

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA CIENTIFICIDAD DE LA AXIOLOGÍA

Por JAVIER ESQUIVEL

Profesor de la Facultad de Derecho de la UNAM

Dos aclaraciones terminológicas parecen necesarias antes de abordar el tema de esta investigación. La primera sería sobre lo que vamos a entender aquí por axiología y la segunda sobre lo que se entiende por ciencia. Solamente después de determinar en alguna medida estos términos podrá intentarse dar una respuesta satisfactoria a la cuestión.

Partiendo del hecho de que los hombres han acumulado una gran cantidad de información y de conocimientos racionales sobre el medio ambiente y sobre sí mismos, cabe preguntarse cuándo esos conocimientos han de denominarse ciencia. Una primera característica sería que estos conocimientos estuviesen simplemente “organizados” o “clasificados”, pero ello evidentemente no bastaría, así por ejemplo las notas de un viajero cuidadoso no constituyen en sí una ciencia. Se añadiría entonces la exigencia de que estos conocimientos estén acompañados de una *explicación* acerca de por qué los hechos son como se los presenta, es decir, que se den las condiciones de verdad de dichos conocimientos. Si bien tradicionalmente se ha entendido por explicación exclusivamente a la de tipo causal, el sentido en el que aquí se le menciona es más amplio y así se habla actualmente también de explicaciones deductivas como en la matemática y en la geometría, probabilísticas, funcionales y genéticas. Se cuida así de no restringir el ámbito de la ciencia a las llamadas ciencias causales.¹

Es entonces la organización y clasificación sistemática de conocimientos racionales hecha sobre la base de principios explicativos, lo que se ha dado en denominar ciencia. Por supuesto que los objetos de ella son muy diversos y van desde los fenómenos naturales y sociales, hasta las entidades de la matemática o de la geometría, constituyendo las primeras las ciencias empíricas y las últimas las disciplinas lógico-deductivas. Sería conveniente señalar aquí que la ciencia no tiene un objeto fijo: cualquier asunto puede abordarse científicamente. Lo que caracteriza a la ciencia es un método de trabajo y no un ámbito.

¹ NAGEL, Ernest, *La estructura de la ciencia*, Trad. de Néstor Míguez, cap. II. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1966.

Con estas ideas básicas acerca de lo que puede entenderse por ciencia, podemos dirigir nuestra atención al segundo de los términos: axiología.

Si aquí hemos planteado el problema de la científicidad de la axiología, será preciso ahora hablar con cierto detalle sobre su naturaleza y carácter antes de decidir si encaja en nuestra definición anterior.

Su etimología griega no indica que se trata del estudio de lo digno y apreciable, que en la terminología moderna se conoce con el nombre de valores. Este estudio se ha presentado bajo los diversos aspectos de una filosofía, una ciencia, una teoría y aun de una axiomática de los valores. En vista de la diversidad imperante algunos autores han preferido hablar vagamente de la axiología como de la "disciplina" que estudia los valores.² Ella pretende que para contestar racional y objetivamente a la pregunta ¿qué debo hacer? es tanto posible como necesario encontrar un fundamento objetivo en entes o propiedades de éstos llamados valores.

Es pues natural que la diversidad de enfoques axiológicos esté relacionada con las diferentes concepciones que se tienen acerca de la naturaleza del valor. Así quienes consideren el valor como una propiedad natural de los objetos, optarán por un método empírico para tratar de sistematizar sus conocimientos sobre el valor, con lo cual la axiología quedaría reducida a ciencias tales como la sociología y la psicología. De este tipo de teorías sirven como modelo clásico las definiciones de Hobbes, "bueno" (valioso podríamos decir) significa deseado por mí; y de Hume, "bueno" significa aprobado por la mayoría de la gente.³

Por otra parte, se ha intentado equiparar el valor con una propiedad puramente formal de las cosas para hacerlo objeto de un estudio lógico axiomático. En este sentido se ha definido al valor como propiedad del concepto de la cosa, así, se dice que algo es valioso o bueno si cumple con la intención de su concepto.⁴

Frente a estas pretensiones, que aunque estrictamente científicas han tenido poco éxito, existen otras corrientes que sostienen que siendo los valores entidades existentes en un reino propio de ideas supra-mundanas, al estilo platónico, sólo podrán ser estudiados por medio de una teoría "sui generis", la cual ha sido desarrollada principalmente por Max Scheler y Nicolás Hartmann.

Por último, la filosofía aristotélico-tomista busca una fundamentación ontológica de los valores, utilizando para ello una metafísica del ser.

² FRONDI, Risieri, *¿Qué son los valores?*, p. 7. Fondo de Cultura Económica. México, 1958 y COING, Helmut, *Der Gegenstand der modernen Naturrechts-forschung oder über den Zusammenhang zwischen Naturrecht, Axiologie und Rechtsgeschichte*. Comunicación al XIII Congreso Mundial de Filosofía, Symposium sobre Derecho Natural y Axiología. UNAM, México, 1963, pp. 65 y ss.

³ Citados por STEVENSON, Charles en *Facts and Values. The emotive meaning of ethical terms*. Yale University Press, 1963, p. 11.

⁴ Esta tesis ha sido desarrollada por Robert HARTMAN en su obra *El conocimiento del bien*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

En el curso de este trabajo trataremos únicamente de éstas últimas posturas por ser las que han tenido una mayor influencia en el campo de la filosofía del Derecho.

Al finalizar dicho análisis esbozaremos el panorama que queda abierto al tema de esta investigación en la filosofía moderna.

Para la llamada teoría fenomenológica de Scheler y Hartmann los valores no son propiedades de las cosas, ni fuerzas o capacidades ínsitas en ellas. Son cualidades inmutables en su ser e independientes de sus depositarios. Están en un mundo más allá de la realidad y en el que rigen leyes formales *a priori*. La existencia de los valores, ha dicho García Máynez, es de carácter trascendente.⁵

La esencia de esos valores, así como sus conexiones, son captadas en una intuición inmediata que no es susceptible de ser modificada por la ciencia y que nunca, nos dice Scheler, podrá ser mejorada o perfeccionada.⁶ Al referirse a esa intuición Scheler acentúa su carácter irracional afirmando que los valores se manifiestan originaria y exclusivamente en un "percibir sentimental de algo", al cual describe como una experiencia cuyos objetos son "enteramente inaccesibles a la razón", añadiendo que, sin embargo, el orden y las leyes de dicha experiencia están determinados con tanta evidencia y precisión como la lógica y la matemática.⁷

Las primeras dudas que provoca esta teoría se relacionan con la existencia de ese pretendido mundo ideal "platónico" en el cual, según Scheler, "hay un número infinito de valores que nadie pudo ni podrá captar ni sentir".⁸ De estos problemas estaba ya consciente Eduardo García Máynez quien escribía

No se nos oculta que la filosofía de los valores se halla expuesta a muchas críticas, ni hemos olvidado que es imposible demostrar de manera absoluta varias de sus afirmaciones capitales. La razón teórica es incapaz de probar, de modo enteramente satisfactorio, la existencia de valores objetivos. La tesis de la objetividad es una tesis metafísica, lo que equivale a decir que en el problema a que alude hay un fondo irracional irreductible.⁹

El único argumento posible, en ello están acordes los exponentes de la axiología (Scheler y Hartmann), es la evidencia y la intuición. Con toda claridad dice García Máynez, seguidor y discípulo de Hartmann: "La objetividad de los valores es teóricamente indemostrable, pero se

⁵ GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Ética*, UNAM, México, 1944, p. 210.

⁶ SCHELLER, Max, *Ética*. Trad. de H. Rodríguez Sanz, vol. I. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941, p. 84.

⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 26.

⁸ *Ibid.*, vol. II, pp. 43 y 13.

⁹ GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *El problema filosófico-jurídico de la validez del Derecho*, *Ensayos filosófico-jurídicos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959, p. 58.

impone a la conciencia con la avasalladora claridad de lo evidente.”¹⁰

El ofrecer como prueba de su existencia una “intuición inmediata” que además nos hace evidente que son absolutos, no hace sino acrecentar las dudas, sobre todo cuando ni la lógica, ni la matemática modernas requieren ya de la evidencia como método para la demostración de sus axiomas. Más aún, los progresos científicos, especialmente en nuestra época, han tenido que imponerse contra toda suerte de “evidencias”.

Los defensores de la evidencia han tenido que aceptar que el hecho de tener la vivencia de una iluminación interior, no es condición suficiente para la veracidad de un enunciado. Así, el propio Hartmann reconoció que había evidencias subjetivas y objetivas y que las de este último tipo no pueden darse nunca como tales, existiendo siempre la posibilidad de un engaño.¹¹

Sin embargo, la discusión sobre este punto, como dice el filósofo inglés Alfred Ayer, no se asemeja a la disputa entre el objetivista, que regresa como un explorador del reino de los valores afirmando la existencia de éstos, y el subjetivista replicando que es un mentiroso. Si hay o no valores no es propiamente el problema moral, la cuestión es responder a la pregunta: ¿qué debo hacer?, es decir, cómo sé que aquello que yo valúo es realmente valioso y que debe ser incondicionalmente.¹²

Aun aceptando que el objetivista ha tenido la experiencia que dice haber tenido puede muy bien preguntarse: ¿y cómo sé que esos objetos son realmente valiosos? Si buscáramos en la *Ética* de Scheler una respuesta nos encontraríamos con un texto en el que afirma:

Es la absolutividad del valor percibido emocionalmente la que nos da la evidencia de que es absoluto. Existe en nosotros —continúa—, un fondo en el que apreciamos secretamente la absolutividad del valor.¹³ Lo que traducido, quizá groseramente, equivale a decir: “lo sé porque lo sé”.

En suma, esta teoría además de lo cuestionable que resulta en lo que respecta a la existencia de dicho entes llamados valores, nos ofrece una respuesta dogmática a la pregunta ¿qué debo hacer?

¿Cuál será pues la raíz de estos errores? La filosofía analítica ofrece una explicación.¹⁴ Scheler asimila los juicios de valor a las proposiciones declarativas, es decir, a las expresiones del lenguaje en las que hacemos afirmaciones sobre hechos, y considera que un juicio de valores

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹ Sobre el valor de la intuición y la tesis citada de Hartmann, V. TORRISCH, Ernst, *Das Problem des Naturrechtes*, publicado en *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Darm Stadt, 1962, pp. 170 y ss.

¹² AYER, Alfred, *On the Analysis of Moral Judgements*, publicado en *Philosophical Essays*, MacMillan, Londres, 1963, pp. 241 y ss.

¹³ SCHELER, *Op. cit.*, vol. I, p. 144.

¹⁴ STEGMÜLLER W., *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Trad. de F. Seller. Ed. Nova. Buenos Aires, 1967, pp. 178 y ss.

es un enunciado en el cual a un objeto se le adjudica una propiedad. No siendo para él cualidades empíricas, es decir, perceptibles por los sentidos, se ve obligado a postular la hipótesis de que los valores son cualidades que existen por sí.

Si aceptamos en cambio, como lo postula la ética analítica, que la función lingüística de los juicios de valor (o éticos) no es "hablar de cosas", resulta innecesario recurrir a un reino de valores existentes en sí. Por otra parte, si los fundamentos de la ética se buscan en enunciados declarativos que describen valores y su jerarquía, no podremos, de conformidad con la lógica, deducir ningún imperativo, ya que según es generalmente reconocido, de premisas en indicativo no pueden deducirse válidamente conclusiones en imperativo. Problema conocido también con el nombre de inferencia del ser al deber ser y que se contesta a menudo diciendo: "de que algo sea o haya sido no se deduce que deba ser".¹⁵

En resumen, la axiología tal y como la entiende la escuela fenomenológica, no puede calificarse como ciencia en tanto que sus conocimientos básicos desbordan el método racional, para incluir actos emocionales como su fundamento. En segundo lugar, aunque se aceptara esta construcción, sus enunciados declarativos resultarían insuficientes para explicar el problema de cuáles son los principios del deber relativos al obrar humano.

La otra corriente de que habremos de ocuparnos, el neotomismo, rechaza igualmente la posición fenomenológica formulando una teoría metafísica del valor como parte de su ética o filosofía moral. En ella se supera la dualidad valor y ser, pues los valores quedan, por decirlo así, anclados en el ser, pero claro está que no se trata del ser empírico objeto de las ciencias porque ello significaría relativizarlos. Se trata aquí, dicen, del ser metafísico que con su absoluta necesidad les asegura su absolutividad. Aquí no se habla del valor, sino del *bien* como uno de los trascendentales del ser (los otros serían la unidad, la verdad y la belleza) o sea que se le entiende como una propiedad esencial del ser.¹⁶

Haciendo a un lado el problema consistente en averiguar qué es el ser y cómo puede ser conocido racionalmente, o sea la problemática metafísica por excelencia, nos limitaremos aquí a analizar los primeros principios del deber ser, instalados quién sabe en qué forma en aquella última realidad óptica, y que se conoce con el nombre de ley o Derecho natural. Para esta doctrina existen tanto en las cosas como en la natu-

¹⁵ Sobre este problema V. KLUG, Ulrich. *La teoría del Derecho Natural en tanto problema de la metateoría y de la metalógica de las normas*, en "Problemas de Filosofía del Derecho". Trad. E. Garzón Valdés. Ed. Sur. Buenos Aires, 1966, pp. 7 y ss.

¹⁶ BRUGGER, Walter, *Diccionario de filosofía*, Trad. J. M. Vélez Cantarell, artículo sobre "Valor", Ed. Herder, Barcelona 1962, pp. 478 y ss.

raleza del hombre estructuras tales que exigen racionalmente ciertas conductas. Este orden que puede ser descubierto por el hombre recibe el nombre de ley natural.

Dos preguntas cabría formularse a este respecto:

1. ¿Cuáles son los principios de este orden natural?
2. ¿Cómo se conocen?

La primera pregunta ha recibido diversas respuestas dentro de esta escuela filosófica, pues si bien todos aceptan como principio último y más general el de "Haz el bien y evita el mal", no reina la misma uniformidad sobre su contenido. Las recientes investigaciones sobre los diferentes contenidos que ha dado por ejemplo la Iglesia al Derecho natural en los últimos siglos, muestran que, apelando al orden natural de la creación, se han justificado las más diversas formas regulativas de la conducta, incluso la opresión de la libertad de conciencia y el rechazo del principio democrático mayoritario.¹⁷

A este respecto señala Jacques Maritain,¹⁸ quizá el pensador contemporáneo más influyente dentro de esta corriente, que el principio de hacer el bien y evitar el mal es propiamente un preámbulo de la ley natural que consiste en el conjunto de cosas que hay que hacer y evitar y que se derivan necesariamente del principio antes mencionado. Añadiendo después que su conocimiento es imperfecto porque nuestra naturaleza común y tosca —ya que él está pensando en la de Dios— está sujeta a errores y desviaciones en la determinación del principio.

Para otros representantes de la moderna escolástica como Johannes Messner se considera que estos principios son los que se aprenden en la vida de la comunidad familiar.¹⁹

La evidente dificultad en enunciar con precisión los principios "evidentes" del Derecho natural nos conduce de lleno a la segunda cuestión: ¿Cómo se conocen pues estos principios?

Ya desde Tomás de Aquino se había sostenido que esos principios eran inmediatamente evidentes e indemostrables (en tanto que se mostraban por sí mismos) y que se captaban por la razón y por el *appetitus naturalis*.

Abundando sobre este último punto del apetito natural señala Maritain²⁰ que el conocimiento de la ley natural no es conceptual, ni

¹⁷ TOPITSCH, Ernst, *Atheismus und Naturrecht*, aparecido en Club Voltaire III. Rowohlt, Hamburg, 1969, pp. 352 y ss. Véase también KNOLL, August, *Katholische Kirche' und scholastisches Naturrecht*, Luchterhand, Berlín, 1968; muestra como la esclavitud y el trabajo forzado fueron justificados por el jusnaturalismo escolástico.

¹⁸ MARITAIN J. *The philosophical foundations of natural law*. Publicado en *Natural Law and World Law, Essays presented to Kotaro Tanaka*. Ed. Yuhikaku, Japan, 1954, pp. 133 y ss.

¹⁹ MESSNER J. *Naturrecht ist Existenz Ordnung*, publicado en "*Naturrecht oder Rechtspositivismus*". *Op. cit.*, p. 536

²⁰ *Op. cit.*, p. 137.

lógico, ni racional, sino un conocimiento por inclinación en el cual el intelecto capta la melodía interna que las cuerdas vibrantes de nuestras tendencias permanentes le hacen oír. No son, continúa, preceptos auto-evidentes, ni deducidos lógicamente. Son inmediatamente conocidos, sin intermediario conceptual, por su conexión "necesaria" con el principio moral fundamental *bonus est faciendum et malum vitandum*.

Cabe observar aquí no sólo la enorme imprecisión existente en este tipo de conocimiento, sino el empleo equívoco y a veces metafórico de algunos términos. Concretamente cuando se señala que los preceptos tienen una conexión "necesaria" con el principio fundamental, advirtiéndolo que no se trata de una deducción lógica, queda la duda de qué significado tiene aquí la palabra "necesidad", si no se trata de una necesidad lógica y mucho menos fáctica.²¹

Estas dificultades surgen por tratar de deducir normas de un principio puramente formal, tautológico y vacío, que nada nos dice sobre *qué* es lo que hay que hacer y *qué* es lo que hay que evitar.

Seguramente que advirtiéndolo tales dificultades Maritain lo llama "preámbulo de la ley natural", confesando más adelante que la ley natural aparecerá en todo su esplendor cuando la palabra de Dios: el Evangelio, haya penetrado a lo más profundo de la sustancia humana.²²

Desarrollando también ideas del Aquinatense otros neo-tomistas prefieren acentuar el aspecto racional de este conocimiento, hablando de principios evidentes, intuitivos y *a priori*. Pero con ello volvemos a caer en el asunto de la intuición, incapaz por sí misma de resolver satisfactoriamente el problema.

Reflexionando sobre esta doctrina cabría muy bien preguntar si no se ha tratado aquí de colocar subrepticamente a una determinada moral, previamente aceptada por la fe, dentro del orden de la naturaleza, para después pretender leerla en ella con una aparente objetividad neutral, interpretando así lo bueno y lo justo como lo que es conforme a la naturaleza o a la esencia del hombre. Particularmente claro resulta el caso de Aristóteles, quien señala como contenido del orden natural los principios prevalecientes en la comunidad griega de su tiempo, entendiéndolo equivocadamente a una ideología particular como el orden del cosmos, con el cual pretendió, como sabemos, justificar la esclavitud.

Las razones para utilizar esta argumentación circular han sido ya

²¹ Sobre este particular se ha dicho que en este tipo de expresiones la necesidad representa un sentimiento psicológico. Cierta gente siente que es psicológicamente intolerable que la conexión no sea así como ellos la sienten. Este sentimiento subyace en muchas pretendidas demostraciones tradicionales acerca de la existencia de Dios, las cuales no prueban en realidad nada. V. WILSON, John, *Philosophy*, Heinemann, Educational Books, London, 1968, p. 23.

²² *Op. cit.*, p. 137.

señaladas por algunos investigadores.²³ Proporciona en primer lugar la impresión de objetividad absoluta y de una total independencia de la voluntad y de los deseos del hombre. En segundo término, dada su vaguedad e imprecisión, puede justificar, como de hecho ha ocurrido, una gran variedad de órdenes morales y de decisiones legislativas. La efectividad psicológica y política es pues bastante clara.

Sólo de pasada mencionaremos aquí el hecho histórico de que fue por influencia de la filosofía griega —Platón y Aristóteles— que se quiso dotar a las reglas de la moral cristiana de un fundamento en la razón o en la naturaleza para no hacerlas descansar únicamente en los mandatos divinos, requisito que había sido suficiente para que fueran aceptadas por el pueblo hebreo, pero que a todas luces no bastaba para imponerlas en la civilización griega. Con ello se adoptó la falacia de interpretar dichos imperativos como enunciados descriptivos, dando lugar a formulaciones que bajo la apariencia de definiciones metafísicas del bien o de la justicia, contienen verdaderas prescripciones conocidas con el nombre genérico de definiciones persuasivas.²⁴

Resumiendo podríamos decir:

1º La fundamentación de los valores, o del bien como prefieren llamarlo, se hace en esta doctrina con ayuda de una construcción metafísica del hombre y del mundo que tiene su último apoyo en un dios. Se trata pues de una fundamentación metafísico-teológica más cercana a la religión que a la ciencia, a la fe que a la razón.

2º Los primeros principios del Derecho y la moral, inmutables y de validez eterna por descansar en ese orden, no han podido, sin embargo, ser formulados con claridad dentro de esa misma doctrina.

3º Sobre los métodos para conocer dichos principios se ha optado por dos vías. Para unos la intuición y la evidencia, para otros la inferencia ilegítima del ser al deber ser, agravada por el hecho de la dubitabilidad de las premisas ontológicas del argumento.

Todo lo anterior permite concluir que la explicación ofrecida por la filosofía neo-tomista a la naturaleza de los bienes o valores, así como la fundamentación de sus principios normativos, presentan argumentos pseudo-rationales que impiden aceptarla.

Habría que aclarar aquí que con ello no nos estamos pronunciando por la bondad o maldad, justicia o injusticia de los principios sostenidos por esta doctrina. Aquí hemos analizado simplemente la consistencia de los argumentos utilizados por ella para su fundamentación filosófica. Es esta una discusión filosófica y no una moral.

Para finalizar apuntaremos el camino que han seguido algunas investigaciones recientes en esta materia.

²³ TOPITSCH, Ernst. *Socialphilosophie Swischen Ideologie und Wissenschaft Restauration des Naturrechts*. Luchterhand, Berlin, 1966, pp. 60 y ss.

²⁴ Sobre las definiciones persuasivas V. STEVENSON. *Op. cit.*, pp. 32 y ss.

Como lo señalamos al hacer la crítica de la postura fenomenológica, parece que se comete un gran error al creer que los juicios de valor (y éticos) son descriptivos de algún tipo de propiedades o hechos. Veamos esto con más detalle tomando un ejemplo citado por Ayer.²⁵ Supongamos que alguien ha cometido un asesinato. La narración del suceso consistiría en puntos como éstos: dónde, cuándo y cómo se comitió el crimen, la identificación del asesino y de su víctima, las relaciones que tenían y los motivos que pudo tener el asesino, tales como celos, dinero, etcétera. Todos ellos son enunciados fácticos que pueden verificarse o falsificarse por la observación.

Supongamos ahora que en vez de referir el suceso se le aplica un predicado moral y en lugar de preguntar qué es lo que realmente sucedió preguntamos si estaba justificado, si fue bueno o correcto. Suponiendo que decimos que hizo bien, es importante ver que no estamos estableciendo ni modificando nuestra descripción de la situación. No le añadimos nada. Los predicados morales no son pues fácticos, ni su fundamentos estará tampoco en los hechos, puesto que dos personas pueden valorar la *misma* situación en forma distinta.

Si se acepta entonces que los juicios de valor son distintos de los juicios descriptivos porque no transmiten ningún conocimiento, siendo su función específica evaluar, recomendar y prescribir, el problema que nos ocupa o sea el de la científicidad del estudio de los valores, puede replantearse en los siguientes términos: ¿Es posible fundamentar los juicios de valor en forma objetiva, de tal manera que los problemas relativos a los llamados conflictos de valores sean capaces de recibir soluciones científicas?

En caso de responder afirmativamente, la disciplina encargada de solucionar estos conflictos es la llamada axiología.

Volviendo a nuestro ejemplo nos encontraríamos que entre el juicio de valor respectivo y los hechos, sean, éstos de naturaleza empírica o metafísica, no hay una relación lógica de dependencia. En otras palabras, que es imposible deducir de ellos una conclusión normativa o de deber ser.

¿Dónde pues habría que buscar la fundamentación objetiva de dicho juicio? Si se sugiere que este juicio de valor particular deberá poder referirse a un principio general que lo justifique, por ejemplo: "No debes matar", con ello no hemos sino relegado el problema a su verdadera dimensión. ¿Cuál es el fundamento último de validez de los principios generales del obrar humano? Lo cual equivale a preguntar por la existencia de principios éticos absolutos, implicando con ello que de optar por una respuesta afirmativa estaremos obligados a presentar una demostración científica-racional de los mismos.

En estas condiciones la conclusión adoptada por muchos filósofos

²⁵ *Op. cit.*, pp. 233 y ss.

es la de negar toda racionalidad y objetividad científica a los juicios de valor y con ello, utilizando la terminología kantiana, negar la posibilidad de toda axiología que quiera presentarse como ciencia.

Esta respuesta ha sido sostenida tanto por la llamada filosofía analítica, como por algunos existencialistas y dentro del terreno de la filosofía jurídica está representada ante todo por la posición de Hans Kelsen. En términos generales coinciden en que los juicios de valor, por constituir expresiones de deseos o actitudes, están determinados en última instancia por factores emocionales y por tanto subjetivos.

Algunos análisis recientes en el terreno de la ética o teoría de la moral, que no debe confundirse ni con la moral ni con la axiología puesto que se limita a describir y analizar los juicios morales sin juzgar sobre su bondad o justicia, han intentado revisar la tesis anterior por encontrarla demasiado radical. Se sostiene, en efecto, que si bien los juicios de valor no son auto-evidentes, ni capaces de ser demostrados inductiva o deductivamente sobre la base de hechos empíricos, ello no implica que sean puramente arbitrarios. Se admite aquí la posibilidad de que dichas valoraciones sean discutidas racionalmente pero siempre y cuando se acepte un punto de vista común.²⁶

Ciertamente los sostenedores de la llamada tesis subjetivista no desconocen, aun cuando quizá no lo hayan subrayado suficientemente, que un gran número de cuestiones morales son problemas empíricos de medio a fin que pueden resolverse de manera racional, y quizá estarían también dispuestos a aceptar que los juicios morales pretenden o implican una justificación racional de la cual carecen las meras expresiones de deseos (v. gr. ¡quisiera ser rey!) o los simples imperativos (¡cierra la puerta!). Pero el problema que ellos tienen presente es que por más que se extiendan los límites del campo racional dentro de las discusiones morales, existen varios sistemas que contienen principios mutuamente excluyentes y que están determinados en última instancia, por las ideologías prevalecientes que, como tales, contienen un número considerable de factores irreductibles a la discusión científico racional. En estas condiciones parecerá sensato, como dice Reichenbach, que los hombres sin cejar en su empeño de resolver los problemas morales e ideológicos por medio de debates y experimentos en vez de por medio de guerras, abandonaran la creencia en verdades o valores absolutos que ellos mismos no pueden demostrar.²⁷

²⁶ FRANKENA W. *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp. 91 y ss. En contra de la posición radical ha escrito también BUNGE M., *Ética y Ciencia*. Colección Panorama. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1960. Este autor recomienda que previamente se someta las cuestiones éticas al análisis lógico, para evitar caer en pseudo-problemas, señalando interesantes caminos para la construcción de una ciencia de la conducta deseable.

²⁷ REICHENBACH, Hans. *Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, original en inglés *The Rise of Scientific Philosophy*, hay traducción española del Fondo de Cultura Económica con el título *El auge de la filosofía científica*.