

Necesidades, capacidades y valores

*Las nociones de desarrollo y progreso social remiten a alguna forma de evaluar el bienestar. El desarrollo, el progreso y sus contrarios sólo tienen sentido por el aumento o la disminución del bienestar de los seres humanos. En el pensamiento social de los últimos veinte años han cobrado gran importancia las nociones de necesidades y capacidades humanas para la conceptualización y la evaluación del bienestar. En este artículo el autor pretende mostrar dos cosas: que las necesidades y las capacidades remiten a la noción de valor de una forma no contemplada suficientemente por los teóricos que utilizan estas nociones; y que la introducción de consideraciones ecológicas permite poner de manifiesto con gran claridad los componentes axiológicos de la reflexión sobre las necesidades y las capacidades.**

Al examinar la noción de necesidades humanas, me remitiré fundamentalmente a las propuestas de Len Doyal e Ian Gough, y al examinar la noción de capacidades a las de Amartya Sen y Martha Nussbaum. El propio Gough ha señalado que el proyecto de fondo de la teoría de las necesidades y del enfoque de las capacidades es común: “clarificar y defender aquellos intereses humanos universales que sustentan un programa político emancipatorio y efectivo para todas las mujeres y todos los hombres”.¹

Ricardo Parellada es profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid

* Este artículo corresponde a la ponencia presentada en el seminario sobre “Necesidades, economía sostenible y autocontención”, organizado por ISTAS, CSIC y CIP-Ecosocial en diciembre de 2007, y coordinado por Santiago Álvarez, Marta González y Jorge Riechmann. Agradezco vivamente a los coordinadores la invitación y a los asistentes los comentarios.

¹ I. Gough, “Lists and Thresholds: Comparing the Doyal-Gough Theory of Human Need with Nussbaum’s Capabilities Approach”, WeD Working Paper 01, 2003. (WeD es el grupo de investigación sobre el bienestar en los países en desarrollo de la Universidad de Bath, Reino Unido, dirigido por el propio Gough. En su página web se puede encontrar este artículo: <http://www.welldev.org.uk>). Ver también I. Gough, “El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, Nº 100, invierno 2007/08, pp. 177-202.

Al introducir la noción de valor, aludiré al objetivismo axiológico, tal y como fue presentado a principios del siglo XX por Max Scheler en el seno del pensamiento fenomenológico y asumido más tarde entre nosotros por José Ortega y Manuel García Morente.² Tomando como punto de partida estos pensadores, ofreceré al final unas breves consideraciones de teoría del valor, aparentemente alejadas de la reflexión sobre la política social, pero que, a mi juicio, resultan relevantes para el análisis de la dimensión axiológica de las necesidades y las capacidades humanas.

Las necesidades humanas

Lo primero que tiene que mostrar la teoría de las necesidades es que se debe distinguir entre deseos y necesidades. En el tratamiento de la acción individual y colectiva, las ciencias sociales y la economía suelen considerar los intereses y las aspiraciones de los individuos sin someterlos a valoraciones. Estos intereses son subjetivos y conmensurables. Son subjetivos en el sentido de que el individuo es su instancia legitimadora. Y son conmensurables porque tienen distinto peso o fuerza, pero el individuo establece comparaciones y compensaciones entre ellos al elegir y al actuar. Los intereses de los individuos son también llamados preferencias o deseos en sentido amplio.

La teoría de las necesidades afirma que hay intereses o aspiraciones humanas (incluso cuando no son conscientes o permanecen veladas al sujeto) que reclaman su satisfacción con mayor urgencia moral y normativa. Y sostiene que no todos los deseos de los individuos se deben considerar necesidades, por muy fuerte que sea el reclamo del deseo o por muy intensa que sea la frustración experimentada por el individuo cuando no se satisface. La teoría de las necesidades afirma que hay aspiraciones humanas propiamente universales, en tanto que son condición de una vida propiamente humana. De ahí que la teoría de las necesidades (al menos en la exposición de Len Doyal e Ian Gough) comparta con el enfoque de las capacidades (especialmente en la versión de Martha Nussbaum) una crítica explícita al relativismo cultural.

En esta línea, Doyal y Gough comienzan constatando una paradoja: la idea de necesidades humanas básicas es rechazada muchas veces en planteamientos abstractos, pero conserva un amplio uso y utilidad en la política social. Estos autores dedican la primera parte de su *Teoría de las necesidades humanas* a combatir la negación de las necesidades básicas desde la economía, el liberalismo, el marxismo, el culturalismo y planteamientos dis-

² Cf. M. Scheler, *Ética*, Juan Miguel Palacios (ed.), Caparrós, Madrid, 2001; J. Ortega, "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en *Obras completas*, Vol. 6, Alianza, Madrid, 1989, pp. 315-335; M. García Morente, "Ensayos sobre el progreso", en *Obras completas*, Vol. I/1, Fundación Caja Madrid/Anthropos, Madrid/Barcelona, 1986, pp. 285-356.

cursivos y fenomenológicos. Y muestran con claridad que las críticas a la noción de necesidades necesitan apelar, de una forma u otra, a la noción que pretenden combatir.³

Doyal y Gough articulan su teoría de las necesidades en torno a dos distinciones fundamentales: por un lado, entre necesidades básicas e intermedias; y, por otro, entre necesidades y satisfactores de las necesidades. Las necesidades básicas son propiamente universales y objetivas, y condición para toda vida propiamente humana. De acuerdo con Doyal y Gough, las necesidades humanas básicas objetivas son la salud física y la autonomía personal. Por su parte, las necesidades intermedias son especificaciones y condiciones de las necesidades básicas, que se realizan de formas distintas en distintos contextos sociales y políticos. Doyal y Gough enumeran diez necesidades intermedias, unas referidas a la salud y otras a la autonomía, y añaden una referida específicamente a la maternidad: alimentos y agua potable, vivienda, entorno laboral sin riesgos, entorno físico sin riesgos, atención sanitaria, seguridad en la infancia, relaciones primarias significativas, seguridad económica, seguridad física, educación adecuada y seguridad en el embarazo y el parto.

La teoría de las necesidades (al menos en la exposición de Len Doyal e Ian Gough) comparte con el enfoque de las capacidades (especialmente en la versión de Martha Nussbaum) una crítica explícita al relativismo cultural

La distinción entre necesidades y satisfactores permite respetar la diversidad cultural y contextual. La noción de necesidades es irrenunciable para poder evaluar de alguna forma el bienestar y el progreso social, criticar el *status quo* y poner de manifiesto la frecuente adaptación de las preferencias a la injusticia y la opresión. Y la noción de satisfactores permite dar cuenta del hecho de que las necesidades de salud (alimentación, vivienda, seguridad) y autonomía personal (relaciones primarias, educación) se pueden satisfacer de maneras muy diferentes en distintas épocas y contextos culturales y sociales.

Doyal y Gough ofrecen dos formas diferentes de justificar la universalidad de las necesidades humanas: por un lado, afirman que las necesidades son condiciones para perseguir lo valioso: "Puesto que la supervivencia física y la autonomía personal son condiciones previas de toda acción individual en cualquier cultura, constituyen las necesidades humanas más elementales: aquellas que han de ser satisfechas en cierta medida antes de que los agentes puedan participar de manera efectiva en su forma de vida con el fin de alcanzar cualquier otro objetivo que crean valioso".⁴ Por otro lado, sostienen que, sin la satisfacción de sus necesi-

³ L. Doyal e I. Gough, *Teoría de las necesidades humanas*, ICARIA/FUHEM, Barcelona, 1994, pp. 31-74.

⁴ *Ibidem.*, pp. 82 y 83. Toda la cita está subrayada en el original.

dades, el ser humano sufre daños y perjuicios graves: “la coherencia de la distinción entre necesidades y aspiraciones —y de la convicción de que tal distinción puede hacerse de alguna manera objetiva— se basa en algún tipo de *acuerdo* sobre lo que se consideran daños graves. Pero para que exista ese acuerdo —para que seamos capaces de reconocer el daño— ha de existir asimismo un acuerdo sobre la forma de la condición humana en un estado normal, próspero y libre de daños”.⁵ En el excelente artículo en el que compara su teoría de las necesidades y el enfoque de las capacidades de Nussbaum, Gough retoma estos dos argumentos: “La universalidad de las necesidades descansa sobre la creencia de que si éstas no son satisfechas, podría darse algún *daño* grave y objetivo. Definimos daño grave como una limitación fundamental en la búsqueda de la visión particular del bien”.⁶

En mi opinión estas dos justificaciones son muy heterogéneas. La primera justificación de las necesidades es instrumental. En este caso, no hay ninguna consideración acerca del florecimiento humano o el desarrollo de dimensiones valiosas de la vida humana. Las necesidades serían simplemente condiciones para que cada uno pueda concebir y perseguir lo valioso a su manera. Sin embargo, la segunda justificación introduce la idea de perjuicio grave y objetivo. Como indican los propios Doyal y Gough, esta forma de objetividad cobra sentido en realidad cuando se explicita respecto de “la condición humana en un estado normal, próspero y libre de daños”, es decir, respecto de dimensiones o aspectos valiosos de la vida. A mi modo de ver, la vía negativa de los perjuicios graves y objetivos brinda únicamente una apariencia de neutralidad en la conceptualización de estos perjuicios. Pero a la hora de indicar en qué consisten, es inevitable introducir consideraciones evaluativas y no sólo instrumentales.

Así, por ejemplo, Doyal y Gough introducen la educación entre las necesidades intermedias. De la misma forma que la vivienda ha de ser “adecuada” y que este requisito se puede cumplir con satisfactores que varían según las culturas, estos autores también indican que la educación ha de ser “adecuada”. Ahora bien, no es posible concebir la educación como necesidad intermedia al servicio de la necesidad básica de la autonomía personal desde una concepción puramente instrumental de las necesidades. La educación adecuada ha de incluir determinados componentes que escapan a una presunta neutralidad y demandan opciones axiológicas. ¿La educación adecuada termina en destrezas manuales o es imprescindible incluir el sentido de la justicia y el aprecio por el conocimiento? El enfoque de las capacidades de Nussbaum ofrece en principio una tematización más explícita de las dimensiones valiosas de la vida humana, pero es también ambiguo en su pretensión de neutralidad. Examinaremos los componentes axiológicos tras repasar algunos aspectos básicos de la propuesta de capacidades.

⁵ *Ibidem.*, p. 71.

⁶ I. Gough, “El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum...”, *op. cit.*, 2007/08, p. 186.

Las capacidades humanas

La noción de capacidad fue propuesta por Amartya Sen como alternativa a la utilidad y los recursos para evaluar el bienestar. En el libro en que agrupa y resume muchas de sus contribuciones a lo largo de veinte años, *Desarrollo y libertad*, la caracteriza de la siguiente manera: “La ‘capacidad’ de una persona se refiere a las combinaciones alternativas de funcionamientos que puede alcanzar. Así pues, la capacidad es un tipo de libertad: la libertad sustantiva de alcanzar combinaciones alternativas de funcionamiento (o, dicho menos formalmente, la capacidad de alcanzar diversos estilos de vida). Por ejemplo, una persona rica que ayuna puede alcanzar el mismo funcionamiento en cuanto a la alimentación que una persona pobre que está obligada a ayunar, pero la primera tiene un ‘conjunto de capacidades’ diferente al de la segunda (la primera puede elegir comer bien y estar bien alimentada de una forma que no puede hacerlo la segunda)”.⁷

Sen concibe las capacidades como libertades y oportunidades sustantivas. Y sostiene que su determinación y su especificación han de tener lugar mediante la discusión pública. Aunque en muchos escritos se refiere a capacidades determinadas (alimentación, movilidad, participación política, etc.), Sen defiende que no se puede establecer un elenco de capacidades fundamentales por respeto a la diversidad cultural, el pluralismo y la discusión pública. A decir de Sen, la idea de capacidades ha de permanecer abierta y sin especificar.

Por su parte, Martha Nussbaum ha propuesto una noción de capacidades como dimensiones importantes y específicas de la vida humana. Al igual que Doyal y Gough, Nussbaum ofrece argumentos detallados contra el relativismo cultural y a favor de las propuestas universalistas, que resultan indispensables para combatir la adaptación de las preferencias a las situaciones injustas y criticar el *status quo*. Por otro lado, ofrece respuestas convincentes a las acusaciones de paternalismo y dogmatismo. Según Nussbaum, la propuesta de capacidades básicas respeta la diversidad de las culturas y la autonomía de los individuos, a partir del núcleo común, por dos razones principales: la realizabilidad múltiple de las capacidades y la distinción entre capacidad y funcionamiento. Una misma capacidad fundamental puede realizarse de maneras muy diversas. Por ejemplo, sin afiliación o inserción emocional de los individuos la vida humana queda coartada, pero la afiliación interpersonal más fundamental se puede dar de diversas maneras, como en la familia nuclear de padres e hijos, en grupos de mujeres o en parejas homosexuales. Sin afiliación o afectividad no hay humanidad, pero la afectividad puede darse de distintas formas. Además, la idea de capacidades humanas no es dogmática porque exige la capacidad, pero no impone el funcionamiento. Lo exigible es que los niños crezcan con un desarrollo suficiente de la afiliación y la

⁷ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, p. 70.

emotividad. Privarles de ello es inhumano. Pero, a partir de ahí, el adulto puede elegir vivir de muchas maneras, por ejemplo de manera aislada e independiente.

Las capacidades humanas básicas propuestas por Nussbaum son las siguientes: (1) *Vida*. Digna y de duración normal. (2) *Salud corporal*. Reproductiva y alimentaria. Alojamiento adecuado. (3) *Integridad corporal*. Libertad de movimiento y seguridad. (4) *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Información, educación, expresión. (5) *Emociones*. Desarrollo adecuado. (6) *Razón práctica*. Planificar la propia vida. Libertad de conciencia y religión. (7) *Afiliación*. Vida con otros e interacción social. Protección contra la discriminación. (8) *Otras especies*. Consideración de animales, plantas y medio natural. (9) *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar. (10) *Control sobre el medio*. Participación política y derechos de propiedad. A decir de esta autora, las dos capacidades fundamentales, que informan las demás, son la afiliación y la razón práctica.⁸

La idea de rango, orden o jerarquía de valores propia del objetivismo axiológico está presupuesta, de una forma u otra, en las teorías de las necesidades y las capacidades, aunque los campeones de estas teorías dediquen grandes esfuerzos a negarlo

La teoría de las necesidades de Doyal y Gough y el enfoque de las capacidades de Nussbaum tienen rasgos y objetivos semejantes. Como señala el propio Gough, “las dos obras tienen muchos puntos en común, incluyendo la adopción de una concepción plenamente universal de las capacidades/necesidades humanas, una crítica al relativismo y un planteamiento a favor de los derechos constitucionales de todas las personas y pueblos para que se vean colmadas sus necesidades/capacidades. Ambas articulan una concepción del bien que aspira a ser universal, pero que al mismo tiempo es dinámica y abierta. Ambas son también más ricas que la de Sen en su concepción del florecimiento humano, por ejemplo al reconocer el papel de las capacidades emocionales”.⁹ Para Doyal y Gough, las necesidades básicas son la salud y la autonomía personal, mientras que, según Nussbaum, las capacidades más fundamentales son la afiliación y la razón práctica. Como es natural, la salud y la seguridad están recogidas ampliamente entre las capacidades básicas de Nussbaum, mientras que Doyal y Gough incluyen la afiliación entre las necesidades intermedias, bajo el nombre de “relaciones primarias significativas”. Y, ciertamente, la autonomía y la razón práctica se refieren a una misma facultad de planificar y emprender la propia vida. No obstante, Nussbaum parece incluir entre sus capacidades básicas una atención y una propensión

⁸ M. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 120-123.

⁹ I. Gough, “El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum...”, *op. cit.*, 2007/08, p. 201.

mayor hacia lo significativo y lo valioso, como en el caso de la educación de los sentidos, la imaginación y las emociones y la capacidad de jugar y convivir con la naturaleza.

En cuanto a la justificación de las capacidades, Nussbaum ofrece consideraciones muy dispares. En sus primeros escritos sobre las capacidades apostaba por un “esencialismo aristotélico” y una concepción “fuerte y vaga del bien”. Fuerte para evitar el relativismo y vaga para rehuir una concepción dogmática y uniforme.¹⁰ Sin embargo, en sus textos más recientes, y en particular en el libro en que reagrupa y supera las contribuciones anteriores, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Nussbaum sostiene que las capacidades se deben interpretar en el marco del liberalismo político de John Rawls. De acuerdo con esta doctrina de filosofía política, los derechos humanos (y en el caso de Nussbaum las capacidades) no constituyen el núcleo moral que informa los fundamentos jurídicos del orden político nacional e internacional, sino que son objeto de un consenso solapado y fáctico entre pueblos y doctrinas razonables, que no tienen por qué compartir ninguna concepción de la vida, ni del ser humano, ni las razones para aceptar los derechos humanos. Las capacidades serían, en el lenguaje de Rawls, *freestanding*, esto es, independientes de concepciones comprensivas de la vida y el bien. Las capacidades serían los instrumentos para que cada quien pueda perseguir su propia concepción de lo valioso.

Los valores

Al principio del artículo anuncié que mi objetivo era probar dos tesis: (1) las teorías de las necesidades y las capacidades humanas tienen un componente axiológico no reconocido por los teóricos que las han propuesto; y (2) las consideraciones ecológicas permiten poner de manifiesto con claridad este componente axiológico.

A mi modo de ver, el aspecto más relevante del objetivismo axiológico para el tema de las necesidades y las capacidades es la idea de rangos de valores. En la propuesta de Scheler, seguida por Ortega, los valores tienen tres características principales: polaridad, materia y rango. La polaridad es la propiedad de todos los valores de ser positivos o negativos; la materia es el sentido, el tipo de valor (aspecto que permitirá distinguir consideraciones materiales y formales sobre los valores); y el rango u orden es la ordenación jerárquica que se puede reconocer entre las grandes clases de valores. Hay clases de valores más altas o, lo que es lo mismo, valores más importantes que otros. A mi juicio, la idea de rango, orden o jerarquía

¹⁰ Cf., por ejemplo, M. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, 20/2, 1992, pp. 202-246; J. Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998, pp. 43-104; “Aristotelian Social Democracy”, en R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara y H. S. Richardson, *Liberalism and the Good*, Routledge, Nueva York, pp. 203-252.

de valores propia del objetivismo axiológico está presupuesta, de una forma u otra, en las teorías de las necesidades y las capacidades (más claramente en esta última), aunque los campeones de estas teorías dediquen grandes esfuerzos a negarlo.¹¹

Max Scheler propone distinguir (y, entre nosotros, le siguen en este punto Ortega y García Morente) cinco grandes clases de valores, en orden decreciente de importancia: valores religiosos, valores espirituales o intelectuales (morales, cognoscitivos y estéticos), valores vitales, placeres sensibles y valores instrumentales o de utilidad. Esta concepción axiológica es objetivista porque sostiene que este orden es objetivo, es decir, no depende de sujetos individuales o colectivos. Es intuicionista porque sostiene que la diferencia de rango no se puede demostrar, pero sí llegar a reconocer mediante una aproximación y una apertura adecuadas del espíritu. Y este intuicionismo es emocional porque sostiene que la percepción de los valores y su jerarquía es obra de actos sentimentales, más que intelectuales. El intuicionismo último en la captación del valor no es óbice para que la filosofía de los valores sea una empresa discursiva y argumentativamente muy exigente en muchos otros puntos.

El lugar de los valores religiosos o valores de lo sagrado en lo más alto de la jerarquía es lo que más puede llamar la atención. Max Scheler afirma que este lugar es independiente del juicio acerca de la existencia de Dios.¹² De acuerdo con ello, se podría reconocer los valores de lo sagrado como los más altos incluso desde posturas y cosmovisiones no religiosas. Ortega no parecía poner en cuestión esta observación. Sea como fuere, la ordenación jerárquica de los valores intelectuales, vitales y sensibles me parece esencial para el tema que nos ocupa.

De acuerdo con esta propuesta, por ejemplo, el placer sensible es un valor positivo. El placer es bueno. Pero es un valor inferior a otros, como los valores vitales. La salud física y mental son valores vitales, superiores a los placeres sensibles. De ahí que el adulto aguante el dolor físico puntual que le provoca el dentista en aras de su salud bucodental, cosa que no entiende el niño pequeño. Por otro lado, los valores intelectuales también están ordenados jerárquicamente y la belleza es un valor de menor rango que la justicia. El intuicionismo axiológico sostiene que la afirmación de que la justicia es un valor más alto que la belleza no se puede probar. Y sostiene también que mediante la reflexión y la experiencia de estos valores podemos llegar a reconocer estas diferencias jerárquicas... a pesar de que la realidad empírica nos invite muchas veces a pensar lo contrario.

¹¹ Se puede encontrar la negación explícita de los rangos de valores, por ejemplo, en M. Nussbaum, "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan", *Ethics*, Nº 111/1, 2000, p. 129. También en una de las más fieles y documentadas intérpretes de A. Sen: S. Alkire, *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, *passim*.

¹² M. Scheler, *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 22.

Como hemos visto, la teoría de las necesidades ofrece dos criterios distintos para justificarlas: por un lado, las necesidades serían condiciones para que cada individuo pueda perseguir su propia concepción de lo valioso. Y, por otro, las necesidades se revelarían de forma negativa, pues si no se satisfacen, se producen perjuicios graves y objetivos. Ahora bien, Doyal y Gough reconocen que para concebir cabalmente los perjuicios graves y objetivos es necesario presuponer la idea de una vida humana plena y próspera. Si esto es así, el criterio instrumental es insuficiente para la determinación de las necesidades humanas. Por su parte, el enfoque de las capacidades de Nussbaum pretende atender de forma más explícita a las condiciones y los componentes de una vida plena y digna. Y ofrece con ello, aunque Nussbaum no lo exprese en estos términos, una apertura más explícita a distintas dimensiones de lo valioso.

De acuerdo con Doyal, Gough y Nussbaum, las necesidades y las capacidades humanas no se agotan en la salud física, sino que incluyen la autonomía personal o razón práctica, relaciones primarias significativas y una educación adecuada de la afectividad, los sentidos, la imaginación y el pensamiento. A mi juicio, estas necesidades y capacidades cobran un sentido mucho más pleno y genuino cuando se conciben no de modo neutro e instrumental, sino desde la apertura al valor y al orden general de los valores proclamado por el objetivismo axiológico. La autonomía personal y la razón práctica merecen estar alentadas por el sentido moral y la voluntad de justicia. La educación de los sentidos, la imaginación y el pensamiento no parece adecuada sin el gusto por lo bello y el respeto por lo sagrado. En mi opinión, la satisfacción de las necesidades y el cultivo de las capacidades más propiamente humanas demandan la apertura del espíritu a los valores intelectuales o espirituales. La educación y la salud física son necesarias, pero sin apertura a valores superiores la educación habrá fracasado. O quizá habrá tenido éxito, si lo que perseguía era la producción de individuos embrutecidos y sin conciencia crítica. La autonomía personal y la razón práctica no pueden ser puramente instrumentales, ni completamente neutras axiológicamente.

Naturalmente, la propuesta de rangos generales y jerarquía de valores no resuelve todos los conflictos de valores. Pero nos puede ayudar a utilizar con más precisión la noción de valor. Por ejemplo, decimos que el medio ambiente es un valor. A mi juicio, el medio ambiente no es un valor, sino un portador de valores. Los portadores de valores positivos son bienes y los portadores de valores negativos son males. El medio ambiente es un mal cuando, en una situación de gran precariedad humana, genera muerte y destrucción. Es un

El medio ambiente no es un valor, sino un portador de valores

mal porque produce males físicos, es decir, porque atenta contra el valor de la vida, que es mayor si es vida inteligente. Por el contrario, el medio ambiente es un bien cuando, en una situación de desarrollo industrial, contaminación generalizada y escasez de recursos naturales, el medio es un remanso de paz y vida, es decir, un portador de grandes valores vitales y estéticos.

Por otra parte, aunque para esbozar algunas propuestas del objetivismo axiológico me he remitido fundamentalmente a Max Scheler, en realidad esta posición de filosofía moral no es el invento exclusivo de un autor o una época y está presupuesta, de una forma u otra, en muchos otros lugares antiguos y modernos. Por ejemplo, Aristóteles habla de tres grandes tipos de bienes: lo útil, lo placentero y lo noble.¹³ Y Marx distingue entre necesidades inferiores o materiales y necesidades superiores o espirituales (*geistig*).¹⁴

La segunda propuesta de este artículo es que las consideraciones ecológicas permiten poner de manifiesto la dimensión axiológica del lenguaje de las necesidades y las capacidades. El lenguaje de la suficiencia y la autocontención y la crítica a la producción desenfrenada de bienes materiales plantean de forma renovada la pregunta por el valor y la importancia de las cosas. Y, en este empeño hablar, de la altura de unos valores respecto de otros es insoslayable. Así habrá que interpretar, sin duda, la siguiente observación sobre el placer de la comprensión: “Alexander von Humboldt y Bertoldt Brecht dijeron que comprender es uno de los mayores placeres que nos son dados a los seres humanos, y es verdad”.¹⁵ Ciertamente, el placer del conocimiento no es mayor que otros en cantidad, sino en calidad, lo cual supone reconocer una mayor altura al valor correspondiente. Una observación fina y penetrante del objetivismo axiológico es que los sentimientos que acompañan a la percepción de los distintos valores son cualitativamente diferentes.¹⁶ El gusto por conocer, el complacerse ante lo justo y el deleite estético son de géneros distintos al gozo por la vitalidad del cuerpo o a la satisfacción de los sentidos.

Las consideraciones ecológicas tienen gran relevancia no sólo para la jerarquía de los valores, sino también para otras propuestas de la axiología material, la parte de la teoría de los valores referida a su materia y a su rango. Los siguientes criterios jerárquicos se consideran relevantes para la ordenación de los valores. (1) *Duración*. Los valores superiores son más duraderos. (2) *Extensión y divisibilidad*. Los bienes materiales se pueden dividir, de ahí los conflictos de intereses. (3) *Fundamentación*. Los valores se fundan en valores de rango

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, por ejemplo en los libros I y VIII.

¹⁴ M. Sacristán, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, conferencia de 1983 citada por J. Riechmann, “Necesidades humanas frente a límites ecológicos y sociales”, en J. Riechmann (coord.), 1998, *op. cit.*, p. 322.

¹⁵ J. Riechmann, *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006, p. 37.

¹⁶ J. Ortega, “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, *op. cit.*, 1989, pp. 333-34.

superior. Por ejemplo, la vida no tendría valor si no hubiera valores intelectuales. (4) *Satisfacción o complacencia*. Los sentimientos de complacencia que corresponden a los distintos rangos son de distinto género. (5) *Relatividad*. Los valores son relativos a valores superiores.¹⁷

Podemos reconocer estos criterios jerárquicos en propuestas ecológicas como la de un hedonismo anticonsumista: “Si bien existen límites externos rígidos al crecimiento material de la humanidad, *no existen límites para el crecimiento interior*: no hay límites para el desarrollo social, cultural y educativo de la humanidad. No hay límites para la mejora moral. No hay límites para el amor, para la solidaridad, ni para la ternura. No hay límites para la estupefaciente riqueza del mundo construido mancomunadamente por el tú y el yo, por el yo y el nosotros; no hay límites para el mundo de las relaciones humanas, las artes y las ciencias”.¹⁸ En definitiva, la cuestión fundamental que conduce a la concepción objetivista de los valores es la siguiente: “¿Cuáles son los valores que de verdad importan? ¿Qué es de verdad necesario y qué superfluo? ¿En qué consiste la vida buena para los seres humanos?”. Esta cita podríamos haberla encontrado en alguno de los trabajos de Max Scheler o José Ortega que he citado. Pero procede de un libro reciente de ética ecológica.¹⁹

¹⁷ M. Scheler, *op. cit.*, 2001, pp. 151-167.

¹⁸ J. Riechmann, *op. cit.*, 1998, p. 314. Riechmann remite a K. Soper, *Troubled Pleasures*, Londres, Verso, 1990.

¹⁹ J. Riechmann, *op. cit.*, 2006, p. 33.