

¿Son Ser y Bien realmente convertibles?

Una Investigación Fenomenológica

John F. Crosby

Se establecen en este trabajo las diferencias entre la concepción tomista del «esse» y la concepción fenomenológica, especialmente apoyada en la filosofía de Von Hildebrand, de valor. El valor aparece con un carácter absoluto, mientras que el «bonum» —idéntico con el «esse»— tiene un cierto carácter relativo —aunque no relativista—, por ser el mismo ser en cuanto apetecido. Se muestra con profusión de argumentos que el valor no es reducible al ser, concebido por la filosofía tomista, pero que tampoco se debe entender la relación entre ser y valor en un sentido dualista radical. El valor no es una característica constitutiva del ser sustancial, pero sí una característica «consecuencial» del mismo, por lo que no puede concebirse al margen del ser mismo.

En la filosofía moderna se ha distinguido de una forma más tajante que anteriormente entre ser y valor, hecho y norma, es y deber ser, ontología y axiología. La filosofía tomista tiende a mostrarse hostil ante dicha distinción ulterior, así como a pensar que sólo en el caso de que la metafísica del *esse* fuese rehabilitada, vería uno entonces la primacía del término ontológico en cada uno de estos pares de conceptos, no encontrando por tanto necesario el diferenciar taxativamente el término axiológico del ontológico. La filosofía tomista percibe en el contraste implicado en los pares de conceptos citados un dualismo desastroso propio del pensamiento moderno que a la postre acaba privando a lo axiológico de toda fundamentación racional. En este ensayo, sostendré que solamente podemos hacer justicia a la realidad del valor estableciendo una diferente y más tajante distinción entre ser y valor que la que puede permitirse el filósofo tomista. Sin embargo, éste hallará tal empresa como digna de consideración puesto que, como veremos, proviene del punto de vista de una filosofía fenomenológica del valor que se halla mucho más próxima a la metafísica tomista que el resto de las filosofías del valor con las que esté familiarizado. Por encima de todo, procuraremos involucrar al tomista en la discusión al esforzarnos por cumplir el ideal fenomenológico de permanecer junto a las cosas mismas. Es

nuestra intención tanto evitar el suscribir la doctrina de una escuela determinada, sea tomista o fenomenológica, como el deducir una posición en la filosofía del valor de cualesquiera otras partes de la filosofía que parecerían requerirse; nuestra intención es acudir a las fuentes últimas de la evidencia y dejar al valor que «se muestre a sí mismo a partir de él mismo».

1. *La Idea del Valor; Su Carácter Absoluto*

Rogamos al lector que deje a un lado las nociones del valor con las que puede que esté familiarizado, y que procure aceptar nuestra idea del valor, la cual varía en muchos aspectos de los conceptos más corrientes del mismo.

Si pensamos en la belleza en cualquiera de sus formas, o en la dignidad de la persona humana, o en la peculiar índole preciosa del yo irrepetible de una persona concreta, o en la gratitud de alguien hacia su benefactor, o en la beatitud de un santo, tenemos que habérnoslas con datos de valor en el sentido que esta palabra posee para nosotros. Cada una de estas cosas es, en palabras de Shakespeare, «preciosa en sí misma». En «Troilo y Cressida», hace decir a Héctor (II,2):

«Pero el valor no reside en la volutad particular; Su estima y dignidad provienen tanto de que es preciosa en sí misma, como de la estimación del tasador».

Desde el principio mismo de nuestra discusión, resulta claro que por valor no queremos significar «norma moral» o «ideal moral», sentido en el que a menudo se usa, como cuando hablamos de alguien que fracasa en vivir de acuerdo con sus valores.

Seguiremos a Max Scheler al significar con «valor» algo que no es en una primera instancia una norma, sino un tipo de propiedad de una cosa valiosa. Shakespeare ciertamente habla en este sentido cuando usa el término «precioso en sí mismo», el cual difícilmente puede ser predicado de una norma o imperativo. Mas esta distinción no debe conducirnos a una separación entre ambos, puesto que el valor juega un papel crucial en la fundamentación de las normas e ideales morales. Es dicha función fundamentante la que explica por qué razón los elementos ontológicos y normativos del significado se dan ordinariamente indiferenciados en el concepto de valor.

Nuestra tarea en este ensayo nos exige concentrarnos en ese aspecto propio del valor que se mienta cuando se dice que una cosa que tiene valor es preciosa de por sí. Es el aspecto del valor que denominaremos su carácter absoluto. En mucho de lo que a continuación diremos somos especialmente deudores de la innovadora fenomenología que Dietrich von Hildebrand ha elaborado¹.

¹ Véase von HILDEBRAND, *Ethics*, (Chicago, 1972) *passim*, especialmente Caps. I, II, III, VII, VIII, sobre todo el Cap. III; Asimismo, von HILDEBRAND, *Moralia*, (Stuttgart, 1981), pp. 47-63.

Pasemos a considerar ahora una clase de importancia que ha de distinguirse nítidamente del valor en lo que respecta a su absolutez. Cuando estoy sediento, un vaso de agua cobra una importancia para mí²; en cuanto mi sed se ve saciada, dicha importancia desaparece, e incluso antes de que desaparezca uno no puede entender por qué el agua tiene esa importancia si considera solamente el agua. Ha de referirse también a mi sed. Nadie diría que el agua en tanto que experimentada por la persona sedienta posee importancia *en sí misma*; obviamente, sólo tiene importancia *para* la persona sedienta. En realidad, podemos distinguir dos relaciones diferentes de importancia del agua para con la persona sedienta. Está, ante todo, el hecho de que su sed es una de las causas de la importancia ínsita en el agua; ésta no tendría dicha importancia si no fuera por su aptitud para saciar la sed. Pero existe otro hecho más, resultante del primero, a saber, que el agua es importante *para* el hombre sediento; Si tomamos el término «bueno» en su sentido más lato, podemos decir que es «buena» para él. La primera relación de importancia para la persona, reside en el origen de la importancia, una vez que ésta se ha constituido. Esta doble relación entre una persona y una cosa que puede satisfacer su necesidad, no se restringe sólo a casos en los que la necesidad es *subjetivamente sentida* y el objeto que la satisface *subjetivamente deseado*. Supongamos que una persona que no sintiera sed se resintiera en su salud si no bebe algo. También aquí hay una importancia en el objeto capaz de satisfacer su necesidad, una importancia más objetiva. Y en este caso encontramos igualmente 1) que su necesidad es la causa de la importancia y 2) que dicha importancia es una importancia para él, esto es, que beber agua es un bien para él.

Ahora bien, esta doble relación de importancia para con una persona, no se encuentra precisamente en el valor en el sentido que tiene para nosotros, razón por la cual la expresión de Shakespeare, precioso *en sí*, es tan apropiada para el valor en dicho sentido³. El valor moral que hallo en una persona que está pro-

De entre los diferentes filósofos del valor que independientemente de von HILDEBRAND, se han aproximado a esta posición, mencionaré aquí tan sólo a RUDOLF OTTO; véase sus ensayos injustamente olvidados acerca del valor, lo correcto, y los fundamentos de la ética, que han sido reimprimidos recientemente bajo el título, *Aufsätze zur Ethik* (Munich, 1980). He reseñado esta obra de OTTO para un próximo número de *Religious Studies*.

² Para más en torno al sentido de «importancia», tal y como utilizo aquí el término, véase von HILDEBRAND, *Ethics*, Caps. I, II.

³ Uno observa del uso del término valor en Shakespeare, que la palabra es en cierto modo más antigua y venerable de lo que estiman aquellos críticos de la filosofía del valor que postulan que se introdujo en la filosofía desde la reciente teoría económica. Mas la palabra es todavía más antigua y venerable que en Shakespeare. Su correlato italiano, *valore*, es bastante prominente en Dante. Se sorprende uno de encontrarlo incluso referido a Dios en un buen número de lugares de *La Divina Comedia*, y de referirse a Dios más frecuentemente de lo que lo es *buono* (véase *Concordance to the Divine Comedy*, Ed. Wilkins and Bergin, Cambridge, MA, 1965). Algunos ejemplos: «laudato sia'l tuo nome e'l tuo valore» (Purgatorio, 11, 4); «cresce sov'essa l'eterno valore» (15, 72); «de l'eterno valore, il quale e fine» (Paradiso, 1, 107); «lo primo ed inefabile Valore» (10, 3). Este término en Dante parece incluso apuntar al sentido de valor en sí mismo como contrapuesto a valor para alguien. Con relación a la caracterización de Dante de Dios como «lo primo ed inefabile Valore»,

fundamente agradecida a su benefactor, 1) no se origina en el hecho de que su gratitud satisfaga alguna necesidad tanto mía como suya, ni desaparece cuando mi necesidad se ve satisfecha, pudiendo ser entendido como perteneciente a la gratitud sin ninguna referencia a mí y a mis necesidades. Tal importancia es independiente de mí y de mis necesidades. Más adelante veremos la razón de esta independencia: el valor que es intrínseco a una cosa es de una manera exclusiva uno con la cosa valiosa, y está constituido como tal valor antes de cualquier relación para conmigo y mis necesidades. 2) El valor que posee una persona en tanto que es agradecida no es reducible a ningún tipo de bien-para-mí, o para el benefactor, o para la propia persona agradecida. La gratitud de la persona posee importancia en sentido estricto, o, lo que es lo mismo, importancia en sí. Si yo admiro al prójimo por su gratitud, es claro que mi admiración no se refiere a su gratitud en cuanto que sea buena para él o para algún otro, sino porque es buena en sí misma (un *admirandum*). La importancia en sí del valor se manifiesta también en un dato de valor como puede ser la dignidad de la persona humana: esta dignidad no es dignidad *para alguien* (tal expresión preposicional carece de sentido en nuestro idioma cuando sigue a la palabra dignidad), sino más bien dignidad en sí.

Pudiera objetarse que existe algún valor en el hecho de que las legítimas necesidades y querencias de las personas se vean cumplidas, incluso cuando este cumplimiento sea meramente agradable, y ello parece que es un caso de valor que depende de una persona en el sentido de la primera de las dos relaciones que distinguimos anteriormente. Parece que esta objeción es correcta al encontrar un valor en el hecho de que la sed de alguien se ve saciada por el agua. Hay realmente en este hecho, al parecer, una importancia que no es reducible a la importancia subjetiva que dicho hecho comporta para la persona sedienta; es una importancia en sentido estricto, o importancia en sí misma. Tal objeción nos obliga a matizar lo dicho en el párrafo anterior. La importancia del valor puede depender de la satisfacción de las voliciones o necesidades legítimas de una persona. Sin duda, también este dato de valor es importante en sí, y no importante para alguien, tal y como poníamos de relieve al proponer esta objeción, pero parece que le falta la dimensión primera de absolutez que atribuíamos al valor. No todo valor carece de dicho carácter absoluto; así, ninguno de nuestros ejemplos de valores expuestos, carecen de él, y de hecho tan sólo le falta al valor particular del ser satisfechas las legítimas necesidades de una persona. Es menester añadir un detalle ulterior: No es cualquier querer o necesidad sin más lo que da lugar a un valor en el hecho de su cumplimiento, sino sólo las voliciones y necesidades «legítimas»; en la gratificación de mi envidia o venganza no existe valor alguno, sino tan solo disvalor. Ello significa que incluso el

Hans Reiner señala: «der Zusammenhang zeigt, dass Gott hier betrachtet wird in ehrfuerchtig hingenbender Schau seiner weltschoepferischen und welterhaltenden Liebeskraft, "ohne" Hinblick darauf, was er dabei fuer den Menschen ist!», *Die Grundlagen der Sittlichkeit* (Meisenheim am Glan, 1974), p. 152.

dato de valor discutido aquí, posee en su mismo origen una cierta independencia respecto de la subjetividad de las personas que se aproximan a él, es decir, una independencia de sus meras satisfacciones subjetivas. Dependé más bien del cumplimiento exclusivo de necesidades legítimas, en las que su legitimidad se deriva en última instancia de ciertos elementos de valor ⁴.

Existe otra objeción que podría hacerse a nuestra afirmación de que el valor, según nosotros lo entendemos, siempre tiene la primera de las dos dimensiones de absolutez que distinguimos. En efecto, podría argüirse que es, por ejemplo, muy natural el atribuir todas las clases de excelencia de valor a una persona que nos halaga con cumplidos que somos conscientes que no merecemos. En este caso, los datos de valor parecen darse en las personas como resultado de que estas personas nos son subjetivamente agradables. Mas obviamente aquí no se da otra cosa que una mera ilusión de valor, no cabiendo intención o deseo alguno de negar que nuestra satisfacción subjetiva pueda ser el principio de una ilusión tal. Nuestro postulado no es epistemológico, sino ontológico. El *valor como tal* nunca se constituye en una cosa en virtud de que dicha cosa satisfaga únicamente alguna volición o necesidad de una persona. Por el contrario, la importancia del agua para la persona sedienta, o la propia de la alabanza para la persona susceptible al halago— y aquí nos referimos a la importancia en sí y no a nuestro conocimiento de la misma— está constituida en el portador de la importancia precisamente en virtud del ser-importante el satisfacer las voliciones o necesidades.

Se podría alegar que existe seguramente al menos un sentido en el que el valor no es absoluto. No hay prácticamente ninguna teoría del bien que no se haya percatado de la conexión entre el valor de una cosa y nuestro ser atraídos hacia la cosa, mostrando un interés por ella. La teoría tomista reconoce la conexión mencionada cuando enseña que bien significa ser en cuanto que es *appetibile*. Y ¿de qué otra manera —cabría preguntarse— podría reconocerse esta innegable índole del valor, si no es admitiendo que el valor de una cosa no es más que la desiderabilidad de la misma?

Es en verdad cierto que un ser que tenga un valor tiene el poder de motivar a una persona, y que no puede perder tal poder. En realidad, es profundamente característico del valor el poseer ese poder para motivar, incluso si este poder no distingue al valor de todo lo demás: al fin y al cabo la importancia del agua para una persona sedienta no es una importancia de valor, pero le permite al agua atraer nuestro interés. Podemos extendernos todavía un poco más con objeto de hacer justicia a la relación que media entre el valor y el poder de moti-

⁴ Von HILDEBRAND, no sólo distingue entre la importancia de valor y la importancia de aquello que es objetivamente bueno para una persona; también aduce que todos los bienes para una persona, o bienes benéficos como también se les llama, están en última instancia fundamentados en el valor, es decir, que toda bondad para una persona se fundamenta en definitiva en la bondad misma (véase *Ethics*, caps. 3 y 7). Esta ulterior aseveración, empero cae fuera del alcance de este estudio.

var. El valor no es tan solo *capaz* de motivar a personas. Despliega su entera eficacia en la subjetividad de las personas, lo cual significa que el valor no puede ser nunca una causa de la naturaleza, un agente que produce efectos «objetivamente», sin traspasar la subjetividad de las personas, como acontece en el caso de motivar a personas. Una cosa noble o valiosa no tiene tendencia alguna, debida a su nobleza o valor, a permanecer en el ser, o a adquirir algún tipo de fuerza causal. Sólo cuando una persona es motivada por la cosa merced a su nobleza o valor, o es movida de alguna otra forma por el valor, entonces y sólo entonces comienza el valor a desplegar su eficacia. Tenemos aquí una relación extremadamente significativa entre valor y persona, sobre la que tendremos ocasión de volver más adelante. Pero de esta relación no se sigue que el valor de la cosa no sea más que la cosa en tanto que puede motivar a personas. La excelencia moral del agradecimiento no es reducible a su poder de suscitar admiración; dicha excelencia conserva su plena realidad incluso si nunca es admirada. No es una mera potencialidad que deviene en acto tan solo al ser admirada. Y lo que hallamos en la excelencia moral de la gratitud se sostiene para el valor en general: el valor es ante todo, él mismo y luego, sobre la base de lo que es, es capaz de motivar a las personas.

Permítasenos establecer una analogía con el *verum*. Pertenece a la esencia del ente el ser capaz de ser conocido, como se enseña correctamente en la doctrina tradicional de los trascendentales. Esta relación para con un concedor posible (bien que no necesariamente un cognoscente humano), no es una relación extrínseca en la que el ser está, a la manera de como sucede en la relación espacial en la que a un objeto le acontece estar localizado junto a otro. Es una relación de la que al ser no le es posible carecer, y que es profundamente reveladora de la esencia del ente, hasta tal extremo que no podemos entender cabalmente lo que el ser es sin entender la inteligibilidad del ente. Y, con todo, no es una relación que conforme la constitución íntima del ser, como si el ser no fuera más que un objeto posible del conocimiento. Nosotros sostenemos que el ser es ante todo él mismo, y luego, como resultado de su estructura y contenido propios, está abierto a un posible conocimiento. Únicamente desde la premisa idealista de *esse est percipi*, podría defenderse que una relación con un concedor posible, configura la íntima constitución del ser. Observamos, pues, que para una relación una cosa es el estar fundada en la cosa, y otra muy distinta el que esa relación conforme a dicha cosa de tal manera que ella no sea sino algo relativo.

Por todo ello y en función de la evidencia que mentábamos al principio y que hemos intentado desarrollar con más detenimiento en otro trabajo³, mantenemos que la relación por la cual el valor puede motivar a personas, está realmente fundamentada en el valor, siendo extremadamente reveladora de la naturaleza del mismo, de tal manera que no entenderemos íntegramente el valor y

³ En mi monografía, «The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of *Bonum*» *Aletheia*, I, 2 (1987), 231-338; véase especialmente pp. 255-257.

su eficacia, si no colegimos que el valor puede motivar a personas. Y aún con todo, dicha relación no configura la constitución íntima del valor: éste no puede identificarse con el *appetibile* más de lo que pueda hacerlo el ser con el *cognoscibile*.

Nótese bien que esta tercera dimensión del carácter absoluto del valor no se encuentra sólo en éste sino también en la importancia que surge en una cosa como resultado de la satisfacción de nuestras voliciones o necesidades, como he procurado demostrar en un trabajo anterior; ni siquiera la importancia que el agua porta para el sediento puede ser identificada con el poder del agua para motivar a personas: incluso aquí es la importancia la que *fundamenta* este poder para motivar ⁶.

En realidad, si nos aproximamos al valor a través de su relación para con una persona, existe otra relación que es mucho más elocuente que la de la capacidad del valor de despertar el interés de alguien. Lo que posee valor es *digno* de una respuesta correcta. Una persona agradecida, en virtud de la excelencia moral de su gratitud es *digna* de ser admirada. Resulta claro que su gratitud es capaz de suscitar admiración, pero ello no es tan revelador de la excelencia moral de la gratitud, como lo es el hecho de que el hombre agradecido deba ser admirado ⁷. En tanto que la importancia se derive de la satisfacción de voliciones o necesidades, no puede dar lugar a tal deber. Así, en tanto que el agua es meramente satisfactoria para el hombre sediento, no *merece* ningún interés por parte de éste. De hecho, se podría decir que el valor, en cuanto que apela a la respuesta por parte de la persona, está ligado a la persona de una manera casi opuesta a algo que es bueno para ella por satisfacer sus necesidades, pues en este caso la cosa se centra alrededor de la persona, mientras que en el primero, la persona se centra alrededor de la cosa valiosa. Al ser digno de una respuesta correcta, el valor no se ve en absoluto comprometido en su absolutez, pues el valor de una cosa no es simplemente la cosa en cuanto que digna de una respuesta correcta, tal y como Brentano parecía sostener. Antes bien, es gracias a lo cual una cosa es digna de una respuesta tal. En efecto, se halla ínsito en el sentido mismo de apelar a una respuesta correcta el que la cosa valiosa sea, ante todo, valiosa en sí misma, pudiendo solo entonces, a expensas de su valor intrínseco, dirigirse a una persona con su llamada.

Hemos pues delimitado una cuádruple absolutez del valor: El valor de una cosa no se deriva de la habilidad que esa cosa posea para satisfacer cualesquiera voliciones o necesidades arbitrarias; el valor de una cosa no es la cosa en tanto que sea buena para alguien, sino, más bien, por cuanto que es buena en sí

⁶ *Ibid.*, Cap. II, sección b.

⁷ Sobre lo valioso de recibir una respuesta correcta véase von HILDEBRAND, *Ethics*, Cap. XVII y Cap. XVIII. Véase asimismo mi monografía citada. Cap. III. secc. c. C. S. Lewis vio esta índole de valioso y la expresó nítidamente, aunque sin desarrollarla filosóficamente; véase *Abolition of Man* (New York, 1968), pp. 25-27; *Reflections on the Psalms* (New York, 1958), pp. 90-92.

misma; y finalmente el valor se constituye como tal valor en la cosa antes que el poder de la cosa para motivar, y antes de su apelación a una respuesta adecuada.

Existe, sin embargo, un sentido en el que cabe hablar del valor como siendo *para* alguien. Muchos filósofos del valor, han advertido la distinción entre cosas cuyo valor les es propio, y cosas cuyo valor les es «prestado» ora por alguna cosa valiosa a la que sirven o promueven, ora por alguna cosa mala que suprimen o destruyen. No discutiremos aquí esta distinción, que von Hildebrand ha dado en denominar la distinción entre primario y secundario o valor directo e indirecto⁸. Tan sólo queremos señalar que cuando el ser que es servido resulta ser una persona, se puede decir que lo que sirve a la persona porta un valor indirecto para ella. Así, si decimos que ciertas influencias promueven la excelencia moral en determinados hombres, entonces cabe hablar de que esas influencias portan el mencionado valor indirecto *para* la persona, valor indirecto que se deriva claramente del valor moral que promueven en tales sujetos. La idea es que tales influencias no son *buenas para* las personas al modo en que el agua resulta buena para la persona que la necesita. Este «bien-para» puede también darse, pero no es un valor indirecto, sino una clase de importancia completamente distinta del valor. El valor indirecto de las influencias favorables no se deriva de la satisfacción de algún querer o necesidad de las personas, o de beneficiarlas de algún modo, sino simplemente de promover valores morales en ellas⁹. Lo capital para nosotros es ver que el valor indirecto, aun cuando pueda ser *para otro*, es un dato de valor real y que porta todos los aspectos de absolutez que hemos discutido.

Como he dicho, nos referiremos a la obra de von Hildebrand para lo que nos parece la discusión definitiva del valor como importancia en sí misma. Al enseñar cómo el valor difiere de lo que él denomina «la importancia de lo subjetivamente satisfactorio», así como de «la importancia del bien objetivo para la persona», von Hildebrand va más allá de la obra de Scheler —con quien se siente profundamente en deuda— alcanzando por vez primera una plena *prise de conscience* del valor. Dichas distinciones son, como se verá, absolutamente fundamentales para la filosofía de valor debiendo servir como base de toda obra futura de los filósofos del valor. Al subrayar de esta manera la significación de la filosofía del valor de von Hildebrand, no pretendo en modo alguno dar a entender que el dato del valor mismo fuese desconocido por filósofos anteriores. Pensadores recientes como Kant, Brentano, Scheler y G. E. Moore, estaban ciertamente apuntando al dato del valor. Por lo que respecta a santo Tomás, algunos conceptos se usan a veces para expresar dicho dato: repárese en los tér-

⁸ Von HILDEBRAND, *Ethics*, pp. 61-63.

⁹ Se llega a entender mejor esta distinción entre «bueno-para» en el sentido de una clase de bondad, y «bueno-para» en el sentido de importancia indirecta, al ver como von HILDEBRAND, aplica ambas nociones en su sociología filosófica; véase su *Metaphysik der Gemeinschaft*, Part. III.

minos *bonum honestum* y *pulchrum*, por mencionar sólo dos. Uno halla incluso conceptos de santo Tomás que parecen no sólo capaces de expresar el valor, sino también significarlo de manera exclusiva, tales como *nobilitas* y *excellencia*. Lo que creemos encontrar por primera vez en von Hildebrand no es un término que apunte al dato del valor, sino una *prise de conscience* filosófica del valor. No existe una teoría tomista de lo que sea la *excellencia*, ni tampoco, hasta donde uno sabe, una doctrina elaborada de manera prolija acerca del *bonum honestum*. Respecto a la teoría tomista del *bonum* en general, fracasa al no dar cuenta y razón de ciertos aspectos del valor, como trataremos de mostrar.

Mas quizá, alguien alegrará que la idea del valor y su contraposición con aquella importancia que se deriva del cumplimiento de las voliciones y necesidades de la persona no es, a la postre, tan nueva, pues parece corresponderse con la idea del bien real en oposición a la del bien meramente aparente. Como respuesta diremos que, para ver que no existe una correspondencia tal, hemos de considerar tan sólo que existen ciertos bienes que podemos contraponer ciertamente a bienes meramente aparentes, pero que hacen derivar su bondad del cumplimiento de las necesidades de una persona; bienes tales como la salud y la educación. Si uno considera la distinción real-aparente en un sentido epistemológico, como cuando por ejemplo habla de un diamante real en contraste con un cristal que sólo parece ser un diamante sin serlo en la realidad, resulta entonces claro que una persona puede, o aprehender el valor tal y como es en realidad, o erróneamente tomar por valioso lo que no lo es. Mas si podemos distinguir *dentro* del valor entre real y aparente, es indubitable que se puede identificar valor con importancia real. Una persona que encuentra importancia en una cosa simplemente porque ésta puede satisfacer sus voliciones o necesidades, percibirá dicha importancia en su dependencia respecto de él mismo, no resultando menor su errónea concepción acerca de la importancia y su origen. No se necesita que haya nada «aparente» acerca de la importancia en tanto que la aprehende. La diferencia existente entre el valor de una cosa y la importancia que una cosa posee merced a que satisfaga las necesidades de las personas no tiene en cuanto tal nada que ver con la opinión verdadera o falsa del sujeto cognoscente referente a la importancia de la cosa, mas sí tiene que ver con los tipos de importancia en sí¹⁰.

Si a continuación fijamos nuestra atención en la enseñanza tomista sobre el *bonum*, lo que apreciamos de manera principal es que la idea de valor se diferencia del *bonum* en ser la idea de algo absoluto, mientras que el *bonum* es algo relativo a un *appetitus*, es decir, que es el ser en tanto que es *appetibile*. La teoría del *bonum* no es ciertamente relativista, pero sí es una teoría según la cual el *bonum* es algo relativo¹¹. Sin embargo, la idea de una cosa valiosa es la idea de algo que

¹⁰ Cf. Von HILDEBRAND, *Ethics*, pp 55-56.

¹¹ Tomo textos como los que siguen en cuanto que expresivos de este aspecto de la doctrina tomista del *bonum*. «Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero... secundum respectum ad alia» («De Ver., XXI, 5»); «convenientia ergo entis ad appetitum

es precisamente tan absoluto como lo es el *ens* tomista, tan absoluto como lo puedan ser los otros trascendentales, como lo es, en definitiva, la *res*. En mi anterior monografía sobre el valor, desarrollé esta objeción a la posición tomista.

Empero, alguien podría tratar de defender la enseñanza tomista de la siguiente manera: se podría alegar que es un error pensar que el valor debe responder al *bonum*. ¿Qué es aquello sobre lo que el *bonum* se basa? De acuerdo con la filosofía tomista, aquello que atrae al *appetitus* de una cosa es sencillamente la plena medida de su *esse* o ser. Así como el intelecto conoce el primer lugar el ser y no la cognoscibilidad del ser, del mismo modo el *appetitus* de una cosa es atraído en primera instancia por la plenitud o perfección de su ser y no por la apetibilidad de éste. Si preguntamos a la escuela tomista qué es aquello que es deseado, obtenemos la respuesta de que es lo deseado algo absoluto, puesto que la medida plena del «*esse*» de una cosa o ser real es algo absoluto y no relativo a la persona, al menos no en el sentido de las palabras *verum* o *bonum*. De este modo, al hacer hincapié en la absolutez del valor parece que no hemos dicho nada que no pueda ser hallado en la enseñanza tomista, si sólo formulamos las preguntas correctas propias de esta escuela, y buscamos lo que en ella responde a la idea de valor. Sin embargo, es menester admitir que existen ciertas tesis tomistas que hacen imposible el interpretar la enseñanza tomista de este modo. Cuando, por ejemplo, santo Tomás y su escuela enseñan que el *bonum* es el objeto de la voluntad, entonces, si persisten en identificar *bonum* con *appetibile*, se ven en verdad expuestos a la objeción de que convierten en relativo lo que a veces es absoluto. Empero no trataremos de alcanzar una resolución definitiva en estas cuestiones de índole interpretativa, ni siquiera una decisión acerca de si es posible de alguna manera una interpretación unificada de la idea tomista de bien. Dado que en el anterior trabajo ya mencionado he *tratado* la pretensión de concebir el valor como relativo a un apetito, negando de este modo su absolutez, daré por supuestos los resultados de mi investigación, y en lo que viene a continuación consideraré el valor como correspondiente no al *bonum* sino a la perfección del *esse* en un ser. Ello significa que solo si puedo mostrar que el valor es algo irreducible a la perfección de un ser, opondré entonces una objeción relevante contra la filosofía tomista.

2. *La Irreductibilidad del Valor al Ens Perfectum: El Carácter Consecuencial del Valor de un Ser*

Existen una serie de concepciones del ser según las cuales el valor está con-

exprimir *hoc nomen bonum*» (*Ibid.*, I, 1). Discuto estos y otros textos de mi anterior monografía sobre el valor, especialmente en el Cap. I, «The Thomistic Teaching on Good, and on the Relation of Good to Being».

tenido en el ente, en lugar de distinguirse de él. Si uno se refiere a la filosofía realista como una filosofía que considera al ser en su independencia respecto de la mente humana, es indudable que al valor le corresponde una filosofía tal. Si uno habla de los «misterios del ser», seguramente la nobleza y esplendor del ser no caen fuera de aquello que se mienta como misterioso. Pero cuando la filosofía tomista enseña que la bondad en una cosa no es sino la plenitud del ser propio de ella o «*esse*», ¿se refiere asimismo al ser en un sentido que comprende lo que denominamos valor? ¿Coincide el valor en el sentido que posee para von Hildebrand con el «*esse*»? ¿O hace acaso explícito un aspecto del «*esse*»? ¿No será lo mentado por el valor algo irreducible al «*esse*», no coincidiendo tal vez con ninguna de las categorías de la filosofía tomista?

No nos es posible adentrarnos aquí en la metafísica del ser; tan solo podemos presuponerla. Con vistas a lo que sigue, quisiéramos únicamente hacer hincapié en la relación fundamental que media entre *esse* y sustancia: «*Ens primo modo dictum, est quod significat substantiam rei*»¹², y «*per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter*»¹³. Si el bien es en un cierto sentido reducido al ser entendido como «*esse*», se le reduce al ser sustancial. Sin embargo, el artículo mismo del que se ha extraído el último texto, indica que santo Tomás pone una restricción muy importante sobre el sentido de esta reducción¹⁴. Así, distingue entre el *esse substantiale* de un ser y su *actus superadditus*, y añade que el primero es *esse* en sentido estricto, mientras que el segundo es *esse* solamente *secundum quid*, explicando que su teoría, *bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum*, se refiere principalmente al *ens* en este último sentido derivado, y sólo secundariamente al *ens* en sentido propio. Pues los *actus superadditi* juegan un papel central en la perfección de un ser, y es en tanto que perfeccionado por lo que un ser es deseable y, por ende, bueno. El bien (*bonum*) en sentido estricto no se reduce al *esse*, sino al *esse secundum quid*. No obstante, no deja de ser verdadero decir que en la filosofía tomista, el bien es reducido al ser sustancial, pues los *actus superadditi* se conciben como inhiriendo en la sustancia y siendo continuos con ella, completándola realmente. Ahora bien, es esta interrelación entre el *esse* y el ser sustancial lo que nos hará imposible encontrar el valor dentro del *esse*.

Proponemos empezar por echar una mirada a lo que se ha denominado el carácter «consecuencial» del valor. Aquellos que como Hume han negado la realidad objetiva del valor, han alegado que podemos poseer un conocimiento completo de las verdades que constituyen la esencia o ser-así de una cosa, sin encontrarnos, empero, con ningún predicado de valor. Por ejemplo, Hume escribe:

¹² Averroes según es pertinentemente citado por el Aquinate en *De Ente et Essentia*, Cap. I, secc. 1.

¹³ *Summa Theol.*, I, 5, 1 ad a.

¹⁴ St. Tomás sostiene la misma razón en *De Ver.*, XXI, 5.

¿Son Ser y Bien realmente convertibles?

«Enclides ha explicado en su integridad todas las cualidades del círculo; pero no ha dicho en ninguna proposición palabra alguna acerca de su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea, cuyas partes están igualmente distantes de un centro común. Ella es sólo el efecto que la figura produce en la mente, cuya peculiar composición estructural la hace susceptible de tales sentimientos»¹⁵.

El tomista sostendrá que es el empirismo de Hume el que conduce a este subjetivismo relativo la belleza. Hay por supuesto algo de esto, y sin embargo, resulta difícil negar que hay algo más en este caso, que Hume ha puesto el dedo en cierta peculiaridad del valor, por más que yerre al negar la objetividad del valor al hacerlo una cuestión de sentimientos. No es sorprendente que ciertos filósofos del valor, tales como Moore y Ross, quienes no comparten ni el punto de vista empirista de Hume ni su reducción del valor al sentimiento, estén parcialmente de acuerdo con la observación humeana. Dichos filósofos han sostenido que el valor no es una propiedad «constitutiva» de la cosa valiosa, lo que parece significar que el valor no va a «producir» la cosa valiosa. No es el valor uno de los elementos que «construye» el ser en el sentido de contribuir a su «contenido». Sostienen que el valor es más bien una propiedad «consecuencial», que resulta de algún modo del ser ya completo en vez de «producirlo»¹⁶. La idea de que un ser está en un sentido completo con anterioridad a su bondad no es totalmente extraña a la filosofía tomista, pues dicha filosofía, en su doctrina del *bonum* que considera el bien como la índole deseable de un ser y entiende la relación para con el deseo (*appetitus*) como meramente conceptual, presupone precisamente este acabamiento anterior del ser que posee bondad¹⁷. Permítasenos tratar de entender más exhaustivamente dicho carácter consecuencial del valor¹⁸. No es ninguna dependencia de una cosa respecto de otra lo que ocasiona

¹⁵ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (La Salle, IL, 1966; rpt. de la primera Ed. de 1777), p. 132.

¹⁶ Véase G. E. Moore, «The Concept of Intrinsic Value», *Philosophical Studies* (New Jersey, 1968; rpt. de la primera Ed. de 1922), pp. 272-275, así como W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, 1930) pp. 120-124. El lector advertirá que mi discusión acerca del carácter consecuencial del valor, va más allá de las insinuaciones ofrecidas por estos dos importantes autores. Un autor reciente que ha tratado de una forma original la índole consecuencial del valor es John Leslie, *Value and Existence* (Totowa, N. J., 1979), Cap. II.

¹⁷ Esto pone al descubierto otra dificultad al tomar el *esse* en lugar del *bonum* como correspondiente a nuestro concepto del valor, dado que aquí observamos otro elemento de la doctrina del *bonum* que acoge un cierto aspecto del valor. Es por ello por lo que el presente ensayo complementa más que sustituye a mi monografía anterior, en la que tomo el *bonum* como correspondiente al valor. Uno atisba en toda su profundidad el reto de la filosofía fenomenológica del valor, con tan solo observar que el dato denominado valor no es considerado ni en la teoría del *bonum* ni en la teoría del *esse perfectum*.

¹⁸ El lector ha de procurar entender «constitutivo» y «consecuencial» como contrapuestos el uno al otro en el presente contexto, debiendo dejar de lado los otros múltiples significados que comúnmente acompañan a estos términos en el discurso filosófico.

en la cosa dependiente el carácter consecuencial que encontramos en el valor. Las propiedades que completan una sustancia dependen de hecho de la sustancia, pero difieren del valor entendido como algo consecuencial en que aquéllas sirven para constituir la sustancia. La sustancia no está en modo alguno —por más que haya sido a menudo concebida así en la historia de la filosofía— completa con anterioridad a sus propiedades. Más bien ella se da en sus propiedades, necesitando cuanto menos de ciertas propiedades para existir. Aunque la sustancia es el fundamento de estas propiedades, y no ellas el de la sustancia, ésta es completada, sin embargo, por ellas. Las propiedades de una sustancia no se siguen de ninguna manera en una sustancia ya completa, pero contribuyen a la constitución de la misma. Descubrimos, en cambio, una estructura ontológica muy diferente en el valor de una cosa, por ejemplo, en la dignidad de la persona humana. Tal dignidad, aunque dependa de la persona y pertenezca a la sustancia, siendo incluso inseparable de ella, no contribuye sin embargo, a la constitución de la sustancia, no es «continua» con dicha sustancia, no la completa realmente. Es por ello por lo que una sustancia no se ve reducida en absoluto si pasamos por alto su dignidad. Dicha dignidad no puede ser considerada como el *actus superadditus* de la persona, pues en la enseñanza del Aquinate, éste al menos tiene un ser sustancial *secundum quid*, mientras que la dignidad o importancia de valor de un ser carece por completo de un ser sustancial. Tenemos más bien que fijarnos en los poderes de la persona, en sus esfuerzos, hábitos, necesidades, etc..., si queremos hallar lo que produce o constituye la sustancia de una persona dada, o aquello en lo que la sustancia consiste.

Al ofrecer tales ejemplos de propiedades constitutivas, pudiera parecer que entendemos por una propiedad constitutiva una «parte» de un ser en el sentido más lato, y que excluimos como no-constitutivos todos aquellos aspectos de un ser que parecen acompañar al ser entero, tales como la unidad interna del ser, su realidad, o su determinación (*res*)¹⁹. Mas ello sería una interpretación errónea de nuestro sentido. Incluso aunque la unidad o determinación de un ser pudiera parecer que merecen mejor el nombre «consecuencial» que esos aspectos de un ser que son más bien como elementos o partes del mismo, no son sin embargo consecuenciales como lo es la importancia de valor, siendo para nosotros también constitutivos. La unidad o determinación o (más aún) la realidad de una sustancia es una parte de esa sustancia, esto es, participa en el ser sustancial de la misma, de una forma que está completamente aparte de la dignidad de la sustancia. Por más que cabe hablar en un cierto (¡pero sólo en un cierto!) sentido de la sustancia como existente completamente aparte de su dignidad o valor, no cabe un sentido tal según el cual la sustancia se da completamente aparte de su unidad, realidad, o determinación. Esto se ve reflejado indirectamente en el he-

¹⁹Esta parece ser la manera en que Paynot Butchvarov establece la distinción en su artículo, «That Simple, Indefinable, Nonnatural Property, *Good*,» *Review of Metaphysics*, XXXVI, 1 (1982), pp. 61-62, por más que Butchvarov hable de propiedades naturales y nonnaturales en lugar de propiedades constitutivas y no-constitutivas.

cho de que el subjetivismo es mucho más plausible como una teoría del valor que como una teoría de la realidad o de la unidad. Existe algo en torno al valor que lo hace más susceptible que las demás propiedades adjuntas, a la interpretación de que es constituido por un sujeto experimentante en un ser que en sí mismo carece de todo valor. Que dicha interpretación es absolutamente falsa se seguirá de nuestro subsiguiente análisis, pero el hecho de que tenga una plausibilidad en relación con el valor, que no se da en las otras propiedades adjuntas, resulta muy revelador de algo de la naturaleza real del valor, a saber, del carácter no-constitutivo que distingue al valor de esas otras propiedades.

Numerosos datos de valor muestran una característica que resulta sobremañera sorprendente si la consideramos junto con la consencuencialidad que estamos tratando de destacar. Con estos datos de valor, nos encontramos con que el valor de una cosa aunque no constituya el contenido de la cosa sino que más bien se sigue de él, no constituye un nuevo ser. No se sigue de la cosa como una inferencia se sigue de unas premisas. Ni tampoco se sigue de la esencia de una cosa, a la manera de como ciertas propiedades gestálticas se siguen de aquello que las da lugar. Considerense los tonos que conforman una melodía. Cada tono puede ser escuchado por sí mismo, y es un cierto individuo. Cuando son puestos juntos de una determinada manera, dan lugar a una melodía. Se puede decir que la melodía es consencuencial respecto de los tonos, que ella no los completa sino más bien los toma en tanto que completos y constituye algo nuevo que se fundamenta sobre ellos. Pero el valor de una cosa, aunque es algo y no nada, no es algo nuevo respecto de la esencia del ser, como la melodía es nueva respecto de los tonos individuales. El valor de una cosa no posee en un sentido «contenido» alguno por sí mismo, pero es completamente transparente al ser de la cosa que posee valor. La dignidad de una persona no es algo añadido a la persona; No es otra cosa que un cierto *Ausprägung*, un cierto «reflejo» del ser de la persona, una revelación de lo que una persona es realmente. No conozco una mejor expresión de esta cuestión tan extremadamente difícil que la dada por Ingarden:

«El papel que desempeña el valor moral en el objeto al que pertenece es completamente diferente del desempeñado por las propiedades o incluso por las características de la naturaleza de un objeto. Una propiedad tiene una forma tal que ella determina (enriquece y quizá inclusive perfecciona) al objeto al que pertenece... Mas por el contrario, el valor en su contenido mismo y en su índole de valioso es determinado por la naturaleza y por ciertas propiedades de su portador, y solo una vez que ha sido de esta manera determinado como el valor positivo del objeto en cuestión, confiere al objeto una peculiar dignidad, un aspecto completamente nuevo de su existencia que el objeto nunca hubiera alcanzado sin el valor. Pero aquel no alcanza este valor merced a una dignidad que le es conferida desde fuera, sino más bien porque en su valor está expresado su propio ser valioso. Incluso uno diría que el valor mismo —especialmente en su cualidad de valor (en su contenido)— no es otra cosa que un cierto

«Auspraegung» de la esencia de la cosa y no una de sus propiedades particulares que la determina de alguna forma.»²⁰

Lo que Ingarden dice del valor no podría decirse de la melodía en relación con los tonos individuales de los que se compone. La melodía no es simplemente un *Auspraegung* de los tonos, no exhibiendo el ser de los tonos en una nueva dimensión, sino que más bien significa un fenómeno nuevo que se apoya en ellos.

Esta «transparencia» del valor de una cosa respecto del ser constitutivo de esa cosa, se muestra en nuestro conocimiento del valor. Cuando aprehendemos el valor en una cosa que había sido meramente neutra para nosotros, no aprehendemos algún contenido nuevo, sino simplemente la misma cosa en una nueva dimensión. Es algo semejante al descubrir tres dimensiones espaciales en algo que tan solo nos había presentado dos dimensiones; al aprehender la tercera dimensión no aprehendemos un contenido nuevo, sino meramente la figura original de una manera más adecuada.

El hablar de «transparencia», no debe mal interpretarse. Por supuesto que nosotros no sostenemos que vemos a través de los valores como si viésemos a través del cristal limpio de un vaso transparente. Un ser en tanto que posee el valor es un objeto definido de nuestro conocimiento. Bástenos considerar cuán diferente se muestra el mundo según sea visto como meramente neutral o sea contemplado como impregnado de valores. Mas la importancia de valor de una cosa puede formar tal unidad única con la cosa —puesto que aunque no se añada al ser constitutivo de la cosa, tampoco equivale a alguna nueva entidad exterior a ella, sino que permanece con y en la cosa— que nos vemos abocados a hablar de una cierta transparencia de la importancia de valor con respecto al ser constitutivo del portador del valor.

Es importante ver, como ya se indicó, que dicha transparencia de la importancia del valor no se encuentra en todos los casos de dicha importancia. La consecuencialidad del valor —el hecho de que el valor resulte de una cosa sin añadirse al ser constitutivo de la misma— es en efecto hallada en todo dato de valor, mas no la transparencia de la importancia de valor respecto del ser del portador.

Así pues, séanos permitido volver nuestra atención a la importancia de valor que comporta una unión de consecuencialidad y transparencia, y preguntémosnos si existe fuera de la esfera del valor, algo semejante a la sorprendente estructura de dicha importancia de valor. Personalmente, me siento inclinado a

²⁰ Roman Ingarden, «Was Wir ueber Werte nicht Wissen», *Erlebnis, Kuntswek und Wer* (Tuebingen, 1969), p. 115.

²¹ Von HILDEBRAND, *Aesthetik*, (Stuttgart, 1977), Caps. VI-IX. Para una anterior y más breve discusión de esta contribución fundamental de von HILDEBRAND a la estética, véase su «Zum Problem der Schoenheit des Sichtbaren und des Hoerbaren», in *Die Menschheit am Scheideweg* (Regensburg, 1955), así como su «Beauty in the Light of the Redemption», in *The New Tower of Babel* (New York, 1953).

ver un paralelismo semejante en la relación que media entre un «estado de cosas» («Sachverhalt») y los seres que fundamentan dicho «estado de cosas», por más que establezca dicho paralelismo tan solo de una manera tentativa²².

Sea por ejemplo el siguiente «estado de cosas», a saber, que «la rosa es roja»; existe la rosa y sus propiedades, que conforman el fundamento de dicho «estado». Por un lado, tenemos que distinguir este «estado de cosas» de su fundamentación en los seres y sus correspondientes propiedades. El «estado de cosas» no está en el jardín como lo está la rosa roja. Aquel no puede exhalar un aroma, como lo puede hacer la rosa roja, etc... Tiene especial importancia el hecho de que un juicio se refiere y apunta precisamente a una adecuación con un estado de cosas. El juicio, «la rosa es roja», no concuerda exactamente con la rosa roja, sino con el estado de cosas de que la rosa es roja. Pero aunque tengamos que distinguir entre un estado de cosas y su fundamento en los entes y sus propiedades, en cierto sentido el estado de cosas no añade nada a tales entes. No es una realidad nueva que emane de los seres. Si así fuera, entonces el juicio —referente como es precisamente a un estado de cosas— no podría atribuirse a cualquier ente y establecer una verdad lógica relativa a un ser cualquiera, ya que sólo podría atribuirse a aquella esfera del ser representada por los estados de cosas. Pero de hecho, el juicio puede atribuirse a todo el ser, y se da una verdad lógica relativa a todo lo que existe. El hecho de que el juicio sea correlativo a los estados de cosas no significa que alguna esfera del ser esté excluida de su alcance.

Parece que el ser se ofrece a sí mismo al juicio bajo la forma de un estado de cosas. Dicha forma no es un aspecto particular del ser, sino que abarca todo él, siendo un cierto aspecto de la inteligibilidad del ente. El paralelismo que a nosotros nos interesa resulta patente: así como un estado de cosas ha de distinguirse de las cosas que lo sustentan, del mismo modo la importancia de valor ha de ser distinguida de la cosa valiosa con todas sus propiedades constitutivas; y de la misma manera que un estado de cosas no es una nueva realidad que emerja fuera de los seres sobre los que está basada, sino que más bien es un cierto *Ausprägung* de estos seres, igualmente la importancia de valor no es una nueva propiedad constitutiva que aflora fuera de las demás propiedades constitutivas, siendo, en cambio, un cierto *Ausprägung* no-constitutivo del ser con sus propiedades constitutivas; y análogamente a como un estado de cosa son los entes que están a la base en un cierto aspecto de su inteligibilidad, la importancia de valor de una cosa es la cosa en su dignidad. Este paralelismo entre estados de cosas y sus fundamentos, e importancia de valor y sus fundamentos, se extendería incluso al carácter absoluto del valor. El estado de cosas consistente en que la rosa está en el jardín no es más dependiente para su ser en un sujeto experimentante

²² Nos remitimos al magistral estudio de A. Reinach sobre los «estados de cosas» y su relación con los seres que los fundamentan; véase su «Zur Theorie des negativen Urteils», in *Gesammelte Schriften* (Halle, 1921), pp. 77-92. En la edición inglesa de dicho ensayo (*Aletheia* II, 1981), la discusión de los «estados de cosas» está en las pp. 31-41.

que lo sea la sustancia subyacente, la rosa misma. Mas, como digo, dicho paralelismo se plantea de una manera meramente tentativa. El núcleo de nuestro análisis ha de encontrarse en el intento nuestro de sacar a la luz algo de la evidencia referente al carácter consecuencial del valor, y a la transparencia del valor de una cosa respecto del ser constitutivo de la cosa.

Llegados a este punto, estamos en disposición de indagar acerca del soporte crítico de nuestra investigación sobre la doctrina tomista. Lo que por encima de cualquier otra cosa muestra que no hemos estado hablando virtualmente del *esse* al hablar del valor, es el hecho de que el *esse* no puede considerarse como consecuencial con respecto a las otras propiedades constitutivas del ser existente. Toda vez que el valor, como vimos, resulta en cierto modo de las propiedades constitutivas de una cosa, el *esse* de una cosa, al menos de una cosa contingente, no puede decirse de ninguna manera que sea consecuencial respecto del ser que posee el *esse*. El *esse* de un ser, en tanto que principio de la realidad del ser, tiene una «posición» en un ser que es completamente diferente de todo aquello que pueda ser mentado por el término «consecuencial». Dado que es el que hace real todas las propiedades constitutivas que pertenecen a la quiddidad o esencia de un ser, no puede decirse de ningún modo que el *esse* sea consecuente respecto de ellas, como si éstas fueran completamente anteriores a él. Por otra parte, uno no diría nunca del valor de una cosa aquello que puede ser dicho del *esse*. Así, la dignidad de la persona humana no es aquello que la hace real en lugar de meramente posible, no es el principio de la realidad de una persona.

¿Dirá alguien que el bien de un ente es para santo Tomás primordialmente una cuestión del correspondiente *actus superadditus*, del ser, y que por ello puede decirse que es consecuencial con relación al *esse* substantiale del ser? Hemos ya mostrado que esta no es la consecuencialidad del valor. Como vimos anteriormente, los *actus superadditi* de santo Tomás poseen un ser sustancial al menos *secundum quid*, pero la importancia del valor se muestra ella misma como carente por completo de ser sustancial alguno. Los *actus superadditi* de un ser pueden ser entendidos integralmente como propiedades constitutivas en el sentido que para nosotros posee esta expresión.

¿O se dirá que la bondad en un ser para santo Tomás no es simplemente *esse*, sino *esse perfectum*, y que la índole de perfectum tiene algo de consecuencial respecto de él? Es cierto que, como vimos antes, las propiedades de un ser que abarcan al ser en su totalidad, pudiera parecer que son denominadas constitutivas de una manera menos adecuada que aquellas propiedades que son más bien como partes o elementos del ente. Podría, pues, alegarse que la perfección de un ser abarca al ser perfecto en su totalidad, no siendo meramente un elemento constituyente del mismo unido a otros. Mas, como vimos también, tales propiedades anejas no son necesariamente consecuenciales en el sentido del valor. El *esse* de un ser es, al fin y al cabo, una tal propiedad aneja y empero no es, como estábamos precisamente diciendo, consecuencial en el sentido del valor. Mas si el *esse* de un ser no es una propiedad consecuencial, ¿cómo puede la plenitud del

esse que se debe a un ente, significar una propiedad consecuencial? Tal índole de completo es demasiado inmanente al *esse* como para tener una consecuencialidad de la que el propio *esse* carece.

Pudiera parecer como si no se desprendiese ninguna crítica de la posición tomista de lo que hemos denominado su transparencia respecto del ser de la cosa que posee valor. Sin embargo, este aspecto del valor enseña también su irreductibilidad para con el *esse* de una cosa. Pues nadie puede decir del *esse* de una cosa que es un *Auspraegung* o reflejo de la cosa, o que es transparente de la cosa. Ser de tal modo transparente es *presuponer* el ser de una cosa, y por tanto presuponer el *esse* de la cosa, y consiguientemente ser distinto de su *esse*.

Antes de proseguir, resulta de gran importancia advertir el alcance de nuestros resultados en relación con el problema del relativismo y subjetivismo del valor. Uno de los principales argumentos de los relativistas y subjetivistas se basa en la supuesta imposibilidad de encontrar propiedades de valor en el ser que se supone posee valor (recuérdese la incapacidad de Hume para hallar la belleza del círculo): toman esta supuesta imposibilidad como una manera de mostrar que el valor de un ser no puede ser más que el ser en tanto que es experimentado por un sujeto o grupo de sujetos. Mas si uno solo se fija en las propiedades constitutivas de un ser, y no concibe siquiera la posibilidad de una propiedad consecuencial en el sentido que tiene para nosotros, no resulta sorprendente que uno no encuentre ninguna propiedad de valor en el ser, es más, sería ciertamente sorprendente si pudiera hallarlas. Nuestro análisis implica que ser una propiedad constitutiva de un ente es solo una manera según la cual una propiedad puede pertenecer a un ser; se dan también propiedades consecuenciales en el sentido ya explicado. Estas pueden ser tan absolutas como cualquier propiedad constitutiva absoluta lo puede ser, y no presuponen una relación con un sujeto experimentante más de lo que lo hace, por ejemplo, el *esse* de un ser. Estas son totalmente intrínsecas, inmanentes al ser valioso, pero con una clase de inmanencia («trasparencia» respecto del ser constitutivo de la cosa) diferente de la inmanencia propia de las propiedades constitutivas («construir» el ser constitutivo de la cosa). En otras palabras, nuestro análisis nos posibilita entender por qué los relativistas y subjetivistas no pueden hallar cualidades de valor absolutas en las cosas, y sin embargo encontrarlas a pesar de todo.

Los tomistas tienen preparada una respuesta a cualquier filósofo del valor que mantenga la irreductibilidad del bien al ser. Alegan que uno puede distinguir de una manera tan tajante entre el valor de una cosa y su *esse* merced solamente a que establece una suposición falsa, y únicamente a expensas de llegar a una conclusión destructiva. Piensan que el valor se dice que es irreductible al *esse* exclusivamente porque los fenomenólogos han asumido una moderna idea positivista del ser, al que se le ha vaciado de su profundidad metafísica. Una vez que se le ha identificado con lo que existe como hecho empírico, entonces obviamente el valor no es convertible con el ser, pareciendo que es algo más. Pero si rehabilitásemos la metafísica tomista del ser, en ese caso ya no tendría cabida

alguna la tentación de seguir a los fenomenólogos en ir fuera del ente en el sentido de *esse* para hacer justicia al valor.

La desastrosa consecuencia que los tomistas imputan a la filosofía del valor es que la unidad del ser se ve rota. Si el valor se sigue del ser, surgiendo de un ser que está en cierto sentido ya completo, ¿cómo entonces puede ser inmanente el valor en los entes reales, de manera que ellos mismos son valiosos? Ciertos filósofos del valor parecen confirmar tal acusación, pues según ellos los valores pueden existir aparte de cualquier cosa valiosa, y cuando existen en cosas valiosas, son considerados como superpuestos a las cosas, y no realmente como uno con ellas. Tales filosofías dualistas del valor, persuaden a los tomistas que solo mediante el retorno a la convertibilidad entre bien y valor puede mantenerse la unidad de un ser bueno.

Ambas objeciones son puestas de relieve por J. B. Lotz, cuando escribe acerca de la filosofía moderna del valor en general: «El "ser" procedente del conceptualismo y concebido sistemáticamente por Kant como neutro encuentra en el positivismo su expresión más extrema; la filosofía del valor no lo supera desde dentro, sino que lo completa tan solo mediante un reino de valores instalado externamente a su lado.»²³

Nuestra respuesta a esta doble objeción se infiere del análisis precedente. La objeción puede ser planteada tan solo contra una filosofía del valor que acentúe de un modo unilateral el carácter no-constitutivo del valor, y que deje de reflejar el otro aspecto del valor que hemos denominado la transparencia del valor respecto de la cosa valiosa. Precisamente nosotros estábamos insistiendo en dicha transparencia, hasta el extremo de que alguien podría inferir de nuestra discusión acerca de ella y de lo que denominamos la falta de contenido en el valor, que existe un sentido en el que podemos estar de acuerdo con St. Tomás cuando enseña que el bien y el ser son convertibles, o que el bien no añade nada al ser (*De Ver.*, XXI, 1). Únicamente discrepamos en lo siguiente: la razón por la cual el valor nada añade, no reside en el hecho de que (como St. Tomás sostiene, *Ibidem*) el valor expresa el ser en una cierta relación conceptual con algo distinto, sino más bien en el hecho de que el valor —de una manera similar a la posibilidad de una cosa existente— no posee en cierto sentido ningún contenido por él mismo, existiendo como un cierto reflejo o *Ausprägung* del ser. Una vez que aprehendíamos dicha transparencia del valor respecto del ser de la cosa que tiene valor, resulta imposible concebir el valor como *superpuesto* en los seres. De ello se sigue que: nuestra posición sobre el valor no queda expuesta a las objeciones tomistas usuales por cuanto que no solo destacamos el carácter no-

²³ J. B. LOTZ, «Sein und Wert, Das Grundproblem der Wert philosophie», *Zeitschrift fuer Katholische Theologie*, 57 (1933), pp. 571-572. Más recientemente Helmut Kuhn ha publicado una objeción similar; véase su «Eine Philosophie des Sich-Verlierens: Dietrich von Hildebrand», *Communio*, 6 (Nov. Dez. 1977), así como su «Ueber den Wert einer werttheoretischen Ethik», *Philosophische Rundschau*, 24, 1/2 (1977). Heidegger es por supuesto bien conocido por alzár una objeción similar contra la filosofía del valor; véase su *Ueber den Humanismus* (Frankfurt, 1968), pp. 34-35.

constitutivo del valor, lo cual es lo principal que ha sido visto por la mayoría de los filósofos del valor, sino también porque indicamos la transparencia del valor respecto de la cosa valiosa, a la que gran parte de dichos filósofos no han hecho justicia²⁴. Puesto que hemos procurado ofrecer una fenomenología del valor más completa, nos sentimos capaces de vindicar una cierta irreductibilidad del valor al *esse*, y de evitar, empero, un insostenible dualismo de ser y valor, haciendo justicia a la unidad de la cosa valiosa. Con todo, aunque hemos desarrollado una filosofía del valor en la dirección de la filosofía tomista, obviamente nuestra posición no converge sin más con la tomista.

Queda por decir algo más sobre la parte primera de la objeción, según la cual el fenomenólogo del valor reduce de una manera tácita el *esse* a la cosa de hecho empírico neutral con la intención de proclamar una irreductibilidad del valor al *esse*. Incluso si vamos más allá del marco de referencia empírico (al que naturalmente mi análisis previo no estaba en modo alguno ligado) y consideramos al ser como sustancia y como dividido en géneros ontológicos jerárquicamente estructurados, seguimos topándonos con la evidencia de la irreductibilidad del valor al *esse*. Consideremos la persona humana como una sustancia espiritual que encarna una naturaleza definida. Al tratar de entender el *esse substantiale* de la persona, somos conducidos al misterio del yo personal, al hecho de que, como decía Maritain, nada es tan opuesto al ser de una persona como lo es el ser de una parte o de una propiedad; de que cada persona es *sui iuris*, está unida a sí misma de un modo ciertamente imposible para los seres no-personales, de que cada persona es de manera preeminente ella misma y no otra, de que cada una es *incommunicabilis*. Estos hechos, de los que ninguna aproximación empirista a la persona puede posiblemente dar cuenta y razón, muestran que la persona es un punto extremo en la realidad, y por ello un ser sustancial en un sentido preeminente²⁵. Mas esta preeminente sustancialidad «no es idéntica» a la dignidad ontológica de la persona. Ciertamente estamos pensando en el misterio del yo personal cuando pensamos en la dignidad de una persona, y no podemos aprehender dicha dignidad si no tenemos ninguna idea del yo personal. No

²⁴ Ello podría predicarse de G. E. Moore y su renombrada doctrina de la «falacia naturalista». Aunque Moore vio claramente el carácter no-constitutivo del valor de una cosa y por más que hizo una significativa contribución con su análisis de la «falacia naturalista», no hizo empero justicia, al menos en los *Principia*, a la transparencia del valor de una cosa respecto del ser constitutivo de la cosa. De lo contrario, no podría haber escrito cosas tales como: «toda verdad que afirme "esto es bueno en sí" es absolutamente única en su género... y por tanto no debe verse afectada por las conclusiones que pudiéramos obtener sobre la naturaleza de la realidad». (*Principia*, p. 114).

²⁵ Coincidimos plenamente con los tomistas cuando emplean el concepto de sustancia al desarrollar la idea de una persona. Les seguimos al rechazar el punto de vista de que la sustancia es un concepto «cosmológico», aplicable únicamente a la «naturaleza». Que yo sepa, la más significativa contribución reciente para rehabilitar la idea de sustancia y establecer su relevancia para con la persona ha venido de un fenomenólogo; véase Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem in der gegenwaertigen Diskussion* (Darmstadt, 1979), pp. 71-119.

obstante ello, la persona como ser sustancial, y la persona como poseyendo nobleza, excelencia y dignidad, son dimensiones distintas del ser de la persona. Uno descubre que la dignidad de la persona posee el carácter consecuencial discutido anteriormente; tal dignidad no contribuye a construir o completar el ser sustancial de la persona; es más bien un cierto «Ausprägung» del mostrarse del ser de la persona. De ninguna manera hemos de reducir a las personas al status de objetos manipulables para permitir así que sus valores aparezcan en su índole distinta de sus «esse»; lo distintivo aparece plenamente cuando uno toma sus «esse» en el sentido tomista profundo.

Y existe una última respuesta que quisiéramos dar a la aseveración tomista de que procedemos desde una noción empirista de ser. Para entender esta respuesta, hemos de desarrollar un hecho crucial acerca de nuestro conocimiento del valor. Si nos preguntamos cómo adquirimos un conocimiento general del valor, encontramos que dicho conocimiento se basa en conocer la naturaleza de la cosa que es valiosa. Podemos lograr conocer y entender el valor de la reverencia solo al aprehender la actitud de la reverencia misma. Resultaría absurdo para alguien aprehender este valor sin conocer nada acerca de la naturaleza de la reverencia, su objeto, su relación con las demás actitudes. Si alguno pensase que la reverencia fuera una necia actitud servil, no intentaríamos resaltar directamente su valor, tal y como podríamos intentar resaltar un color a alguien que no lo hubiera observado todavía. En su lugar, procuraríamos mostrar el carácter real de la reverencia, bien distinguiéndola de una actitud meramente pasiva, bien desarrollando alguna de las observaciones hechas por Scheler en su profundo y breve estudio de la reverencia. Esto no es porque identifiquemos el valor de la reverencia con aquellas características de ella que resaltásemos, sino porque ciertas características de la reverencia determinan su valor; el valor se ilumina en tales características, mediando a nuestro conocimiento a través de ellas. Adviértase que este hecho en torno a nuestro conocimiento confirma lo que dijimos acerca de la transparencia de una cosa respecto al ser constitutivo de la cosa. Esta transparencia es tal que si se intenta aprehender este valor separado de su ser constitutivo, uno cae en el vacío, no quedando nada por conocer.

Ahora bien, aquellas características en las cosas que fundamentan nuestro conocimiento del valor, no son meros hechos empíricos; hemos de penetrar hasta un nivel de la cosa que yace mucho más profundamente de lo que la investigación empírica alcanza, dando lugar a actos cognoscitivos totalmente distintos de los de la observación empírica para alcanzar el valor de una cosa. No son precisamente los hechos psicológicos neutros acerca de la reverencia los que revelan su valor. Ni tampoco son los meros hechos empíricos sobre la persona humana los que develan la dignidad propia de la persona humana, sino estos hechos metafísicos acerca de la persona a los que nos referíamos. No es casual que un estudio puramente empírico del hombre nunca encuentre la dignidad de la persona humana. Si se posee una idea del ser empobrecida al modo positivista,

se destruye la posibilidad del conocimiento del valor. Y por eso, una auténtica filosofía del valor, lejos de presuponer una idea meramente empírica del ser, presupone una rica idea metafísica, y tiende a rehabilitar nuestro entendimiento de las riquezas del ser.

3. *Breve mención de algunos ulteriores argumentos en pro de la Irreductibilidad del Valor al Ens Perfectum*

Hemos estado intentando mostrar esta irreductibilidad con relación a los seres sustanciales que poseen valor. Sería mucho más fácil mostrarlo si pudiésemos hallar valor en cosas que carecen por completo de ser sustancial y por ende totalmente faltas de *esse*. Parece innegable que existen dichos seres. Tómese por ejemplo un profundo tratado filosófico. Su excelencia radica no en unas palabras físicas, sino en el significado expresado por ellas (supondremos que carecen por completo de cualquiera de las excelencias literarias que van ligadas a los sonidos de las palabras). Como quiera que se caracterice al ser propio del significado lógico y de los conceptos no es posible caracterizarlo en términos de sustancia. Podría objetarse que el valor de un profundo tratado filosófico es en realidad el valor de la inteligencia de su autor, y que dicho intelecto pertenece a un ser sustancial. Empero, el valor del tratado no es en modo alguno reducible al valor de la profunda actividad intelectual de su autor, de la misma manera que es irreducible el valor estético de una obra de arte al valor de las capacidades artísticas del artista. El valor de dicha actividad intelectual desaparece (en cierto sentido) con la muerte del autor, pero su muerte no comporta tales consecuencias para el valor de sus producciones intelectuales. Más aún, mientras que el valor intelectual de esas producciones es dado inmediatamente al lector de las mismas, el valor intelectual de la mente del autor se da sólo indirectamente, en tanto que mediatizado por su obra; y por eso ambos datos de valor deben distinguirse. Así, se da el hecho de que uno puede maravillarse ante las excelencias de tales producciones, sin tener ningún pensamiento sobre su autor y su talla intelectual. Podría decirse mucho más desarrollando esta cadena de pensamientos en un diálogo con los pensadores tomistas, pero tal vez hayamos dicho ya demasiado como para sugerir que existen entidades que carecen de todo ser sustancial, y por tanto de todo *esse perfectum*. Si el valor fuese en última instancia uno con el *esse perfectum*, tales entidades debería carecer de todo valor; sin embargo, pueden poseer un valor muy considerable. El valor, por tanto, no debe ser reducible al *esse perfectum*.

Aunque intentamos aquí enseñar esta irreductibilidad al presentar la existencia de entidades valiosas que carecen de *esse*, en modo alguno estamos dispuestos a procurar mostrar tal irreductibilidad argumentando de manera inversa y postulando que existen *entia* que carecen de valor. Hay un sentido en el que compartimos con todos los tomistas que *omne ens est bonum*. En nuestros tér-

minos: todo ser tiene *qua* ser una dignidad fundamental o valor. Independientemente del disvalor y mal que pueda poseer también, el ser conserva su dignidad que se deriva de su ser real distinto del ficticio o imaginario. Esta dignidad fundamental es el fundamento de nuestra obligación para con la verdad, incluso en relación con los males²⁶. Diríase que tal dignidad fundamental, aun cuando se encuentra en todo *ens*, es sin embargo, en el sentido explicado, irreducible al *esse* del *ens*.

Permitásenos mencionar un segundo argumento sobre esta irreductibilidad. Como hemos tenido ocasión de observar, la causalidad que una cosa ejerce en la naturaleza no depende en absoluto de ningún valor que la cosa pudiera tener. La excelencia de la cosa no contribuye al poder causal de ella. La belleza de la flor no tiene consecuencias para la habilidad de la flor de absorber alimentos, o de servir de alimento para los animales, o de reproducirse. La dignidad de la persona humana no guarda una relación causal con la fuerza física o con los poderes físicos de la persona, para elevarlos o debilitarlos. Alguien podría destacar las relaciones de finalidad en la naturaleza, pudiendo objetar que éstas son ejemplos de valores que determinan el curso causal del mundo. Mas como toda forma del argumento teleológico sostenido de una manera correcta, la finalidad en la naturaleza presupone una persona que establece la finalidad. Es por ello por lo que no se puede explicar esto, si se mira tan solo al valor que es realizado; se tiene que reconocer una persona que actuó y que ordenó las cosas por mor del valor. Al mencionar la fuerza causal que una persona puede ejercer, nos vemos abocados al punto crucial del contraste: aunque una cosa no ejerce fuerza causal alguna en virtud de su valor, sí ejerce, en cambio, una fuerza causal en la naturaleza. Pudiera objetarse que la dignidad de la persona posibilita a la persona para motivar nuestro respeto, y que tal motivación es una clase de causalidad. Ello es muy cierto, y es importante observar que el valor no es impotente en el mundo sino que posee una eficacia que le es propia. Empero, es ésta una eficacia que nunca se despliega como una causa en la naturaleza, sino siempre únicamente en la subjetividad de las personas, es decir, mediante el influir en las personas (lo cual por supuesto no implica ninguna subjetivización del valor). Una vez más, nos las habemos con la relación extremadamente significativa que media entre valor y persona. La eficacia propia de un ser real en el sentido de *ens*, por el contrario, no está en modo alguno situada en la vida consciente de la persona; puede mostrarse ella misma como una causalidad natural.

Lo que para nosotros resulta importante es que, puesto que un ser puede ser una causa en la naturaleza merced a su *esse* pero no precisamente debido a su valor, el valor de un ser no es reducible al *esse* del ser. O, para llegar a la misma idea desde otra perspectiva: dado que la eficacia que le es propia a los seres en tanto que valiosos, se sitúa en la vida consciente de la persona de una manera

²⁶ En torno a este valor general que posee todo ser *qua* ser, véase von Hildebrand, *Ethics*, Cap. XII.

que no es la de la eficacia propia del ser sustancial de los *entia*, el valor de un ser no es reducible a su *esse*. Es innecesario añadir que nada logra el tomista al insistir en que son primariamente los *actus superadditi* de un ser los que toma santo Tomás como fundamento principal de la bondad. Toda vez que estos *actus* pueden modificar el carácter causal de un ser (por ejemplo, el color blanco de un objeto puede reflejar la luz, etc.), no hay lugar para identificarlos con el valor.

Llamamos la atención sobre el hecho de que la relación entre valor y persona, sobre el que se basa este argumento, se pasa fácilmente por alto por la filosofía tomista como resultado de una aproximación al *bonum* a través del *appetitus*, lo cual se interpreta de una manera tan amplia como para abarcar inclusive la tendencia de las plantas a crecer o de las rocas a caer. La eficacia propia del valor se revela cuando lo consideramos no en tanto que es el objeto de un mero dinamismo de algún ser, sino en cuanto que atrae el interés de las personas. Es una filosofía del bien que sea menos «cosmológica» que la filosofía tomista del bien, y más «personalista»²⁷, la que será capaz de hacer justicia a la eficacia propia del valor, y de extraer las consecuencias pertinentes acerca de la cuestión de identificar la importancia de valor con el ser sustancial.

Concluamos. Existe una objeción a la teoría tomista de la obligación moral que frecuentemente se alza y que es paralela a la objeción que hemos suscitado contra la doctrina tomista del bien; si señalamos tal paralelismo, el sentido exacto de nuestra objeción puede quedar de alguna manera más nítido. La objeción ética (que obviamente no pretendemos establecer aquí) consiste en que la obligación moral en la ética tomista no se halla realmente explicada en su fuerza categórica. La obligación moral tiende a ser reducida a algo hipotético, como si se nos dijera: «Puesto que quieres perfeccionarte y llegar a ser feliz, actúa de acuerdo con la ley moral, pues sólo de este modo alcanzarás el fin de tu felicidad». La ética tomista, según dicha objeción, hace a la obligación moral de tal manera dependiente de nuestro deseo de perfección y felicidad que no queda nada de la fuerza incondicional de la obligación moral, del carácter imperativo que en realidad nos dice: «Haz esto, evita aquello, cualesquiera que sean tus últimos deseos y fines.»²⁸ El paralelismo con la objeción desarrollada en este ensayo es manifiesto: así como los imperativos morales no se contemplan en su índole distintiva frente a los imperativos hipotéticos, así tampoco es el valor de

²⁷ Sobre la distinción entre una filosofía del hombre más «cosmológica» en la tradición aristotélica y una filosofía del hombre más «personalista», para cuyo desarrollo la fenomenología tiene una contribución exclusiva que hacer, véanse las observaciones extremadamente significativas de K. Wojtyła en su «Subjectivity and the Irreducible in Man», *Analecta Husserliana*, VII (Dordrecht, 1978), pp. 107-114.

²⁸ Dicha objeción ha sido recientemente publicada por un filósofo que se encuentra en muchos aspectos próximo a la ética tomista: Tadeusz Styczeń, «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», in *Der Streit um den Menschen* (Kavelaer, 1979).

un ser percibido en su índole distintiva respecto de la realidad sustancial del ser. El lector atento discernirá que no hay tan sólo un paralelismo entre ambas objeciones, sino también una interconexión: que sólo puede dotarse de sentido a la fuerza categórica de la obligación moral sobre la base de una idea auténtica del valor. Este hecho indica la gran significación que nuestras investigaciones fenomenológicas poseen para cuestiones de la fundamentación de la ética. Mas ello da lugar a un nuevo tema que no podemos desarrollar aquí, por más que confiamos desarrollarlo en breve en un trabajo más extenso acerca del tema de este ensayo.

Título Original: «Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry».

Tomado de: «*The New Scholasticism*», Vol. LVII, Autumn 1983, Number 4., pp. 465-500.

Traductor: IGNACIO GARCÍA DE LEANIZ CÁPRILE.