

LA TEORIA GENERAL AXIOLOGICA EN UNA FILOSOFIA EXISTENCIAL

I. INTRODUCCIÓN

1. *La problemática fundamental.* Hay una imposibilidad —insuperable— de definir la filosofía; y ello ocurre, porque despojado el término de su actualidad semántica: —amor a la sabiduría— cualquier intento de fijación en aquél sentido tropieza apenas concebido, con la dificultad de la petición de principio que supone tomar una posición previa en la materia que se quiere definir.

En efecto, decir: “es la ciencia que investiga las verdades supremas”, es, sobre lo expuesto, limitar su esfera a la aprehensión casi puramente gnoseológica de su objeto, y por otra parte, llamarla ciencia, es hacerla aparecer como dependiendo —en mayor o menor grado— del método empírico que en general la caracteriza.

Del mismo modo es incierto intentar su definición como “disciplina que investiga las causas primeras”, pues no sólo de ello se ocupa; y así sucede en fin con todas las tentativas en aquel sentido: a poco que se les exija una mayor precisión se ve que pecan de incompletas. Debemos sin embargo reconocer que hay problemas de grado eminentemente filosófico; y ellos pueden ser agrupados en tres grandes divisiones —por supuesto no exclusivas ni dadas en la esencia de la Filosofía misma— y cuyos interrogantes respectivos integran la que podemos llamar la problemática fundamental.

Es después de este encuentro cuando podemos, recién, su-

mativamente, definir en cierto sentido la Filosofía, como la integración recíproca de tales interrogantes.

Partiendo estos tres problemas de un punto de origen único, cada uno tiene delimitados —siquiera aproximadamente— sus alcances dentro de esferas propias, como hemos de ver.

El hombre perdido en el mundo afronta la realidad que lo rodea en forma evanescente, hace de ella un uso “amanual”; quiere a veces sobreponerse a ella. La primera actitud predicativa del hombre en este estadio da por resultado una enunciación de carácter netamente entitativo: es decir, la atribución de una sustancia determinada a los distintos objetos con que tropieza: esto es piedra, esto es árbol, esto es agua, etc.

Pero de modo inevitable sucede que un día ese hombre halla que árbol, piedra y agua tienen algo de común, y es que árbol, piedra y agua *son*.

Es decir, que hay “algo” que es el ser de las cosas; “algo” que hace que las cosas sean lo que son.

Pero ya este “ser” de la cosa no es la cosa en su ser aparential, sino en su ser más profundo, en lo que se halla implícito en la mención entitativa, en otras palabras, en su “esencia”.

Incluso el hombre mismo, en cierto modo, halla que él “es”.

Pero, qué es ser?. Y como esta cuestión, planteada así, debe por una imposibilidad lógica —que tal vez el hombre aún no capta— necesariamente quedar sin respuesta, se opera como un desdoblamiento de la pregunta, y así: qué es, qué tiene ser?

En este primer esbozo hallamos que el hombre parte de las cosas hacia el ser, y luego busca el ser en las cosas.

Porque sucede que hay cosas que solo son aparentialmente, como el árbol o la piedra; y cosas que son esencialmente: lo que hace que el árbol sea árbol y la piedra piedra; y cabe entonces ponerse a buscar algo que sea, aquello que es, aquello que es —auténticamente.

Podemos aquí intentar un primer esquema, a partir de

la posición del interrogante frente a sí mismo y a la "objetividad" amaneal que se le presenta:

Qué es? < Qué es [todo]?
 < Qué soy?

"La esfera total de la Filosofía se divide en tres partes: teoría de la ciencia, teoría de los valores, concepción del Universo. Una mayor diferenciación de estas partes tiene por consecuencia la distinción de las disciplinas filosóficas fundamentales. La concepción del Universo se divide en *Metafísica* (que se subdivide en Metafísica de la naturaleza y Metafísica del espíritu) y en concepción o teoría del Universo en sentido estricto, que investiga los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad" (J. Hessen, Teoría del Conocimiento, Introducción, 2).

Este planteamiento de la cuestión que estamos tratando, no nos parece afortunado ni en su enfoque general ni en su alcance metodológico.

En primer lugar, para Hessen la concepción del Universo es más amplia que la Metafísica cuando en definitiva y semánticamente ambas expresiones tienen idéntico valor. En segundo término, todavía se incluyen en un "sentido estricto" de la teoría o "concepción del Universo", problemas que a nuestro modo de ver, pertenecerían, en todo caso, a la esfera de la metafísica del espíritu: tales los problemas de Dios, de la libertad, de la inmortalidad; pues se hace difícil, en efecto, comprender cómo se puede estudiar el problema de la libertad, esencial e intrínseco de la condición humana, como perteneciente a una fría especulación sobre el universo en general.

Es sin embargo aceptable la división de la Metafísica en metafísica de la naturaleza y metafísica del espíritu, pero con otra terminología y desde luego en otro sentido, como hemos de ver.

Si nos retrotraemos a las primeras palabras de este trabajo y relacionamos aquel rudimentario planteamiento del pro-

blema con el sistema propuesto, y de acuerdo a lo acabado de manifestar, podemos intentar una efectucción y una correspondencia en la siguiente forma:

Qué es? (Metafísica general) $\left\{ \begin{array}{l} \text{soy? Ontol. de la existencia (pp. dicha)} \\ \text{todo? Ontología de la objetividad} \end{array} \right.$

Antes de seguir adelante es conveniente aclarar que damos a "Objetividad" el sentido que la palabra tiene en Husserl: "Objeto es todo aquello que es o puede ser término de la actividad intencional del sujeto, o si se quiere, todo lo que puede llegar a ser, de una u otra forma, sujeto de un juicio lógico: lo que al ver veo, lo que al querer quiero, lo que al imaginar imagino, lo que al pensar pienso... Cualquier entidad pasa a ser objeto desde el momento en que me refiero de un modo cualquiera a ella" (J. Xirau, "La Filosofía de Husserl", Cap. II, pág. 47).

Relacionando esta concepción intencional de la objetividad con nuestra propuesta clasificación, podemos fácilmente notar que hay una esfera primordial en este sector, y es la que hemos denominado "ontología de la existencia" o por lo mismo, propiamente dicha, por cuanto de ella parte la intencionalidad que va a informar a la otra, que por ello le estaría en cierto sentido sub-ordinada.

Al respecto nos dice Vasallo:

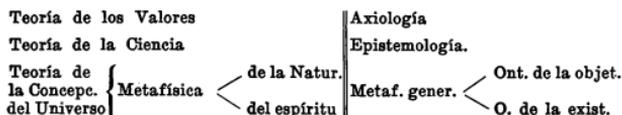
"Reducida a lo esencial y despojada de todos sus accesorios, la cuestión propuesta a la Filosofía es: qué soy yo y qué es el mundo?... Pero lo que se hallará como fijo en el fondo de todas las variaciones, lo que siempre ha de consentir en ser expresado en un alfabeto universal, esa sustancia es: qué soy yo y qué es el mundo? (Qué es Filosofía?, págs. 47 y 48).

Nuestro planteamiento lleva todavía al de Vasallo la ventaja de acentuar una radical diferenciación al establecer un "todo" al cual no pertenezco y al cual a la vez todo lo que no es "ser yo" pertenece (en cuanto objeto metafísico) a la vez que acentúa, por virtud de la intencionalidad existencial, la sub-ordinación a que nos hemos referido.

Por otra parte, Hessen completa su cuadro como sigue:
 “La teoría de la ciencia, por último, se divide en formal y material. Llamamos a la primera lógica, a la segunda teoría del conocimiento” (J. Hessen, op. cit., Intr., 2).

Omitimos ex-profeso aquí el referirnos a la subdivisión de la Axiología pues la misma será considerada in-extenso y por capítulo aparte.

En rasgos generales, aceptamos la clasificación propuesta, pero con las disidencias que marca la siguiente sinopsis:



En definitiva, tres problemas, en torno a los cuales se agrupan las ciencias auxiliares (y entre ellas la lógica): el problema epistemológico, el problema axiológico, el problema metafísico (o —preferentemente— ontológico, según hemos establecido).

Para Kant la filosofía se sintetizaba en estos tres interrogantes: qué soy? — qué puedo conocer? — qué debo hacer?.

Pero tenemos que hacer notar nuevamente que precisamente en virtud del idéntico origen de los tres problemas, no se puede considerar ni estudiar uno de ellos en abstracción completa de los restantes, pues los nexos con que están ligados son por demás profundos y sólidos; y así, la metafísica vendrá a decirnos qué cosa es el valor y el conocimiento, y la epistemología será la propedéutica necesaria para saber lo que podemos —y si podemos— decir de la metafísica y la axiología; al paso que esta última normativizará en una u otra forma nuestra existencia cognoscente.

Como ampliación conceptual a nuestro planteamiento, citaremos el programa ontológico de Manuel García Morente.

“Tenemos pues adquiridos aquí los cuatro capítulos fundamentales de la ontología. La ontología tendrá como prime-

ra incumbencia la de descubrir y descubrir lo mejor posible las estructuras ónticas de cada uno de estos cuatro grupos de objetos: tendrá que decirnos en qué consiste ser cosa, tendrá que decirnos en qué consiste ser objeto ideal, tendrá que decirnos en qué consiste ser valor, y por último tendrá que decirnos “qué es la vida” (Lecciones preliminares de Filosofía, Lección XXII, pág. 394).

Si bien en esta mera enunciación hallamos una diferenciación que es en sí misma todo un programa —la “consistencia” de los tres primeros grupos integrantes del “todo” metafísico, frente al “ser” de la vida que efectivamente no consiste sino que es— la problemática se encuentra simplificada si reemplazamos en el período citado algunos conceptos por sus equivalentes:

“La ontología tendrá como primera incumbencia la de descubrir las estructuras ónticas de estos dos grandes grupos: tendrá que decirnos en qué consiste ser objeto, tendrá que decirnos qué es la vida”.

Esta reducción puede operarse —y es necesario insistir sobre ello— merced a la significación de “objetividad” como término de la actividad intencional, por una parte, reducción eidética complementada por la inclusión, en el campo de la axiología, por otra, pues ella ocupa —la esfera axiológica— el plano existencial — más hondo, pues fuera de la existencia — adelantemos desde ahora— carece en absoluto de sentido.

Es claro que la intencionalidad no se refiere sin embargo únicamente a la teoría de la objetividad, como veremos.

García Morente, al comenzar su brillante exposición sobre las contradicciones que hallamos en los “caracteres de la vida” dice: “Vivir es ocuparse, vivir es hacer, vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas, un andar entre cosas, un quitar y poner las cosas, un hacer con las cosas esto o lo otro” —y ha olvidado decir quizá: un “pensar las cosas” —. “Y entonces encontramos esta primera contradicción: que esos objetos reales, las cosas, son lo que son no en sí mismos sino en cuanto nosotros nos ocupamos de ellos. El ocuparnos

con las cosas es lo que les confiere el carácter de cosas: porque llamamos cosas precisamente al término de nuestra acción". (Nosotros diríamos de nuestra "intención"). (Op. cit., Lcción XXV, pág. 437).

Si pues, nuestra actividad intencional se encara con la objetividad y constituye para con ella una eficacia metodológica incuestionable, en el terreno de la existencia, esa actividad es ya algo más que método, pues es modo de ser de la existencia, es casi característica de la existencia, y así, la referencia a la importancia de esta nota resalta cada vez más. Bien fácil es notar que en la esfera de los objetos ideales el problema se simplifica.

Guardando la salvedad hecha sobre el sentido de "objetividad" nos parece que en el planteamiento propuesto, se reduce a lo indispensable la exposición de la temática filosófica.

Por cierto que no pretendemos anular la importancia del plano axiológico en el panorama general de la disciplina; pero está en nuestra concepción su vinculación indisoluble y su nexa inevitable con la existencia, por lo cual hemos dado pocos párrafos atrás una primera noticia de su ubicación en dicho panorama.

Ha sido nuestro ánimo hasta aquí, encarar en forma precisa el fundamento, alcances y ubicación de la temática general, en forma que nos permita desarrollar un nuevo punto de vista sobre la teoría general del valor.

2. *La axiología y el problema filosófico.* Acabamos de referirnos, aunque sucintamente, a las conexiones que tienen entre sí los problemas que hemos debido considerar.

Trataremos ahora de deslindar sus respectivos alcances; si bien, como el problema gnoseológico es de por sí más formal que material, circunscribiremos nuestros esfuerzos a deslindar, —dentro de una teoría general de relación, como hemos dejado establecido— los campos de la ontología y la axiología.

Sabemos que el hombre, en su existencia intencional, tie-

ne ser. Y sabemos que en esa misma existencia el hombre se manifiesta, es decir, es, de un modo u otro, en el existir.

Lo uno, su ser, su existencia metafísica, si bien aparentemente no parece estar relacionado con su ser programático, diario, lo está y muy íntimamente.

Si bien la esencia de la existencia metafísica, por así llamarla, está dada por un ser hacia la muerte, en su realización auténtica, en su realización diaria o programática está su efectuación, su realización banal o decaída.

Como quiera que es en esta última donde se estatuye la efectuación *de un modo u otro*, hallamos que lo que baña de significación a la primera es el hecho de ser la existencia una prospectividad, (tendiente hacia la muerte y afirmada en la nada), al paso que lo que da significación a la segunda es la realización diaria de un programa, que necesariamente se realiza *de un modo u otro*.

Acentuamos esta caracterología para poder referirnos a este especial *modo* de ser de la vida. Pues que precisamente aquí es donde se produce el primer contacto ontológico-axiológico.

Porque del ser en general no puede predicarse valor de ninguna clase (lo sustantivo puro no admite sino predicaciones sustantivas); pero a un modo de ser cabe perfectamente la adjudicación de un juicio de valor; y ello se explica mejor porque del análisis lógico de las proposiciones podemos inferir que mientras la una responde al interrogante ¿Qué?, general, la otra responde al interrogante general ¿Cómo?, diferenciados en que el primero se refiere a la esencia, a la quiddidad, y el segundo al modo, a la adjetividad.

Justamente como hemos de ver, la modalidad es categoría óptica en la problemática axiológica.

Y precisamente, aún en el supuesto de que la teoría realista o materialista de la objetividad estuviera acertada, y esa realidad existiera en sí, independientemente de todo condicionante, jamás hallaríamos en su ser esa característica: la modalidad. La realidad objetiva (o la idealidad objetiva) se-

rían, y nada más. Por ello es que la axiología, disciplina normativa —la más normativa de las disciplinas— no puede hallarse en ese plano: porque hay en ella lo que en el acto existencial que se efectúa: creación, y sólo la creación puede tener modalidad.

Modalidad, es decir, no indiferencia, y no sólo no indiferencia ontológica, en cuanto a afirmación de un afán de ser, sino no indiferencia valorativa o estimativa, en virtud de la cual interviene en el acto axiológico una deliberación y una opción, por una o por otra efectuación (1).

Así pues, en este primer punto de contacto, nos hallamos conque la axiología se ocupa del ser en su modalidad de ser.

Pero si el enfoque se vuelve hacia el “en sí” de la abstracción axiológica, ese nexo desaparece casi por completo, y la disciplina se ocupa de su objeto por antonomasia.

Aquí la pregunta es: ¿Qué es el valor?

Ahora bien. El preguntar ¿qué es? implica, como hemos notado, abrir la vía a un problema metafísico, es decir, la búsqueda de una esencia, de modo que ahora vendría la metafísica a darnos razón de la axiología. Pero aquí el contacto es solamente formal, o mejor aún metodológico, mientras que en el caso anterior es material o de fondo.

De modo que en síntesis, cuando la axiología es, como quiere Hessen, “reflexión sobre la conducta práctica del espíritu” su objeto es en cierta medida una parcela de la esfera ontológica; cuando la axiología es reflexión sobre la naturaleza del valor “in se” su planteamiento y formulación metodológica están dados por la metafísica general y entonces se trata de fijarla en forma más o menos definitiva a través de la captación de su ser — si lo tiene.

Aquella unidad insoluble de los tres problemas reaparece, y el juego íntimo de las tres nociones entre sí hace imposible de-

(1) En esta opción hallamos una confirmación psicológica a nuestra posición. En el proceso volitivo —solamente en el humano— también hallamos la deliberación previa y la determinación, que puede o no llegar a efectuarse en el acto.

jar de notar hasta sus diferentes gradaciones: pues el nexo es más notable entre la metafísica y la epistemología, su propedéutica, que entre ésta y la axiología.

Hay a pesar de ello un contacto epistemológico-axiológico no explícito: pues el preguntarse ¿Qué es esto? no es definitiva más que intento de aprehensión metafísica de ello, y en última instancia esfuerzo por conocerlo, aprehensión epistemológica.

Baste por ahora este esbozo de ubicación del problema. Lo hemos duplicado por así decirlo pues no proponemos un análisis fenomenológico —a partir del dato del valor— para hacer un planteamiento más general del mismo, y por ahora sería aventurado detallar más el tema.

II. SOBRE LA NATURALEZA DEL VALOR

1. *Planteamiento del problema.* ¿Qué es el valor? Ante todo, ¿es posible la pregunta?. En otros términos, ¿es posible hacer metafísica del valor?

Aventuremos desde ahora una respuesta afirmativa. Si bien la nota marginal de García Morente a la Lección XXIV de su obra citada es todo un programa: “el no ser de los valores”, e implicaría la imposibilidad ontológica de su elucidación, el hecho es que de un modo u otro nos ocupamos de los valores, los usamos, los hallamos o los estatuímos en nuestra vida, los hacemos en fin, “objetos” de nuestra actividad intencional pura, y ello nos autoriza de hecho a intentar su revelación.

Y aún suponiendo que el valor no sea, en el sentido de “no ser” que acabamos de ver, el no ocuparnos de ellos implicaría en primer lugar la negación de todo un sector de la realidad existencial; y en segundo, llevando la cuestión a una exigencia metodológica, podemos legitimar la posibilidad de la pregunta si decimos que en su no ser está su ser, que es precisamente ser no ser.

“Pues si lo que se dice, al decir que lo uno no es, es ver-

dad, participa en esto del ser, tiene el ser de su no-ser" (V. Brochard, Estudios sobre Sócrates y Platón. La teoría platónica de la participación, I, pág. 117).

Así pues vemos que podemos legítimamente hacernos la pregunta, y que así posibilitamos una metafísica del valor.

Una vez legitimada la cuestión, se hace necesario elucidarla. Si damos por sentado que podemos autorizadamente ocuparnos del valor veamos ahora cómo podemos hacerlo. Y aquí el primer problema: el problema del método. Para aprehender el valor, ¿debemos partir de aquella noción de valor "in se", "in abstracto", o de aquella otra de "reflexión sobre el espíritu práctico" de Hessen?

Vamos para ello a intentar un análisis fenomenológico del problema que nos lleve mediante sucesivos paréntesis a la raíz y esencial naturaleza del valor.

2. *Primera "epojé" en el nódulo del fenómeno axiológico ontológico.* Históricamente, sólo podemos afirmar la presencia del valor en el campo de lo humano. Las manifestaciones más rudimentarias o primitivas de una tendencia religiosa, artística, ética, recién se producen en coetaneidad con la aparición del hombre. Fuera de él, y en su efectuación instantánea, en ninguna otra esfera de la objetividad se nos da el hecho axiológico.

Ello puede explicarse sin esfuerzo por su idiosincrasia, pues como ella es esencialmente filosófica, es eminente y solamente humana. Es el hombre quien graba figuras en las cuevas de Altamira; el hombre quien da forma al tronco de árbol y figura un animal totémico; quien hace ofrendas a los astros y los adora y les teme.

Pero esta afirmación peca de excesivamente genérica. Considerado como categoría óptica, lo cual le conferiría a la vez un carácter menos simple y menos general, por especificarlo en cierto modo, no lo hallamos en ninguna de las esferas propuestas por García Morente que pueden tomarse como síntesis de nuestra "objetividad":

En efecto, el mundo de lo real tiene las siguiente estructuras ónticas: (No nos extendemos en su descripción por ser ello ajeno a la índole de este trabajo):

Ser-ser real-temporalidad-causalidad.

El mundo de lo ideal, las siguientes:

Ser-idealidad-intemporalidad-implicación.

En ninguna de estas esferas hallamos pues, ni explícita ni implícita, una referencia al dato del valor.

Pero en cambio, en el capítulo "Ontología de la vida", el XXVº de su interesante trabajo, nos lo menciona en forma implícita, y así.

"Sin embargo, la vida es de tal índole y naturaleza, que aún siendo o existiendo, siendo ella la existencia total, tiene sin embargo interés por existir, y por existir de tal o cual modo" (pág. 438).

"La vida nos es dada y sin embargo de sernos dada no nos es dada, puesto que tenemos que hacérsosla, y hacérsosla es precisamente vivir" (pág. 439).

Donde en ningún momento se hace explícitamente mención del valor, pero donde se le nota palpar ya que hallamos allí una actitud, una no-indiferencia, una modalidad, una creación, un acto valioso —o desvalioso— para el caso es lo mismo.

Pero además de todo esto, es decir, a la presencia del valor en el plano existencial como categoría fáctica y como categoría regional, vamos a ver que es también en este plano, donde solamente se opera la captación del valor.

Pues sin mayor esfuerzo podemos notar que ningún "objeto real" (ni el animal) ni ningún "objeto ideal", puede apreciar el valor o el desvalor de un hecho, ni pronunciarse sobre él, porque la atribución de una cualidad cualquiera de valor a un hecho, fáctico o de conducta, lleva simultáneamente la posibilidad de su enunciación lógica, es decir, su formulación en un juicio, y éste, aún en su forma más rudimentaria, aún en su forma más adjetiva, sólo se produce en el hombre, en última instancia, en lo humano.

Por todo lo expuesto podemos deducir una afirmación ya

capital de este nexo de la aparición del valor en cuanto ejecución o realización práctica:

En cuanto que manifestación concreta, el valor es dato integrante de la vida humana y sólo de ella.

No es menos importante la comprobación histórica del aserto, si damos una mirada retrospectiva a lo pasado. Pues en un principio, el artista no pudo diferenciar en su creación ni el sentimiento ni el valor del sentimiento ni la calidad de la obra: la obra de arte fué representación de una divinidad y por ello el sentimiento que inspiraba su creación fué más religioso que estético, así como el que despertaba su contemplación. Recién cuando el artista se dirige a la realidad objetiva y la fija en un instante, es en verdad artista; cuando su fin es la captación desinteresada, la fijación de una escena que lo ha impresionado por su calidad de belleza, y alrededor de la cual su conducta establece un "factum", quedando como resultante la obra de arte.

Y en idéntica forma, nos hallamos con que históricamente se ha operado en todo el terreno axiológico una evolución, un desarrollo, que, precisamente parte del hombre, y es día a día perfeccionado o diferenciado por el hombre.

3. *Segunda "epojé" en torno a la manifestación concreta del valor.* Este hecho en cierto modo sorprendente de hallarse el valor, en forma exclusiva; en el ámbito de la existencia humana, nos lleva naturalmente a plantearnos el problema, la cuestión exhaustiva de qué sería del valor si la existencia no estuviera dada.

¿Desaparecido —supongamos— el hombre, subsistiría el valor?

Decimos de la Venus de Milo o del Discóbolo: —Esto es hermoso.

Hagamos ahora la abstracción propuesta. ¿Desaparecido el hombre, sigue aquello siendo hermoso?

La pregunta parece infantil o superflua, pero no lo es. Pues si sigue siendo hermoso —optemos por esta solución— ¿para quién lo es? ¿Para el vermes? ¿Para la nube? ¿Para

La raíz cuadrada de tres? ¿Quién es el que va a captar la hermosura de aquello y la va a anunciar en un juicio lógico?

Y hallamos aquí un paralelismo con el problema gnoseológico que no podemos dejar de notar, pues desde Kant y en este último terreno, ha quedado incontrovertiblemente demostrada la imposibilidad de aprehensión de "objeto en sí"; por cuanto el objeto es objeto en tanto en cuanto correlato de un sujeto que lo capte. Y ello sucede en virtud de la unidad de la conciencia intencional —pues en razón de su virtualidad su intencionalidad se hace plenaria— noción tan claramente explicitada por Husserl.

Pero no sólo de esto se trata. Pues de hecho, la estimativa humana a que nos hemos venido refiriendo no es siempre uniforme ni de idéntico grado. En efecto, en ese como en cualquier otro terreno axiológico, distintos grupos raciales o sociales van a reaccionar frente a la efectuación valiosa en muy distinta forma; y así, siguiendo con nuestro ejemplo, el hotentote o el esquimal se sentirán, el uno rechazado hacia la Venus blanca, y el otro atraído precisamente por esa misma cualidad que relacionará de inmediato con el medio en que se desarrolla su existencia; pero aún teniendo en cuenta la posible objeción de que en ambos casos no ocurre en propiedad un acto de aprehensión estética, podemos hacer notar que estéticamente supone para ambos mayor emoción artística la contemplación de sus figuras totémicas, para nosotros horribles y disformes; aunque sea por el contenido de religiosidad a que nos hemos referido, pero en todo caso en virtud de un estimativa poco desarrollada que se ejercita en acto.

De tal modo nos hallamos con que se hace imposible imaginar el valor fuera de la existencia humana, en primer lugar, y en segundo que dentro de esa misma vida la estimativa no es absolutamente idéntica ni uniforme en torno a él.

Cosa que tiene igualmente un valor histórico; pues si nos remontamos de la vida del clan a la sociedad actual, hallamos, en lo integrante de la facticidad axiológica en general, que cada pueblo y cada época ha ejercitado sobre ella una estima-

tiva y ha ajustado sus preceptos, es decir, ha normativizado su vida de acuerdo a su propia concepción de aquella facticidad; y ejemplificar sería detallar demasiado aquí una cuestión si se quiere ajena al tema.

Lo que surge como innegable es que en torno a la manifestación concreta del valor se opera una estimativa en la cual el consenso juega un no despreciable papel.

Así es explicable que juzguemos inmoral una costumbre o que demos por imperfecto un cuadro, establecido hace veinte siglos; porque nuestra sensibilidad, nuestro ordenamiento moral, jurídico o estético ha adelantado —o retrocedido— y nuestro juicio peca de vicioso, pues nuestro consenso —todo él— difiere fundamentalmente del que apreció en debida coetaneidad aquella costumbre o aquél cuadro, o cualquier otro orden de facticidad axiológica de hace veinte siglos.

¿Qué podemos concluir en definitiva?

Algo de gran importancia: así como la estimativa ha variado, varía y seguirá variando, de pueblo a pueblo como de hombre a hombre. Y si está variedad (a la que es ajena cualquier matiz psicológico por acentuado que sea), si esta variedad en torno al colocar en la existencia un valor, es la que va a dar en definitiva y en cada caso, a cada pueblo como a cada individuo, una concepción propia y especialísima de la naturaleza del valor, esta va a variar en las distintas agrupaciones raciales o sociales como en cada individuo en particular.

Y a esto queríamos llegar.

Pues si incuestionablemente la comprensión del valor cambia de un grupo a otro grupo existencial, ello quiere decir que el valor está íntimamente relacionado con la existencia, por cuanto el estatuirlo o fijarlo en una efectuación como el estimarlo en visión retrospectiva —o actual— no es suma sino un acto existencial.

Es la vida la que establece el valor, y fuera de ella, el valor no es más que una noción huera y falta de sentido; siempre, insistamos, en las esferas de la efectuación del valor y de la

estimativa axiológica que es su correlato intencional, como hemos de ver más adelante.

4. Tercera "epojé" en torno al immanentismo axiológico propuesto. Han sido muchas —y en forma destacada, la tomista— las filosofías que han hecho una referencia entitativa a los valores, admitiéndolos como nociones extrañas al hecho existencial, a la vida.

Así, hallamos en Santo Tomás:

‘Existe una inclinación, llamada apetito elícito, que es potencia activa en cuanto se dirige al bien y es causa eficiente de su acto, y es potencia pasiva porque es movida por un objeto exterior a la misma, porque tiene necesidad (!) de una causa final que la determine a la acción y esa causal final es el bien tal como es percibido’ (E. PEILLAUBE, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, cap. XXIII, “La voluntad”, pág. 185).

Preseindiendo de propósito del determinismo explícito en el párrafo transcripto, entremos a considerar una frase que es programa de filosofía tomista: “Porque es movida por un objeto exterior a la misma”.

Concediendo que se verifique efectivamente esa atracción desde afuera hacia adentro, ¿es ella necesaria?

Pues si lo es no podría explicarse el hecho de otro modo; y si no lo es, ¿qué objeto tiene?

Más adelante (pág. 185), se nos dice: “Esa causa final, es el bien tal como es percibido” y “esa potencia se inclina, pues, hacia todo lo que le es ofrecido como razón del bien”.

En suma, el bien es algo exterior a la voluntad; es ajeno a ella; la voluntad no obra el bien sino que tiende al bien en su obrar; al bien en cualesquiera de sus formas: es decir, en cuanto bien utilitario, o bien de sí misma, y en cuanto bien en general que es lo más grave.

En esta forma se hace que, en primer lugar, el bien exista con valor de entidad, y en segundo que exista con una forma desconocida y a la cual el alma humana, sino obligada, está

determinada a tender. (Y nuevamente se presenta el insalvable inconveniente de la inaccesibilidad a la "cosa en sí" en ningún sentido intencional).

Después de lo que hemos visto, fácilmente se comprenderá lo inadmisibile de este determinismo axiológico que excluye, no sólo las sucesivas etapas del proceso volitivo, sino que hace imposible la correlativa noción de la sanción.

Del mismo modo, hemos de aceptar con muchas reservas la doctrina de García Morente a este respecto:

"Los valores (op. cit.) son:

Independientes del número.

Independientes del tiempo.

Independientes del espacio."

Es decir, los valores son independientes de toda cuantificación, de toda instantaneidad, de toda ubicación, y en términos generales del ente humano que valora: que estima (cuanti-cualitativamente: que quiere (ahora), que piensa (aquí). (Más adelante hallaremos una más completa referencia a esta proposición).

Nuevamente hallamos la inevitable correspondencia con el proceso volitivo, por un lado, y por otro, la inconcebibilidad de un sistema que da al valor, en cuanto efectuación, y en cuanto categoría, una característica de sustantividad, de existencia, que más adelante se va a negar.

Esta triple independencia afirma en efecto la trascendencia axiológica absoluta, a la cual solo es posible llegar considerando entitativamente a los valores, dando a los valores un *ser* que les permita *ser* independientes y en todo momento, en todo espacio, eternamente como valores, pero siendo.

En efecto, el valor sólo puede ser independiente del hombre pero sólo en esta forma, por cuanto desaparecido el hombre, aquél adquiriría instantáneamente un carácter entitativo; y entonces sería, no como valor, sino como ser.

Ello encierra una íntima y muy honda contradicción; como que encaraado el problema en esta forma inevitablemente conduce a la aporía.

Pero además y para reforzar la imposibilidad del este planteamiento, debemos inferir que si el valor participa del ser, debe estar comprendido en una de las esferas de la problemática general, que ofrece el mismo García Morente; y así:

¿Es el valor ser real?

¿Es el valor ser ideal?

¿Es el valor ser de la vida?

Volviendo un poco hacia atrás hallamos que ni las categorías ónticas ni las ontológicas del ser real y del ser ideal convienen en ningún respecto a lo que hasta ahora hemos mencionado de la naturaleza del valor; y en cuanto al ser de la vida, por tratarse de una esfera peculiarísima preferencial de la ontológica, solo es conveniente y adecuada a la vida misma y a ello solo.

5. Intento de análisis fenomenológico de la naturaleza del valor.

A. La virtualidad existencial.

Sin embargo, como hemos visto, es un hecho incontrovertible la presencia del valor, el hecho de que el valor “está ahí”, se da, tiene “realidad de presencia” ante mí, que yo “voy al mundo” y hallo en él, al valor.

Pero si como hemos visto, no sólo el valor no es objeto real ni ideal ni vida, y no lo hallamos en el mundo real ni en el ideal, pues ni cosa ni relación, ni la cosa ni la relación lo captan o lo informan, podemos dar ahora como único mundo probable en que puede darse el valor, y exhaustivamente, el de la existencia humana.

Y aquí es conveniente que adelantemos un poco el tema.

Hay en la existencia —como en el ser— una indisoluble relación, un profundo nexo con el tiempo.

Ya “ser” así enunciado sustantivamente, implica una duración en su significación, y la duración es tiempo.

El ser no puede ser, como proponía Parménides, estático; hay por el contrario en él, el tiempo; el ser no es ajeno al tiempo, siempre el ser es, en cierto modo, tiempo.

¿Y en modo peculiar la existencia, no es una duración, no ya en cuanto dada, pero en sí misma?

Pero esta duración que es la existencia en sí misma, está formada por tres instantes temporales; como existencia vivida, como existencia vívida, como existencia virtual o potencial; y es su característica precisamente el hecho de que es, propiamente, en cuanto habiendo ya sido y siendo, aún no es; es decir, su prospectividad.

En efecto, en cuanto la existencia es, se cosifica, se necrosa, se necrosa en su cosificación en el pasado y en su efectuación en el presente, en su "sido" y en su "siendo"; y sólo la posibilidad en cuanto tal su futuro virtual, su no ser aún, su no ser "ya".

¿Hay alguno de estos tres instantes que sea por sí solo la existencia? ¿Alguno que no lo sea?

No. La existencia es la síntesis de estos tres instantes dinámicos, y en su totalidad no puede juzgarse cada uno sino en función de los otros dos. Pero no se realiza una total síntesis existencial mientras hay adelante de la existencia una virtualidad temporal. La síntesis se opera en el instante en que el futuro se hace presente; y ese dato está magníficamente captado en la proposición que define al presente como "futuro sido".

En rigor, pues, lo que la existencia es, es el tiempo que a la existencia le queda por ser; lo que la existencia aún no es (y nos hallamos en la contradicción señalada por García Morente) pues si la existencia culmina en la síntesis íntima de sus tres instantes dinámicos, fácil es notar que ella se opera cuando todo el pasado es presente y cuando la totalidad del presente se ha absorbido en todo el futuro.

"La posibilidad del ente de ser lo que es —lo que hace posible que el ente sea tal— es la esencia".

"El existir es en cuanto es su propia posibilidad. El existir es en cuanto es su propia posibilidad, que puede ser y que siempre es, posibilidad que comprende como tal y en la cual

le va su ser" (A. WAGNER DE REYNA, *La ontología fundamental de Heidegger*, 5, pág. 47, y 9, pág. 90).

"Tenemos pues que la decisión al *venir* hacia lo que *ha sido* asume la situación que *actualmente* tiene. Lo *sido* nace de lo *venidero* de tal suerte que lo *venidero* *sido*, vierte de sí la actualidad" (16, pág. 132).

En fin, virtualidad.

En esta extraordinaria dialéctica que liga tan profundamente el fenómeno existencial con el tiempo que lo baña y le da sentido, tropezamos con un dato característico que es la no-realización de sí mismo, su posibilidad, su futuridad. Insistimos sobre ello porque va a darnos una importante referencia poco más adelante.

B. Dialéctica en torno a la existencia.

a) La existencia y su forma banal.

El "estar en el mundo" existencial nos lleva a plantearnos, al través de la proposición originaria, el interrogante de sus relaciones con la realidad objetiva —intencional— que lo acompaña.

Así, encontramos caracterizado el existir con su uso "amanual" de la realidad que enfrenta.

El hombre en cuanto hombre, el hombre en la actitud admirada primera, que le patentiza la objetividad del mundo, va hacia las cosas, las agrupa, las separa, las transforma; las representa. Su aprehensión de la "cosidad" de la cosa llega a lo fáctico— y se detiene. Este aspecto del existir es la ocupación, previa a la pre-ocupación —verdadera contradicción sustancial que escapa al análisis de García Morente— porque lo natural sería que el existir se pre-ocupara antes de ocuparse por y con las cosas. Ocupación, es decir, uso, aprehensión de lo útil.

"Tenemos pues dos maneras distintas de ser de los entes no-existentes: la utilidad y la presencia.

"El útil indica algo, tiene carácter de indicación (el cuchillo indica —señala— el cortar). El útil está siempre *cir-*

cunstanciado por aquello para lo cual es útil... Pero es el caso que una circunstancia no se halla independiente, está circunstanciada a su vez por otra; siempre nos encontramos ante una cadena o totalidad de circunstancias... La circunstancia es un "por qué" que encuentra su propio "por qué" en otra; la totalidad de las circunstancias empero se basa en un "para quién", está siempre referida al existir". (A WAGNER DE REYNA, op. cit., 10, págs. 97 y 98).

Esta circunstancialidad, el "para quién" a que ella se refiere, lo establece, es obvio, el existir, y no lo útil. En el uso diario hay pues algo que el existir establece y es, en relación a lo útil, la circunstancialidad. Empero esto significa un hacer, una actitud que el existir asume; pues en su referencia a lo útil, la circunstancialidad está dada por la adaptación del útil al hacer existencial.

Cada día el existir va modificando al útil que se le presenta como objetividad, no como parte integrante de sí, mas como acto plenario del existir mismo; es decir, que el existir, existiendo, actúa en relación con la objetividad.

Es el sentido que tienen las palabras de García Morente: "Hacer nos la vida" pues en efecto, vamos estatuyendo nuestra ocupación en sucesivos instantes existenciales.

Pero ¿es ésta forma de realización la realización auténtica del existir? En otras palabras, ¿se agota el existir en esta ocupación?

Digamos desde ahora que no. Pues esta circunstancialidad, por fuerza fortuita y evanescente, no nos puede dar razón del existir como tal y en cuanto tal, pues el anonimato de no ser sí mismo, en plenaria concepción de la totalidad de la posibilidad de ser del existir; el no ser sino "el uno" en la relatividad de la modalidad de conducta fáctica del existir, no pueden bastar a informar el auténtico, el esencial modo de ser del existir.

Sobreviene en efecto la asunción de la postura ontológica del existir con respecto a la objetividad que se le presenta. Siguiendo con el desarrollo del Cap. I, 1, al señalar simplemente

te la cosa, dándole por la idea o la palabra —en general por la intencionalidad— una sustantividad determinada, sigue el descubrimiento de su participación común del ser; en suma, de su entidad.

Pero la entidad ya no se halla enfrentada con la misma realidad de presencia a la intencionalidad existencial; se ha operado una abstracción, una reducción, y ya la actitud del existir se dirige menos a las cosas que al ser que las cosas son. En la esfera del actuar diario, empero, la circunstancialidad de lo fáctico limita la preocupación por la cosa a la forma decaída de curiosidad, la molestia y el miedo. (G. GURVITCH, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, IV, 2, pág. 239). (2).

Así pues ni óptica ni ontológicamente en la dinámica temporal de este ocuparse o de este pre-ocuparse existencial podemos hallar el dato que informe característicamente al existir.

La existencia banal se halla, ontico-ontológicamente, informada por la creación, creación del existir de sí mismo y de las cosas por la actitud y la circunstancialidad.

Sin embargo e inevitablemente ya hallamos en esta región la temporalidad manifestada en sus tres instantes fundamentales: pasado, presente y futuro.

La forma banal de la existencia es, en resumen, su realización en el hoy, en el ahora, en el aquí.

b) La existencia y su forma esencial.

Pero “en su más profundo fundamento, la “preocupación” que caracteriza el ser de la existencia es angustia” (G. GURVITCH, op. cit., IV, 3, pág. 241).

Por que cuando la existencia enfrenta, no la amanualidad del mundo que se le ofrece (óptica-ontológicamente) sino su propia posibilidad, se opera una nueva abstracción, una nueva reducción, ahora eminentemente eidética, pues por un acto

(*) Expresamente omitimos hacer referencia al valor epistemológico de esta preocupación, que conforma un conocimiento no-oidético de la objetividad.

intencional inmanente la existencia patentiza su preocupación por sí misma, por su "todo".

El "todo" existencial comprende, se ve claramente, la totalidad de la ocupación y de la preocupación, pero en grado eminente la preocupación no circunstancializada, pues se trata, repetimos, de la preocupación por sí misma. Y aquí sí, aquello que caracterice la forma existencial en su preocupación nos va a dar la existencia auténtica, esencial, "que se halla a sí misma", por cuanto su preocupación va a ser ahora preocupación por su ser, y en última instancia por el ser en general.

Y así hallamos en primer lugar, la angustia. La angustia que patentiza a la nada como posibilidad del existir; no el miedo a algo circunstancializado, palpable o posible; la angustia ante la mera posibilidad de no existir del existir, ante la nada.

Y como en aquella esfera antes considerada la creación informaba la realización existencial en su facticidad diaria, ahora la realización existencial no es más que una pura virtualidad.

Expresado en terminología temporal, aquí la preocupación se dirige a la futuridad de la existencia, al tiempo que la existencia aún no es, pues en él se halla su posibilidad de ser en cuanto tal y en total y su circunstancia —su única circunstancia posible ahora— es el anonadamiento en que culmina su auténtica realización total.

Así pues aquí no hallamos una actitud ni una circunstancia, ni en consecuencia creación.

La forma de la existencia auténtica está dada por la mera virtualidad de su posibilidad de ser.

En cuanto realización fáctica, es de este futuro, de esta prospectividad de donde la existencia va desarrollando en su forma banal su existir. De él toma la instantaneidad que cosifica en el presente: pues el futuro en la temporalidad de la existencia banal es, como aquí, virtualidad.

En efecto, en su ocupación con el mundo, el existir se hace

a sí mismo, pero en la preocupación por su ser el existir se halla a sí mismo.

La posibilidad de la realización fáctica del existir en su forma banal se halla en la preocupación del existir por su futuridad virtual.

“El ser primordial de la existencia humana se encarna, pues, en la preocupación pura”, pues “la preocupación de las inquietudes sugeridas por el mundo y el cuidado de sus semejantes termina en la “preocupación” (Sorge). sencillamente, que se manifiesta en la relación del hombre (o de la humanidad entera) consigo mismo”.

“La angustia se concreta, casi todavía en los mismos límites de la vida banal, en la angustia ante la muerte... La muerte no es un acontecimiento de la “existencia en el mundo”. Es la existencia en sí misma que llega a su totalidad por la muerte, y por ello mismo se suprime. La muerte se basa en la preocupación, que es el ser de la existencia”. (G. Gurvitch, op. cit., pág. 241).

O en definitiva, no indiferencia.

Este que es dato originario, primario del existir, se halla dando sentido, en primer lugar al existir en cuanto a su propia posibilidad de ser o de no ser, pues la afirmación del ente en la nada que lo patentiza surge como afirmación de querer ser, y propiamente, de querer no ser —nada— y en segundo lugar, al existir en cuanto a su facticidad banal, pues al existir en su efectuación diaria le interesa ser de un modo u otro, desde que opta por alguno con prescindencia de todos los demás posibles.

Esto es lo que de común hallamos entre el dato existencial y el axiológico, como veremos en el desarrollo de un análisis fenomenológico de la naturaleza del valor.

c) La unidad existencial.

Con todo, el que este modo de ser de la existencia “auténtica” o, como en Gurvitch, de la “existencia que se encuentra a sí misma” sea su modo esencial, no significa absolutamente que sea el único.

Como antes hemos definido, "la posibilidad de la realización fáctica del existir en su forma banal se halla en la preocupación del existir por su futuridad virtual". Es decir, por la angustia en último término.

De acuerdo a esto, nos parece imposible disociar las dos existencias y considerarlas por separado, pues existencia es a la vez, y en acto sintético, realización de sí misma (decaída) y encuentro de sí misma en su esencial modo de ser. Y entonces podemos completar la definición propuesta:

La posibilidad de la realización fáctica del existir en su forma banal se halla en la preocupación del existir por su futuridad virtual; existir es ir realizando en el presente, fácticamente, formas virtuales de futuridad.

La terminología tomista tal vez nos hiciera al caso si distinguiéramos en la existencia banal la existencia en acto por oposición a la esencial como existencia en potencia. Pero en la forma propuesta dejamos ver, no sólo el momento de la afirmación del "ahora" en su prospección hacia el "luego" de la existencia, sino que con ello ponemos de relieve la intencionalidad que se vuelca de la efectuación de la existencia hacia su prospectividad, así como hacemos aparecer a esta última como condicionante ontico-ontológico de aquella.

C. Dialéctica en torno a la "epojé" efectuada en el núcleo del fenómeno axiológico-ontológico y a la existencia y su forma banal.

Hemos concluido (II, a.), que "el valor en cuanto manifestación concreta es dato integrante de la vida humana y solo de ella".

En efecto, solo en la existencia se da el fenómeno axiológico.

Pero la intencionalidad existencial se dirige a él, no solo en la efectuación que supone su realización, sino en forma de apreciación de lo efectuado, y la estimativa aparece donde hay un fenómeno axiológico.

Esta estimativa que capta al valor, es todo lo contrario de una facultad psíquica (ya lo hemos hecho notar), pues ello

no solo colocaría al valor en el mundo puramente biológico — a mayor evolución mayor desarrollo de la estimativa—, sino que además desvirtuaría de hecho la unidad de la conciencia.

Esta estimativa es, de modo sintético, modo de apreciación —luego veremos de qué clase y grado—; es un acto integral de la conciencia intencional.

Tan integral es este acto como el que tiene por resultado la aprehensión ontológica en el “cogito” cartesiano; y tal vez su estructura esencial solo tiene con aquél una simple diferencia de grado.

“El es un pensamiento que como pensamiento (un saber que como saberse) se construye como existente” (A. Vasallo, “Elogio de la vigilia”, pág. 69).

Pero por lo mismo, si la estimativa se da sólo en el plano conciential, se da sólo como su acto integral o plenario enfrentado a la efectuación instantánea del valor, es lícito afirmar que se da solo, por extensión, en la esfera de lo existencial, y especialmente en la forma decaída de la existencia.

En efecto, la estimación personal —subjctiva como colectiva— del valor, no está referida al valer de la cosa sino en absoluto a la cosa valiosa.

Podríamos precisar aclarando que hallamos aquí un dato integrante de la estructura del “estar en el mundo” existencial, en la correlación intencional del condicionante incondicionado articulado estimativamente en su forma decaída, con su condicionado ofrecido como forma de efectuación existencial decaída.

Bien se puede apreciar que aún llevando a su término extremo una exigencia fenomenológica —en el sentido de Husserl— sólo apreciamos, o estimamos, o valoramos cosas, objetos, hechos, un “factum” originario o resultante; conducta; algo, en fin, en el sentido de la “objetividad” en redor de lo cual se inserta por así decirlo aquello que le confiere modalidad axiológica.

No decimos en efecto: “este cuadro tiene belleza” sino:

“este cuadro es bello”; o “esa acción participa del bien” sino “es una buena acción”.

Nuevamente la estructuración lógica de la proposición nos da cuenta de su modalidad; en este caso no nos hallamos ante una proposición atributiva, sino sustantiva; en forma que lo que valorizamos es en el fondo, la entidad del ente, agregándole —entitativamente— un “plus” de valía a su ser, ontológicamente indiferente.

Si ahora extraemos de lo expuesto una conclusión terminante, podemos concluir: “El valor en su efectación instantánea (presente o actual) y la estimativa que sobre él se ejerce se dan solo en la forma banal de la existencia”.

D. Dialéctica en torno a la manifestación concreta del valor, y a la existencia y su forma banal.

Algo hemos dicho sobre esa forma banal de la existencia. Y hemos anotado en la página 8 de “La Agonía del Cristianismo”, algo que hace al caso mencionar aquí.

Dice Unamuno:

“Y todo el esfuerzo del hombre es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana, que diría Nietzsche...”
Y nuestra nota:

“Pero es que la vida es telética; no sólo se vive en, se vive desde, se vive hasta; se vive también *para*”.

Es decir, en el fondo de sí, ínsitamente, la vida lleva su propia “thélesis” en su más profunda raíz; cosa que por otra parte halla confirmación en la prospectividad existencial.

Y la vida social, la vida histórica, que es coordinación decadente de las existencias de “los unos” anónimos, halla su fin en el sentido de la “existencia que se encuentra a sí misma” de Gurvitch, solo que en cierto modo a posteriori.

De manera pues que el esfuerzo del hombre no es “dar finalidad a la historia”, pues la historia lleva su thélesis en sí misma, en las características de la existencia humana que —harto penosamente— la establece.

Y aclaremos ahora lo dicho sobre la vida social como “coordinación decadente de la existencia”.

Hay un hecho que se patentiza como primario y es que la existencia, al realizarse, lo hace en forma individual; que el “uno anónimo” del decaer existencial se halla en lo individual.

Mi existencia es pues dato ontológico primario; pero del mismo modo lo es la de todo hombre; pues yo no soy todos los hombres —ni el sólo hombre— existente.

En vano es intentar atribuir a este planteamiento un matiz de psicologismo de que carece. Tan primaria es mi existencia —que da vigor y sentido a mi intencionalidad— como la que da vigor y sentido a la intencionalidad, y por ende a la concienicalidad de cada uno de los “seres pensantes” que sintetiza el “Cogito” en su concreción efectiva. (V. más adelante, págs. 225 y siguientes).

El dato es, pues, óntico-ontológico.

En otros términos, mi existencia, en su forma trivial —como en su hallarse a sí misma por ser la primera realización fáctica de la segunda— “está en el mundo” originariamente con otras existencias.

“Onticamente, la existencia humana es coexistencia” (C. Cossio, “Norma, Derecho y Filosofía, citado más adelante).

Cuanto a la forma en que en esa coetaneidad pueda realizarse mi existencia que se encuentra a sí misma, es por ahora ajena al tema.

Vamos por ahora a considerar su forma decaída.

Hemos caracterizado esta esfera existencial del “estar yo con las cosas en el mundo” como una ocupación con ellas, derivada de la primera asunción de una actitud existencial. Pero la ocupación es en definitiva un hacer, una forma de acción, conducta. Mas mi actuar interfiere, primero conmigo mismo, luego con el actuar de los demás (con el actuar o con el omitir del actuar, que es negativa forma de acto). (Cfr. Carlos Cossio, “La teoría egológica del Derecho”).

Ello conforma, en esa doble interferencia, una coordinación o articulación ineludible, y esa coordinación es la vida social; pero esta coordinación, por estar referida a lo decaído

de la existencia, es forma trivializada de la plenitud existencial concurrente a su efectuación.

Y esto origina el consenso.

Este consenso, en el que se da aquellas interferencias subjetivas e intersubjetivas, axiológicamente dirigido da de sí la estimativa colectiva, de la cual surgen las diferencias de posiciones en lo que atañe a lo valioso del valor.

Y ahora podemos aclarar mejor el punto II, B.

En una colectividad racial o social A, la coordinación decadente de la existencia, sujeta o enfrentada a la "amanualidad" del "mundo en que está", está si se quiere condicionada hasta a factores telúricos; y puede darse en otra colectividad B, que los factores condicionantes de su coordinación y de la ejercitación de la misma en cuanto estimativa sean totalmente opuestos a los de aquella.

No implica esto —y valga la aclaración— sentar una premisa determinista; nada más lejos de ello que nuestra intención. Solo queremos hacer resaltar que es innegable que hay cantidad de factores heterogéneos —raza, suelo, clima, acervo cultural— indisolublemente ligados a la vida social, que condicionan y modifican, no sólo su estructura individual, sino que su superestructura colectiva.

Ello induce a pensar que correspondientemente con el tipo de coordinación social, la capacidad estimativa deberá lógicamente adquirir características propias, y sin que ello sea colocar esa capacidad en relación de subordinación, sino de condicionamiento, con aquella.

Así pues lo que informa la captación de un valor en cuanto tal y en cuanto su manifestación concreta es la caracterología específica de la coordinación decadente de la existencia en el núcleo social (Tomando aquí "social" en su más amplio sentido de convivencia).

E. Dialéctica en torno a las relaciones de las nociones expuestas con la forma esencial de la existencia.

Recién hemos conseguido ubicar en el amplio terreno propuesto a nuestro afán analítico, el fenómeno axiológico en su

conexión con la existencia humana. Pero hasta ahora, en efecto, sólo nos hemos referido en general a lo "fenoménico" del valor; a la "cualidad" de valiosa de la cosa que vale, de una entidad en derredor de la cual se opera la efectuación axiológica; en otros términos, a la "manifestación concreta" del valor.

Esto parecería sin embargo implicar algo; y es que en esa efectuación de una "manifestación concreta" lo que se efectúa es una "manifestación abstracta".

Más claramente: hemos hablado (ejemplificando) de lo bello, de lo justo, de lo bueno; pero no de la Belleza, de la Justicia o de la Bondad.

El valor, considerado así, ¿qué es?. ¿Es?

Doble pregunta que prologa la cuestión ontológica del valor.

Una ojeada a la perspectiva histórica puede aclararnos la pregunta.

Si observamos los altibajos de la creación axiológica en general, desde las épocas primitivas hasta hoy, podemos afirmar que en general se ha producido, innegablemente, una evolución.

Ya hemos considerado "en principio" la génesis de la creación artística; hemos visto cómo, merced a un largo proceso, que corrobora la verosimilitud de lo expuesto en el título precedente, se han ido separando las esferas netamente axiológicas entre sí y de las que no lo eran; y cómo en cada una de ellas se ha ido perfeccionando, sea por detalles de técnica pura, sea por profundidad y acierto del "élan" creador, la realización del valor.

Del simple anhelo comunicativo del hombre —y sería imposible no ver en este esbozo rudimentario la notoria relación que guarda con el hecho de la coexistencia humana— se ha llegado a la impersonalización casi absoluta del "élan"; o por subjetivismo lírico o por riguroso formalismo metodológico.

(Para no citar sino dos ejemplos en sendos terrenos axiológicos absolutamente independientes entre sí, mencionaremos la superación de la crisis poética en que se había caído después de la primera guerra mundial, efectuada por Pablo Ne-

ruda, y la originalidad y fecundidad extraordinarias de la exigencia de Carlos Cossio de considerar como objeto del Derecho el estudio, no de la norma o conjunto de normas, sino de la conducta humana misma).

En suma; y para no extendernos ahora ni ejemplificar: mediante una consideración histórica de los valores, estos nos descubren que su naturaleza es evolutiva. (Cfr. Pijoan, "Historia del Arte").

Y ello en cualquier orden de valor.

Pero evolucionar significa que ha habido una etapa pre-evolutiva, en la cual se ha estado menos cerca de una perfección X, que en la evolutiva y —sobre todo— que en la post-evolutiva.

Y la recíproca. Así pues el sentido general de "evolucionar" significa acercarse a una perfección X, llamémosla ideal, —imaginada, soñada, intuída?— que tiene fuerza de realidad (objetividad) suficiente como para erigirse en punto de referencia del sentido general de la evolución

Si entonces decimos que el valor ha evolucionado, lo que hacemos es afirmar que se ha venido realizando una efectua-ción cada vez más valiosa del valor; que se lo ha venido efectua-do cada vez con más perfección, teniendo en cuenta o colo-cando como punto de referencia de la misma una perfección total, incógnita.

Y esa noción superior que el valor realiza —efectúa— y a la cual tiende su evolución histórica, qué es?

Es ideal? Es real? Es fantástica? Pertenece a la esencia misma del valor en sí?

Pero aquí una nueva consideración. Por cuanto la etapa pre-evolutiva da de sí el afán evolutivo ínsito en el espíritu (hálito) creador, por fuerza no puede sino producir su apa-rición hacia un momento posterior, subsiguiente a él mismo en el tiempo, es decir, hacia un futuro, más o menos lejano.

Así pues nos hallamos conque un sentido de futuridad, una prospectividad, baña la realización del valor que tiende a su perfección.

Y por oposición: la perfección del valor no puede hallarse sino en su propio futuro, es decir, en última instancia, en el tiempo.

(Podemos notar aquí una implícita referencia a la síntesis total de la realización).

Pero, ¿no hemos acaso visto que el tiempo constituye, por así decirlo, la médula de la existencia?

Y, mejor, de la “existencia que se encuentra a sí misma”, en la auténtica, en la esencial forma existencial?

Y no hallábamos ya en ella la misma prospectividad ontológica?

Si pues la existencia como absoluto incondicionado es el sustentáculo de la multiplicidad fáctica objetiva, y ahora hallamos esa correspondencia de caracteres ónticos, ¿Qué nos impide concluir?

La perfección del valor solo puede hallarse en el futuro existencial.

Con esto se excluye automáticamente la posibilidad de que esa forma del valor sea parte del mundo de lo real, pues ello sería enunciarlo entitativamente y hallarlo diluído en la banalidad de la circunstancia, lo que como hemos visto, ocurre con su efectucción, con su realización; del mundo de lo ideal —en que el tradicionalismo estético y en particular literario lo ha venido ubicando— pues su entidad quedaría afirmada fuera de lo temporal y consecuentemente inasequible; de lo imaginario, pues si fuera creación puramente imaginativa, la creación artística, el fenómeno jurídico y hasta el hecho religioso quedarían reducidos a una especulación más o menos lógica pero carente de *sentido*.

Pero en algún lado debe hallarse la noción puesto que una exigencia metodológica que entendemos no haber abandonado, nos ha hablado de ella, nos la ha develado.

Y bien, esa noción que nos ocupa se encuentra, precisamente, en el futuro del fenómeno axiológico efectuado, realizado o presente, como una mera virtualidad, como una mera forma vacía, en una palabra, como *categoría de futuridad*.

Es esta característica indeterminación, implícita en esta concepción que no vacilamos en llamar genial —ya que no es nuestra sino que nos ha sido personalmente ofrecida en luminosa solución a un torturante problema por el Dr. Carlos Cosío— lo que nos ha llevado a concebir en sus rasgos más generales este ensayo, que puede parecer atrevido, de conciliación de una teoría general axiológica y la formidable dialéctica existencial.

Por ello es que no podemos compartir la opinión de García Morente (op. cit., pág. cit.) en el sentido de hacer al valor “independiente del tiempo”.

Independiente del espacio (y lo hemos admitido) puede ser; y cuenta que nos referimos solo a esta forma de valor, al valor “en sí” por cuanto en su manifestación concreta ha quedado demostrado lo bastante su nexo de correlación; pero jamás independientes del tiempo.

Pero esta virtualidad, esta categoría de futuridad, acabamos de verlo, corresponde a la prospectividad existencial de la “existencia que se encuentra a sí misma”, de la existencia determinada en su “ser libre para la muerte”, pero indeterminada en su libertad de ser.

Hallamos la misma correspondencia temática que entre la forma efectuada (decaída) del valor y la forma banal de la existencia, en esta forma auténtica, “in se” del valor y la existencia “que se encuentra a sí misma”. Ahora podemos adelantar algo más: El valor es, en su efectuación, forma banal de sí mismo que se da en la forma banal de la existencia, y auténticamente categoría de futuridad en la existencia.

Tal definición —lo advertimos— dista mucho todavía de tener carácter decisivo y final. De completarla es que vamos a ocuparnos enseguida.

III. ONTOLOGÍA DEL VALOR

1. *Nociones previas.* Aquella concomitancia de caracteres y notas esenciales entre existencia y valor nos lleva en tren de

señalar, una vez más, un proceso sintético semejante al de la unidad existencial, que se opera en el terreno axiológico. Así como existencia en total no era sino la síntesis operada entre su forma banal y su forma auténtica, siendo esta la esencial y condición de posibilidad de aquella, así el valor no es, ontológicamente, sino la síntesis entre valor efectuado y categoría de valor, siendo ésta el dato que en suma posibilita a aquel como tal.

Pero debemos hacer notar que estos dos procesos sintéticos distan mucho de ser idénticos; en la síntesis existencial lo que se opera es una realización temporal de la virtualidad; en la axiológica la realización es siempre, en cierto sentido, *témporo-espacial*; sin embargo ambas se producen, estableciendo la segunda, en idéntico instante del factor dinámico: por el acto de estatuir un valor nos hallamos en un momento banal de la existencia; y la resultante —valor efectuado— queda como forma decaída del valor con relación a su categoría de futuridad: la vida es realización en el presente de su futuro, y el valor realización en el presente de una categoría de futuridad.

¿Acaso “realización” no tiene el tema de “res” —lo que está ahí, ahora, ante mí— que se halla en la concepción metafísica aristotélica, en el realismo ingenuo: *presenteidad*?

Sin embargo hay una nota distintiva: lo pasado de la vida, en el momento en que lo presente efectúa su futuridad, no figura en conexión con la “forma de la existencia que se encuentra a sí misma”. En la definición de esta esfera, aún en el instante de la efectuación temporal, el pasado no interviene sino en la modalidad del acto por el cual se opera la efectuación (como acervo); ya que aquí lo presente existencial no es sino “futuro sido”, construcción acertada que excluye de lo dinámico vital la necrosis de lo pretérito. En cambio, en la síntesis axiológica intervienen casi con idéntica intensidad los tres instantes esenciales del devenir existencial; lo futuro como virtualidad del presente y lo presente como resultado de lo pasado (como histórico).

Ello explica la necesidad, en esta esfera, de la visión re-

tropectiva del valor para su cabal y total comprensión; al paso que en la aprehensión de la síntesis existencial, el pasado solo significa necrosis, cuerpo muerto, ser inerte, ser “ya sido”, desprovisto de actualidad.

Ahora sí podemos dar una más amplia definición del valor, y ya fundamentada más hondamente en lo temporal que lo informa:

El valor es una categoría de futuridad que se realiza en la existencia en función del pasado.

Y aquí nos hallamos conque esta plenaria síntesis axiológica es la que, precisamente, delimita el campo que le pertenece dentro del amplio cuadro de la Filosofía.

Desde este nuevo punto de vista que se nos ofrece, la ontología se ocupa del estudio del ente en la realización presente de su futuridad; la axiología de la realización del valor en función de la dinámica total de la existencia, y la epistemología de la posibilidad casi meramente formal de la aprehensión cognitiva, en una síntesis, concienzuda, siempre presente y operada en función del pasado.

2. *Ontología general.* Intentaremos ahora una descripción lo más exacta posible del ser del valor.

Y nos hallamos como primera —y aparentemente insuperable— dificultad, que ello es imposible, pues justamente el valor *no es*.

¿Vamos por ello a negar la posibilidad de la ontología del valor?

Ya hemos visto que no.

Pues el valor no es, pero algo es, aunque sólo sea valor.

Y el ser valor tiene, pues, como primer dato óntico, que no es.

Este no ser del valor significa ante todo y sobre todo que no es posible hacer sobre él “metafísica” en el sentido tradicional; pues ella entendería ese “no ser” como una no-entidad, una no-sustantividad. En esta forma nos veríamos obligados al silencio absoluto.

Pero si analizamos una vez más la función gramatical que sirve de expresión al ser y la que sirve de expresión al valor, hallamos que la primera es efectivamente sustantiva, al paso que la segunda es solo adjetiva. De acuerdo a ello, el valor, en su expresión gráfica, se convierte en una determinación — en algún sentido— de la pura sustantividad del ser — en algún sentido de ser.

En cierto modo nuestro planteamiento puede reforzarse en el interesante opúsculo de Carlos Cossio "Norma, Derecho y Filosofía" (6, pág. 977) donde se nos dice:

"Lo que a una norma la hace ser norma es la estructura imputativa de la proposición, completamente diferente de la estructura enunciativa. La norma se constituye con este deber ser lógico, dado como objeto a la investigación puramente lógica, que no puede confundirse con el deber ser axiológico (lo que vale por su intrínseco valor) ni con el deber ser existencial (la libertad metafísica que se fenomenaliza en la conducta) y que siendo algo, no puede concebirse como un ser, por ser creación. El deber ser lógico cae en una ontología formal de naturaleza ideal como los objetos matemáticos, en tanto que el deber ser axiológico y el deber ser existencial están signados, de alguna manera, de realidad o existencia entitativas".

En la figura de este análisis queremos hallar precisamente la autorización para nuestro planteamiento: si bien es cierto que el deber ser axiológico "vale por su intrínseco valor" en su efectuada estatuye una realidad valiosa (o des-valiosa) afirmándola en el espacio y el tiempo; pero al mismo tiempo el valor es valor que vale por su intrínseco valor; es decir que en él no se encuentra para nada una participación del ser.

"Pero mientras hago estas reflexiones vuelvo a posar la mirada sobre el árbol y me digo a mí mismo: ¡Qué hermoso es este árbol! Y ahora me encuentro con otra novedad que hay en mi mundo. Además de las cosas y de los objetos ideales, hay la hermosura del árbol... Si el árbol es hermoso, esta hermosura que el árbol tiene, no agrega ni un ápice a su ser árbol. Si el árbol no fuera hermoso, no dejaría por esto de ser tan ár-

bol como siendo hermoso... La cosa que tiene hermosura y que no por eso tiene *más ser*, tiene más valor. El árbol hermoso no es más que el árbol no hermoso, pero *vale más*". (M. García Morente, op. cit., Lecc. XXII, pág. 390).

En esto podemos hallar una relación con aquél "valor que vale intrínsecamente" a que nos hemos referido y a la exactitud de nuestra observación sobre la estructuración en el juicio de ambas formas: del ser como determinación sustantiva y del valor como determinación adjetiva.

En definitiva pues, lo primero que hallamos como dato óptico en la esfera del valor es que el valor no es, sino que *vale*.

La primera estructura óptica del valor es su valer.

Profundicemos ahora en nuestra primera concepción, apenas esbozada. Hallamos que si efectivamente hay árboles hermosos y árboles no hermosos, ello significa que el árbol hermoso no es sino un árbol al que se le ha agregado un "plus" de valía (al paso que con el árbol "no hermoso" sucede exactamente lo contrario); es decir, que el árbol hermoso "vale más" como bien dice García Morente, porque tiene más valor, que aquél que no lo es. Y el que sea más hermoso que este otro árbol hermoso valdrá más que el anterior, y así sucesivamente hasta llegar al más hermoso de todos los árboles en el que se hallará la realización absoluta de la hermosura, la síntesis entre la categoría de futuridad y la presentidad de la efectuación actual.

Siguiendo aquí paso a paso a García Morente, autor que en este punto tomamos como general punto de referencia, hallamos:

"No se puede decir que un cuadro es tantas veces bello... No se puede decir que un cuadro empieza a ser bello, que está siendo bello un tiempo y luego deja de ser bello. No se puede decir que un cuadro sea feo allí y bello aquí. De modo que los valores son independientes del número, independientes del tiempo e independientes del espacio". (Op. cit., Lecc. XXIV, pág. 420).

Como nuestro objeto es aquí una descripción óptica que

nos lleve a las categorías ontológicas del valor, vamos a omitir de intento la referencia a la descripción del “factum” axiológico plenario, pues ello nos llevaría sobre nuestros pasos sin aportar datos de interés, dado que en esa plenitud tendríamos que referirnos a la estimativa ejercitada en torno, sobre, el valor.

Considerado pues ópticamente, lo primero que hallamos es una contradicción aparente que resulta de tomar en un sentido estricto el término “número” en oposición a la noción de la aparición de un mayor valor, de un “plus” de valía, pues si podemos afirmar la independencia del valor, del número, no sucede lo mismo con la cuantificación que sería la materia de aquella mera forma aritmética; pues en efecto el hecho de decir que —en el ejemplo propuesto— “este árbol es más hermoso que este otro”, supone que, como hemos visto, tiene *más* valor y *más* es siempre una cuantificación. Indiscutiblemente asiste a García Morente razón cuando afirma la independencia axiológica del número, pero lo hace en forma tan exclusiva que lo lleva a caer en la contradicción antes mencionada, seguramente por error de posición en el enfoque general del problema.

Si imaginamos que García Morente se refiere al valor en general la contradicción a que aludimos se hace evidente en otro terreno: afirmando que los valores son independientes del tiempo, y del tiempo en todos sus posibles sentidos: pues su posibilidad óptica, su efectúaación práctica, su aprehensión, su “valer por sí mismos” llevan en sí, hondamente, el tiempo.

Puede afirmarse una independencia temporal del valor sólo en el caso de no poder ver que el tiempo es dato, no condicionante sino constitutivo del valor, que es justamente lo que sucede en García Morente.

Y sus párrafos ulteriores vienen a confirmar nuestro aserto:

“... Los hombres pueden intuir tales valores o no intuirlos: ser ciegos o clarividentes para ellos; pero el hecho de que haya una relatividad histórica en el hombre y en sus actos de percep-

ción o de intuición de valores, no nos autoriza en modo alguno a trasladar su relatividad histórica a los valores, y decir, que porque el hombre es él relativo, relativo históricamente, lo sean también los valores'' (págs. 421-422).

Pero precisamente esto que García Morente de como imposible es lo que sucede, en virtud de esa unidad primigenia del dato axiológico y su sustrato ontológico. de que ya nos hemos ocupado.

Justamente es en ese párrafo donde más notable se hace la contradicción aludida, ya que el considerar el valor en esa triple independencia lo condiciona como una entidad propia y peculiar, ajena en absoluto a la existencia. Y gracias a ello puede incurrirse en error de terminología, pues el valor no se capta por percepción ni por intuición, que son siempre matices psicológicos incompletos, sino por comprensión, por un acto integral, como luego veremos.

Como conclusión de este minucioso planteamiento, García Morente descubre una para él categoría óptica regional del valor: la cualidad.

Para nosotros la cualidad no puede ser categoría óptica regional del valor, sino categoría ontológica-axiológica de la cosa valiosa; que se sobrepone a la cosa como consecuencia o resultante de la significación que a su alrededor adquiere la efectuación de la futuridad axio-existencial; la cualidad es pues lo que nos significa a la cosa como valiosa y nada más.

Pero en cambio, y a modo de oposición, si no dialéctica, temática con aquella categoricidad propuesta por García Morente, podemos concluir que precisamente esta es una segunda estructura óptica del valor, a la cual no le corresponde la denominación de cualidad; pero de hecho se opera un realizarse del valor en torno a la cosa que por ello se convierte en valiosa, dándonos entonces la cualidad.

Y a ello llegaremos previa una pequeña pero ineludible exégesis.

Hemos dicho más arriba que es siempre la existencia la que fenomenaliza, la que realiza el valor categorial. Pero la

existencia en su forma decaída —que es la que nos interesa en cuanto a la efectuación— según hemos dejado establecido, es modo de actuar, modo de ocupación, en términos generales, conducta.

“Por último, esa conducta en plano ontológico se nos ofrece ya como plenaria vida humana viviente (Dasein, diría Heidegger; realidad de verdad, traduce sugestivamente García Bacca). Ahora este ser nos dice por sí mismo y desde dentro de sí mismo, lo que es. Y entonces el recurso al lenguaje axiológico se hace ineludible: no se puede decir lo que es la plenaria vida humana sin traer a cuento los valores” (Carlos Cossio, Norma, Derecho y Filosofía, 9, pág. 983).

Y como la conducta tiene un sentido y un fin, por fuerza esa circunstancia determina una como su superestructura, netamente categorial o formal, que es la modalidad.

Si pues la existencia es la que realiza el valor; es más, si el valor se consustancializa casi con la existencia y ella es conducta en su efectuación, debe hallarse una superestructura axiológica, u óntica del valor en ella; y ella es, precisamente, la modalidad.

Esto quiere decir que necesariamente, por fuerza, porque es así, al efectuarse el valor hallamos siempre un dato, que es la modalidad, en esa efectuación. Y como éste ha sido el punto en el que justamente habíamos hallado, al comenzar nuestro trabajo, el primer contacto axio-ontológico, no es aventurado afirmar que en cuanto a la comprensión de los valores como en cuanto a su possibilitación fáctica, como en cuanto a su fijación específica, esta categoría reviste excepcional importancia, como poco más adelante tendremos oportunidad de comprobar, pues hasta nos va a servir de punto de partida para establecer dos nuevas estructuras categoriales de esta esfera.

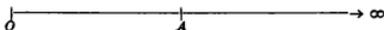
Hasta ahora, pues, hemos fijados dos de esas estructuras:
VALER-MODALIDAD.

Retomemos aquí nuestro planteamiento al comenzar este capítulo.

Decíamos, ejemplificando, que hay un árbol que es el más

hermoso de todos los árboles, o que es el árbol más hermoso; aquel en que se opera la síntesis axiológica a que hemos hecho referencia; y entre éste y el árbol escueto, el árbol a secas, el árbol que es, que simplemente es, toda una gradación.

Representemos ahora nuestro planteamiento con un esquema geométrico: nos resultará una semirrecta incompleta:



donde, en O se hallaría el árbol que es, que simplemente es; y al cual la hermosura es, no extraña, sino indiferente. En A se halla el árbol hermoso, siendo la semirrecta OA la tendencia prospectiva y sin límite —categoría de futuridad— del sustrato existencial o de conducta que fenomenaliza, estatuye, realiza o fija en A la hermosura del árbol A.

Pero como es hecho incuestionable que hay árboles que no son hermosos si no feos, así como hay hechos que no son morales sino inmorales, y hechos lícitos como hechos ilícitos, y como siempre la condición de lo valioso implica la de lo no-valioso, nuestro esquema, como lo hemos esbozado, resultaría incompleto.

Al respecto, nos es de gran utilidad la interesante dialéctica de G. Gentile en torno a la “unidad de bien y de mal” en “Los fundamentos de la Filosofía del Derecho”, (Introducción, 5, pág. 27), y que transcribimos íntegramente:

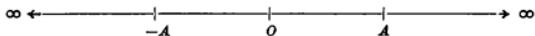
“La realidad moral, se ha dicho, es el bien y el mal. Entonces, la voluntad es bien y mal conjuntamente, o mejor, ya bien, ya mal?”

La voluntad es, sin duda, principio del uno y del otro, pero es claro que no podría serlo al mismo tiempo y bajo la misma consideración. Ya para que se pueda distinguir cómo se produce la doble fenomenología del bien y del mal, es necesario distinguir entre voluntad y voluntad. Distinción para la que allana el camino el observar que el bien y el mal son dos opuestos; y precisamente porque son tales, forman juntos una unidad que no es divisible en los dos términos de que consta.

El bien ciertamente no es el mal, sino su contrario; pero no inmediatamente, como si de una parte estuviese el bien y de otra el mal, de la misma manera que mirando un escrito se ve que el negro no es blanco, y que el blanco no es negro; cada uno por sí, simultáneamente. No. Este blanco y este negro en su simultaneidad, no son verdaderos contrarios, porque al considerarlos en su simultaneidad (no en la sucesiva construcción que nos hacemos del espacio en el cual están uno al lado del otro) son cada uno ellos mismos, sin ninguna relación con el otro, y por consiguiente faltos de toda relación de contrariedad. En cambio, el bien está al mal, a la manera de aquél opuesto que se sustituye a su opuesto, como el negro se sustituye al blanco en el acto de escribir, ya que el bien es un proceso, como se ha visto: es el acto de la voluntad. Y este acto, *como todo acto, es en cuanto antes no es. Su ser es el cesar de su no-ser, y tanto es en cuanto cesa de no ser, de suerte que el ser del acto volitivo que es realización del bien, es en tanto que cesar de ser del mal, de donde el bien va anexo al mal como al elemento necesario de su propia existencia. Si no existiese el mal podríamos concebir un bien ya todo realizado, sin voluntad; podríamos concebir un bien en sí que haría imposible la bondad de un hombre, si un hombre es bueno queriendo el bien. Un bien completamente realizado, sería entonces, la negación del bien, es decir, precisamente, su contrario*" (3).

No creemos necesario extendernos ni relacionar expresamente estas conclusiones con lo que veníamos exponiendo, pues ello resalta de por sí.

Siguiendo ahora con aquella exposición: si de acuerdo a lo anteriormente establecido y a lo transcrito completáramos nuestro esquema gráfico, obtendríamos como resultante una semirrecta completa:



(3) Nos pertenece la notación de lo transcrito.

y en ella, la fijación de la forma negativa de A ($-A$), es decir, su contrario, a la misma distancia de O que A, pero en sentido contrario, o, expresado específicamente, que el desvalor, está alejado del punto indiferente en sentido negativo o peyorativo como el valor está alejado del punto indiferente en sentido positivo.

Esto constituye una tercera categoría óptica que llamamos polaridad.

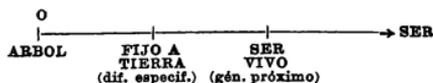
Precisamente, es muy interesante y atinada la observación que hace García Morente al respecto:

“Esta es la razón por la cual los psicólogos han podido confundir los sentimientos con los valores: tenían esto de común: la polaridad” (Op. cit., pág. 423).

Justamente dentro del sistema propuesto hasta ahora, este hecho parece venir a explicarse por sí solo: y ello es que como sólo la conducta es valiosa, y la conducta no es sino existencia plenaria, el característico modo integral de la comprensión axiológica determina contactos nodulares con todos los modos de ser de la conducta, que en cuanto fenómeno participa en algo de la pura subjetividad y por ende tiene cierto tinte psicológico.

“Lo valioso es la conducta; en los ejemplos que se acaban de dar —uno de ellos es el siguiente: “lo mismo vale cuando el Código Civil dice: todo inquilino debe pagar su alquiler, pues esto supone que sólo el inquilino que paga su alquiler, es un buen inquilino”— son el guerrero valiente y el inquilino pagador los objetos que tienen, entre otras cualidades, aquella que se afirma por el juicio de valor” (C. Cossio, *Norma, Derecho y Filosofía*. Cfr. G. Gentile. Cit.).

Permitásenos aquí una nueva digresión sobre el tema, antes de seguir adelante. Si intentamos una esquematización geométrica del problema epistemológico a la manera como hemos hecho con el axiológico, en sus estructuras ópticas, obtenemos una semirrecta incompleta:



pero al cabo de la cual se halla siempre una noción ontológica, por indeterminada que ella sea, siempre, en mayor o menor grado, asequible, al paso que el valor se esquematiza en la forma de semirrecta completa al cabo de la cual solo se halla una mera forma categorial cuya realización es o no factible, y que precisamente lo posibilita en cuanto es no realización-aún.

Esta disimilitud se explica teniendo en cuenta el hecho de que en la esfera epistemológica es en la que se hace más notable la fatalidad de la disciplina, que no admite más gradación que su positividad apodéctica, pues el escepticismo más radical, el que niega que es posible conocer, afirma con ello la posibilidad de que se conoce que no se puede conocer; y en esa forma, el conocimiento es siempre conocimiento de algo y no susceptible de ser formulado negativamente; no puede haber "des-conocimiento", pues desconocimiento supone una previa actitud no cognoscente que es imposible asumir.

Hecha esta confrontación que se nos ha ocurrido oportuna, volvamos a nuestro tema.

Tradicionalmente se ha dado como una cuarta categoría óntica regional del valor, o como un dato integrante del mismo antes de la postulación fenomenológica, la jerarquía.

Intentaremos ahora hallar un fundamento que justifique suficientemente esta noción.

Hessen divide, en la obra que hemos citado al comenzar nuestro trabajo, en la siguiente forma, la teoría de los valores:

"La teoría de los valores se divide, con arreglo a las distintas clases de valores, en teoría de los valores éticos, de los valores estéticos y de los valores religiosos" (Introd., 2, pág. 21). "Obtenemos así las tres disciplinas llamadas ética, estética y filosofía de la religión".

Rickert (citado en *Filosofía* de M. DONOVAN) ha propuesto una clasificación (de las disciplinas filosóficas) teniendo en

cuenta la especialidad de los valores, en función de las ideas del bien y de la actividad característica del sujeto. Las disciplinas correlativas son: lógica, estética, ética, erótica, mística y filosofía de la religión” (pág. 15).

Max Scheler por su parte da un principio hipostático que podría tomarse como referencia para una clasificación:

“La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural”. (*El puesto del hombre en el Cosmos*, VI, pág. 132).

Y finalmente, en García Morente:

“Vamos pues a hacer una clasificación de los valores. El problema es difícil... Vamos a tomar la más aceptable de todas, que es la clasificación de Scheler en su libro “El formalismo en la ética y la ética material de los valores”. Según esta clasificación, se podrían agrupar los valores en los siguientes grupos o clases: primero los *valores útiles*, por ejemplo adecuado, inadecuado, conveniente, etc. Luego, *valores vitales*: fuerte, débil. *Valores lógicos* como verdad, falsedad. *Valores estéticos*, como bello, feo, sublime, ridículo. *Valores éticos*, como justo, injusto, misericordioso, despiadado. Y por último valores religiosos como santo, profano.

Gurvitch los describe en esta gradación:

- 1) Lo agradable y lo desagradable.
- 2) Valores vitales.
- 3) Valores espirituales.
 - a) los de bello y feo. Val. estéticos.
 - b) los justo e injusto. Val. que fundamentan el orden jurídico objetivo.
 - c) los de puro conocimiento — en la Filosofía.
- 4) Valores: sagrado y profano - de Filosofía de la Religión. (Op. cit., II, 3, págs. 110 y 111).

En ninguno de los sistemas propuestos, que si bien no constituyen una totalidad, son significativos por su universal aceptación, nos hallamos frente al criterio que ha servido de base para establecerlos.

Y no sólo esto. la clasificación es propuesta de una ma-

nera arbitraria, dando la sensación de que se ha agrupado a los valores de acuerdo a un proceso más o menos librado al azar, de lo que se ha obtenido una formulación absolutamente falta de base criteriológica.

El mismo Gurvitch lo confirma diciendo:

“Scheler, volviendo al monismo medieval, que no admite más que un orden único de valores, no apoya su concepción en un análisis fenomenológico, aunque sea poco satisfactorio. *Lo impone más bien como indiscutible*, cosa que no es en modo alguno. Ello es un grave escollo para todo su sistema axiológico...” (pág. 111) (4).

Más adelante hemos de volver sobre este tema.

Pero notemos, desde ahora, que si nos hallamos, aún en la “más aceptable de las clasificaciones” con la falta de un criterio fenomenológico, ontológico, o siquiera axiológico puro que nos de su fundamentación, ¿cómo es posible entonces pretender jerarquizar esa clasificación? Imposible por lo inútil, pues nos hallaríamos en la situación de estar construyendo un magnífico edificio sobre cimientos carecidos

Por ello en modo alguno es posible aceptar el párrafo siguiente de García Morente, en el que afirma la jerarquía axiológica, ni a ésta misma en consecuencia como categoría óptica del valor. Ya veremos si hay algo más que pueda constituirse en categoría óptica para completar la descripción que hemos intentado.

Bástenos por ahora, dar como estructuras ópticas de los valores las que sucesivamente hemos ido obteniendo:

VALER
MODALIDAD
POLARIDAD

A) *Análisis fenomenológico del valer*

Vamos a analizar ahora ese curioso modo de ser de la esfera axiológica, que en plenitud de rigor no es “modo de ser”

(4) La notación es nuestra.

puesto que no es, y que al colocar como su primera y diferencial categoría hemos llamado valer.

Hallamos en nuestra existencia cosas que son realmente, y cosas que son idealmente, o, según hemos expuesto, cosas que son —objetivamente—. Y hallamos además ahora cosas que no son, cosas de las que no podemos decir, en predicación sustantiva, nada, nada en forma de juicio de existencia, pero de las que predicamos efectivamente en forma de “juicios de valor”.

El tema ya ha sido ejemplificado. Por cuanto si yo digo:

—Este árbol es hermoso. Lo que hago no es decir que la esencia del árbol es ser hermoso, sino que el árbol, sobre ser (tal cosa, cualquier cosa), es, además, hermoso.

Y aquí, “hermoso” lo único que hace es adjetivizar la pura sustantividad del “ser” árbol.

Gramaticalmente, la frase completa un esquema que responde a la figura del complemento circunstancial de modo:

Arbol es: Sujeto, cópula	(¿Quién es
hermoso: Atributo (¿Cómo?)	hermoso?)

Por esto mismo, el hecho de ser el árbol hermoso, es decir, el hecho de valer el árbol, dentro de lo hermoso, un valor de hermosura, no es hecho demostrable ni definible pues no es hecho consistente.

Lo que sí es consistente es el árbol y el árbol valioso, si se quiere, pero el mero hecho de valer el árbol no está integrado por nada.

¿Qué es, pues, esto de valer?

Si ahora dijéramos que esto de valer es la impresión agradable o penosa que me produce el árbol, y por la cual intencionalmente transfiero al árbol un aspecto trascendente de mi subjetividad, nuestra posición, sobre errónea, traería apareado el grave inconveniente de haber perdido la validez objetiva que conviene a una estructura categorial; y un caos interpretativo se introduciría en el ámbito del ordenamiento axiológico.

Tal, justamente, el error del psicologismo: “porque una

cosa puede producirnos agrado y ser mala, y puede producirnos desagrado y ser considerada por nosotros como buena. No otro es el concepto del pecado. El pecado es grato, pero malo". (GARCÍA MORENTE, op. cit., Lecc. XXIV, pág. 415).

Pero no es menos errónea la conclusión que por oposición extrae el mismo García Morente: que los valores son cualidades valiosas de las cosas.

¿Es que acaso esa oposición es irreductible y no deja otro camino abierto a la interpretación del valer?

A la cosa, en sí, no le va ni le viene, no le va en su ser, el ser o no valiosa, a la manera que tampoco le va en su ser su propio ser, es decir, ni óptica ni ontológicamente. A la cosa en su ser le es indiferente valer o no, por cuanto en general carece de la estructura concienical intencional que le permita apreciar su propio valer en cuanto tal, máxime, si no olvidamos que hasta carece de ella para aprehender en cuanto tal su propio ser.

Y siendo como es que sólo en la existencia se da la aprehensión del ser por lo existente, sólo en ella existe la conciencia que da razón de sí y de su no-sí; o, completando la escueta evidencia apodíctica del "Cogito": "Pienso, luego existo; en cuanto que existo, pienso".

"Una piedra no nos dice, ella misma, lo que es; siempre es el hombre el que declara el ser de la piedra" (C. COSSIO, *Norma, Derecho y Filosofía*, 9, 983).

Todo en el general sentido del pensar fenomenológicamente considerado.

Y ya que hemos llegado a esta referencia al pensar, retomemos aquí, pues va a sernos de suma utilidad, aquél sentido de "objetividad" en la intencionalidad propuesta por Husserl.

La enumeración de lo que "puede llegar a ser sujeto de un juicio lógico" es, por fuerza, incompleta.

Pero así como la intencionalidad se exterioriza sobre lo querido, lo imaginado, lo pensado, ¿no es lícito suponer, entre las proyecciones intencionales de la conciencia, la que estima, la que aprecia, la que valora los objetos?

La actividad intencional de la conciencia (y no debe tomarse "conciencia" de acuerdo a ninguna definición previa ni a ningún tradicionalismo filosófico sino como virtualidad plena de contenido existencial) es pues, la que se dirige hacia el objeto y lo aprehende —en la esfera en que lo estamos considerando— estimativamente.

Por cierto que ello implica, psicológicamente, una especie de determinación en lo fáctico de la conducta, y tal vez en este solo y único aspecto del problema podemos hallar un principio de razón suficiente al psicologismo.

Pero en definitiva, lo que auténticamente se ejercita es un modo de intencionalidad concienical, en forma de estimativa, de estructura intencional y por ende categorial en su forma.

Y bien, *el valer no es sino el correlato objetivo de la actividad estimativa de la conciencia intencional.*

Proposición que por una sintética reducción podemos completar a poco que veamos que si estimar no es sino forma realizada una superestructura —que es la no-indiferencia—, podemos en definitiva concluir que *valer es ser no indiferente.*

A lo cual llegamos a través de una concepción que antes hemos esbozado y de triple sentido: que el valor se da solo en la existencia intencional.

Valer es, pues, ser no-indiferente.

Pero su comprensión fenomenológica es absolutamente imposible si se pretende separarlo de su correlato intencional que es la estimativa existencial.

B) *Análisis fenomenológico de la modalidad*

1. *Caracterización preliminar.*

Hemos visto (Introducción, 2) que la modalidad es, por una parte, contenido ínsito en la realización diaria o programática del existir.

Pero a la vez, la modalidad es una estructura categorial, como hemos descripto poco antes.

¿Puede ello referirse a dos “modalidades” diferentes, o puede haber entre ellas un nexo de causalidad o de implicación?

Ninguna de ambas cosas.

La modalidad en cuanto estructura categorial es la posibilidad óptica de la modalidad programática.

Pero mientras en esta lo que delimitamos o significamos es la efectuación del valor más o menos acertadamente en función de sí mismo y su propia prospectividad o futuridad (contenido temporal dinámico óptico) en aquella lo que significamos es la delimitación del valor en función de todos los restantes o posibles sentidos de valer (contenido temporal dinámico ontológico).

La primera se refiere pues a la efectuación que sucede a la deliberación previa y la ulterior determinación del valor en una u otra forma; o (ejemplificando) a la posibilidad de su efectuación en una u otra forma: como sería el hecho de pintar un ocaso atendiendo más a la tonalidad crepuscular del gris que al ocultarse del sol en sí mismo; acto por el cual puede alcanzarse —en general— una más adecuada efectuación axiológica que —en el caso propuesto— si se atendiera, por ejemplo, al tono rojizo del ocaso.

En este sentido, “modalidad” no significa sino fijación (en el esquema que hemos propuesto gráficamente) más o menos alejada del punto indiferente, o un mayor acercamiento a la posibilidad virtual de la síntesis axiológica total, en función, generalmente, de un mayor o menor grado de perfeccionamiento técnico o especial.

Por ello hemos denominado óptico a su contenido temporal.

Pero en otro sentido, la modalidad es, no ya opción dentro de la posibilidad axiológica, específica, sino opción dentro de la posibilidad axiológica general.

Aunque en rigor lógico no podemos hablar ya en este terreno de “opción” por cuanto lo que en propiedad se opera —categorialmente— es una efectuación por la cual el valor

es él mismo y no otro cualquiera; una efectuación que hace que el valor sea el que es, o —más propiamente— que el valor valga en cuanto tal y como tal.

2. *Punto de partida para la determinación de las sub-estructuras ónticas de la modalidad.*

Vamos a tratar de superar la deficiencia con que hemos tropezado al considerar las clasificaciones axiológicas propuestas. Entendemos que sólo puede lograrse si hallamos un principio único del cual puedan extraerse las características ónticas que, en relación con él, delimitan las distintas esferas de la modalidad axiológica, y nos den un criterio adecuado para clasificarlas. Si llegamos a ese resultado, se hará difícil una crítica del mismo por cuanto el principio que hayamos elegido no lo habrá sido al azar ni desechado en la investigación en ningún momento.

Nos parece entender que surge ya con plena evidencia la solución a esta exigencia metodológica previa inevitable.

Ya hemos caracterizado lo bastante a través de estas páginas la insoluble relación entre existencia y valor. Pero aquí, nos hallamos, como dice Carlos Cossio, en la "necesidad de recurrir al lenguaje axiológico".

"Desde este punto de vista, nos puede separar el hacer del sujeto actuante, porque existencialmente el hombre es lo que hace" (*Norma, Derecho y Filosofía*, 12, pág. 987).

Pues bien, vamos a tomar aquí este "hacer" existencial, en cuanto actividad, en cuanto conducta, y vamos a relacionarlo con la objetividad ofrecida a su intencionalidad, para ir extrayendo de él, como principio realizador de la prospectividad axiológica, las esferas de las sub-estructuras ónticas de la modalidad; pero en síntesis dialéctica con la estimativa ejercida en torno a la efectuación, síntesis sin la cual, según hemos dejado establecido, la comprensión del problema axiológico ofrecido es imposible.

Y bien.

La estimativa de la conducta existencial puede ejercitar-

se, conforme a la estructuración del problema según lo hemos encarado al comenzar, sobre dos amplias esferas: la totalidad que no es el yo, o en otras palabras, la objetividad, y ella misma; y sobre ella misma, en cuanto fáctum, en cuanto acto de conducta y en cuanto conducta en acto.

La estimativa de la conducta existencial halla pues como primer plano sobre el cual puede ejercitarse —y de hecho se ejercita— en el mundo de la objetividad, en el mundo “amatural” de Heidegger, pero en este plano, como esa caracterización lo significa, ocurre una fijación axiológica sólo en lo “objetivo” en el sentido de lo real, de lo que “hay ahí”, para mí; por cuanto, en virtud de su idealidad, el mundo de lo ideal es una concepción que delimita la posibilidad de su aprehensión a una captación *¡casi puramente gnoseológica.*

Ello da como resultado el establecimiento de una primera sub-estructura óptica regional de la modalidad que llamaremos la de los VALORES ÚTILES.

La estimativa de la conducta existencial al ejercitarse sobre la esfera de la pura objetividad real, delimita una sub-estructura óptica de la modalidad en la que nos son dados los VALORES ÚTILES.

No otro es el sentido que hallamos en la descripción de lo útil como una de las formas de ser de los entes no existentes, en Alberto Wagner de Reyna (V. ant. II, B, a).

Esta referencia, obvio nos parece advertirlo, solo tiene plena validez en cuanto está dirigida a la objetividad pura, a la objetividad en cuanto tal.

Pero sobreviene de inmediato la “ocupación” con las cosas que integran “el mundo”, que se nos ofrece como “amaturalidad”, y en mérito de la modificación necesariamente recíproca que se halla en toda correlación intencional, hallamos otro orden de “objetos” que ya no son dominio de la objetividad pura, sino que se nos ofrecen, a veces como objetividad integrada por un “factum” de conducta, que indisolublemente se le agrega, a veces como puro “factum” de conducta que puede emanar de la subjetividad pura del actuante, pero que

siempre, en todos los casos, hallamos dados como "factum", como resultantes cosificadas del mero actuar existencial.

De aquí obtenemos el establecimiento de una segunda sub-estructura óptica de la modalidad; la estimativa de la conducta existencial al ejercitarse sobre un "factum" de conducta, delimita la sub-estructura de los VALORES ESTÉTICOS.

Y finalmente, como último plano ofrecido a la ejercitación de la estimativa, nos hallamos con la propia conducta existencial.

Aquí aceptamos en su totalidad y sin reserva de ninguna clase el extraordinario planteamiento que nos ofrece Carlos Cossio en "Norma, Derecho y Filosofía" y que transcribimos íntegramente:

"Considerando ahora la acción como objeto ético en general, es decir desde atrás hacia adelante en el sentido del tiempo, vemos con evidencia eidética, según lo advirtió Del Vecchio en su obra "El concepto del Derecho", que una acción puede interferir con otra acción, de dos maneras y solamente de dos maneras:

Primero, en relación con el sujeto que la realiza, donde la ejecución de una acción queda contrapuesta a la omisión de las otras acciones que pudo ejecutar el mismo sujeto. Toda acción es así, por fuerza, una omisión de otras acciones. Esta interferencia estructural "hacer-omitir" es una interferencia subjetiva de acciones posibles en un doble sentido: es subjetiva porque está en cuestión un solo sujeto actuante; y es subjetiva porque la interferencia se localiza en el seno de la intimidad personal. La acción considerada en esta estructura del hacer y el omitir, *es un objeto moral*. Con esta referencia a la estructura de la interferencia subjetiva se quiere decir que no es posible conocer una acción como tal, pensando puramente el hacer, como si éste corriera en el aire, encerrado en sí mismo y desligado de toda referencia que no sea ese propio hacer; por el contrario, sólo se comprende este hacer como tal en su contraposición concomitante al omitir, es decir, estructurado en la interferencia subjetiva de acciones posibles".

(Al respecto, Cfr. G. Gentile, "Los fundamentos de la Filosofía del Derecho).

"Pero como ópticamente la existencia humana es coexistencia, encontramos otra manera posible de interferir una acción con otras. Ahora es en relación con otro sujeto actuante, donde la ejecución de una acción queda contrapuesta al impedimento de la misma que puede oponerle la acción que realiza otro sujeto. Toda acción tiene así, también por fuerza, un impedimento posible. Esta interferencia "hacer-impedir" (estructural) es una interferencia intersubjetiva de acciones posibles porque están en cuestión dos sujetos actuantes, uno como libertad interferida y otro como libertad interferente, en la alteridad o bilateralidad que caracteriza al Derecho; y es también una interferencia objetiva de acciones posibles porque la interferencia se localiza espacialmente fuera de la intimidad personal sin que esto signifique desentenderse de la intimidad personal, porque la acción en su unidad es, siempre, un hecho de la Naturaleza y un hecho de la voluntad en su relación de compenetración..."

"Hasta aquí hemos considerado en la acción, el hacer mismo. Desde este punto de vista no se puede separar el hacer y el sujeto actuante, porque existencialmente un hombre es lo que hace.

Pero todavía ha de considerarse el sujeto destinatario o beneficiario de la acción, que también está dado en la estructura total de toda acción.

Según que este sujeto destinatario de la acción sea pensado con la categoría de unidad (yo mismo) de pluralidad (los otros) o de totalidad (Dios), la acción será un objeto del Derecho, la Política o la Religión" (págs. 986 y 987).

Si aquí realizamos una operación de sustitución y síntesis y correlacionamos lo que hemos llamado conducta existencial con la acción, tendremos delimitadas tres nuevas esferas, tres nuevas sub-estructuras ópticas de la modalidad axiológica.

En suma: cuando la estimativa de la conducta existencial se ejercita sobre la plenaria vida humana (sobre sí misma),

ella determina, en su interferencia subjetiva, con la unidad, la subestructura de los VALORES MORALES; en su interferencia intersubjetiva, con la pluralidad la subestructura de los VALORES JURÍDICOS; y en su interferencia plenaria, con la totalidad, la subestructura en que hallamos los VALORES RELIGIOSOS.

Permítasenos aquí una sinopsis que nos muestre la estructura integral de esta esfera :

		VALORES
Estimativa de la conducta existencial ejercitada	{	<i>Sobre la objetividad real</i> útiles
		<i>Sobre un factum de conducta</i> estéticos
	{	{
» » pluralidad: jurídicos		
» » totalidad: religiosos		

Lo primero que se nos ofrece con evidencia indiscutible es la imposibilidad de cualquier intento de jerarquizar esta escala. Ello es así, pues de hecho la estimativa se ejercita sobre sectores absolutamente disímiles entre sí, de la circunstancialidad existencial.

Ni puede intentarse tampoco nada en tal sentido en la última subestructura (como ejercitación de la conducta existencial sobre sí misma) por cuanto nada hallamos en la elucidación efectuada que nos permita acentuar la preferencia de ninguna de sus tres formas en detrimento de las restantes.

Así llegamos a una conclusiva negación del trascendentalismo axiológico tradicional. Nos parece definitiva, la importancia que ha revestido para ello el intento de explicación del fenómeno axiológico a la luz metodológica y temática de la filosofía existencial.

Y, previa evasión al vicio de nulidad, del planteamiento propuesto, según hemos visto, hemos obtenido un doble resultado: la confirmación de nuestro aserto sobre lo arbitrario e infundado de la jerarquía axiológica, y la apertura de la posibilidad de fundamentar la que entendemos es nueva, estructura óptica del valor, que por oposición definiremos como **INTERINDEPENDENCIA AXIOLÓGICA**.

Omitimos de intento el ocuparnos aquí de una explicitación fenomenológica de la polaridad, pues para ello bastan las referencias que hemos hecho, ya que el sentido oposicional del valor con su contrario queda fácticamente delimitado en cuanto estatuido, y se resuelve en última instancia en un plano de modalidad.

C) *Sentido de la interdependencia axiológica*

Poco nos falta ahora para completar una caracterización óntico-ontológica del valor.

Hemos hallado que podemos mentar como estructuras ónticas regionales del valor, las siguientes, que insertamos a continuación y en confrontación a las que propone García Morante:

VALER	VALER
CUALIDAD	MODALIDAD
POLARIDAD	POLARIDAD
JERARQUÍA	INTERDEPENDENCIA

¿Qué significado tiene esto de “interdependencia”? Es muy simple, significa que no hay, que no puede haber entre los valores dependencia ninguna, en ningún sentido, de ninguna clase; que no se determinan uno a otro, ni se implican, ni se causan; que cada valor ocupa una esfera peculiar, una parcela propia a la que los otros valores son, ónticamente, extraños. Que no podemos predicar absoluta ni relativamente la relación del valor estético con el moral ni la de éste con el jurídico, por cuanto cada uno tiene delimitadas en su propio terreno la totalidad de sus propias posibilidades.

Y cuando ello sucede, cuando determinamos el alcance de una modalidad axiológica con otra ajena a su propia posibilidad, lo que hacemos es tomar una adjetividad pura y aplicarla como tal (Religión moral, técnica jurídica, etc.).

En suma, entendemos haber logrado una libertad antes oculta en el juego íntimo de los fenómenos axiológicos. Libre

ahora de las trabas impuestas por aquella concepción trascendentalista del valor, dejamos el camino abierto para lograr una verdadera, una adecuada comprensión del valor.

Insistimos; ello ha sido posible con el aporte de la dramática dialéctica existencial, apenas esbozada todavía y ya tan notablemente fructífera.

IV. EL PROBLEMA DEL MÉTODO AXIOLÓGICO

Tenemos que referirnos ahora a un problema que hemos planteado sin hacer mención posterior expresa de la forma en que se lo puede encarar para solucionarlo.

Pero de hecho, como ese problema se refiere a la posibilidad de captación del valor, es obvio que al omitir esa referencia lo hemos encarado en el curso de nuestro trabajo, que nos ha llevado a ella, y por consiguiente, en cierto modo, hemos virtualmente contestado a la pregunta con que se formula.

En efecto. En un capítulo anterior (II,1) planteamos en forma disyuntiva la posibilidad de iniciar una investigación axiológica a partir de la noción de valor "in se", "in abstracto" o de la "reflexión sobre el espíritu práctico" de Hessen. Y entendemos que así, aisladamente, ninguna de ellas nos llevaría por una vía genuina a captar el "eidos" axiológico.

Pero mediante sucesivas reducciones y análisis que hemos efectuado a partir del dato primario, de lo objetivo del valor en cuanto dado, nos hemos ido remontando por así decirlo, hasta conseguir descubrir la estructuración categorial de la esfera axiológica; pero ya al ubicarnos en este plano hemos tratado, en todo momento, de tener presente la correlación indisoluble, que por aquel primer intento lográbamos patentizar, entre VALOR y EXISTENCIA; tanto es así, que el principio del cual hemos extraído la caracterización óntico-ontológica del valor (Estimativa de la conducta existencial ejercitada:) nos muestra en su formulación el principio, el verdadero dato originario a partir del cual logramos su legítima aprehensión.

Y el perder de vista este punto de partida supone siem-

pre, en todos los casos, un enfoque parcial, que podrá llevarnos a conclusiones más o menos acertadas, pero siempre incompletas. resueltas, en última instancia, en una explicación al cabo de la cual se hará necesario recurrir a una hipóstasis, pues fatalmente desembocará en una aporía.

No otra cosa sucede con el trascendentalismo, en cuanto considera que el objeto propuesto a su tarea develatoria es "el valor" como noción, ajena en absoluto a la existencia; aún las teorías que intentan un posterior análisis de integración teniendo en cuenta "a posteriori" el hecho ineludible de la existencia, no justifican satisfactoriamente la necesidad de completar las descripciones encaradas recurriendo a nociones, de acuerdo al punto de partida propuesto por ellas, ajenas por completo a la naturaleza del objeto a estudiar.

Por ello, reviste también una extraordinaria importancia la "Vitalización" del valor: el primer objeto, el legítimo objeto del cual debemos partir, el que nos va a servir de fundamento y origen metodológicos, es un objeto estructurado integralmente en la forma:

Conducta-acto-valor

o, expresado en forma más completa, como hemos visto,

Estimativa de la conducta existencial ejercitada sobre:

Como es lógico, ello nos enfrenta no a un hecho relacional al que podemos acceder deductivamente ni a un hecho natural que podamos explicar inductivamente.

Nos hallamos aquí colocados ante el existir, ante la plenaria existencia humana cargada de futuro, de virtualidad; menos frente a lo fáctico que a lo venidero. Pero en primer instancia, frente al devenir intencional existencial que estima, como posibilitación y determinación de la estructuración axiológica, y esto sólo lo podemos captar por un acto de comprensión idénticamente integral que nos coloque frente a la realidad valiosa y en idéntica adecuación plenaria nos patentice su estructura eidética.

Pero, y es necesario hacerlo notar, en ningún momento puede perderse de vista la estructuración del objeto que es-

tudiamos: queremos significar con esto que no pueden considerarse las partes integrantes por separado, ni en la descripción ni en la captación del fenómeno, aunque esa consideración no se haga para después integrar sumativamente el fenómeno; sino que la única forma posible de acceder a él es a partir de la consideración como tal y en cuanto tal en cualquier instante en que ella se efectúe.

Lo dicho vale, en virtud de la descripción que hemos realizado, para cualquier esfera del valor, es decir, para todas como para cada una de sus modalidades.

Por cierto que aludimos ex-profeso hacer una referencia más específica, pese al interesante y amplio campo que ello ofrecería, pues entendemos que una metodología especial no debe ser considerada encuadrada en la descripción que puede resultarnos en una teoría general.

En cuanto a lo que atañe al acceso legítimo a esa teoría general, si queremos lograr un conocimiento objetivo, a partir de lo real, de lo fundamental, huelga señalar que en ese sentido sólo con la ayuda del método fenomenológico podremos superar la desinterpretación positivista de los valores en general.

ANGEL J. CASARES

BIBLIOGRAFIA

- ASTRADA, CARLOS. *Ser, humanismo, "existencialismo"*.
BROCHARD, VICTOR. *Estudios sobre Sócrates y Platón*.
COSSIO, CARLOS. *La teoría egológica del Derecho*.
COSSIO, CARLOS. *Norma, Derecho y Filosofía*.
FRONDIZI, RISIERI. *El punto de partida del filosofar*.
GARCÍA MORENTE, M. *Lecciones preliminares de Filosofía*.
GENTILE, GIOVANNI. *Los fundamentos de la Filosofía del Derecho*.
GURVITCH, GEORGE. *Las tendencias actuales de la Filosofía alemana*.
HESSEN, J. *Teoría del Conocimiento*.
HEIDEGGER, MARTIN. *Qué es Metafísica?*
PEILLAUBE, M. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*.
PIJOAN, J. *Historia del Arte* (Tomo I).
UNAMUNO, MIGUEL DE. *La agonía del Cristianismo*.
VASALLO, ANGEL. *Qué es Filosofía?*
VASALLO, ANGEL. *Elogio de la Vigilia*.
WAGNER DE REYNA, A. *La ontología fundamental de Heidegger*.
XIRAU, JOAQUÍN. *La filosofía de Husserl*.

