

EPISTEMOLOGIA Y AXIOLOGIA

Arnoldo Mora Rodríguez

En el curso de nuestras reflexiones críticas a propósito de las corrientes existencialistas (1), resultó evidente que una de las causas —la más profunda, quizás— de sus lagunas reside en su menosprecio de lo que hemos llamado “la dimensión o aspecto pasivo” de la razón. Mas no es el aspecto activo de la razón en cuanto tal lo que provocaba las dificultades constatadas, sino tan sólo el exclusivismo con el cual dicho aspecto es puesto en relieve. Esta restricción abusiva de las posibilidades del conocimiento humano trae como consecuencia el menosprecio del pensamiento abstracto en los diversos dominios del saber filosófico y una radical incapacidad de la razón para abrirse al mundo material, amén de la infidelidad a la experiencia fundante de la filosofía que esta concepción implica. En consecuencia, estas breves reflexiones en torno a la epistemología se proponen dilucidar la verdadera naturaleza de los aspectos dejados de lado por la teoría de los existencialistas sobre el conocimiento, con el fin de armonizar las dimensiones activa y pasiva de la razón. Esto nos permitirá hacer resaltar nuevas potencialidades que la segunda ofrece a nuestra facultad de conocer y que los existencialistas han cometido el error de despreciar, conservando, sin embargo, las admirables riquezas de la primera, cosa en lo cual nuestros autores han genialmente arrojado una luz que constituye una de las auténticas grandezas de su pensamiento.

Que haya pasividad en nuestra facultad de conocer, he aquí lo que constituye una exigencia necesariamente incluida en el hecho primitivo de nuestra propia inserción en el mundo, cuyo descubrimiento representa la cuna de la filosofía e, incluso, su morada habitual, si admitimos como verdad que el pensamiento filosófico no hace otra

cosa que dilucidar su naturaleza y poner de manifiesto sus implicaciones. En efecto, resulta evidente que por el hecho mismo de ver en esta situación la experiencia originaria de la reflexión filosófica, se considera esta experiencia como imponiéndose absolutamente al pensamiento filosófico y siéndole irreductible. El pensamiento, en consecuencia, no está en capacidad de deducir el mundo, viéndose así obligado a reconocer una pasividad radical a este respecto, pues no le es dado pensar el mundo sin que éste le imponga de antemano su propia realidad.

Ahora bien, debemos preguntarnos si esta pasividad de nuestra razón se detiene allí. En lo que concierne a la filosofía existencialista, la respuesta afirmativa no ofrece la menor duda. Sin embargo, nos parece a nosotros que para reconocer a nuestra razón la facultad de aprehender las propiedades objetivas de la materia es necesario ir más lejos y admitir en ella una receptividad más grande respecto de los datos empíricos. Ahora bien, los existencialistas se niegan a ello en nombre de la creatividad del espíritu humano, que posee el privilegio exclusivo de dar una significación a las cosas al poner un acto cuya justificación reside en el solo hecho de ser puesto. Lo cual, por lo demás, nos recuerda la actitud de Kant quien reducía la sensibilidad a una simple pasividad respecto de un objeto de naturaleza desconocida e incognoscible, con el fin de hacer del entendimiento una pura espontaneidad de la conciencia, hecha así capaz de construir su propio objeto y de darle toda su inteligibilidad por el solo poder de su acción.

De todas maneras, siempre será verdad que nosotros aprehendemos en los objetos materiales propiedades diferentes. ¿Cómo es esto posible a los ojos de la epistemología existencialista? Quien

de estos autores ha desarrollado en forma más explícita su pensamiento a este respecto ha sido Luis Lavelle. Por eso nos referiremos a él en particular. La diversidad de propiedades, afirma Lavelle, con que los objetos materiales nos aparecen dotados, proviene únicamente de la diversidad de nuestras propias acciones y del punto de vista bajo el cual las percibimos, pues esta diversidad no se manifiesta a nosotros sino en la medida en que somos capaces de ello en vista a la satisfacción de nuestras necesidades, o en razón del afinamiento de nuestras aptitudes. Esto nos permitiría, continúa nuestro autor, afirmar una cierta "transmutación" o "conversión de las cualidades las unas en las otras", según la cual "todas las cualidades distinguidas por el análisis pueden ser encontradas sinópticamente por el mismo individuo en objetos diferentes", y también estas mismas cualidades "pueden ser encontradas sinópticamente por individuos diferentes al interior del mismo objeto" (2). Pero, si esto es así para el mundo, ¿cómo debe entonces aparecernos al interior del hecho primitivo que constituye el punto de partida de la reflexión filosófica? Antes que la conciencia ponga su primer acto, afirman estos autores, el mundo se revela a nosotros como un inmenso dato indiferenciado que no se manifiesta a la conciencia con sus múltiples datos y cualidades sino a medida que ésta desarrolla sus facultades. Tal es la razón por la que estos autores se niegan a admitir un en sí de las cosas y las reducen a ser tan solo una pura fenomenalidad.

Según nuestra opinión, semejante concepción implica una mutilación evidente del auténtico alcance de la experiencia originaria. Pues si la conciencia se despierta al ser descubriendo con ello su inserción en el mundo, este primer descubrimiento debe permitirle, nos parece, aprehender el mundo y a sí misma con una misma luz y en un mismo acto. Si no ¿por qué debe la conciencia descubrirse *necesariamente* —e insistimos sobre la expresión *necesariamente*, pues de otra manera este descubrimiento no sería ni cronológica ni epistemológicamente primero— en su condición de inserta en el mundo? ¿En nombre de cuál razón superior estamos obligados a reconocer que el mismo acto que da a la conciencia su transparencia, deja al mismo tiempo al mundo material en su opacidad primitiva? ¿A qué título debe concebirse la primera como la fuente ardiente de una luz siempre más pura que reduce, paradójicamente, la segunda a no ser sino un universo de tinieblas, roto

tan solo por los raros chispazos que brotan de una conciencia que, ennegrecida por el esplendor de su propia luz, ha llegado a ser celosa de la noche que la rodea? ¿Por qué, en fin, debemos afirmar no sin contradicción que esta misma luz que permite a la conciencia contemplarse maravillada en su propio acto, se vuelve ciega cuando se trata de aprehender la inteligibilidad intrínseca del cosmos? La razón de esto estriba, según nuestros autores, en el rol exclusivamente instrumental de la materia. El objetivo de la actividad de la conciencia no se dirige hacia algo exterior a ella misma, sino hacia la profundización de su propia intimidad. La comunión con el mundo debe tan solo suministrarle el medio de cumplir esta *conditio sine qua non* de su participación al ser, que es la encarnación de su acto. La actividad de la conciencia no tiene una finalidad fuera de ella misma. Al contrario, la conciencia es para ella misma su propia finalidad. El espíritu no es una cosa-hecha-en-vida-de, pues es absoluto.

Mas es justamente en nombre de este carácter absoluto del hombre que nos oponemos a la idea de verlo privado de la posibilidad de aprehender la objetividad en tanto que tal. Es precisamente porque el primer objetivo de la actividad del hombre es el enriquecimiento de su propio ser, que ésta debe poderle permitir penetrar en la naturaleza íntima de los instrumentos materiales que le proveen el medio de enriquecerse. Sería empobrecerlo si le negamos una tal posibilidad. Pues si es verdad que la ley suprema de la actividad del hombre consiste en la búsqueda de una pureza cada vez mayor, no lo es menos por ello que esta misma búsqueda exige bajo pena de dejar de serlo, que esté en condiciones de proveer informaciones válidas concernientes las propiedades objetivas de los instrumentos que le son indispensables para alcanzar su ideal de purificación. Es por esto que el reconocimiento del carácter absoluto del espíritu no solamente no hace absurdo sino que, todo lo contrario, postula la existencia de un en sí de las cosas materiales. Y si esta afirmación implica el reconocimiento de una mayor pasividad en nuestra razón, no se podría ver en ello sino el precio que todo espíritu finito debe pagar si quiere tener acceso a horizontes mas vastos que le permitan desarrollar al maximun su actividad inmanente. En consecuencia, esta actividad de la razón va pareja con las nuevas e inmensas posibilidades que le son suministradas por su facultad de conocer, aunque en forma finita, la estructura objetiva de los datos

empíricos. En conclusión, si solo el hombre debe ser considerado como siendo un en-sí-para-sí, las cosas materiales no dejarán por ello de ser un en-sí, aunque no sean para-sí sino para el hombre. En consecuencia, la prioridad absoluta recae sobre el hombre, pero concebido no como celosamente cerrado sobre sí mismo sino como abierto sobre las cosas y deseoso siempre de conocerlas mejor a fin de conocerse mejor a sí mismo. He aquí lo que nos revela un análisis preocupado de respetar en su integridad el verdadero alcance de este hecho primitivo que constituye nuestra inserción en el mundo.

Mas si esta reflexión nos ha permitido descubrir en nuestra experiencia originaria una exigencia del espíritu que comporta para la razón la posibilidad de aprehender la objetividad de los datos empíricos, no nos ha revelado, sin embargo, la naturaleza profunda de esta misma razón. En consecuencia, nos es necesario continuar nuestra indagación con el fin de llegar a una concepción de la razón que nos haga capaces de comprender cómo ésta cumple sus funciones. De esta manera penetraremos en el corazón mismo de un análisis del conocimiento humano cuyos resultados serán fundamentales para las reflexiones ulteriores que versarán sobre la axiología propiamente dicha. Ya en las breves descripciones que acabamos de hacer concernientes la experiencia primigenia que da origen a la reflexión filosófica, el proyecto fundamental de la razón nos apareció como siendo la exigencia de un conocimiento que sea "la adecuación perfecta, la consubstancialización del que conoce y de lo que es conocido" (3). La razón es exigencia radical de la verdad, en el fondo, es sed inextinguible de lo inextinguible, lo cual nos muestra a la vez su grandeza y su debilidad. Ya que si la razón es siempre una aspiración incansable hacia la verdad, es porque no es ella en forma plena, sino solo tendencia hacia ella; no la posee sino que la busca. La razón es búsqueda, no posesión definitiva, pues la verdad que descubre es siempre parte de la verdad sin ser jamás la verdad total. El gozo que le procuran sus mejores descubrimientos acaban siempre por estrellarse contra los muros inexpugnables de sus propios límites: y el momento mismo en que ella alcanza la cima de su gloria le reserva también la experiencia más profunda de su esencial finitud.

En consecuencia, la primera característica que nos revela la razón es su exigencia radical de verdad. Pero esta característica nos manifiesta

igualmente otra no menos esencial, a saber, su finitud pues su exigencia absoluta de verdad nunca se ve plenamente satisfecha.

Es por esto que sus conocimientos son necesariamente fragmentarios y su actividad siempre es progresiva, es decir, susceptible de enriquecerse sin cesar mediante nuevas adquisiciones. El conocimiento nos aparece así como eminentemente reflexivo. La razón es ciertamente reflexión sobre la totalidad, pero no su saber exhaustivo ni su visión transparente. Por esto la reflexión llega a ser el conocimiento mas profundo y alto, pero a condición de que siempre deba volverse siempre una y otra vez hacia las cosas sin llegar jamás a una intuición de transparencia perfecta de sí. Al contrario, es su enfrentamiento constante con las cosas y gracias a su comercio, que la razón puede adquirir un dominio mayor de sí misma tanto como del mundo que la rodea. Al poseer los seres por el conocimiento, la razón llega a ser también más ser y es justamente en vista a este ser-más que la razón se vuelca sobre el mundo. De ahí la característica esencial de la razón de estar abierta a las cosas que le da su apertura al mundo y su tendencia intencional hacia las cosas que le permite poseerlas intencionalmente. Ella se nutre por su asimilación, a semejanza de la digestión fisiológica. Pero, a diferencia de ésta, la razón no transforma los objetos que aprehende, pues su operación es puramente intencional. Su acto tiende únicamente a la posesión intencional de las cosas, lo que le permite enriquecerse por una nueva adquisición que no altera en lo más mínimo el objeto tratado, pues esta asimilación no se realiza por un proceso de destrucción de lo asimilado por el que lo asimila sino, al contrario, por una configuración o información del segundo respecto del primero. El acto de conocimiento aprehende el objeto para recibir de él su sello y dejarse modelar por él sin por ello cambiarlo materialmente. El conocimiento es apertura hacia lo real en cuanto tal, es simpatía complaciente respecto del objeto exterior, es receptividad acogedora de su esencia y fidelidad a su naturaleza específica, que desemboca en una identificación que no es confusión del primero con el segundo ni una mutilación de éste por aquel. El sujeto cognoscente asume la forma del objeto conocido respetando la existencia objetiva de este último. Lo que la razón busca ante todo es la "objetividad" del objeto, única capaz de entregarle aquella posesión del mundo que le permitirá extender el radio de acción de su libertad y de

desarrollar las potencialidades creadoras del hombre. Desde sus orígenes, el conocimiento se nos revela como acción, no fabricante sino receptiva de la realidad. Debido al carácter receptivo del conocimiento, éste se nos revela como siendo conocimiento sensible. Este consiste esencialmente en una actividad asimiladora de las propiedades de los objetos materiales, descrita por A. Marc bajo los siguientes rasgos característicos. El conocimiento implica "una acción del objeto sobre los sentidos", que en su naturaleza intrínseca es "físico, fisiológico, medible y cuantitativo", pero que implica a su vez "una acción propia de la sensibilidad... pues sin ella no habría sensación y no encontraríamos nada en la conciencia. Esta actividad de los sentidos debe cumplirse en dependencia de la acción del objeto y debe ser un acto unificador". Este acto unificador del sujeto cognoscente que organiza los datos empíricos, está constituido por la aprehensión de la extensión que comporta al mismo tiempo el recorrido de esta extensión. Ahora bien, el recorrido es movimiento sucesivo; razón por la cual la sensibilidad solo puede aprehender las cosas en su condición de situadas al interior del espacio y sujetas al devenir temporal. "Y dado que estas condiciones se refieren a la cantidad mensurable, diremos con justa razón que son materiales y concluiremos que la sensación se ejerce dentro de las condiciones de la materia" (4).

Por todas estas razones debemos reconocer a la noción de tiempo un fundamento objetivo, cosa que nuestros autores se niegan a aceptar pues hacen de su aspecto subjetivo la totalidad de su esencia. El pensamiento existencial, en efecto, considera el tiempo, cuya importancia es capital en toda esta corriente de pensamiento, a tal punto que J.P. Sartre en su obra mayor *El Ser y la nada*, le dedica análisis fenomenológicos que se han hecho célebres. Otro tanto sucede con un autor como Louis Lavelle que le consagra todo un volumen en su *Dialectique de l'éternel présent* y capítulos enteros en casi todas sus obras. Para el pensamiento existencial, el tiempo es únicamente creación de nuestra existencia, la cual para darse una esencia debe transformar los datos empíricos en posibles. Así se origina el porvenir, que es la forma bajo la cual nos aparecen las posibilidades de acción, el presente que no es otra cosa que la existencia en tanto que acción en sí misma, y el pasado que se perpetúa en nosotros por el resultado de nuestra acción, es decir, por la esencia constituida. De aquí se sigue que el tiempo se

reduce a ser tan solo el pasaje de la potencia al acto de nuestra conciencia. Ahora bien, el análisis del conocimiento sensible nos ha mostrado que nuestra razón también es capaz de aprehender el devenir de las cosas materiales, devenir que se realiza independientemente de nuestra conciencia e, incluso, a veces oponiéndose a ella claramente, en la medida justamente en que el devenir del cosmos obedece a leyes que le son propias a título exclusivo, es decir, que no se deducen de supuestas categorías que regulan tan solo el desarrollo del conocimiento intelectual. En consecuencia, nos es necesario conocer la naturaleza intrínseca de los datos empíricos y adaptarnos a ellos para poder luego servirnos de ellos en calidad de instrumentos de nuestros propios designios. En otra ocasión hemos hablado a este propósito del caso de la enfermedad y su curación. Este ejemplo no tiene nada de excepcional, entre todos los fenómenos de la naturaleza, excepto quizás su carácter "existencial" dada su relación inmediata con nuestro cuerpo. La curación de una enfermedad nos muestra con clara evidencia el devenir o cambio objetivo de las cosas materiales que el hombre no puede operar o, más exactamente, provocar por su acción sino mediante el conocimiento de las leyes objetivas que rigen estos cambios y adaptándose a los mismos. Y esto so pena de verse reducido inexorablemente a la impotencia más radical que le ha sido dado al hombre experimentar: su impotencia delante la muerte. El conocimiento sensible nos aparece así como enteramente arraigado en la esfera de la vida biológica, ya que debe permitirnos proveer a las necesidades de esta última y de prever a sus posibles fallas. Es, pues, en vista de su propio desarrollo que el conocimiento nos revela el en sí de los datos empíricos.

Acabamos de arrojar una mirada crítica a la concepción que del tiempo se hace el pensamiento existencial. Este breve vistazo nos ha mostrado claramente las lagunas de una tal concepción. Convendría retomar cada uno de los puntos esenciales de la experiencia axiológica, tal como ellos nos la describen, para someterla a un semejante examen. Este examen crítico tendría como resultado despojar a la experiencia axiológica de su tónica subjetivista para devolverle su verdadera autenticidad, la cual es el resultado de una escrupulosa fidelidad a los datos de la experiencia original. Sin embargo, semejante tarea sobrepasaría de lejos el objetivo que nos hemos propuesto en este ensayo que es, no tanto criticar la concepción

existencial, sino mostrar la superioridad de un sistema axiológico más realista. Mas para no limitar nuestras consideraciones críticas solamente a la concepción existencial del tiempo, quisiéramos señalar, al menos de paso, que sucede otro tanto en lo que concierne a la doctrina existencial que concede un primado absoluto a las preferencias de la libertad en relación a las diferencias existentes en las cosas. Tal concepción es una idea básica en la filosofía de los valores subyacentes al pensamiento existencial. En este punto, al igual que en la concepción del tiempo, una epistemología más realista y un análisis más riguroso de nuestra facultad de conocer, habría permitido a estos autores comprender que las preferencias de la libertad no pueden tener valor auténtico si no tienen cuenta de las diferencias objetivas que nuestra razón descubre en la naturaleza intrínseca de lo real. Habrían comprendido, igualmente, que una tal concepción no se construye a expensas de la autonomía del hombre ni de su superioridad eminente respecto de las cosas materiales. Esta concepción, en efecto, nos revela con igual fuerza el carácter óntico de las cosas, de su ser en sí, pero de su ser en sí para el hombre. Pues no es sino en vista de su propio desarrollo que el hombre por su razón penetra, gracias a la sensibilidad, en la naturaleza de las cosas y aprehende su ser en sí.

Al permitirnos aprehender las cosas materiales como seres en-sí-para-el-hombre, el conocimiento sensible nos ha revelado su verdadera función. Nos ha descubierto igualmente una exigencia que se manifiesta en nuestro conocimiento, que caracteriza el conocimiento intelectual tal como ha sido descrito por Leibniz en los siguientes términos: "El conocimiento de las verdades necesarias y eternas es el que nos distingue de los simples animales y nos hace tener la Razón y la ciencia" (5). Sin embargo, no juzgamos oportuno detenernos a fin de describir su naturaleza y determinar su rol en la vida humana, pues la tradición racionalista francesa de origen cartesiano ha marcado hondamente a los autores objeto de nuestro diálogo, a tal punto que René Le Senne, hablando de la obra haveliana, la califica como "la gran metafísica intelectualista de nuestro tiempo en Francia" (6). Tal expresión está lejos de ser una exageración; para convencerse de ello bastaría con leer sus conferencias publicadas bajo el título de *Manuel de méthodologie dialectique*, de donde extraemos a guisa de ejemplo estas líneas que se encuentran al comienzo de su obra: "La experien-

cia de la verdad no puede ser sino una experiencia intelectual. No existe otra filosofía más que el intelectualismo", pues "la filosofía reside... en una cierta acción de la inteligencia" (7). Hay, sin embargo, un punto al respecto que no podríamos dejar pasar por alto, pues está íntimamente ligado al conocimiento del en sí de las cosas y que ha sido tratado como pariente pobre por el pensamiento existencial. Nos referimos al conocimiento conceptual, cuya naturaleza debemos analizar brevemente a fin de otorgarle todo el valor que le corresponde en razón de su rol irremplazable dentro del contexto de una respuesta realista a la problemática epistemológica. Este análisis nos permitirá comprender mejor cómo nuestra razón es capaz de asimilarse el en sí de los datos empíricos aprehendidos por la sensibilidad, sin por ello deformarlos.

El conocimiento conceptual concierne las relaciones entre la sensibilidad y la inteligencia comúnmente llamada abstracta gracias a la cual, a partir de las imágenes suministradas por la experiencia sensible, que nos suministra solamente objetos sujetos a condiciones espacio-temporales y de un alcance particular y contingente, la inteligencia llega a concebir ideas, es decir, contenidos mentales de naturaleza universal y necesaria. Sería, sin embargo, un error concebir el concepto como siendo una representación mental sin más, algo así como una especie de "fotografía o reflejo mecánico" en la mente, del objeto exterior. Más aún, una tal concepción nos cerraría sin más el paso y en forma definitiva hacia la realidad en cuanto tal al encerrar el conocimiento en sus propias representaciones. En tal caso, el conocimiento se vería reducido a ser tan solo una aprehensión de este universo subjetivo constituido por la representación de las cosas fabricadas por la conciencia y que hace de la misma una mónada cerrada sobre sí misma, lo que daría a la verdad un alcance exclusivamente subjetivo. Esta concepción se extendió ampliamente en muchos sectores y corrientes filosóficas posteriores a Descartes y sometidas a su influencia directa o indirecta. En este punto, nuestros autores no parecen haber sobrepasado tampoco la herencia cartesiana. Mas si el concepto no es una simple copia de los datos empíricos, ¿en qué consiste? ¿Cuál es en última instancia su naturaleza? Al respecto debemos decir que el concepto es esencialmente signo: significa el dato empírico aprehendido. Tal afirmación no carece, forzoso es reconocerlo, de problemas, pues la expresión "signo" es en sí misma ambigua, lo cual

exige de nuestra parte que su significación sea matizada. Más exactamente, nos es necesario distinguir en la entraña misma de su sentido fundamental, según el cual el signo debe ser concebido como siendo una relación de conocimiento entre dos términos, de modo que nos sea suficiente conocer la presencia física de un término llamado "significante" para concluir a la existencia de otro llamado "significado". En el signo mismo existe un doble elemento a tomar en cuenta: el signo instrumental y el signo formal. El signo instrumental concierne únicamente la experiencia empírica, el formal se aplica exclusivamente al concepto y tiene que ver con todo el contexto humano y cultural que lo rodea. El signo formal no es un objeto exterior, no es un-objeto-que-remite-a, sino el acto de remitir, el remitir mismo que nos pone así en contacto directo con la objetividad de las cosas en cuanto tal, abriendo la conciencia al mundo. La idea o concepto nos aparece así como constituyendo una expresión fragmentaria pero verdadera y objetiva de lo real. En su desenlace como en sus orígenes, nuestra actividad cognoscitiva se descubre ante nuestra reflexión como la acción de un ser en relación dialéctica con la materia que, lejos de perder la pureza de su esencia por su relación indisociable con la materia, manifiesta por el contrario con ello su dignidad y su valor absoluto. Por su parte, al dejarse penetrar por la inteligencia, el mundo nos revela más que nunca su condición de ser no para sí sino para el hombre. En conclusión, la concepción realista del conocimiento humano impone su superioridad ante la reflexión filosófica, no solo por su coherencia interna sino sobre todo por su carácter verdadero es decir, por su profunda fidelidad a los datos fundamentales de la experiencia originaria.

Toda esta reflexión anterior, cuyo objetivo era dilucidar algunos problemas epistemológicos, debe desembocar en algunas consideraciones tendientes a la construcción de un sistema realista en axiología. A pesar de su carácter fragmentario, estas reflexiones nos permiten tener una visión realista de la naturaleza de nuestra facultad cognoscitiva que, aceptando lo que poseen de verdadero las teorías empiristas e idealista, ha logrado evitar los escollos propios de estas dos posiciones extremas permaneciendo fiel a la experiencia originaria. Por tal razón, consideramos que los principios epistemológicos que nos ha permitido extraer, constituyen el fundamento sólido de un sistema axiológico tan fiel a la experiencia primi-

genia del valor como ellas mismas lo son a la de la verdad. Los análisis epistemológicos precedentes nos descubrieron un principio fundamental, que deberá en lo sucesivo guiar nuestro esfuerzo en vistas a la construcción de un sistema axiológico más conforme a los datos primeros de la experiencia primigenia del valor. Este principio estipula no solamente la viabilidad o posibilidad, sino sobre todo la necesidad de una concepción más realista de la axiología. Lo cual quiere decir en lo que concierne a nuestro diálogo crítico con el pensamiento existencial moderno, que debemos despojar de todo subjetivismo la experiencia del valor tal como ha sido descrita por él. A decir verdad, nuestro propósito ha sido iniciado en las líneas anteriores. Solo nos resta sacar algunas conclusiones dentro del marco de una concepción realista de la axiología. A este respecto, no se podría pasar en silencio la opinión de quienes reducen la multiplicidad de los valores a ser tan solo una consecuencia de la sola diversidad de las facultades y de los actos de nuestra subjetividad, lo cual sería perfectamente lógico si ésta no pudiese aprehender el en sí de las cosas. Vemos así cómo los principios idealistas de la epistemología existencial imprimen lógicamente a su axiología un carácter abusivamente subjetivista. Pero si nuestra mente es capaz de penetrar la naturaleza íntima de los datos empíricos, es igualmente evidente que debe adaptarse a ellos si quiere servirse de los mismos en vista de su propio desarrollo. Debe tomar en cuenta las diferencias naturales en las cosas conociendo la inteligibilidad intrínseca de cada una. En consecuencia, nos es necesario reconocer en la diversidad de naturaleza de los datos empíricos el fundamento objetivo de la multiplicidad de los valores particulares; y esto con la misma certeza que cuando nosotros reconocemos el fundamento subjetivo de la multiplicidad de valores particulares en la diversidad de operaciones de las diferentes facultades de nuestra subjetividad. Pues los dos aspectos aparecen a la mente con igual claridad.

La actividad epistemológica no puede desarrollarse sino tomando las cosas como instrumentos de sus deseos. Para lograr eso no le basta poner únicamente su acción, segura de encontrar siempre una respuesta que le corresponda fielmente del lado del dato empírico. Esta correspondencia corre el riesgo de no producirse, pues no es automática. El alcance de la respuesta no depende solo de las acciones del sujeto: depende también de la naturaleza particular de los objetos materiales. Cier-

tamente la respuesta de estos últimos siempre nos es dada, pero la cuestión no está allí. No se trata ahora de verificar si existe siempre o no una cierta correspondencia entre la actividad interior del espíritu y los datos exteriores que corresponden a la acción inmanente. No se trata únicamente de constatar que a un llamado cualquiera de la conciencia, obtiene ésta también una respuesta cualquiera de parte de los objetos materiales. Tal aserto está muy claro en razón misma del hecho primigenio de nuestra inserción en el mundo. De lo que aquí se trata es de saber si, para obtener una correspondencia exacta de la parte de los datos exteriores, le hasta a la libertad humana con lanzarle un llamado sin preocuparse en lo más mínimo por penetrar en primer lugar, gracias a su inteligencia, en la naturaleza íntima de los objetos, con el fin de verificar si por su naturaleza dichos objetos están en condiciones de satisfacer las aspiraciones de la libertad. Una respuesta afirmativa a una tal cuestión nos parece insostenible debido a su carácter exclusivamente subjetivista, cuya inspiración proviene de prejuicios idealistas. Habiendo desmascarado a los segundos, la inanidad de la primera nos parece ahora evidente. Esta concepción existencial de la experiencia primigenia del valor y del proceso axiológico que se funda en ella, se manifiestan incapaces de dar razón del aspecto axiológico de la experiencia científica en lo que ésta tiene de más original, a saber, el descubrimiento de una nueva dimensión de lo real, gracias a la aprehensión de la inteligibilidad intrínseca y, por ende, objetiva de la realidad. Además, su apreciación sobre las relaciones entre la axiología y la ontología no son siempre las más adecuadas, lo mismo que su concepción sobre la naturaleza intrínseca del valor moral; sobre lo cual habremos de referirnos luego. Todo esto dicho sea sin desmedro de algunas intuiciones acertadas y, a veces incluso geniales, llevadas a cabo por los autores más conspicuos de esta corriente.

La concepción axiológica de inspiración existencial parece haber obtenido sus mayores logros en lo que concierne al valor estético. Pocos filósofos en la historia del pensamiento, han llegado a revelarnos la naturaleza intrínseca, con tanta hondura como fuerza creadora, de la obra de arte. El valor estético, en efecto, tiene como fin no tanto entregarnos lo real en sí, cuanto hacernos participar a través de la obra de arte en los sentimientos más profundos y auténticos que experimenta la libertad frente a su propia y

esencial ambigüedad. Hacernos vivir, gracias a los maravillosos e inagotables recursos de la afectividad, las grandezas y miserias de la existencia: he aquí lo que constituye la verdadera misión del arte. El valor estético, en consecuencia, por su misma naturaleza está más inclinado hacia el mundo de la intimidad que hacia el de la exterioridad, pues se complace sobre todo en revelar la dimensión subjetiva del ser humano. Lo cual no quiere decir que el arte, como, por lo demás, toda actividad auténtica del hombre, no exija un fundamento objetivo so pena de corromperse. El reconocimiento de una cierta prioridad de lo subjetivo en el arte no autoriza, sin embargo, el subjetivismo radical, pues la obra de arte alcanza su máxima expresión cuando se convierte en un límpido reflejo de los valores que definen la persona humana.

En lo que concierne al valor moral, hemos de señalar que en ningún momento puede considerarse como una opción puramente ciega y voluntarista. El valor moral es un acto de la voluntad y de la libertad, guiadas no solo por la razón sino también precedida por ella en la medida en que le corresponde a esta última revelar a la voluntad la viabilidad de sus proyectos gracias a la aprehensión clarificadora de la naturaleza íntima de los datos empíricos que deben servir de instrumentos a los valores morales. Ciertamente el valor es una preferencia de la voluntad, pero una preferencia que, lejos de despreciar las diferencias que la inteligencia percibe en las cosas, se funda en las mismas a fin de ser no solamente recta sino también eficaz. El valor es un acto de la voluntad pero sostenido por un acto de la inteligencia que garantiza y mide, gracias a su sola y penetrante mirada, tanto la pureza de sus motivos como la solidez de sus medios. Por tal razón, es más exacto afirmar que el valor es igualmente acto de la razón y acto del querer; es obra del hombre o, mejor, es el hombre mismo actuando en la más noble, en la sola de sus actividades en el sentido fuerte del término: aquella que consiste en darse el ser a sí mismo creándose a sí mismo en un acto que no procede sino solo de él. La experiencia del ser no es exclusiva del acto de la libertad, lo es y por el mismo título, acto de la razón. No existe "un privilegio ontológico de la voluntad" en el sentido estricto, pues la inteligencia posee igual privilegio para aprehender el ser. La experiencia del ser es igualmente acto de la razón y acto de la voluntad, de modo que la razón pura es igualmente capaz de

aprehender el ser como lo es la razón práctica, a pesar de Kant y sus herederos. En consecuencia, no se podría admitir sin matices la idea según la cual la axiología es exclusivamente "una filosofía de la voluntad", pues lo es por idéntica razón una filosofía de la inteligencia. La filosofía no revela el ser al hombre como deber-ser sino porque primeramente se lo ha revelado como ser o realidad. En otras palabras, la voluntad no aprehende el ser como deber-ser sino en tanto y en la medida en que la inteligencia lo aprehende primero como ser. Este es igualmente representación y obligación. Más aún, éste no llega a ser obligación si no se funda en la representación: la ley del actuar es la misma que la del ser. Es en la segunda que la primera extrae su autoridad; es por la razón que la voluntad recibe su dignidad. No puedo obedecer la ley moral sino conociéndola, es decir, si no me la represento con anterioridad mediante un concepto de la inteligencia. Lo cual demuestra el error de Schopenhauer y de todos los detractores del pensamiento teórico, que se ven así desautorizados por aquella misma crítica en cuyo nombre pretendían desalojar del pensamiento filosófico la razón pura.

Al decir que solo a la razón corresponde el papel de proveer a la voluntad la regla de su actuar, no excluimos de ningún modo una mutua interacción entre esas dos facultades, lo cual sería, por lo demás, contra el testimonio más común de nuestra experiencia. Ambas facultades pertenecen al mismo hombre, esencialmente uno. Nada más normal, por ende, que esta situación de mutua interacción, que no dejamos de experimentar al interior de nosotros mismos; pues si es verdad que la inteligencia provee sus razones al actuar de la voluntad, no lo es menos que de la voluntad extrae el hombre su fuerza para actuar. Es la inteligencia la que hace del actuar un "acto razonable", pero es la entrega de la voluntad la que da toda su seriedad al pensamiento. Inteligencia y voluntad se complementan mutuamente, una y otra son igualmente indispensables para el valor y el pleno desarrollo del ser humano. La voluntad no puede prescindir de la clarividencia de la razón, ni la inteligencia renunciar al compromiso del querer. Los dos actos son irreductibles el uno al otro, pero los dos se identifican en la unidad indisoluble del hombre.

Lo dicho no contradice nuestra afirmación precedente según la cual se da una cierta prioridad de la razón en la actividad humana. El acto de la inteligencia no solamente precede cronológicamente

a la tendencia volitiva, sino que también le da su carácter racional. Solo las razones de la inteligencia pueden justificar el impulso de la voluntad. Solo la mirada penetrante de la razón está en condiciones de garantizar lo bien fundado de los motivos del actuar. No es la certeza la que nos entrega la evidencia, sino la evidencia la que nos lleva a la certeza, pues es la primera la que funda a la segunda, y no lo contrario. Tal cosa no ha sido comprendida por buen número de filósofos de nuestros días que, llevados por una reacción en general justificada contra el abuso del pensamiento especulativo, han caído en el exceso contrario, igualmente lamentable, oculto bajo todas las formas del irracionalismo. He aquí, de esta manera la experiencia axiológica analizada en sus elementos constitutivos más auténticos. Nos aparece así más nítida, ya que se ha desembarazado de sus ambigüedades subjetivistas y de cierto voluntarismo que se seguía como lógica consecuencia. Esta concepción nos aparece igualmente incompatible con aquellos sistemas axiológicos que propugnan una pretendida creación absoluta de valores por parte de la subjetividad, tesis que ha sido sostenida en nuestra época por filósofos como Nietzsche, J.P. Sartre y R. Polin. Semejante concepción nos parece equivocada pues no puede haber creatividad absoluta de valores por parte de la subjetividad, si es verdad que el ser preexiste a la conciencia. ¿Quiere esto decirse que toda creatividad de valores por parte de la libertad es inconcebible y que, por ende, el concepto mismo de "creación de valores" está desprovisto de todo sentido? No sería lógico inferir de los principios axiológicos aquí defendidos semejante conclusión. No creemos con Max Scheler y Nicolai Hartmann que el rol de nuestra razón se reduce únicamente a descubrir el valor. Para estos pensadores el término mismo "creatividad de valores" está desprovisto de todo sentido, pues conciben los valores como realidades ideales en sí preexistentes al hombre. Esta especie de platonismo nos resulta igualmente contradictorio, ya que se puede hablar de una cierta creatividad de valores por parte de la libertad incluso individual, en el sentido de que el compromiso de la voluntad implica una respuesta que debe ser dada por ella sola y de una manera que le es propia a solo ella. Pertenece a la conciencia individual y a ella sola aprehender, en el *hic et nunc* de las circunstancias concretas que la rodean, el conjunto de obligaciones particulares que la ligan a su vocación específica. Esta no puede ser, sin embar-

go, descubierta y realizada hasta el fin sin una búsqueda sin cesar renovada por parte de la razón y por una actitud de apertura por parte de la libertad. El valor debe ser considerado no como una realidad ideal en sí perteneciente a un universo especial llamado el "mundo o universo de los valores", diferente del mundo de los hombres y su sociedad histórica y del mundo material, sino como el compromiso personal frente a una circunstancia histórica concreta.

La consecuencia lógica con una filosofía de los valores fundada sobre principios epistemológicos realistas nos obliga a hacer una última reflexión concerniente al valor moral. La idea fundamental que domina la concepción existencial sobre el valor moral estriba en la afirmación de la superioridad de la bondad natural sobre el concepto del bien, pues la primera nos da "lo que hay de mejor en nosotros mismos", mientras que la universalidad del segundo lo hace necesariamente abstracto y, por ende, nos toca menos directamente y personalmente. Consideramos que hay un equívoco en tal doctrina. Yo no puedo conocer lo que hay verdaderamente de mejor en mí si no es por un acto de la razón. Esta es esencialmente la facultad de la visión en el hombre; la razón es el ojo de la conciencia, su acto no es otra cosa que un rayo de luz arrojado sobre un objeto, una mirada lúcida e iluminadora hacia el objeto enfocado. Por ello le corresponde a ella sola el decirnos lo que somos de mejor en nosotros mismos, es ella la que nos revela la esencia más íntima de nosotros y así

nos indica lo que debemos ser descubriéndonos un ser que es al mismo tiempo nuestro deber-ser. Al mostrarnos nuestra naturaleza auténtica nos señala al mismo tiempo el uso que de la misma debemos hacer. De ahí que se convierta en la ley de nuestro actuar que le otorga un papel de legislador para nuestra voluntad. Ahora bien, el acto de la razón es esencialmente universal, trasciende la esfera de la subjetividad y abarca el todo del ser aprehendiendo sus leyes fundamentales. Es por ello que es portador de verdad. Esto nos permite comprender por qué el acto racional es al mismo tiempo el más universal y el más particular: al alcanzar el ser en su totalidad, aprehende el ser que somos en lo particular. Por eso también la ley que dicta a la voluntad constituye en su naturaleza más profunda un reflejo de las leyes generales del devenir de lo real de donde extrae su autoridad y su carácter obligatorio, aplicando la ley universal a las circunstancias concretas que rodean mi existencia. De esta manera la noción de bien se revela como la primera y más fundamental en filosofía moral, mientras que la noción de bondad le está subordinada. La bondad no es tal sino porque es y en la medida en que es conforme al bien. Juzgamos nuestra naturaleza buena en tanto que actúa según las normas del bien. La superioridad de la noción de bien nos aparece así como, no solamente más sólida desde el punto de vista teórico, sino también más segura desde el punto de vista práctico. Una filosofía moral que devuelve a la razón el lugar que le corresponde nos parece más conforme a la verdad.

NOTAS

(1) Cfr. Mora Rodríguez, Arnoldo: *Epistemología y existencialismo*, Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica, Enero-Junio 1979, vol. XVII, No.45., pgs. 43-48.

(2) Lavelle, Louis: *De l'être*, Paris, Aubier, 1947, pg. 121.

(3) Le Senne, René: *Lettre-préface* en Marc, A.: *Psychologie réflexive*, Desclée de Brower, Paris, 1949, T.I, pg. 7.

(4) Cfr. Marc, A.: *Psychologie réflexive*, Desclée de Brower, Paris, 1949, T.I, pg. 99.

(5) Leibniz, G.: *Monadología*, no.29 (ed. Manuel García Morente) editorial Porrúa, México, 1977. pg. 392.

(6) Le Senne, René: *Traité de morale générale*, P.U.F., Paris, 1961⁴, pg. 420.

(7) Lavelle, L.: *Manuel de méthodologie dialectique*, P.U.F., Paris, 1962, pg.4.