antes del advenimiento de la axiología como estudio formal se aplicó analógicamente a otros aspectos de la vida. No hay mayor acuerdo acerca de la definición del valor del que hay con respecto a la definición del bien. Pero, en la práctica, todos sabemos lo que es valor, y podemos empezar, pues, nuestro examen a este nivel del sentido común.

Una cosa nos gusta en alguna forma, en tanto que otra no lo hace. Aquello que nos gusta podrá proveer una necesidad, satisfacer un deseo, despertar interés, estimular una emoción, provocar una respuesta, motivar un hecho o simplemente suscitar nuestra aprobación. La existencia de valores subjetivos – valoraciones o apreciaciones o juicios de valor, según prefieren llamarlos otros– es una cuestión de experiencia. Formulamos juicios de valor, tanto si estos juicios están justificados como no; tanto si tienen algún contenido real como no. Algunos de estos juicios no son comparativos, y en ellos expresamos simplemente nuestra aprobación o nuestra desaprobación, en tanto que otros son comparativos y, ordenándolos apropiadamente, podemos construir una escala de valores. Una escala completa sería demasiado compleja para que alguien pudiera conseguirla, pero todos nosotros tenemos algunas preferencias constantes que representan puntos conocidos en nuestra escala.

Algunas características generales del valor aparecen inmediatamente.

1. Los valores son *bipolares*, con un polo Positivo y un polo negativo: agradables, molestos; fáciles, difíciles; fuertes, débiles; ricos, pobres; bellos, feos; verdaderos, falsos; buenos, malos. El polo positivo es el preferido, en tanto que el polo negativo es mejor no llamarlo valor en absoluto, sino ausencia de valor.

2. Los valores *no son homogéneos*, sino de muchas clases, algunos totalmente extraños entre sí, y esta es la razón de que la construcción completa de valores resulte tan difícil: hay demasiados cortes transversales.

3. Los valores *trascienden los hechos*, en el sentido de que nada resulta jamás tal como lo esperábamos; inclusive si algo lo hiciera, no haría más que mostrar que nuestras expectativas apuntaban demasiado bajo y que, en realidad, queremos algo más.

4. Los valores, aunque no totalmente realizables, *exigen realización*. Deberían existir, merecen ser, inclusive si no contarnos con manera alguna de llevarlos a la existencia.

Existencia del valor

¿Existen los valores o pertenecen acaso por completo al dominio del pensamiento? ¿Llamamos una cosa valiosa porque tenga en sí alguna propiedad real, o la revestimos acaso nosotros con ella mediante nuestra actitud hacia la misma? El filósofo subjetivista ha de adoptar, si quiere ser consecuente, este último punto de vista. Pero inclusive los filósofos objetivistas, quienes en su epistemología general admiten la existencia de un ser real que es independiente de nuestro pensamiento, pueden ser subjetivistas por lo que se refiere al valor. Las cosas existen, dicen, pero, cualquiera que sea el valor que tengan, les es conferido por los otros; hay un ser objetivo, pero ningún valor objetivo. ¿Qué pruebas tenemos al respecto?

El hecho de que hay valores es evidente a partir del hecho de que tenemos preferencias. El que algunos valores son totalmente subjetivos, esto lo atestigua la arbitrariedad de algunas preferencias. La cosa no posee valor intrínseco, al menos para nosotros, pero le conferimos un valor a causa de nuestros prejuicios peculiares, de nuestra condición psicológica o de nuestros gustos y caprichos arbitrarios. Pueden ser subjetivos tanto los valores sociales como los personales. Las elecciones, en el voto popular y en otras formas de consulta de la opinión, no son más que un resumen de valores personales de individuos, pero no prueban que exista base objetiva alguna para la preferencia general.

Otros valores son subjetivos por naturaleza pero su falta de arbitrariedad completa muestra, con todo, que poseen alguna base objetiva. Muchos de estos valores son creados por la convención humana, como el valor del papel moneda, del crédito, de la reputación, de los títulos académicos o de las obras maestras de arte. Que estas convenciones no son totalmente subjetivas, esto se percibe en el hecho de que, si no tienen fundamento alguno en la realidad, se las considera como fraudulentas y su valor desaparece.

A parte de estas dos variedades de valor subjetivo, encontramos otras, que podemos llamar apropiadamente objetivas. No con todo que valor alguno pueda ser tan absolutamente objetivo que no contenga un elemento subjetivo. En efecto, todos los valores tienen alguna relación con el que valora: son valores para alguien. Cuando llamamos un valor objetivo, no negamos su relación con respecto a un sujeto valorante, sino que afirmamos la existencia de una razón objetiva de dicha relación en el objeto valuado. Hay algo, en la cosa, que la hace atractiva para esta persona, de modo que su preferencia no es arbitraria. Así, por ejemplo, el gusto de una persona en

materia de alimentos es subjetivo y arbitrario, pero su necesidad de alimento en general es objetiva y tiene sus raíces en sus necesidades biológicas.

Cuan extensos sean los valores objetivos, esto puede verse a partir de una lista parcial de los mismos. El que la vida es un valor y la muerte una negativa de valor, la salud un valor y la enfermedad una negativa de valor, el placer un valor y el dolor una negativa de valor, la prosperidad y la pobreza una negativa de valor, la belleza un valor y la fealdad una negativa de valor, la inteligencia un valor y la estupidez una negativa de valor – llévese la lista tan lejos como se quiera– , es demasiado evidente para que se necesite comentarlo. La razón no está simplemente en el hecho de que la mayoría de la gente prefiere una de estas cosas a la otra, sino en su congruencia o incongruencia con la clase de seres que somos.

¿Cómo llegamos a reconocer estos valores? A algunos valores derivados podemos llegar con mayor razonamiento lógico a partir de otros valores, pero a los valores primeros, habitualmente los más generales y abstractos, no se llega por vía de razonamiento. Se presentan sencillamente ellos mismos. Sentimos la atracción del bien. Cuando nos preguntamos por qué la cosa es atractiva para nosotros, encontramos que no hay razón alguna aparte de nuestra constitución psicológica o de los caprichos pasajeros del grupo, y estos valores los designamos como subjetivos, o encontramos una razón objetiva en una conveniencia real de la cosa para nosotros, una conveniencia que nosotros no creamos, sino que la encontramos ya existente, y estos valores son los que designamos como objetivos.

Cabe suscitar la dificultad de que todos los valores no son más que abstracciones y, por consiguiente, subjetivos, porque sólo existen en la mente que los concibe. A esto cabe responder que los valores se entienden en la misma forma que cualesquiera otras ideas universales; que la teoría epistemológica del *nominalismo*, que no admite base alguna en la realidad para idea universal alguna, no admitirá obviamente ninguna para los valores, pero que aquellos que admiten que los universales están formalmente en la mente y fundamentalmente en las cosas otorgarán el mismo estatuto a los valores. Del mismo modo que no hay universal alguno sin un cognoscente que realice la abstracción, tampoco hay valor alguno sin un valorante que efectúe la valoración. Los valores, al igual que los demás universales, están extraídos de los datos de la experiencia y tienen su realización concreta en las personas, las cosas y los actos existentes. Es un hecho que apreciarnos los bienes que compramos, las personas que empleamos, los estudiantes que recompensamos, los candidatos, por quienes votarnos, y les amigos con

quienes vivimos. Lo hacemos así porque vemos en ellos algunas cualidades objetivas que los hacen merecedores.

Lo que precede pretende ser una introducción a la cuestión de los valores morales. ¿Hay valores morales distintos de otros valores, tales como los que hemos descrito, y son éstos valores morales objetivos?

Valores morales

La apreciación corriente de la humanidad distingue entre los valores morales y los demás valores. Decimos que un individuo es un buen profesor, un buen atleta, un buen comerciante, un buen político, un buen científico, un buen artista, un buen soldado, un buen trabajador, un buen orador, un buen anfitrión, un buen compañero, pero que no es una buena persona. ¿En qué basamos semejantes juicios? ¿Por qué aislamos este último valor? Porque reconocemos que es distinto de los demás y más fundamental, más valioso que los demás valores.

Se entiende que los valores morales son aquellos que *hacen a un hombre bueno, pura y simplemente como hombre*. No son objetos externos que, aunque puedan contribuir a hacer que el hombre sea la clase de ser que debería ser, sean el individuo mismo. Ni son tampoco cualidades o atributos del individuo mismo, sino que están fuera de su control, tales como tener una buena salud, una vida larga, una posición familiar, belleza física, agudeza mental, talento artístico o una personalidad magnética. Todos estos son valores pero nadie puede ordenarlos. Los valores morales son personales, no sólo porque una persona los tiene sino porque son la expresión de la personalidad única de cada uno en el centro más íntimo de su ser como se aprecia en el acto de la elección. Por consiguiente, los valores morales residen tanto en los actos que el individuo elige como en los resultados de dichos actos sobre el carácter de individuo. Hay actos humanos moralmente buenos y malos, y hay individuos buenos y malos moralmente.

Un tiburón ataca a uno de dos nadadores en la playa. El otro va en su defensa y, arrojando el peligro, ahuyenta al tiburón y lleva el compañero herido a la orilla. Sentimos compasión por el que fue mordido, pero no formulamos juicio moral alguno a su respecto. No actuó, sino que fue objeto de actuación. Hacia el salvador nuestra actitud es totalmente distinta. Su natación habrá sido torpe, su técnica de salvamento equivocada, su manera de acercarse al tiburón anticientífica, su acto incógnito y sin publicidad, y la empresa entera inútil, porque la víctima murió. Inclusive aquel cuyos sentimientos no llegan a la admiración no podrá menos, con

todo que reconocer que el acto fue bello y noble y digno de aprobación. No tiene valor alguno excepto uno, esto es: valor *moral*. Supongamos un caso opuesto. El tiburón ataca a ambos nadadores. Para salvarse, uno de ellos empuja deliberadamente a su compañero hacia las fauces del tiburón, ganando así tiempo para escapar hacia la orilla mientras el escuálido está ocupado con su bocado. En cuanto acto de salvación propia, el acto tiene valor, porque es realizado rápidamente, eficazmente, sagaz e imperiosamente. Pero no podemos aprobarlo. La única excusa para semejante acto sería el instinto o el pánico. En cuanto acto voluntario Y deliberado, merece condenación.

Dos maridos tienen esposas que padecen una enfermedad persistente e incapacitante. Las dos familias son iguales: cinco niños, un ingreso Moderado y ninguna esperanza de remedio. Uno de los dos esposos hace todo lo que puede para hacer de padre y madre para los niños, trabaja horas extraordinarias para pagar la atención de su esposa y dedica todo el tiempo que puede alegrarle los días. El otro individuo decide que no quiere aguantarlo más, abandona esposa y niños, encuentra trabajo en una ciudad distante bajo un nombre supuesto, y no se vuelve a oír de él. Nuestra actitud emocional hacia las esposas y los niños es de felicitación en uno de los casos y de compasión en el otro, pero sólo se trata en esto de las personas pasivas del caso. Hacia los esposos difieren también nuestras reacciones emocionales, pero hay aquí, en cambio, un elemento permanente, aparte de toda emoción. En efecto, con nuestro juicio intelectual hemos de aprobar a uno de los dos esposos y desaprobar al otro. No se trata de las consecuencias; supongamos, en efecto, que las personas abandonadas son mejor atendidas por la caridad pública que lo que el esposo pudo haber hecho por ellas. Aun así, hemos de condenar su conducta como moralmente mala. El valor y la falta de valor moral subsisten en estos dos casos como elementos irreductibles.

Los ejemplos de esta clase podrían multiplicarse al infinito, pero bastan éstos para nuestros fines, esto es, para destacar las características del valor moral como distintas de todo otro valor.

1. El valor moral sólo puede existir en un ser *libre* y en sus actos *voluntarios* o *humanos*. Queriendo el bien moral, el individuo se hace bueno. Esto no tiene lugar accidentalmente. No importa que el acto tenga éxito o no. Es llevado a cabo inteligentemente, en el sentido de que el agente sabe lo que está haciendo y quiere hacerlo, sin que esto necesite estar dispuesto y ser ejecutado en forma brillante.

2. El valor moral es *universal*, en el sentido de que lo que es válido para uno es válido para todos en las mismas condiciones. La razón está en que muestra el valor del individuo *como hombre*. Inclusive si nadie pudiera reproducir las circunstancias del individuo, todo el mundo aprobaría su acción como la cosa apropiada en aquel caso, tanto si tenían la fuerza, como no, de hacerlo ellos mismos.

3. El valor moral *se justifica a sí mismo*. Así parece, al menos, en la superficie, aunque deberemos penetrar más profundamente en esto más adelante. Sospechamos que toda justificación ulterior del valor moral resultará formar parte del orden moral mismo y no constituir alguna razón extrínseca cualquiera. Inclusive la verdad ha de perseguirse moralmente aunque sea la verdad sobre la moral.

4. El valor moral tiene una *precedencia* sobre los demás valores. El valor moral sólo puede compararse con otro valor moral. Si un valor moral está en conflicto con otro tipo de valor, éste otro ha de adoptar un lugar subordinado. Consideramos que el individuo ha de ser simplemente sincero consigo mismo como hombre, independientemente de todo lo que pueda perder en este esfuerzo.

5. El valor moral implica *obligación*. Esto lo hemos examinado hace un momento en nuestra sección sobre el bien como deber, y diremos más al respecto más adelante. El hombre podrá negligir todos los demás valores y le llamaremos loco, estúpido, necio, rudo, negligente y muchos otros nombres más, pero podremos conservar, con todo, para él, un respeto como hombre. Pero no así, en cambio, si pierde su integridad moral.

El ideal moral

El examen precedente pone de manifiesto el hecho de que nos formamos para nosotros mismos un ideal de la conducta humana y un ideal del carácter humano. No se trata, en realidad de dos ideales, porque la conducta del individuo es su vida. Únicamente la buena conducta puede hacer a un hombre bueno. Y el individuo es llamado bueno porque sus actos pasados muestran que es la clase de hombre de quien se esperan actos buenos.

Nos resulta imposible no formar semejante ideal, puesto que éste está implícito en todo juicio moral y nosotros formulamos juicios morales. La palabra *ideal* no debe entenderse aquí como alguna fantasía romántica, como un caballero en una armadura deslumbrante, una especie de supermán con poderes sobre naturales, o sea la clase de individuo que no podría

darse en la vida real. El ideal de que nos servimos en el juicio moral no es un ideal imaginario o un ideal estético, sino un ideal *moral*. Sin duda, nadie llega a vivir jamás por completo de acuerdo con el mismo, pero éste significa, con todo, el ideal conforme al cual *podría* vivir, porque *debería* hacerlo. El ideal en cuanto ideal no existe en la realidad, pero tampoco es subjetivo en el sentido de ser arbitrario. Está construido tomando las diversas clases de actos: que la experiencia muestra que realizamos como hombres, despojando de ellos todas las notas discordantes, supliendo todas las omisiones y elevando el todo hasta el límite de la capacidad humana. El individuo cuyos actos son todos ellos de esta clase es nuestro ideal de individuo moral.

De igual modo que el artista tiene un ideal del cuerpo humano perfectamente proporcionado; del mismo modo que el intelectual tiene un ideal de la mente humana perfectamente inteligente – y siendo humanas estas cosas no están más allá de la posibilidad de realización–, así tenemos todos nosotros un ideal del ser humano cuya vida es perfecta. En la medida en que un individuo se acerca a dicho ideal, tiene valor moral y es bueno. Y en la medida en que admite en su vida aquello que degrada dicho ideal, le falta valor moral y es malo.

La noción del bien tal como aquí se expresa es la del bien intrínseco o perfecto en cuanto opuesto al bien instrumental o perfectivo. El ideal es bueno, no en cuanto conducente a algo otro, no como medio útil para otra cosa, sino en sí mismo. Posee valor porque tiene lo que debe tener para ser él mismo, en la expresión más cabal de sí mismo. Esto es el bien en el sentido más alto, porque aquello que es bueno para otro en última instancia supone algo para lo cual otros son buenos, y esto último ha de ser bueno en sí mismo.

La concepción del bien, especialmente esta última parte que trata del ideal moral, deriva de Platón. El carácter inaceptable de la interpretación de sus ideales no debe predisponernos en contra de lo que hay de verdad en su pensamiento. No necesitamos aceptar su teoría de una visión directa del ideal como Ideas o Formas, recordados de una vida anterior en la que las percibíamos más claramente. En efecto, nuestros conceptos, incluido nuestro concepto del bien ideal, pueden construirse mediante el proceso de abstracción y refinamiento intelectual a partir de los datos de la experiencia. Cómo lo hacemos y de cuáles normas nos servimos al juzgar nuestras ideas y nuestros ideales morales, de esto habremos de ocuparnos en los próximos capítulos.

Conclusión

Hemos considerado el bien bajo tres aspectos, esto es: como valor, como deber ser, y como fin. Una forma más sabia de expresarlo es decir que hemos considerado las éticas axiológica, ontológica y teleológica. El bien como *valor* destaca el bien intrínseco, el bien perfecto, aquello que es bueno en sí mismo independientemente de la bondad que pueda tener para cualquiera otra cosa. Este ha de ser el aspecto más fundamental del bien. El bien como *deber ser* destaca el hecho de que cada cosa debería ser tan perfecta como puede ser; que el ideal no es simplemente algo para ser contemplado, sino que debe ponerse en acto, y que esta exigencia le es impuesta al ser libre en forma de obligación moral. El bien en cuanto *fin* pone de manifiesto la obligación de todo ser, aunque no sea perfecto, en el sentido de esforzarse hacia la perfección como su meta y de buscar los otros bienes como medios para dicho fin. Estas no son en modo alguno tres clases de bien, sino tres formas del mismo bien. El bien absoluto es el *fin* último que *debería* perseguirse a causa de su *valor* supremo.

Resumen

La mejor forma de considerar el bien estaba en tomarlo como noción primera, irreductible e indefinible. Cabe considerarlo como fin, como deber ser y como valor.

En cuanto *fin*, el bien es aquello hacia lo cual todas las cosas están dirigidas. El fin es aquello por amor de lo cual una cosa es hecha. Todo bien es un fin y todo fin es un bien. Un medio es bueno en la medida en que conduce a un fin.

Toda la conducta humana es para un fin y un bien, de acuerdo con el principio de la finalidad: “todo agente actúa con miras a un fin”. Puesto que ningún agente puede producir un efecto indeterminado, algo ha de mover al agente a actuar más bien que a no hacerlo, a producir este efecto más bien que aquel otro, y lo que elimina esta indeterminación es el fin. Un agente libre determina su propio fin.

El bien puede ser *ontológico*, esto es, el bien, simplemente, de ser; o *físico*, el bien de la integridad, o *moral*, el bien de la vida buena, de la orientación apropiada de la conducta libre hacia el fin debido. El bien *verdadero* es realmente bueno, en tanto que el bien *aparente* sólo parece ser tal. El bien *útil* conduce a algo otro que es bueno; el bien *agradable* satisface un apetito determinado; el bien *apropiado* perfecciona el individuo entero como tal.

Aunque todo ser es ontológicamente bueno y posee alguna bondad física, no todo ser es siempre moralmente bueno. El bien moral es siempre el bien verdadero y el bien apropiado.

En cuanto *deber ser*, el bien moral se ve no como optativo, sino como necesario. Esta necesidad es de una clase única, llamada necesidad *moral*, y no es un *haber de*, sino un *deber*; no algo que impele físicamente, sino que exige moralmente, dejándonos libres de rechazar, aunque no nos esté permitido hacerlo. El hombre tiene la obligación absoluta de triunfar *como hombre*, porque es hombre. Y de ahí que derive del valor del hombre, como ser y como persona.

En cuanto *valor*, el bien expone su significado más profundo. Valor o mérito es un término utilizado para todo aquello que nos atrae en alguna forma. Existen al menos valores subjetivos, porque formulamos juicios de valor y tenemos diferencias. Los valores son bipolares, heterogéneos e idealizados, pero exigen, con todo, realización.

Algunos valores podrán ser simplemente subjetivos, pero otros son *objetivos*. No podemos ser totalmente arbitrarios a su respecto. En cuanto ideales, los valores existen en la mente, pero están formados, con todo, por la facultad abstractiva de la mente a partir de datos de la experiencia.

Los *valores morales* son aquellos que hacen bueno a un individuo simplemente como hombre. Pueden existir únicamente en un ser *libre* y en actos voluntarios; son universales, puesto que pertenecen al hombre como hombre; se justifican *a sí mismos* y son independientes de otros valores; tienen *precedencia* sobre cualquier otro valor e implican *obligación*.

Es imposible no formar una escala de valores en la que haya algún valor superior o bien supremo. En semejante escala, el valor moral ocupa el más alto lugar. La vida ideal humana vivida idealmente es el *ideal moral*.

Preguntas para examen

1. ¿Es el bien una simple experiencia, o una intuición intelectual, o un concepto o una expresión redundantes? ¿Son acaso las cosas solamente buenas por la forma en que yo siento hacia ellas, o siento en una determinada forma hacia ellas por lo que son?

2. ¿Es el principio de finalidad una proposición autoevidente, de modo que aquello que parece ser un argumento no es más que una explicación o una aclaración del significado de la proposición?

3. ¿Podemos acaso aceptar teleología en los actos humanos sin teleología en el universo conjunto? En la afirmativa, ¿por qué recurrir a la teleología más amplia? ¿Refuerza ésta el argumento, o lo debilita?

4. ¿Es el valor objetivo necesario para el estudio de la ética? ¿Prueba acaso la mera no arbitrariedad de los valores su objetividad? ¿Se hacen los valores menos arbitrarios cuanto más abstractos son, y más arbitrarios cuanto más concretos se hacen?

5. ¿Observa el lector, a partir de su propia experiencia, que tiene realmente un ideal moral? ¿Es posible no tener alguno? ¿Tendrían acaso personas de culturas distintas el mismo ideal moral? ¿Contendrían acaso ideales morales distintos algunos elementos comunes?

Lecturas

Léase la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, libro I, cap. 1-6; Henry Veatch, *Rational Man*, da una interpretación moderna de la *Ética* de Aristóteles.

Nuestro presente capítulo es una adaptación de la *Summa Theologica*, I-II q. 1, de Santo Tomás, y su presentación alternativa de la misma materia en la *Summa Contra Gentiles*, libro III, cap. 1-3, 16, 22 y 24. Algunas de las ilustraciones de Santo Tomás están tomadas de una física y una astronomía anticuadas; no son indispensables en sus argumentos, y pueden dejarse razonablemente de lado. El desarrollo metafísico del bien, de Santo Tomás, se encuentra en la *Summa Theologica*, I, q. 5.

Los siguientes autores modernos presentan material relacionado con el presente capítulo, a saber: Etienne Gilson, *Moral Values and Moral Life*, págs. 15-26; Mortimer Adler, *A Dialectic of Morals*, págs. 74-97; William R. O'Connor, *The Eternal Quest*, cap. 5-6; y Leo Ward, *Values and Reality*, cap. 1-4.

Un estudio del bien se encuentra en A. C. Ewing, *The Definition of the Good*, y en W. D. Ross, *The Right and the Good* y *Foundations of Ethics*. Ross hace de la obligación más bien una característica del derecho que del bien, tal como los define. Los ensayos sobre "The Indefinability of the Good" y "The Naturalistic Fallacy", de G. E. Moore, y los dos primeros capítulos de sus *Principia Ethica*, son la fuente de mucho pensamiento filosófico moderno sobre el bien ético. G. H. von Wright examina en *The Varieties of Goodness* todos los significados del bien.

Una obra clásica sobre la teoría del valor es *General Theory of Value*, de Ralph Barton Perry, complementada por su obra posterior, *Realms of Value*. Las obras *Theory of Valuation*, de John Dewey; *Ethics*, de Nicolás Hartmann, vol. I, sec. V, y vol. II; *Analysis of Knowledge and Valuation*, de C. I. Lewis, y *Sources of Value*, de Stephen Pepper, presentan la teoría del valor desde puntos de vista filosóficos distintos. Ray Lepley evita dos simposios, *Value, a Cooperative Inquiry* y *The Language of Value*, de filósofos contemporáneos americanos sobre la teoría al valor, tratado más bien desde un punto de vista behaviorístico que ético. A. H. Maslow,

Toward a Psychology of Being, parte V, contiene un tratamiento psicológico y moral del valor.

Dietrich von Hildebrand, *Christian Ethics*, centra todo su libro en los valores, tratados en una forma original y un poco agustiniana. Véase especialmente cap. 5-19.

Austin Fagothey, *Right and Reason—an Anthology*, contiene la mayor parte de los Principia Ethica, cap. 1, de G. E. Moore.

Notas

¹ G. E. Moore, *Principia Ethica*, cap. 1; reimpresso también separadamente como “The Indefinability of Good”.

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro 1, cap. 1, 1094a 3.

³ Aristóteles, *Física*, libro II, cap. 3, 194b 33; *Metafísica*, libro V, cap. 2, 1013a 33.

⁴ Santo Tomás, *Summa Theologica*, I-II, q. 1, r. 2; véase también *Summa Contra Gentiles*, libro III, cap. 2, 3, 16.

⁵ Ross, *The Right and the Good*.

⁶ Del griego *telos*, fin.

⁷ Del participio griego *deon*, del verbo *dei*, deber.

⁸ Del griego *axios*, valor.