

## La vida tiene el valor que le damos

### Newton Cunha

El inspirador ensayo de Francis Wolff sobre si existe o no un valor para la vida (*La vie a-t-elle une valeur? Philosophie Magazine Éditeur, París, 2025*) expone una serie de argumentos en favor de la idea de que sólo para la humanidad existe ese sentido, tanto real como moral. Esto significa que sacrificar o glorificar la vida - entendida a la vez como fenómeno, principio, causa y proceso de creación, conservación y reproducción espontáneas, y como lo que caracteriza en particular a los seres vivos, los que están orgánicamente constituidos y luchan contra su propia destrucción - no sólo sería cuestionable, sino insostenible por razones fácticas y lógicas. Si los argumentos a favor de la falta de valor de la vida son razonables, aunque parcialmente convincentes, ¿puede cuestionarse la conclusión? Yo creo que sí, y hay buenas razones para creerlo.

La crítica de Wolff se dirige sobre todo a los biocentristas y antiespecistas, para quienes lo vivo, lo animado, tiene un valor intrínseco y absoluto en sí mismo, y se dice que esta convicción - donde hay vida, hay valor - domina la ecología actual.

Los presupuestos de Wolff pueden resumirse como sigue:

- 1 - El universo está sometido a leyes naturales (p. 32) y, a través de ellas, los seres aparecen y desaparecen, las especies vivas se adaptan, se transforman y se extinguen. En sus palabras: "Las cosas son, todo deviene, nada vale nada. ¿Dónde ve usted valor en eso? La vida es ese proceso indefinido que trasciende los organismos y las especies; le importan un bledo los seres vivos que utiliza para mantenerse..... No tiene ningún valor" (pp. 32 y 38).

En otras palabras, hablamos aquí de la Voluntad ciega (*der Wille*), la "cosa en sí", sin metas ni límites, que, según Schopenhauer, hace y domina el mundo porque es la premisa de todas las demás: "No sólo en los fenómenos bastante semejantes al suyo, en los hombres y en los animales, encontrará, como esencia íntima, esta misma voluntad; sino que un poco más de reflexión le llevará a reconocer que la universalidad de los fenómenos, tan diversos para la

representación, tienen una misma esencia, la misma que le es íntima, inmediata y mejor que cualquier otra conocida, la que, en su manifestación más aparente, lleva el nombre de voluntad». (*El mundo como voluntad y representación*, segundo libro, párrafo 21);

- 2 - se deduce que la vida en los seres se manifiesta sobre todo como un poder dinámico por el que las copias de material genético se transmiten a otros individuos similares, lo que nos lleva a la conclusión de que el individuo particular (microbio, planta, animal) no tiene ningún valor intrínseco para el principio vital;

- 3 - en realidad, no habría individuos, porque los mamíferos somos una coexistencia de seres diferentes. Los humanos, por ejemplo, transportamos alrededor de 30.000 millones de bacterias de miles de especies diferentes, repartidas por nuestros intestinos, piel, boca y otros órganos, lo que nos convierte en un «ecosistema» innegable. Así que la idea de un ser vivo independiente, un individuo, sería cuando menos dudosa. También a modo de ejemplo, el autor afirma: "... algunos insectos, de los que antes se decía que eran sociales (hormigas y abejas, por ejemplo), viven únicamente en colonias, a veces denominadas "superorganismos". ¿Dónde está el ser vivo? En la hormiga o el hormiguero" (p. 45).

Aquí cabe hacer dos observaciones: a pesar de que el ser humano (o cualquier otro animal llamado superior) lleva en su interior miles de millones de microorganismos, tenemos la conciencia psicológica, a través de la acción cognitiva y la memoria (o incluso a través de una sensibilidad razonablemente desarrollada, en el caso de otros animales), de que somos algo único, indivisible en el tiempo. «Les jours s'en vont je demeure» (Apollinaire, *Le Pont Mirabeau*) porque el espíritu no puede separarse de la duración ni de la continuidad (salvo en las patologías, claro). Además, si las hormigas y las abejas sólo sobreviven en comunidad, lo mismo ocurre con los seres humanos, pues de lo contrario esta condición natural (que puede observarse en todo el orden de los primates) y simultáneamente cultural no habría dado lugar a las sociedades, las ciudades (πόλις), las civilizaciones y la filosofía política, interminablemente debatidas desde Platón y Aristóteles;

- 4 - para que haya valor, y no sólo seres, debe haber una criatura que piense y emita un juicio sobre lo que es bueno o malo, verdadero o falso, merecedor o condenable, y que luego adopte un comportamiento compatible con esta

conciencia; en otras palabras, la evaluación es un acto necesariamente antropocéntrico, o, en sus palabras, "fuera de los mitos antropocéntricos, la vida, lo vivo, el mundo no tienen fin, ni sentido, ni valor. Y eso no contribuye en absoluto a la moralidad" (p. 48).

Sabemos que basar la moral en la naturaleza, ya sea por interés privado o por sentimiento cambiante, es negar la especificidad de los principios morales, al reducir los valores, o incluso su inexistencia, a la realidad empírica de los hechos y tendencias biológicas humanas, es decir, a su entorno físico y material. Si nos dejamos guiar por el análisis kantiano (*Fundamentos de la metafísica de la moral*), la exigencia moral se presenta humanamente (y no divinamente) a la conciencia como un deber ser, como una obligación que la trasciende, pero que es establecida libremente por la voluntad personal (y no por autoridades o poderes externos). O, en términos de Kant: "todo ser razonable debe actuar como si fuera siempre, a través de sus máximas, un miembro legislador del reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es: actúa como si tu máxima sirviera al mismo tiempo de ley universal (para todos los seres razonables). Un reino de los fines sólo es, pues, posible por analogía con un reino de la naturaleza; pero el primero sólo se constituye según máximas, es decir, según reglas autoimpuestas, mientras que el segundo sólo se constituye según las leyes de las causas eficientes sometidas a coacción externa" (Ediciones Les Echos du Maquis, Paris, traducción Victor Delbos, p. 50). Así pues, el imperativo categórico contenido en la ética se basa no sólo en la recompensa personal o colectiva, que por supuesto no debe eliminarse por completo, sino sobre todo en la rectitud o corrección racional, pues ésta es la condición de su impersonalidad y universalidad. La exigencia moral es, pues, esencial y únicamente antropocéntrica (palabra que no se usaba en tiempos de Kant) y derivada de la razón pura. Al mismo tiempo, la obligación moral debe ser independiente de las motivaciones psicológicas subjetivas y de los afectos axiológicos personales.

Atribuir un valor a cualquier cosa es, por tanto, un acto puramente humano. Pero no sólo valor como equivalente general o precio, sino también como «dignidad» (*Würde, eine Sache durch sich selbst geschätzt*). De nuevo en términos de Kant: "La razón relaciona así cada una de las máximas de la voluntad concebida como legisladora universal con cada una de las demás

voluntades, e incluso con cada una de las acciones hacia uno mismo, y ello no por ningún otro motivo práctico ni por ninguna ventaja futura, sino en virtud de la idea de la dignidad de un ser razonable que no obedece a otra ley que la que él mismo instituye al mismo tiempo. En el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido tan fácilmente por otra cosa, como un equivalente; por el contrario, lo que es superior a cualquier precio, lo que en consecuencia no admite equivalente, es lo que tiene dignidad" (p. 47). Volveremos sobre este punto más adelante, debido a la secuencia del análisis de Wolff;

- 5 - si preguntamos: ¿qué tiene valor para un ser vivo?, la respuesta es clara e inmediata: vivir; ¿qué es el bien para un ser vivo? La respuesta sigue siendo la misma: vivir; ¿y qué es malo? No vivir. Así pues, desde el punto de vista de los seres vivos concretos (sean quienes sean), la dinámica de la vida parece ser un bien absoluto. Por tanto, habrá un valor intrínseco de la vida, no sólo para la humanidad, sino en todas partes, en todo momento y para todo ser vivo, como afirman los biocentristas.

No, dice Wolff, se trata de un razonamiento deplorable, de una falacia evidente. Pues es imposible deducir una armonía valiosa de la vida y de los seres vivos, dado que la realidad es la competición, la lucha, la depredación del más apto o fuerte, la privación de la existencia del otro ser vivo. "El zorro sólo puede vivir impidiendo vivir al conejo, y el conejo sólo puede vivir comiendo lechuga... La vida no es una comunidad moral, porque la comunidad biótica sólo puede existir a condición de no ser moral... El respeto a la vida es, pues, una expresión contradictoria... Es el precio de mantener la vida" (pp. 61 y 62).

Las razones son claras y bien conocidas, pero Wolff omite o pasa por alto un hecho evidente de la historia exclusivamente humana (porque, para el autor, la vida del hombre, al haber desarrollado su propia ética, adquiere su valor particular y exclusivo): la vida humana también está hecha de competencia, lucha, depredación, crueldad sin par o elección deliberada del mal, no sólo contra otra especie, sino también contra la propia. Cuando se trata de la convivencia humana, las prescripciones morales son un antídoto a menudo ineficaz contra el mal endémico que cometemos. Conviene invitar a Kant para este intercambio de ideas: "La disposición a la animalidad en el hombre puede clasificarse bajo el epígrafe general del amor propio físico y meramente mecánico, es decir, el que

no implica a la razón. Comprende tres especies que nos conducen, en primer lugar, a nuestra conservación personal; en segundo lugar, a la propagación de nuestra especie, por el instinto sexual, y a la conservación de lo que se procrea por el apareamiento de los sexos; en tercer lugar, al mantenimiento de relaciones con otros hombres, que es el instinto social. Los vicios de todo tipo pueden injertarse en esta disposición (pero no brotan de ella como de una raíz de la que son vástagos). Pueden llamarse vicios de la grosería de la naturaleza, y, cuando se desvían al máximo del fin natural, se llaman vicios bestiales... la maldad (*vitiositas, pravitas*) o, si se prefiere, la corrupción (*corruptio*) del corazón humano es la inclinación del libre albedrío a máximas que subordina los motivos derivados de la ley moral a otros motivos (que no son morales). También puede llamarse perversidad (*perversitas*) del corazón humano, porque pervierte el orden moral en relación con los motivos de una voluntad libre, y si a pesar de ello se pueden seguir realizando acciones (legales), buenas a los ojos de la ley (*gesetzlich gule*), no es menos cierto que la manera de pensar está así corrompida en su raíz (en lo que se refiere a la intención moral) y que el hombre queda así marcado como perverso. ... podemos llamarlo en la naturaleza humana un mal radical e innato (del que sin embargo nosotros mismos somos la causa)" (*La religion dans les limites de la raison*, Felix Alcan, 1913, pp. 31-34, traducción de André Tremesaygues).

En consecuencia, continúa Wolff, la vida en sí misma, la vida desnuda, no tiene valor; no incluye la moralidad ni su contrario, que sería la imoralidad. La vida tiene un valor para el ser vivo, y sólo para él, pero no para el proceso o dinámica vital, o, en sus palabras, "vivir aparece ahora como un fin en sí mismo y un bien absoluto desde el punto de vista de los seres vivos en particular... hay valor donde hay vivir. Vivir es, pues, un valor intrínseco para los seres vivos" (pp. 51 y 69);

- 6 - sin antibióticos (contra la vida) ni vacunas, millones de personas habrían muerto o sufrido graves secuelas como consecuencia de la proliferación de virus, bacterias y hongos. Así que la pregunta es: "¿Quién merece vivir? ¿El hongo del suelo o la remolacha azucarera a la que ataca? ¿El coronavirus o la humanidad?" (pp. 65 y 66). Si todos los seres vivos aspiran a la continuación de la vida, esta igualdad no es moral, y «nada es menos moral que el respeto de la vida como tal o el respeto igual de todos los seres vivos" (p. 66).

Si la lucha por la vida es constante y la caracteriza, ya sea mediante el enfrentamiento o la cooperación, la pregunta “¿quién merece vivir?” es fundamentalmente moral, pues indica lo que es digno de recompensa o sanción, de premio y alabanza o, por el contrario, de culpa o castigo. Pero si no hay lugar para el juicio moral en la naturaleza y la dinámica de la vida, la cuestión se plantea exclusivamente en función de los intereses particulares de aquellos (humanos) que tienen el poder de actuar consciente o inconscientemente sobre el entorno y sobre otros seres, para bien o para mal. Tal vez debamos recordar a Spinoza, por ejemplo, cuando meditaba: “todos los prejuicios que me propongo señalar aquí dependen de uno solo, a saber: que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales actúan, como ellas mismas, con vistas a un fin... Es, pues, este único prejuicio el que consideraré en primer lugar, investigando por qué a la mayoría de los hombres les gusta este prejuicio y por qué todos están naturalmente inclinados a abrazarlo; Luego mostraré su falsedad, y finalmente mostraré cómo se derivan de él los prejuicios relativos al bien y al mal, al mérito y a la falta, a la alabanza y a la culpa, al orden y a la confusión, a la belleza y a la fealdad, y a otras cosas del mismo género” (*Ética*, Apéndice a la Primera Parte).

Y en su *Tratado Político* (capítulo II, 4-8), leemos: “Cada ser tiene naturalmente tantos derechos cuanto poder tiene de existir y de actuar. En efecto, este poder no es otro que el poder mismo de Dios (o de la naturaleza, recordémoslo), que es absolutamente libre... Que el hombre, como todos los demás individuos de la naturaleza, hace cuanto está en él para conservar su ser, es algo que nadie puede negar. Si hubiera, en efecto, alguna diferencia entre los seres, sólo podría provenir de una causa, y es que el hombre tuviera libre albedrío... la naturaleza no se encierra en las leyes de la razón humana, que sólo se refieren a la verdadera utilidad y conservación de los hombres; sino que abarca un número infinito de otras leyes que conciernen al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre no es más que una parte”.

- 7 - siguiendo las huellas de Wolff, a pesar de la amoralidad de la naturaleza y de su falta de valor, tenemos el poder de expresarnos y actuar para establecer los méritos de la vida: así, con ciertos animales domésticos (gatos y perros, por ejemplo) suscribimos un «contrato afectivo» de protección; al criar otros animales que comemos o utilizamos según nuestras necesidades y deseos

(vacas, cerdos, gallinas, caballos, cabras, etc.) suscribimos un «contrato doméstico» y les debemos bienestar mientras se crían; por último, tenemos un «contrato ecológico» no sólo con los animales salvajes, sino con todas las especies vivas y sus ecosistemas -agua, alimentos, recursos hídricos, etc (pp. 92-95). Si estos “contratos” son “morales” (como dice Wolff), ¿por qué no constituyen una ética animal? Me parece que su justificación reside, una vez más, en el hecho de que no habría valor absoluto en relación con los seres vivos, sino sólo en relación con nosotros mismos (nos atribuimos esta condición dogmática). Esto es lo que se desprende del siguiente pasaje: "¿En qué perjudicaría el cambio climático a alguna de estas especies (que han desaparecido debido a la reducción de la biodiversidad provocada por la actividad humana)? En absoluto, porque no existirán. Y para las nuevas especies aún menos... puesto que existirán gracias al cambio climático. La única para quien esto será trágico es aquella cuya supervivencia debemos asegurar absolutamente (a toda costa, suponemos)... nuestra humanidad. Porque vivimos en el futuro... Sólo la especie humana puede verse afectada por el cambio climático" (pp. 97 y 98). Pero, ¿cómo perjudicará el cambio climático a las generaciones futuras aún no nacidas si el cambio climático empeora de forma grave e insostenible? No lo hará, porque tampoco existirán.

El argumento demuestra, por supuesto, la característica inevitable del antropocentrismo contemporáneo -la defensa intransigente de nuestra especie-, pero también implica la más antigua y conocida «intransigencia» de Calicles (Gorgias): "Veo que la naturaleza misma proclama que es justo que el mejor tenga más que el peor y el más fuerte que el más débil. Nos muestra con mil ejemplos que esto es así y que no sólo en el mundo animal, sino también en el género humano, en ciudades y razas enteras, se ha juzgado que la justicia dicta que el más fuerte mande sobre el más débil y se reparta mejor que el más débil (XXXIX) ... la incontinencia y la libertad, cuando se apoyan en la fuerza, constituyen la virtud y la felicidad; lo demás, todas estas bellas ideas, estas convenciones contrarias a la naturaleza, no son más que tonterías y naderías" (XLVI);

- 8 - si hoy somos protagonistas indiscutibles de la sexta extinción de la biodiversidad (término acuñado por Edward Wilson a finales del siglo pasado y que engloba estructuras genéticas, especies y ecosistemas), está claro que el

proceso vital no da ningún valor a este conjunto y variedad de formas vivas, porque muchas de ellas ya han desaparecido antes por razones simplemente ciegas y naturales. *Tout casse, tout passe et le monde va delui même*. Esto es cierto. Por eso, dice Wolff, "una ética que hiciera de la biodiversidad su principio y su fin sería extravagante... esta ética conduciría lógicamente a la matanza del 90% de la especie superdepredadora: la especie humana... la biodiversidad no tiene más valor que el que le da la humanidad... es el que tiene para nosotros, no el que tendría en sí misma" (pp. 100-107-114). Y lo que es más importante, somos las víctimas, no los autores, de esta situación catastrófica, porque "sus causas se encuentran en la historia del capitalismo industrial; y los autores son quienes se benefician de él a escala mundial" (p. 109). Se trata de una justificación insólita, rayana en el absurdo. Es una exculpación incomprensible de todas nuestras acciones que, como consumidores de los beneficios y provechos o como empleados y dependientes indirectos de las industrias (legales e ilegales), contaminan y dañan el planeta en todas sus formas. Sé que la siguiente comparación es inapropiada, pero la disculpa me recordó la existencia del *Sonderkommando*, el escuadrón especial que, en los campos de concentración, formaba el grupo de prisioneros judíos encargados de acompañar a los condenados a la sala de desvestirse y, tras su muerte por intoxicación en las cámaras de gas, retirar los cadáveres y los objetos de valor (prótesis de oro, anillos, por ejemplo) y enterrarlos. *Über alles muss man sich retten*;

- 9 - pasemos a la conclusión para poder poner a prueba la cuestión principal: según Wolff, la ética medioambiental debe ser puramente humanista, porque a la naturaleza no le importa, a los seres vivos no les importa y a la vida nuda (*la vie nue*) no le importa. La lucha contra el cambio climático es sobre todo una lucha contra las injusticias (sociales, sexuales, generacionales), en particular las que persisten en el sur del planeta. El cambio climático puede corregirse si los pueblos del Sur disponen de las mismas tecnologías modernas (*low o high*) y del mismo nivel de vida que las naciones del Norte. "Cuando pensamos en el mundo vivo y aislamos las crisis ecológicas del resto de los males del mundo, resulta tentador denunciar el 'crecimiento' en general porque contribuye a la sobreexplotación de los recursos y aumenta las molestias de todo tipo. Cuando pensamos en la humanidad, debemos considerar en primer lugar los medios económicos, políticos y sociales para mejorar no el PIB, sino el Índice de

Desarrollo Humano (IDH) de los países menos desarrollados... y esto no puede basarse en los principios del 'decrecimiento'" (pp. 120-121).

\*

Volvamos a partir de la base de la pregunta inicial, que no ha sido considerada: ¿qué entendemos por valor? En general, representa lo que es digno de ser preferido o elegido, ya sea por su utilidad (valor instrumental) o por su mérito (valor intrínseco - *dignidad* grecorromana y kantiana). Con los estoicos, la idea de valor adquiere un sentido o significado moral: "Todo lo que contribuye a una vida conforme a la razón, condición de todo bien" (Diógenes Laërce, Libro VII, 105). De aquí se sigue la interpretación de Cicerón en *De finibus*, III, 6: "Aquello que en sí mismo es conforme a la naturaleza (la vida, ciertamente), o que produce otra cosa que lo es, y que por tanto merece ser elegido (selectione dignum) por poseer un cierto valor positivo - *ἀξία*, como lo llaman los estoicos - lo llaman precioso (que es como podemos traducirlo, supongo); y en cambio, lo que es contrario a lo anterior, lo llaman sin valor". Kant, por su parte, declara: "Llamamos bueno a algo (lo útil) que agrada solo como medio; pero llamamos bueno en sí a aquello otro que agrada por sí mismo. En ambos casos está siempre en vista el concepto de un fin, en consecuencia la relación de la razón con una volición (lo menos posible), una satisfacción derivada de la existencia de un objeto o de una acción, en otras palabras un interés de algún tipo... Cada uno de nosotros llama agradable a lo que le da placer; llama bello a lo que simplemente le agrada; llama bueno a lo que estima, a lo que aprueba, es decir, a lo que atribuye un valor objetivo... en cuanto al bien, tiene un valor para todo ser razonable en general... (Crítica del juicio, Análisis de lo bello, párrafos 4 y 5).

Estas concepciones, tanto racionales como seculares, no permiten excluir la vida como algo sin valor, en todas sus acepciones. En particular, el del proceso y la dinámica de la creación y la reproducción, porque la opción por el ser (a pesar de sus aspectos trágicos o no racionales) prevalece sobre el no ser, del mismo modo que la vida prevalece sobre la muerte. En otras palabras, la vida enriquece el universo mismo, nos permite aparecer en el mundo y, en consecuencia, admirarlo y maravillarnos de él, sobre todo si tenemos en cuenta que lo inorgánico predomina innegablemente en todas partes.

Aún hoy se discute si existen valores absolutos, consubstanciales metafísicos, o sólo valores relativos, históricos, siendo los primeros independientes del hombre mismo. Uno de ellos es fundamental: la vida misma y sus condiciones. De él depende todo lo demás: la evolución, el cambio, la diversidad, la conciencia, la sociedad, la posibilidad de estipular los propios valores humanos, ya sean morales, económicos, epistemológicos o artísticos.

Para Windelband, por ejemplo, la distinción entre lo fáctico y lo normativo establece el punto central de su filosofía de los valores. En "Was ist Philosophie?" nos dice que hay dos tipos fundamentales e irreducibles de operaciones cognitivas: los juicios y las evaluaciones. Mientras que los juicios relacionan representaciones en una síntesis y amplían el conocimiento de un objeto, las evaluaciones presuponen un objeto como dado. Ellas expresan una relación entre la "conciencia evaluadora" y el objeto representado en un "sentimiento" de aprobación o desaprobación (Tubinga: Mohr Siebeck, 1915, pp. 29-30). Si bien caracteriza las evaluaciones en términos de sentimientos y actitudes subjetivos de la conciencia evaluadora, Windelband sostiene que algunas evaluaciones son "absolutamente válidas". Aunque no sean aceptadas por todo el mundo, implican un requisito normativo: en otras palabras, deben ser aceptadas universalmente según un valor absoluto (p. 37). Los valores absolutos corresponden a la concepción de una «conciencia normal», representada en forma de objetos (lo fáctico) y normas (lo normativo) - la vida, el respeto, la dignidad, por ejemplo - y que *debe pensarse de este modo*.

Encontramos una relación similar en Max Scheler (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*), para quien el valor es el vínculo entre un "objeto intencional y un sentimiento", como el de la vida y la salud, ya que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, es un ens amans. Los actos espirituales subjetivos se dirigen intencionalmente a valores objetivos y los realizan. En Occidente, sin embargo, los valores utilitarios han superado a los que son vitales y dignos de reverencia espiritual abstracta, trayendo consigo una vida vacía, sin otra dirección que el placer o la comodidad inmediata (y hoy vemos que estos valores se han extendido por todo el mundo, como parte de la globalización de la producción y las costumbres).

Un tercer y último ejemplo. Para Frédéric Rauh, a diferencia de Scheler, el ideal moral no es un hecho inmediato del sentimiento, de la espontaneidad

emocional. Por el contrario, nuestra libertad debe subordinar la sensibilidad a la razón, y para ello necesitamos poner a prueba nuestras creencias morales y valores espontáneos a través de la acción y la experiencia vital. Según él, "Como el científico, como el geómetra, el hombre honesto, antes de reflexionar sobre la naturaleza de su actividad, piensa, actúa, trabaja... En todas sus actividades, se eleva desde el pensamiento activo, militante, que trabaja en contacto directo con las cosas, hasta el pensamiento especulativo, reflexivo... el hombre honesto establece una jerarquía, un cierto orden ideal entre sus deseos, sus hábitos, sus acciones... El hombre honesto es activo. Pero, ¿qué es una tendencia, un deseo, un hábito? Es una posibilidad indefinida de imágenes que conducen a la acción... La persona que actúa, incluso sin pensar, de alguna manera hace explícita una fórmula a priori. Además, el hombre honesto establece una jerarquía entre estas diferentes tendencias, afirmando que debe haber un cierto orden en estos a priori naturales. Actuar moralmente es, pues, elevarse dos grados por encima de la experiencia, natural y racional. La emoción moral no es más que un signo de esta doble acción... Por tanto, es cierto decir que una creencia se vuelve propiamente, esencialmente moral, sólo a partir del día en que resiste a toda razón, cuando se ha convertido en un principio (en otras palabras, lo evidente no es lo que se propone al principio, sino lo que resiste a la duda y persiste). A toda deducción moral debe añadirse... la verificación de la vida... La moral es la ciencia de los fines, la ciencia de lo que la razón quiere invenciblemente, la ciencia del orden ideal de la vida" (*L'expérience morale*, Félix Alcan, 1903, pp. 7-13). Por último, la creencia moral es la afirmación de una preferencia, una elección de valores, que se convierte, mediante el juicio y la experiencia, en un ideal.

Así pues, podemos entender el valor como 1) una preferencia determinada epistemológica y moralmente, o lo que sería preferible y deseable; 2) una guía o norma para nuestros juicios y elecciones; 3) una disciplina inteligente de elección con pretensión de universalidad. Del mismo modo que podemos aceptar lo que John Dewey entiende por valor: señala que el valor no se limita a una "clase particular de cosas. Todo bajo el sol puede llegar a poseer lo que el adjetivo valor denota" (*The Field of Value*, Columbia University Press, capítulo 3, pp.66-67). Del mismo modo, toda "conducta humana deliberada, planificada, personal y colectiva parece estar influida, si no controlada, por estimaciones del valor o la

valía de los objetivos a alcanzar". Esto se refiere principalmente a las actividades, pero como término ampliamente aplicable, puede incluir todas las cosas u objetos, acciones, situaciones, así como diferentes tipos de bienes.

Para terminar, hagamos un ejercicio de imaginación que podría perfectamente suceder en la realidad y que por lo tanto es materia de jurisdicción racional: una tripulación de astronautas aterrizó en un planeta sin atmósfera, árido, en condiciones gravitacionales muy diferentes a las de la Tierra y con variaciones extremas de temperatura en el exterior. La nave espacial está averiada y no puede regresar. no hay agua, ni vegetación, ni animales, ninguna vida. ¿Cuánto tiempo podrán resistir los "valores absolutos" de esta humanidad frente a nuestra absoluta dependencia de seres vivos y condiciones especiales de vida en la tierra, y solo de ella? Wolff parece no reconocer la estrecha dependencia de nuestra vida singular de todos los complejos factores ambientales que le son previos e indispensables. Si usáramos aquí un lenguaje como el de Levinas, diríamos que Wolff desprecia ciegamente al Otro, la alteridad que le es indispensable, porque complementaria, para permanecer apegado al egoísmo dominador del Mismo.