

LIBERTAD, NORMA Y VALOR

JOSÉ VILANOVA,
profesor en la Facultad de Derecho y Ciencias
Sociales de la Universidad Nacional de
Buenos Aires, Argentina

En realidad, encontramos que cuanto más se pre-ocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir —si son lo bastante sinceros para confesarlo— cierto grado de misología u odio a la razón, porque, computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias —que al fin y al cabo aparécenles como un lujo del entendimiento—, encuentran, sin embargo que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir.

KANT, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit. p. 25, Espasa Calpe, Madrid, 1942.

SUMARIO: 1. *La libertad*. 1.1 El concepto de libertad. 1.2 Libertad y causalidad. 1.3 La libertad como realidad. 1.4 La libertad como proyecto. Descripciónes básicas. 1.5 El futuro inmediato “a realizar” y el futuro pensado. 2. *La norma*. 2.1 La norma como pensamiento o reflexión sobre la acción y la norma “objetiva” previamente internalizada. 2.2 La enseñanza de Kant. 2.3 La libertad normalizada y su norma implícita. 2.4 La reflexión. La razón práctica. 2.5 La norma como operación de la razón práctica. 2.6 Norma y enunciado normativo. El principio de permisión. 3. *El valor*. 3.1 El valor objetivo u objetivado como juicio de valor. 3.2 El valor en su génesis fenomenológica. 3.3 Objetivación del valor. 3.4 Norma y juicio de valor.

Queremos hablar de libertad en el sentido en que el término se opone a necesidad y no en el sentido en que se opone, por ejemplo, a esclavitud (o alguna otra forma de coacción que puede sufrir el hombre). Hablaremos, pues, de la llamada libertad metafísica. Aunque tal denominación contribuye, en nuestra opinión, a confundir las cosas. Metafísica es la toma de posición que se adopte respecto de la pareja libertad-necesidad. Y tan metafísica es la doctrina del determinismo como la del indeterminismo.

Que existe una relación necesaria entre libertad, norma y valor es cosa

bastante obvia para el sentido común. Basta preguntarle al hombre de la calle si tiene sentido prescribir determinado comportamiento (normar) a un ladrillo o si tiene sentido predicar respecto de éste, valores, como no sea en relación al hombre. La relación necesaria que nos interesa debería constituir también un jalón bien ganado por el conocimiento científico-filosófico. Pues ya Kant mostró para siempre que toda norma supone como correlato necesario la libertad, al conferir a ésta —en su sistema de pensamiento— el *status* de postulado de la razón práctica. Y, por otra parte, constituye moneda corriente en las ciencias sociales que hay una relación necesaria entre norma y valor.¹ Y ello independientemente del sentido final que corresponda asignar a estos términos ya que las definiciones son indeseables sobre todo al comienzo de una investigación.²

En qué consista esa relación entre libertad, norma y valor es, en cambio, cosa harto oscura. Según la tesis que se desenvuelve en este trabajo dicha oscuridad proviene del papel de Cenicienta al que ha sido relegada la libertad por los autores con notorio vicio cientificista.³ La ciencia social central, la sociología, se ha constituido en una actitud “objetivista” y “positivista”, todavía dominante, de modo que aun aquellos que proclaman con audacia y justificado orgullo a los sociólogos “profesionales de la razón y de la libertad”⁴ se muestran cautelosos e inhibidos como científicos para tratar esos temas. Y aquellos sociólogos que lúcidamente han advertido —aleccionados por Marx y Hegel— que la “objetividad” de la sociedad, sus normas e instituciones, no pasa de ser una “objetivación” que supone una “externalización”, si se quiere previa, de la libertad,⁵ cuando llega el momento de hablar de esta última lo hacen en forma marginal y con el beneficio de inventario de haberse abandonado aquí el nivel científico que se pretende para la sociología.⁶

En el campo del derecho el factor específico de esa relegación debe buscárselo en la actitud dogmática, propia de todos los juristas, para los cuales las normas emanadas de las autoridades constituyen datos. Cuando no *todos los datos*, como ocurre para la inmensa mayoría de ellos. En la filosofía del derecho al primer escamoteo obrado por Kant al sustituir la libertad por la razón práctica, sucede un segundo escamoteo donde la razón práctica misma

¹ Moya, Carlos, *Teoría sociológica, una introducción crítica*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 115 y ss.

² Necesitamos, por el contrario, muchos términos indefinidos cuyo significado sólo precariamente fija el uso. Lo que hay detrás de la exigencia de definiciones es una vieja tradición, que se remonta al esencialismo aristotélico, y la creencia de que a falta de ellas, no se ha dado ningún significado a las palabras empleadas (Wittgenstein). Pero esta creencia es absurda (Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 21, 303, 304 y 323; y *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 326 a 342).

³ Contra esa actitud destaquemos que es importante que nos liberemos del elemento determinista de la tradición racionalista (Popper, *El desarrollo...*, cit., pp. 145, 225, 227 y 341).

⁴ Moya, Carlos, *Sociólogos y sociología*, Madrid, siglo XXI, 1970, p. 8.

⁵ Berger, Peter, *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 15.

⁶ Berger, Peter, *Introducción a la sociología*, México, Limusa, 1973, pp. 173 y ss.

(todavía muy ligada a la “metafísica” libertad) es sustituida por las meras normas positivas, aceptadas dogmáticamente. Así llega a decir Kelsen que la libertad no es sino el término final de una imputación.⁷ Ni qué hablar de las corrientes realistas crudamente sociológicas que quieren atenerse a los puros “hechos” y eliminar el momento de valor y la validez normativa. Pues también en las corrientes aparentemente más “filosóficas”, como el tridimensionalismo, la libertad ha sido escamoteada en alguna medida cuando se nos habla del derecho como *hecho*, norma y valor.

En la tradición iusfilosófica argentina, dentro de la escuela egológica, Cossio nos ha enseñado con insistencia que el derecho es conducta y que la conducta es libertad metafísica fenomenalizada.⁸ No obstante la impostación excesivamente kantiana del tema, esta afirmación de Cossio ha hecho que el tema de la libertad estuviese siempre en primer plano en su propia obra y en la de sus discípulos. Nuestro propósito en este ensayo es extremar las descripciones y los análisis que quepa hacer en ese campo para sacar de allí conclusiones que permitan cuadrar el tema de las relaciones entre libertad, norma y valor.

1. LA LIBERTAD

1.1 *El concepto de libertad*

Para el concepto de libertad, bástenos decir que entendemos que hay libertad en un mundo o estado de acontecimientos cualesquiera cuando los estadios posteriores en el tiempo no se encuentran totalmente determinados por los estadios anteriores.⁹ Y, correlativamente, diremos que hay necesidad cuando existe una total determinación de los estadios posteriores por los anteriores. Así se delinearán nítidamente las dos tesis metafísicas, no sólo mutuamente excluyentes sino, y sobre todo, *contradictorias* del indeterminismo y el determinismo. La noción vaga de que “el hombre es libre”, la doctrina del libre albedrío, como que le está dado al hombre optar entre el bien y el mal (que es todo el campo de lo optable) y aun la noción kantiana de que el hombre es libre (de cumplir o no cumplir) la ley moral, atribuyen al hombre una libertad ilimitada. Por lo tanto estas doctrinas si bien son mutuamente excluyentes con el determinismo (son *contrarios* en la tabla de las oposiciones lógicas) no son *contradictorias* respecto de esa doctrina. Tomadas sin las debidas precauciones esas doctrinas plantean una falsa opción por el

⁷ Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho*, Buenos Aires, 1965, pp. 28 a 31.

⁸ Cossio, Carlos, *La teoría egológica del derecho*, Buenos Aires, 1964, índice analítico, pp. 769 y ss., voces “acción”, “conducta”, “deber ser existencial”, “libertad” y sus referencias.

⁹ Vilanova, José, *Filosofía del derecho y fenomenología existencial*, Buenos Aires, 1973, pp. 110 y ss.; Cfr., en el mismo sentido, la formulación que da Popper de la doctrina determinista: El futuro del mundo empírico está completamente determinado por su estado presente, hasta en sus menores detalles (Popper, Karl, *El desarrollo ... op. cit.*, p. 225).

juego ilegítimo del principio de tercero excluido. El tercer término se da y consiste en la tesis —que sustentamos— que el hombre goza de una libertad limitada. De modo tal que para cada momento de su existencia habrá opciones que puede hacer y habrá otras en cambio que no puede tomar.

1.2 *Libertad y causalidad*

En cuanto a la causalidad, digamos que constituye la *hipótesis* de la necesidad (en el curso de los acontecimientos). Es la hipótesis fundamental que acompaña a todas y cada una de las hipótesis que hacen las ciencias de la realidad. Es un concepto metodológico o heurístico, que dice más o menos: supongamos que el curso de los acontecimientos es necesario, y en consecuencia, imaginemos cuál tipo o género de acontecimiento anterior en el tiempo determina a este otro tipo de acontecimiento cuya necesidad trato de indagar. Aún en el caso de que fuese posible verificar una hipótesis científica particular —cosa que, como es notorio, Popper niega con sólido fundamento¹⁰—, ello no podría tomarse jamás como confirmación de la hipótesis general de la causalidad, pues bien podría ocurrir que ella no fuere confirmada para otros sectores de la realidad aún no sometidos a examen. Y tampoco diremos que la hipótesis de la causalidad resulta refutada cuando los hechos refutan alguna hipótesis particular, pues siempre cabrá esperar que una hipótesis mejor sustituya a la refutada. De lo dicho surge sin lugar a duda que no existe incompatibilidad alguna entre libertad y causalidad. Que se puede ser indeterminista sin perjuicio de usar la hipótesis básica de la causalidad para investigar las regularidades que puedan darse en el curso de los fenómenos.

La normación —que corre pareja con la causalidad— no tiene un sentido heurístico, como quiere Kelsen, sino un sentido pragmático. Con la causalidad tratamos de entender el curso de los acontecimientos en tanto él no es producto de la libertad. Con la normación intentamos dirigir el curso de los acontecimientos en tanto él es producido por la libertad. La libertad es, pues, fundamento, tanto de la causalidad como de la normación.

1.3 *La libertad como realidad*

En cuanto a la libertad como realidad, digamos que ella no puede ser *objeto* (de intuición) por la sencilla razón de que ella no puede darse nunca como ob-jeto (a la misma). Tampoco el mundo se da como objeto a la intuición, no obstante lo cual él se da en el plano intuitivo como horizonte sobre el cual cualquier “ob-jeto” externo puede ser destacado. Del mismo modo, la libertad se da como el horizonte interno sobre el cual puede ser

¹⁰Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1971, pp. 27 a 42; Popper, Karl, *El desarrollo...*, cit., pp. 1, 5, 34, 36, 37 y muchos otros.

destacado cualquier acto mío de conciencia y cualquier acto mío en general. Todo pensar y, aún más genéricamente, todo hacer constituye un *cogito* que, aunque no sea reflexivo (en un “yo hago”), sí puede fundar una reflexión que haga patente el momento de autoría —y con él la libertad— implícita en ese “yo hago”, por más que el objeto destacado por ese hacer o pensar no sea nunca esa libertad implícita en él.¹¹

1.4 La libertad como proyecto. Descripciones básicas

Pasemos, pues, a describir lo mejor posible la libertad. Ella consiste en esa relación de la existencia con su propio futuro por la cual éste se le ofrece como un repertorio de posibilidades, cuya suma lógica es necesaria, pero cada una de ellas, tomada aisladamente, contingente, dependiendo del agente determinar cuál o cuáles de ellas se hagan reales al hacerse pleno presente el futuro, así meramente presentado, como posibilidad-necesidad. La libertad es el tránsito de lo posible a lo real.

A los propósitos que aquí nos interesan, bastará considerar el ejercicio de la libertad en aquel tipo de decisiones más notorias que, en otra parte,¹² hemos caracterizado como conscientes, activas y de ejercicio en el fuero externo (es decir como modificación o no modificación del mundo), ya se trate de decisiones reflexivas, como el casarse o no con determinada persona, o irreflexivas, como cuando un pelotari corre una pelota. La libertad es aquí un proyectar (adelantar el futuro) inteligente en la circunstancia: lo dado en el *cogito prerreflexivo*, que es en todo momento la existencia, es asumido organizadamente en función de la acción interesada en un *objetivo* o pro-pósito. Éste es destacado como figura en la configuración de todos esos posibles dados en el futuro.

La libertad, pues, se confunde con el obrar mismo. En todo obrar hay un objetivo o propósito que, sin embargo, no se encuentra presente en el tiempo de los relojes, pero sí lo está como futuro inmediato a decidir y procurar por la existencia. El objetivo o propósito es la figura del futuro que se avecina con sus “posibles”. Hay, diríamos —en relación a su futuro—, una doble intencionalidad en el *cogito prerreflexivo* del obrar. Una, más bien pasiva, que lo abarca en su conjunto: es el futuro que se viene irremisiblemente encima con su estructura, “muchos posibles pero sólo algunos de ellos realizables”. La otra intencionalidad se dirige específicamente

¹¹ Vilanova, José, *Filosofía...*, cit., p. 316. La afirmación del texto no implica rechazar de plano la idea de que hay algo así como una intuición de la libertad en la aprehensión del prójimo como tal o, mejor, en la dación originaria del otro como “mirada” (Sartre). Pero es claro, para nosotros, que todo análisis que quiera dar algún contenido descriptivo a la libertad retrovierte —como se ve en el mismo Sartre— a la libertad que se da en cada caso como propia; a la de cada uno de nosotros.

¹² Vilanova, José, *Proyecto existencial y programa de existencia*, Buenos Aires, Astrea, 1974, p. 17. Los desarrollos que siguen hasta el fin del párrafo se inspiran, en buena medida, en esta obra.

al propósito como figura, y en ella predomina la actividad, pues es el agente el que determina la configuración fondo-figura.

Pero el futuro, con su configuración de posibles y su figura o tema destacado, no son todo en el obrar. Hay también el *agente* —uno mismo— que es asumido o reasumido de alguna manera en cada acción, y está también la *circunstancia*, que es asumida como teatro o campo de la acción. Así, por ejemplo, sin necesidad de ningún recuerdo específico que me lo tematice, asumo mi pasado completo, mi condición social, mi temple presente y las circunstancias (casado o soltero, profesor, deprimido, eufórico, lugar, tiempo, dinero disponible, etcétera), al aceptar (o rechazar) una invitación. Lo dicho es suficiente para nuestros propósitos presentes: en toda acción asumo la situación dada y tiendo hacia un futuro más o menos determinado, futuro *agendum* entre otros futuros también dados como posibles.

La relación entre el propósito o *agendum* y los otros posibles puede ser la alternativa de modo tal que, por fuerza, la realización del propósito conlleve la no realización de otros posibles. Aunque hay, y suele haber, posibles compatibles con el propósito o *agendum* en la misma unidad de tiempo (ver televisión y fumar, por ejemplo), siempre hay posibles contingentes incompatibles con el propósito o *agendum* en la misma unidad de tiempo (dar una clase y asistir al teatro). El *agendum* y algunos otros posibles se configuran entonces como alternativa, y allí radica el origen de la *opción* en que la libertad también consiste.

Entre la libertad como proyectar y el futuro (inmediato) como ramillete de posibles-contingentes, hay una relación o paralelismo total que podemos caracterizar, *mutatis mutandi*, por analogía, con la relación noético-noemática, con la cual caracterizó Husserl a la conciencia intencional. Futuro —como ramillete de posibilidades— (objeto noema) sólo lo hay para la libertad-proyecto (sujeto-noesis). El proyectar es la intencionalidad de futuro de la existencia. Pero el objeto-noema husserliano puede ser meramente pensado, en cambio el *agendum*, en tanto que tal, solamente puede ser *realizado* (o no), es decir, pasando de su condición de posible-contingente a ser real, virtud ésta de hacer real que, obviamente, no puede corresponder jamás al puro pensamiento, cuando nos referimos al fuero externo: a una acción como modificación (o no modificación) del mundo.

1.5 El futuro inmediato “a realizar” y el futuro pensado

¿Quiere ello decir por ventura que no puedo pensar el futuro? ¿Que no puedo programarlo? El equívoco emana aquí de que se da por sentada la identidad de eso a que alude la palabra “futuro”. Hablemos, para entendernos mejor, de “futuro inmediato”. Éste puede ser solamente realizado (o no) pero jamás (meramente) pensado. El pensarlo mismo lo hace mediato, no obstante cuán próximo se encuentre en el tiempo de los relojes. Así, por ejemplo, ante una calamidad, como un incendio, algunos pueden estar

realizando el futuro inmediato yendo y viniendo, buscando agua, etcétera —aunque se trate de una acción más bien eficaz—. Pero alguno puede “conservar la cabeza fría” y ponerse a pensar sobre la emergencia, mediatizándola así por medio de las palabras en las que transcurre su pensamiento, palabras que son ahora lo único inmediato. Este mediatizar los hechos por el pensamiento puede y suele ser, como en el caso, un mero proemio para una acción más eficaz. Pero lo que nos interesa destacar con todo esto es que —tal como adelantamos— todo pensar, y todo pensar por palabras, es un hacer. Participa, como tal, del ser proyecto de todo hacer, y se le aplican todas las descripciones que hemos adelantado —y las que pudieran hacerse— sobre el avance de su propio futuro *inmediato* que hace la existencia en tanto libertad. Sólo que el futuro inmediato así adelantado *no es el futuro sobre el cual versa el pensamiento*, sino el futuro del pensamiento mismo, como aquella parte de él aún no hecha explícita, pero contenida de algún modo, en germen, en los estadios anteriores sí explícitos (tiempo existencial, totalidad sucesiva, etcétera). También aquí hay presentación de posibles-contingentes en el futuro inmediato y opción entre alternativas, etcétera.

2. LA NORMA

2.1 *La norma como pensamiento o reflexión sobre la acción y la norma “objetiva” previamente internalizada*

El objetivo, propósito o *agendum* suele encarnar un valor, y la acción opción que lo procura suele ser, por su parte, objeto de una norma. Pero aquí, lo importante no es la distinción y paralelismo entre *agendum*-valor por una parte y acción-norma por la otra. Lo que sí importa destacar es la eticidad, el carácter ético con que se presentan, en términos generales, las acciones. Así, por ejemplo, si como abogado redacto un contrato, como profesor doy una clase, como varón cedo el paso a una dama, como padre y marido apporto al hogar lo necesario, etcétera. Este carácter ético —y ético en sentido positivo— que tiene la inmensa mayoría de las acciones humanas tiene un fundamento obvio a la altura actual del conocimiento sociológico, pero que no ha sido destacado en nuestro sentir lo necesario en la dirección que interesa para nuestro tema. Dicho fundamento consiste en la *previa internalización, por parte del agente* —y según todos y cada uno de los roles sociales que de hecho desempeña—, *de los valores y/o normas vigentes* para cada una de esas conductas, así “institucionalizadas”, en el grupo social a que pertenece.

Ese fundamento es el que permite dar razón del (por otra parte) sorprendente descubrimiento que se atribuye a Kant: que todo acto voluntario se presenta a la razón, a la reflexión, en la forma de un imperativo.¹³ Si

¹³ García Morcote, Manuel, *Nociones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1943, p. 311. No he podido encontrar en Kant mismo la afirmación expresa de la

Kant, que además de profundo era bueno, había internalizado la moral pietista, nada tiene de extraño que le admirase el esplendor de la ley moral que llevaba dentro de sí, según reza la famosa cita. Otra cosa es tomar esta presencia de la ley moral como fundamento de la ética, como hizo el filósofo. Pues este “fundamento” tiene por supuesto la previa presencia de esa ley moral en el mundo (la sociedad): se muestra como producto de una externalización y objetivación previas, y no constituye por lo tanto fundamento último, como lo pide la filosofía.

Del mismo modo, Cossio nos ha enseñado que, como la libertad no es una pura explosión hacia la nada, sino que se dirige hacia el futuro adelantado por ella misma, no es correcto describirla como un poder ser y debe caracterizársela, más bien, como un deber ser (existencial),¹⁴ y que la norma es el pensamiento o mención de esa conducta.

Frente a la concepción de la norma como (mero) pensamiento o reflexión sobre la acción, deberíamos destacar nosotros que la mera reflexión sobre la acción no puede darnos una norma en todos los casos de conductas no institucionalizadas, como lo pone de manifiesto la reflexión sobre una conducta no pautada cualquiera. No tiene sentido decir, por ejemplo, que los chicos “deben” jugar al ludo y no a la batalla naval, pongamos por caso. A estos casos deben agregarse todas las opciones que se ejercen dentro del marco de lo pautado. Hay por eso varias maneras aceptables de saludar a un vecino.

En la búsqueda de ese fundamento tenemos, pues, que poner entre paréntesis la norma y/o valor “objetivos” previamente internalizados. Desmontar el proceso de internalización hasta mostrar las estructuras de la existencia, donde tiene su génesis fenomenológica el tema de la norma.

2.2 La enseñanza de Kant

Se trata, obviamente, de una empresa difícil. El antecedente más formidable en la historia de las ideas es el que emprendió Kant para fundar su concepción de la moral autónoma. Pero —remendando ahora otra cita célebre— tendríamos que poner sobre sus pies lo que Kant, como buen idealista, dejó patas arriba. Deberíamos así rehusar hasta el uso puramente heurístico de un concepto límite o idea kantiana como el de “santo”, entendido como un ser racional —no nosotros los hombres— cuyas apetencias coinciden en todos los casos con los contenidos de la ley moral.¹⁵ Nuestro concepto límite

tesis. Sin embargo, no es dudoso que ella puede extraerse de otras suyas. Por ejemplo: La razón medita sobre *el uso práctico* (acción), la felicidad, etcétera. Pero la felicidad consiste en la suma total de las inclinaciones; y, finalmente, la ley moral manda procurar la felicidad (Cfr., Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa, Madrid, 1942, pp. 24 y 31).

¹⁴ Cossio, Carlos, *op. cit.*, pp. 120, 226 y 238.

¹⁵ Kant, Manuel: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1913, pp. 67, 164, 231 y ss.; y *Fundamentación...*, cit., p. 55.

debería ser el de “bebé”, por ejemplo, como un ser en que se da la libertad en forma apetitiva (pero no aún el hábito y menos la reflexión, el pensamiento y la razón, como nuevos niveles que toma la libertad en el hombre adulto). También de Kant deberíamos aprender que el campo más fértil para emprender esta búsqueda es la moral —como moral autónoma— y no el derecho, producto más “objetivado” y, por ello, más reacio a mostrar sus raíces en la existencia. Es notorio que la mayoría de las normas jurídicas pueden interpretarse como órdenes o mandatos, y el sistema mismo como un sistema de dominación; y ello aunque la crítica señale que se descuida así el elemento del *consensus*, que debe integrar en alguna medida todo sistema social.¹⁶ También de Kant podemos aprender que se trata del tema de la razón y no tener inconvenientes en replantear el tema de la razón práctica. Es sabido que la otra alternativa que nos ofrece la historia del pensamiento es la de la voluntad. Pero si la voluntad se identifica en todo o en parte con la libertad, como es también obvio, también resulta claro que nada nuevo podremos obtener por este camino respecto del problema de la libertad y la norma. También aquí el derecho nos juega una mala pasada, pues solamente desde el punto de vista del que inculca la norma puede columbrarse el tema de pensamiento y razón que ésta encierra, ya que para aquel cuya conducta es (meramente) normada la norma se le aparece como el producto exclusivo del arbitrio (libertad) del que emite la norma (el legislador, por ejemplo).

No obstante lo expuesto, debemos resistir la tentación de limitarnos a poner a Kant al revés. Lo dicho sobre su doctrina puede servirnos de indicación sobre el rumbo general de nuestras meditaciones, pero ellas deberán sustentarse sobre el efectivo trabajo de puesta entre paréntesis.

2.3 *La libertad normalizada y su norma implícita*

Por encima del nivel meramente apetitivo del concepto límite de nuestro “bebé”, nos encontramos que el hombre (y también los animales superiores) se comportan en forma inteligente. Captan lo dado como circunstancia organizada en función de su proyecto interesado (*cura*, que dice Heidegger). Imaginan —de algún modo que no interesa aquí elucidar— lo no dado y producen una modificación del mundo al servicio de su interés o apetito. Así, el mono famoso de Kohler juntó las barras para confeccionar una herramienta con la cual apoderarse del alimento que estaba fuera de su alcance. Y así muchos monos en muchos laboratorios “hablan” hoy (como los sordomudos) para pedir a sus cuidadores lo que desean. Cómo se produce este “milagro” de la creación, es algo que no podremos explicar y para lo cual podemos remitirnos a nuestro término inicial: “libertad”. Pero sí debemos anotar que los logros así obtenidos por la libertad como inteligencia y/o

¹⁶ Moya, Carlos, *Teoría*, cit., p. 113 y ss.

imaginación, vía del conocido método de la prueba y el error,¹⁷ se atesoran luego en un saber que queda implícito en la acción misma, la *practognosis*.¹⁸

Este saber implícito en la acción misma da el patrón de lo que podemos considerar la “normalidad” de la conducta de los individuos más o menos adultos, no solamente en su trato con las cosas sino también en su trato recíproco. En el trato entre los diversos individuos, dicha conducta no es solamente estadísticamente habitual sino también *normal*, en el sentido que comporta una exigencia de conformidad o patrón valorativo. En efecto: la reiteración de conductas crea respecto de las mismas un claro marco de expectativas y el apartamiento de ellas se considera reprobable, por lo cual ellas funcionan también como medidas de estima. Vale decir que son normas (aunque no exista un enunciado normativo que haga explícita la norma contenida implícitamente en la acción).

El poder normativo de la conducta reiterada no encierra ningún misterio. La mayoría de nuestras acciones son sociales, en el sentido de que su cumplimiento requiere una colaboración de varios sujetos. Conversamos, comemos, jugamos, amamos, requerimos, prometemos *juntos*, o *uno respecto de otro*, con una clara *relación* o *interacción social*. El apartamiento de la conducta acostumbrada produce en el otro una frustración, como, por ejemplo, si no nos sentamos a la mesa a la hora habitual de comer juntos o si ocupamos el asiento habitual del otro. Hay, por lo tanto, un claro interés por parte de los otros en que cada uno observe tales hábitos, y este interés se hará eventualmente manifiesto como exigencia de tal observancia.

A este estado no reflexivo de la conducta “normalizada”, o normal, corresponden los “hábitos” en el plano individual o interindividual y los “usos y costumbres” en el plano colectivo. A éstos corresponde también un orden de valores y/o bienes puesto de manifiesto por la continuación y reiteración del trato, por contraste con los actos solamente fugaces que puede fundar la libertad como apetito no “normalizado” aún.

Como toda norma, la que se encuentra implícita en la conducta normal entraña un “deber”. Vale decir, un punto de vista sobre la decisión-opción, que puede ser distinto del punto de vista del mero apetito originario de la libertad puramente espontánea. Ese punto de vista “normal”, en la medida que discrepa del que emana del apetito, contiene la nota de “coacción” propia de la ley moral. En el plano social, ya hemos visto que ese elemento normativo se encuentra claro en la conducta normal como “marco de expectación” y como “medida de estima”. En el plano más exigente de una moral absolutamente autónoma, la “coacción” adopta formas más sutiles y profundas que nos llevarán de inmediato a la reflexión y al nacimiento de la razón práctica propiamente dicha. Ellas son, en primer lugar, el conflicto entre lo instantáneo del espontáneo apetito y los bienes y valores dados en el largo plazo

¹⁷ Popper, *El desarrollo . . .*, cit., pp. 58, 64, 251 y 359.

¹⁸ Merleau Ponty, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 153; y *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957, pp. 242 y ss.

(frecuentación continuada, reiterada, etcétera). Pero hay más: en esa frecuentación de más largo plazo está envuelta la propia identidad. Se trata de ser coherente con uno mismo, aspiración que amenaza frustrarse ante el desagregado de diversos instantes independientes, cualquiera sea su grado inmediato de satisfactoria intensidad.

2.4 *La reflexión. La razón práctica*

Pero es propio del hombre no solamente el hacer libre, no solamente el hacer practognótico y habitual, sino también el reflexionar en el sentido de pensar por medio de palabras. Este pensamiento puede poner en crisis la norma implícita en la conducta habitual y puede ser motivado ya sea por un conflicto con la libertad-apetito sometida a dicha norma, ya por el deseo de cambiar las normas y valores recibidos o, caso más raro, por el intento, como en Kant, de edificar una moral totalmente auténtica como pensamiento propio, rescatado así de la impersonalidad del “se” colectivo, cuya tiranía denunció Heidegger.

Si se trata de esta última empresa —que es la que tiene mayor interés para este trabajo— la crisis puede ser caracterizada como un llevar ante el tribunal de la razón a la acción misma, es decir, a la libertad. La libertad, en su nivel de razón, ha de juzgarse, pues, a sí misma en sus niveles previos de 1) apetencia y de 2) orden habitual o prerracional. El intento requiere, por lo tanto, explicitar la noción de razón, aunque sea ésta una tarea sin duda ambiciosa.

Dijimos antes que el proyecto se caracterizaba como inteligente, en tanto era capaz de presentar la realidad como circunstancia organizada, como teatro o campo de una acción interesada. Digamos ahora que, cuando el proyecto es pensar por palabras, puede conservar esa virtud de la inteligencia, es decir, que puede ser un pensar que represente lo dado como circunstancia organizada, como teatro o campo para una acción. Llamaremos, pues, discurrir racional o, más brevemente, razón, al pensar por palabras inteligente. Este pensar inteligente es uno solo y puede aplicarse tanto a las cosas consideradas en sí (como independientes del hombre), y se lo ha dado en llamar razón (teórica), como a la acción misma y debería llamárselo, en este caso, razón práctica. Este discurrir racional alcanza su plenitud en el pensar crítico.¹⁹ La crítica consiste en el examen reflexivo de una opinión o posición previa, enderezado a descubrir sus errores con el propósito de enmendarlos y llegar, así, a una representación más ajustada, cada vez más ajustada, de la realidad. La razón, por su origen fenomenológico, es una sola: un discurrir inteligente y crítico que se aplica al esclarecimiento de la libertad que somos. Desde este punto de vista, la razón (teórica) aparece no como un discurrir acerca de la cosa en sí, independiente del hombre, sino como un discurrir acerca del mundo que, así reconstruido por el discurso, se presenta

¹⁹ Popper, *El desarrollo...*, cit., 149, 178 y 406.

como circunstancia de circunstancias, como el campo omnircircunstancial para cualquier acción posible.

La razón práctica no podrá ser por consiguiente, en su origen fenomenológico, legisladora —como pretende Kant—, pues para ello debería haber cumplido previamente la tarea de esclarecimiento que le es propia. Por otra parte, si la razón práctica es crítica, debe tener desde su origen algo sobre lo cual ejercer esa crítica. Pero ello le está dado desde siempre, ya que el proyecto es interesado: siempre habrá al menos una apetencia o impulso que estará predelineando un curso de acción preferible. Y habrá también, la enorme mayoría de las veces, la norma implícita en la conducta normalizada del hábito, ya que solamente circunstancias y/o acciones nuevas o insólitas escaparán a esa regulación.

Desde el momento en que en el hombre más o menos adulto se alcanza el nivel de un pensar por palabras más o menos racional, de un discurrir, queda abierto el punto de vista crítico y, con él, el tema más específico de la razón práctica. Pues aparecen aquí dos sujetos: el sujeto agente y el sujeto pensante o crítico. Este último pretende, con su discurrir, hallar una *mejor* decisión que la que puede tomar el sujeto agente mediante el uso de su mera libertad no esclarecida por aquel discurrir. Y esta pretensión se funda, a su vez, en que mediante la reflexión crítica sobre la acción se obtiene una mejor representación de la misma que la mera presentación de ella que se da en la acción más espontánea. La representación reflexiva da mejor cuenta de la acción, porque ella, por una parte, lleva a plena claridad lo meramente tenido en cuenta en la espontaneidad y, por la otra, puede aportar a la decisión nuevos elementos que la pura espontaneidad no habría podido ni aún siquiera tener vagamente en cuenta. Esta tarea de esclarecimiento, propia del discurrir de la razón práctica, se lleva a cabo tanto respecto de lo asumido en la acción espontánea (el propio sujeto agente, el pasado, la circunstancia) como respecto del ramillete mismo de posibles contingentes del futuro a decidir. Y esto último no solamente por la representación de algún posible-contingente no presentado como fondo en la acción espontánea, sino, y sobre todo, por la dimensión más precisa que se adjudica a cada uno de los posibles contingentes, al poner de manifiesto las consecuencias ulteriores de cada curso de conducta posible.

Las descripciones precedentes ponen en crisis muchos puntos asumidos, más o menos explícitamente, por las doctrinas racionalistas que han dominado el planteo de estos temas. Pues de lo aquí dicho pueden extraerse las siguientes conclusiones: 1) la razón en el hombre no es cosa de todo o nada, sino de más o menos; 2) el esclarecimiento que la razón práctica pueda hacer sobre la acción es, también, de grado o relativo. Nunca hay un esclarecimiento total, por la sencilla circunstancia de que nunca pueden saberse todas las consecuencias de una acción; 3) aun concibiendo al hombre como animal racional, la decisión no puede tener nunca exclusivo fundamento en el uso de la razón, pues todo lo que cabe esperar de ésta es un esclarecimiento y una

coherencia. La adhesión a cierto curso de conducta —dentro del panorama así esclarecido por el uso de la razón— supone el elemento irracional del atractivo y/o valor.

2.5 *La norma como operación de la razón práctica*

La reflexión sobre la acción —con su futuro aún indeciso— que hace el sujeto en el discurrir de la razón práctica culmina en una norma que señala, en vista de lo dado en la situación y la alternativa de posibles contingentes del futuro, uno de éstos como debiendo ser. El nivel reflexivo razonante y crítico de la libertad se superpone así al nivel irreflexivo o espontáneo. La razón pretende el gobierno de la acción, pero no lo pretende por sí misma sino en nombre de los intereses bien entendidos del mismo sujeto (en el caso en que sujeto agente y sujeto crítico sean el mismo), o en nombre de los intereses del grupo en el caso en que ambos no sean el mismo sujeto. Dejemos de lado el hecho de que “los intereses del grupo” pueden esconder, y suelen hacerlo, los intereses del sujeto que emite la norma (o de su grupo de pertenencia). En todo caso, aquí se pone aún más de manifiesto que la pura razón práctica no nos puede dar una norma: ella tiene que aliarse con algún apetito, interés o “valor”, en cuyo nombre procede.

El discurrir de la razón práctica culmina en la indicación de un curso de conducta —entre otros posibles—, es decir, un curso de conducta que entraña una opción. Pero esta indicación, desgajada del efectivo discurrir en la que tiene nacimiento, no pasa de ser una *prescripción*, sin mayor fundamento, que adquiere expresión en un *enunciado normativo*. En tanto operación de la razón práctica, la norma no puede limitarse a contener la indicación de una conducta, ni se la puede tomar como mero sentido de un enunciado normativo. Ella debe, por el contrario, poner de manifiesto todo lo relevante para el discurrir de la razón práctica. Poner de manifiesto todo lo que la reflexión ha destacado y que conduce a la toma de decisión. Debe mostrar las alternativas de la opción y también la situación dada como punto de partida para ese ejercicio de la libertad (situacionalidad de la existencia). La norma, en tanto producto de la razón práctica, es eso: un hacerse cargo de la situación y de las alternativas posibles de conducta, y decidir, en consecuencia, la *mejor* alternativa dentro de las posibles (en lo que va implícito la satisfacción preferencial de algunos intereses, apetitos y/o valores).

Si se toma a la norma meramente como prescripción y/o como el sentido de un enunciado normativo, bien puede ser que en este enunciado se haya prescindido de toda fundamentación y se limite a un “haz esto” donde, aparte de la obvia inteligibilidad del enunciado, la inteligibilidad profunda, la raíz en la existencia, habrá que buscarla en todo lo que el enunciado omite (quién lo emite, a quién se dirige, en qué circunstancias, etcétera).

La noción misma de la normatividad como operación de la razón, se opone a la inteligencia de la norma como mero sentido de un enunciado prescrip-

tivo. En este último suele faltar la mención de las otras posibilidades contingentes, sobre cuyo telón de fondo cobra sentido la acción recomendada. Y puede faltar la mención de la situación dada como punto de partida para ese ejercicio de la libertad. Suele faltar esta mención cuando se trata de situaciones obvias o repetitivas que, por regla general, no se hacen explícitas. Así, por ejemplo, la regla de la exogamia no hace explícita la obvia existencia de mujeres fuera del grupo familiar (lo que puede ponerse en crisis con un caso como el de Lot, por ejemplo). O la condena del homicidio puede silenciar las diversas, aunque poco frecuentes, circunstancias que lo hacen justificable (defensa propia, ejecución de sentencia, etcétera).

En la trampa que tiende la norma como sentido de un enunciado normativo cayó el mismo Kant, no obstante su concepción central correcta de la norma como operación de la razón práctica. De otro modo resulta inexplicable que se haya equivocado en la forma que lo hizo, al sostener que las normas éticas son imperativos categóricos y considerar que el caso de los imperativos hipotéticos se agotaba con los imperativos en los cuales el antecedente es una decisión de la voluntad, es decir, con las normas técnicas. También las normas éticas (al menos en el caso de normas generales) deben enunciarse en forma hipotética. Solamente que el antecedente no es aquí una decisión (que hay que tomar) de la voluntad, sino la descripción de una situación (siempre ya dada), como hecho a tener en cuenta por la libertad que se proyecta y abre su futuro a partir del mismo.

2.6 Norma y enunciado normativo. El principio de permisión

Si la norma es esa operación de la razón práctica, el enunciado normativo que la expresa debiera mencionar, elipsis y sobrentendidos aparte, todos los elementos relevantes que se dan en la misma. Es decir: 1) la situación siempre ya dada, punto de partida inexcusable para cada momento de ejercicio de la libertad; 2) el repertorio de posibilidades dadas; 3) la indicación de la conducta por la que se opta, o conducta debida según el punto de vista (ético) de la razón práctica. Los puntos 2) y 3) suelen estar amalgamados, en los enunciados normativos usuales, en uno solo, como indicación de la conducta debida, dado que por el juego del principio de contradicción y de tercero excluido la alternativa resulta ser “o bien el acto debido o bien su negación”. Habría algo que decir en contra de esta manera de simplificar excesivamente las cosas, ya que obviamente va a la norma desde el enunciado normativo y no, como debiera, desde la conducta. De la riqueza de ésta sólo podrá hacerse cargo eventualmente la casuística, la equidad, etcétera. Pero no queremos aquí entrar en este subtema. Lo que sí queremos destacar es que, debiendo el enunciado normativo mencionar la situación, todo enunciado normativo constará de una descripción de la situación y de la prescripción de una conducta. La prescripción de esta última estará siempre condicionada a la ocurrencia de aquél. En otros términos: que todo enunciado normativo tendrá una estructura hipotética.

En el caso del derecho ya hemos explicado, en otro lugar²⁰ sobre la base de los pronunciamientos de la ciencia del derecho, que dicho enunciado es de la forma general que dice: “una conducta p deber ser cuando y solamente cuando se da el conjunto de circunstancias h ($h = Dp$). Así como, también, que respecto del deber del juez de aplicar la sanción (deber subsidiario) el “ h ” del primer miembro de la fórmula general se especifica como “debe ser un hecho p y el hecho p no es” ($Dp. p$), así como el “ Dp ” del segundo miembro de la fórmula general se especifica como “ Ds ” (el juez debe aplicar la sanción cuando y solamente cuando se da que el hecho p debe ser y el hecho p no es). Aquellos desarrollos se basaron en una reflexión sobre los pronunciamientos de la ciencia jurídica, pero también en una aplicación obvia del axioma ontológico del prius de lo permitido, ya que de no estar condicionada la aplicación de la sanción al caso de cometerse trasgresión, y *solamente a esos casos*, resultaría que en todos los casos se puede ser lícitamente sancionado (palos porque bogas y palos porque no bogas), con la consecuencia absurda de que sería obligatoria una conducta así como la omisión de ella.

Lo que queríamos insinuar acá es que también para la moral debe valer algo semejante al axioma ontológico, en el sentido que toda conducta para la que no exista un pronunciamiento de la razón práctica que la establezca como prohibida, es permitida. Y que toda conducta para la cual no exista un pronunciamiento de la razón práctica que la establezca como prohibida, o como debida (obligatoria), es facultativa. El fundamento de este axioma o axiomas de toda ética estriba en la forma misma en que la razón práctica se superpone, como libertad pensante, reflexiva, crítica y discursiva, a la libertad más espontánea que ella misma era; superposición que supone la conservación y no la eliminación de ella como libertad espontánea. Donde falta un pronunciamiento de la razón práctica falta el *deber*; y por consiguiente, el repertorio en principio infinito de conductas en que se da dicha circunstancia tiene el sentido de lo permitido-facultativo. Tal como han puesto de manifiesto los pragmatistas, todo *claim*, apetito o impulso tiene “derecho” a ser reconocido, salvo que entre en conflicto con otro *claim*, etcétera.

Como consecuencia de todo lo aquí expuesto, la norma moral se expresará normalmente en un enunciado normativo de estructura formal bimembre, siendo el primer miembro una descripción de algo efectivamente acaecido, la situación (óntica) a la que ha llegado la libertad, y siendo el segundo miembro una consecuencia deóntica, una conducta que debe ser, y consistiendo la relación en que se encuentran ambos miembros aquella que se expresa con el bicondicional “si y solo si”.

De este modo, por más que el hombre adulto esté básicamente aplastado por el cúmulo de deberes propios de los roles que él ha internalizado, esta situación no afecta a su yo más íntimo, que es libre para entablar con su yo más o menos enajenado un diálogo que desarme las pretensiones de objetividad de la ética meramente objetivizada. Una vez desarmada la ética “obje-

²⁰ Vilanova, *Filosofía...*, cit., p. 176 y ss.

tiva”, el yo, por el juego del axioma o axiomas ontológicos de que hablábamos, no se encuentra en principio constreñido frente a una ley moral que abarca, prácticamente, todo el campo de su obrar, sino básicamente libre de acoger su espontaneidad o no hacerlo en virtud de motivaciones concretas que él deberá elucidar en cada paso, desplegando así, desde sus fundamentos, una razón práctica auténtica, como el pensamiento propio que le cabe acerca de sí mismo y de su obrar.

3. EL VALOR

3.1 *El valor objetivo u objetivado como juicio de valor*

Ya vimos, más arriba, que los valores están objetivamente dados, junto con las normas, en el grupo social. La forma más obvia de esta presencia está dada en forma de juicios de valor o menciones de valor. Estos juicios de valor sirven de aparente fundamento para la exigencia de una conducta, es decir, para las normas vigentes. “Porque es bueno”, “porque es justo”, constituyen los penúltimos argumentos que pueden darse frente a las dudas de que pueda ser objeto alguna parte del orden social establecido. Se trata de un argumento que más bien pretende cerrar el debate y no abrirlo, y que se complementa con el último argumento que toma la forma de “porque así son las cosas” (la naturaleza del hombre, por ejemplo), o bien “porque así ha sido establecido por Dios” (o por los dioses). En el último argumento citado, la presunta fundamentación (racional) cede claramente el paso a la función legitimadora del orden social establecido. Se trata de presentar el orden social de tal manera que se oculte todo lo posible su carácter de *construido*.²¹

Por cierto que, en el plano de la teoría propiamente dicha, el despliegue alcanzado por la actitud racional y crítica apenas permite hoy una legitimación del tipo de la expuesta. El (último) argumento tomará así la forma de “el interés general”, fórmula que, no obstante su oscuridad, se presta más a la elucidación crítica de su contenido y resulta por ello más satisfactoria. El interés que allí se menciona nos conecta fácilmente con el valor en su génesis fenomenológica en la vida de cada uno, independientemente de y, si se quiere, previamente a su objetivación e internalización subsiguientes. Sin embargo, esta forma de consideración sería excesivamente abstracta, ya que no daría ni siquiera indicios sobre el conjunto del proceso. Correspondería pues, aquí también, poner entre paréntesis fenomenológico las diversas etapas del mismo para llegar a la génesis fenomenológica que nos interesa.

3.2 *El valor en su génesis fenomenológica*

La existencia es pre-ocupación, cuidado, cura (Heidegger). El trato existencial plenario con los entes intramundanos, cosas o personas, es un trato

²¹Berger, *El dosel...*, cit., p. 48.

interesado en el sentido de no-indiferente, es decir, cargado de afectividad. Para ese trato los entes son “bienes” o “anti-bienes”, más o menos atrayentes o repelentes. Pero la existencia está pre-ocupada también consigo misma, por lo cual la afectividad también tiñe las propias acciones, tanto en su mera presentación por el proyecto que las realiza como en su representación por el pensamiento que las anticipa.²²

Valor sería, pues, en una primera aproximación, el carácter que predicamos de los entes intramundanos en virtud del trato existencial plenario interesado que tenemos con ellos, así como también que predicamos de nuestras acciones (en tanto estamos en ellas interesados). Corresponde a este carácter noemático de valor un componente noético de intensidad emocional en el trato. Solamente que esta intensidad emocional no es una intuición —como pretendió Scheler. Y ello, en primer lugar, porque el trato plenario no es un acto (actualmente objetivante) en el sentido de Husserl, y menos un acto de conocimiento. Por el contrario, el conocimiento supone una previa des-afectación del ente. No hay pues aquí objeto, y mal puede haber, por ende, intuición en sentido propio. Por otra parte, lo dado —y no como objeto— es el ente, y sólo por abstracción destacamos en él su valor y, correlativamente, el momento noético de la intensidad emocional que le corresponde.

Pero así como ni siquiera el *cogito* de un acto de conciencia tiene el carácter instantáneo que en vano pretendió Descartes, mucho menos lo tiene el trato existencial plenario. Él se da con una temporalidad abierta hacia un futuro indefinido. Esta temporalidad gravita ya sobre el trato actual y presente —por más breve que sea éste—, y le da su verdadera dimensión de valor (como opuesta a lo que sería el puro correlato de la intensidad emocional instantánea). Para el chico, la presencia gratificante de la madre es una promesa de presencia (permanente). Para el joven inexperto, un rato de dicha es una promesa de felicidad (permanente). La misma pretensión de absoluto y definitivo con la que es vivido el valor por el alma más o menos ingenua, no tiene el carácter de la permanencia inmóvil de un concepto, sino el de descubrimiento de una fuente perenne de vida (es decir, de trato existencial plenario renovado).

Pero no solamente su éxtasis de futuro destruye la idea de una experiencia o vivencia axiológica instantánea. También lo hace su éxtasis de pasado. Respecto de ese pasado —incorporado como “grosor” al propio presente—, toda nueva vivencia axiológica aparece como una precisión o relativa definición de un futuro indefinido, abierto por experiencias anteriores. Los valores que diferenciamos como adultos son precisiones respecto de la apertura axiológica del mundo del niño y, finalmente, del bebé, en el que tiene los conocidos caracteres de una apertura global e indiferenciada.

Como concepto límite podríamos hablar, no obstante, de un encuentro (del bien apropiado) y, sobre todo, de un *descubrimiento* del valor, para la expe-

²² Por ello, porque al propio agente le va su ser en ese futuro, la originaria representación de ese futuro por el pensamiento, su protorrepresentación, es un programarlo y no un puro pensamiento (teórico); ver: Vilanova, *Proyecto...*, cit.

riencia inicial que abre el campo de un tipo cualquiera de valor o un subtipo. Así, por ejemplo, para la belleza en general o la elegancia en particular, para la bondad en general o la sinceridad en particular, etcétera. El descubrimiento (salvo el caso de muerte, como en *Romeo y Julieta*) está destinado a ser absorbido en las experiencias posteriores y, finalmente, en la totalidad siempre abierta de experiencias, única a la que en rigor podemos llamar la experiencia axiológica misma. La llegada inexorable del futuro, como futuro definido, de ese futuro indefinido abierto por el descubrimiento, entraña en alguna medida la frustración de la promesa contenida en el encuentro-descubrimiento. El alma se hace menos ingenua, aprende por el error axiológico que es la desilusión y, como consecuencia, la fe en la intensidad emocional del instante se va perdiendo. La intensidad emocional misma se reserva, finalmente, para bienes que respondan a un cuadro más equilibrado, más completo y realista, más rico en detalles y matices, único que corresponde a la experiencia axiológica así caracterizada.

La continuación, suspensión, interrupción, reiteración, etcétera, del trato plenario con los entes-bienes son las conductas concretas, que responden a esta experiencia axiológica que se desenvuelve y transforma todo a lo largo de la vida. Pero esas conductas también responden a las opciones que plantean los casos de conflicto y a las internalizaciones de valores objetivos. Por ello el valor, en su estado puro, es difícilmente detectado desde un punto de vista conductista.

A esa experiencia axiológica integral así descrita corresponde, por lo tanto, un mundo de bienes y valores en constante cambio. No hay aquí nada parecido a la fijeza de una "tabla de valores". El relativo orden que puede darse de bienes y valores, para un tiempo determinado de la existencia, es sustituido por otro en un tiempo posterior. Las etapas mismas de la vida, como niñez, juventud, madurez y vejez, quizá tengan mucho que decir en lo que se refiere a tipificaciones de la forma en que se va dando la experiencia axiológica integral.

3.2 Objetivación del valor

La primera objetivación del valor consiste, sencillamente, en la conducta que continúa, reitera, etcétera, el trato plenario con el bien, o que continúa, reitera, etcétera, la acción que se valora positivamente. Y, correlativamente, la conducta que suspende, interrumpe, etcétera, el trato con el anti-bien y/o la acción que se valora negativamente. Las conductas habituales pasan a ser normales en el sentido tratado más arriba en 2.3. Las normas implícitas en dicha conducta normal se remiten, a su vez, en forma implícita pero obvia, a ciertos valores, según veremos todavía más adelante.

Veamos cómo describen Berger y Luckmann ese proceso:

En el campo específico de lo social, la institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de

actores. Dicho en otra forma: toda tipificación de esa clase es una institución.²³ Las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el curso de una historia compartida. El carácter controlador es inherente a la institucionalización en cuanto tal, previo a, e independientemente de, cualquier mecanismo de sanción establecido específicamente para sostén de una institución. Aún sin condicionamiento previo, dos individuos cualesquiera puestos a interactuar producirán rápidamente tipificaciones (externalizando en ellas, agreguemos nosotros, sus comportamientos valorados positivamente, según la experiencia axiológica caracterizada en el párrafo precedente). Cada uno estará en condiciones de prever la conducta del otro. La vida que llevan juntos se define ahora por una esfera, cada vez más amplia, de rutinas establecidas. Muchas acciones se hacen posibles a un bajo nivel de atención. La conducta habitual, externalizando todavía el mundo interior de cada uno, contiene sin embargo ya roles y normas: la institucionalización final se encuentra en germen. Bastará que la pareja del ejemplo procree para que la institucionalización sea completa, ya que para los hijos esa conducta habitual y normal de sus padres aparece como puramente objetiva.²⁴

Al primer estadio de la objetivación de los valores se superpone, más adelante, un segundo estadio que se caracteriza por la verbalización, y que configura niveles progresivos de “conocimiento” o legitimación del *nomos* social. La conducta habitual descrita —en tanto ella constituye conducta “normal” o ejemplo a internalizar— puede caracterizarse, en esta conexión, como “facticidad autolegitimadora”. Cuando aparece alguna duda ya no puede darse por sentada la facticidad. La legitimación, en un sentido propio, aparece así como un nuevo nivel (verbal) que abarca 1) simples afirmaciones de que las cosas “se hacen” (o son) así; 2) proverbios o máximas de la sabiduría popular; 3) mitos y leyendas populares; y 4) construcciones de alto nivel que legitiman *in toto* el *nomos* social.²⁵ En todos los casos, como ya hemos visto, se trata de ocultar la génesis fenomenológica del valor y la norma, y presentar el *nomos* social de tal forma que oculte en todo lo posible su carácter de orden construido. La objetivación del valor culmina así en una verdadera reificación, vale decir, en el ocultamiento de la libertad fundante, al tratar algo humano como si no lo fuese.

Veremos en el próximo punto un caso particular —que nos concierne muy cerca— de esta tendencia del hombre a ocultarse su propia libertad: la inversión que el pensamiento dominante hace de las relaciones reales entre norma y valor.

3.4 Norma y juicio de valor

Hemos visto a la norma naciendo, fenomenológicamente, del discurrir crítico (razón práctica) sobre la acción. Y, a ésta, siempre orientada ya por

²³ Berger y Luckmann, *La construcción...*, cit., pp. 76 y ss.

²⁴ Berger y Luckmann, *La construcción...*, cit., pp. 78 a 82.

²⁵ Berger, *El dosel...*, cit., p. 47.

“valores”, entendidos éstos, también, según su génesis fenomenológica, como la dimensión temporal —especialmente de futuro— de los bienes y anti-bienes. Como el orden provisorio que dicha dimensión temporal establece para ellos en el futuro indefinido, abierto en cada caso para la existencia. Al normar un caso concreto cualquiera, la razón práctica define ese futuro indefinido y rectifica —o puede rectificar— el orden provisorio establecido por el valor.

Luego hemos visto el proceso de objetivación del valor. En el primer estadio de la objetivación del valor, la “facticidad autolegitimadora” no puede resistir por sí sola el ataque crítico de la razón práctica, y el orden provisorio puede ser modificado en atención a dicha crítica. Pero, en el segundo estadio de la objetivación, la legitimación es por fuerza verbalización. Esta convierte al valor en juicio de valor. Y, cualesquiera sean las vaguedades que se pueda imputar a las palabras que se usen, por el uso mismo de las palabras, ellas cumplen aquí, como siempre, una misión de fijeza: trasponen al objeto mentado a una idealidad sin tiempo, en la cual dicho objeto es idéntico a sí mismo (principio de identidad). El orden provisorio del valor se pretende así definitivo, el futuro indefinido se hace idéntico al presente: la eternidad donde reina el valor absoluto. Por su parte, la norma se objetiva (independizándose de su nacimiento en el discurrir de la razón), y el puro resultado de ese discurrir se verbaliza como enunciado normativo. La norma se entiende ahora como la significación de este enunciado. Entre valor y norma, así entendidos, no puede haber discrepancia ni crítica alguna. El valor objetivo encarna en un orden eterno y la razón práctica ha cumplido totalmente su tarea, limitándose a explicitar las normas más o menos implícitas en ese orden. Solamente que ahora la libertad misma, origen y fundamento de todo el proceso y fuente única que lo mantiene vivo para cada nuevo presente, ha desaparecido. La objetivación se denuncia así como una verdadera reificación.

Las huellas del proceso permanecen visibles, sin embargo, si se analizan con algún detenimiento las verbalizaciones finales: norma (entendida como enunciado normativo) y juicio de valor. Como es obvio para los juristas, el enunciado normativo general es siempre hipotético, según la terminología tradicional. Conforme a lo explicado más arriba, debería ser claro que la norma moral general también es hipotética, ya que la reflexión de la razón práctica debe hacerse cargo de la situación. En cambio el juicio de valor es categórico. La norma establece un deber bajo ciertas condiciones, en cambio el juicio de valor lleva implícito un deber absoluto, pues es claro que si algo se postula como bueno, o como justo, de allí se deduce el deber de hacer lo bueno (o lo justo).

Rescatado de esa reificación que supone, el valor absoluto, el valor en situación, no podría traducirse en un juicio de valor del tipo como “(tal alternativa) es buena”. Él debiera adoptar la forma de un juicio del tipo “(tal alternativa) es la mejor” (Cossio). Pero aquí, mejor no quiere decir, obviamente, “más bueno que”, donde la noción de bueno viene supuesta, sino sencillamente la posibilidad que se considera racionalmente preferible. Pero

entonces se trata, sencillamente, de una versión distinta de la norma, como operación y resultado del discurrir de la razón práctica. En efecto, desde el punto de vista de la fundación de una moral autónoma, no puede haber ninguna diferencia entre el enunciado “haz X (y omite Y, Z)” y “X es lo mejor (entre X, Y, Z, que son todas las alternativas). Solamente después de la reificación de lo “mejor” —como posibilidad dada entre otras en una circunstancia determinada— a lo “bueno” —en sí, válido para cualquier circunstancia posible— norma y juicio de valor parecen separarse, y el segundo pasar a ser fundamento de la primera,²⁶ trampa en la que cayó —dicho sea al pasar— el mismo Husserl.

²⁶ Vilanova, *Filosofía...*, cit., pp. 247 a 249.