

Filosofía en América Latina

Colectivo de Autores



Filosofía en América Latina

Isabel Monal
Pablo Guadarrama González
Rafael Plá León
María Teresa Vila Bormey
Félix Valdés García
José Ramón Fabelo
Paul Rabelo Cabrera
Jorge Núñez Jover

*Para la Biblioteca de la Facultad
de Letras y Artes de la BUAP
donde hay muchos autores
lectores interesantes*
Pablo Guadarrama

 EDITORIAL
"FÉLIX VARELA"
LA HABANA, 1998



Biblioteca de la Facultad de
Filosofía y Letras BUAP

Edición: Lic. Mildred Balladares Rodríguez
Composición y diagramación: Lilia Rodríguez Goytizolo
y Yohanka Morejón Rivero
Diseño interior: Emilio García Viera
Diseño de cubierta: Arsenio Fournier Cuza

- © Colectivo de Autores, 1998
- © Sobre la presente edición:
Editorial «Félix Varela», 1998

ISBN 959-258-031-6
EDITORIAL «FÉLIX VARELA»
San Miguel No. 1111
e/ Mazón y Basarrate, El Vedado
Ciudad de La Habana, Cuba

Capítulo X. Panorama de la filosofía analítica latinoamericana

FÉLIX VALDÉS GARCÍA M.A. / 339

1. ¿Qué se entiende por filosofía analítica? / 341
 2. ¿Cómo se recepciona esta filosofía en Latinoamérica? / 344
 3. La filosofía analítica en América Latina / 350
 4. Resumen / 367
- Bibliografía / 368

Capítulo XI. La problemática axiológica en la filosofía latinoamericana

JOSÉ RAMÓN FABELO / 369

- El pensamiento latinoamericano: una historia cargada de contenido axiológico / 370
- La crítica al positivismo y la introducción a un pensamiento explícitamente axiológico / 377
- Adopción de un paradigma axiológico preponderante / 385
- Oposición al predominio axiológico del objetivismo fenomenológico / 388
- Multidireccionalidad axiológica hacia los setenta / 392.
- ¿Fin del pensamiento axiológico latinoamericano? / 399
- Renacer teórico de la axiología / 402

Capítulo XII. El pensamiento filosófico-cristiano contemporáneo en América Latina

JOSÉ RAMÓN FABELO / 408

Capítulo XIII. Modernismo, posmodernidad y posmodernismo en América Latina

PAUL RAVELO CABRERA / 420

- I. Nota introductoria al «Post» / 420
- II. La relación entre lo moderno y lo posmoderno / 423
- III. Modernidad y modernización capitalistas / 427
 - A) La pérdida de centalidad: de la racionalidad religiosa a la racionalidad económica / 428
 - B) La racionalidad científico-tecnológica de la sociedad moderna / 430
- IV. El proyecto cultural de la modernidad y el «desencantamiento» teórico / 433

Capítulo XI

LA PROBLEMÁTICA AXIOLÓGICA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

JOSÉ RAMÓN FABELO

Cualquier concepción filosófica posee contenido axiológico. Aun cuando el estudio especializado del valor y su conversión en una rama con relativa autonomía dentro de la filosofía datan sólo de finales del siglo XIX, y el propio término «axiología» comienza a utilizarse en pleno siglo XX, la preocupación por el problema de los valores está presente desde los albores mismos del pensamiento filosófico. Podría decirse más: aparece ya –y en una dosis importante– en el pensamiento mítico-religioso que precede a toda especulación filosófica. Y es que cierto nivel de reflexión sobre el bien, el mal, lo justo, lo bello, el sentido de la vida y la felicidad, no puede estar ausente bajo ninguna forma de racionalidad humana. Mucho menos en los marcos de la filosofía, que ha sido siempre, en esencia, reflexión teórica sobre el vínculo del hombre con el mundo, una de cuyas formas imprescindibles es la relación valorativa.

Puede o no ser consciente el filósofo del componente axiológico que porta su sistema de ideas; puede este aparecer de manera explícita o implícita, pero es poco probable que esté totalmente ausente. En cualquiera de sus variantes, la filosofía es siempre fundamento de una cierta concepción del mundo y criterio para la elección de determinada orientación en la vida, así como la adopción de una u otra conducta práctica. El tránsito de la teoría a la práctica sería imposible sin la mediación de una actitud reflexiva hacia los valores. De ahí que desde Sócrates, en la tradición filosófica occidental, se haya utilizado, de modo preciso el término «filosofía

práctica» para englobar el conjunto de problemas que hoy, bajo el rótulo genérico de «valor», se aborda en los marcos de la axiología. Lo cierto es que, expresada históricamente con una u otra denominación, enmarcada en la simbología de diferentes conceptos, la problemática de los valores ha concurrido al quehacer filosófico de toda época y tradición cultural. Y es que la relación hecho-valor, ser-deber ser, conocimiento-valoración, atañe al núcleo mismo de la filosofía y caracteriza su especificidad como forma de apropiación práctico-espiritual de la realidad. Aunque esta relación está presente en cualquier forma de la conciencia social, sólo en la filosofía es ella misma objeto insoslayable de reflexión.

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO: UNA HISTORIA CARGADA DE CONTENIDO AXIOLÓGICO

La filosofía latinoamericana no ha constituido, en ningún sentido, una excepción a esta regla. Al contrario, en ella la carga axiológica ha sido, por lo general, mayor que en las fuentes occidentales de las que se ha nutrido. Además de las causas generales antes mencionadas, que condicionan la presencia de la temática de los valores en cualquier sistema filosófico de ideas, sobre el pensamiento latinoamericano han incidido otros factores, asociados con las peculiaridades históricas del medio socio-cultural que contextualiza este pensamiento. El tema del hombre y de sus valores ha sido en América Latina un problema no sólo –y no tanto– teórico-abstracto, sino, ante todo, histórico-práctico. Tuvo una alta presencia en el pensamiento precolombino –como han constatado diversas investigaciones–¹ pero fue, sobre todo a partir de la Conquista, la temática nucleadora fundamental de todo el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico subcontinental. Baste recordar que la reflexión filosófica poscolombina arranca precisamente con el cuestionamiento de la humanidad del indio, así como la con-

¹ Para destacar en especial el contenido humanista y axiológico del pensamiento precolombino, puede encontrarse en la parte correspondiente a este periodo del ensayo «Bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano» de PABLO GUADARRAMA (en: *La utopía de América. Simposio Internacional sobre el Quinto Centenario*, Universidad de Santo Domingo, 1992, pp. 64-69).

frontación de sus valores culturales con los que portaba el europeo.² No podía haber en aquel momento otro problema teórico y práctico más importante que ese, derivado del choque de hombres con culturas en esencia distintas, y condicionado por la búsqueda de un modelo de orden social a instaurar en las tierras conquistadas, que facilitase la realización de las ambiciones económicas del colonizador y fuese a la vez compatible con su moral católica y su visión escolástica del mundo.

Desde ese momento el tema antropológico y axiológico nunca ha dejado de ser central. Al enjuiciamiento de la humanidad del indio se le unió más tarde la misma interrogante —explícita o implícita— en relación con todo aquel que habitase nuestras tierras: el negro, el mestizo, el criollo.³ Precisamente el mestizaje, la simbiosis de culturas, el proceso de formación de una nueva identidad, signada por la dependencia económica y política, y enfrentada de manera permanente a una imagen exógena, excluyente e impositiva del hombre y de los valores humanos, hizo reaparecer el problema una y otra vez, y compulsó al latinoamericano a cuestionarse de manera continua su propia esencia, sus rasgos identificatorios, además de la naturaleza de sus valores. Por esa razón el problema axiológico fundamental, que ha tenido ante sí el pensamiento en América Latina desde la Conquista misma, ha sido el de la relación de los valores propios con los que, en cada época, se le han presentado como universales, superiores, o inherentes a la verdadera naturaleza humana, identificados en distintos momentos con los ibéricos, los europeos, los norteamericanos o los occidentales en general.⁴

² Ese fue en esencia el contenido fundamental de la polémica que protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda (no. 1 490) (ver su obra: *De la justa causa de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1987), y Bartolomé de las Casas (1474-1566) (ver sus obras: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975; y, «Apologética Historia Suprema», en: *Obras Escogidas*, t. III, BAE, Madrid, 1958), en la que también participaron otros afamados intelectuales de la época (ver, por ej.: VITORIA, FRANCISCO DE: *Relecciones sobre los indios*, El Búho, Bogotá, 1981).

³ La noción que Sepúlveda tenía sobre el indígena al considerarlo «sólo un homúnculo, algo menos que hombre, un hombrecillo, un ente de razón limitada y, por ello, destinado a obedecer a quienes son portadores de la razón por excelencia», y de los verdaderos valores humanos, será extendida con el tiempo «a todo nacido en la región, cualquiera que fuese su origen racial y cultural» (ZEA, LEOPOLDO: *Filosofar a la altura del hombre*, UNAM, México, 1993, p. 154).

⁴ Para mayor argumentación sobre el carácter fundamental de este problema en el pensamiento latinoamericano puede consultarse nuestro trabajo: «América Latina en la encrucijada entre los valores universales y propios», en: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, no. 29, La Habana, 1994, pp. 45-53; también en: *El Cuervo*, no. 12, Aguadilla, Puerto Rico, 1994, pp. 11-18.

«¿Quiénes somos?», «¿quiénes queremos, debemos o podemos ser?», han sido interrogantes que la historia ha estado colocando de manera continua como asunto vital del destino latinoamericano. Son cuestionamientos que apuntan a un contenido más axiológico que ontológico, referidos sobre todo al sistema de valores que ha de caracterizar individual y socialmente al latinoamericano. Tenían que saltar esas preguntas a un primer plano a partir, sobre todo, del propio proceso independentista, cuando el latinoamericano se dispuso a recibir, por primera vez, las riendas de su destino.

El más alto exponente de aquellas gestas se hizo eco de esta preocupación típica de la conciencia latinoamericana de la época al señalar en su famosa «Carta de Jamaica», fechada el 6 de septiembre de 1815: «somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias (...); (...) no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles».⁵

Apuntaba así Simón Bolívar (1783-1830) hacia la especificidad de nuestros valores. En qué consistía esa «especie media», no estaba claro —no podía estarlo—, ni para Bolívar ni para nadie, a la altura de una identidad todavía en franco proceso de formación. Pero el más importante paso estaba dado, la pregunta había sido formulada y, con ella, la conciencia regional pasaba a ser autoconciencia. Aun cuando todavía no tuviese respuestas preparadas, se había echado a andar el pensamiento propio en un proceso de autoidentificación que alcanzaría a nuestros días. Ya no era el inmigrante europeo el que se cuestionaba —incluso con muy buena fe— la naturaleza de nuestra humanidad y de nuestros valores; era el propio latinoamericano quien lo hacía. Fue este un acontecimiento trascendental.

Así y todo, aquello no era más que el primer paso de un largo camino. Una vez obtenida la independencia, un enorme e inaplazable problema práctico se presentó ante el nuevo sujeto histórico latinoamericano: ¿qué hacer con la independencia conquistada?, ¿qué rumbo seguir?, ¿qué sociedad construir? ¿qué valores asumir como propios?

⁵ BOLÍVAR, SIMÓN: «Carta de Jamaica», en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, no. 1, UNAM, México, 1978, p. 17.

Diversas respuestas se entrecruzan, y llegan incluso a oponerse abiertamente entre sí. Debemos apropiarnos –piensa Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888)– de los tesoros de la civilización, esos que provienen de Europa occidental y los Estados Unidos, y desterrar para siempre la barbarie asociada a la herencia ibérica, a las razas inferiores y al mestizaje: «alcancemos a los Estados Unidos», «seamos Estados Unidos».⁶

Contradictoria y ambivalente es la postura de Juan Bautista Alberdi (1810-1884): en 1842 abogaba por una filosofía propia, aplicada a nuestros problemas, aunque tuviera como modelo a la francesa;⁷ en 1852 su posición se acerca mucho a la de Sarmiento cuando escribe: «en América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que esta: primero, el indígena, el salvaje; segundo, el europeo, es decir, nosotros»; más tarde, en un libro sin fecha precisa de publicación, abdicaría de algunas de sus ideas anteriores.⁸

Sin dejar de expresar su admiración por el civilizado Occidente, del cual nos veía como parte de él, el venezolano Andrés Bello (1781-1865) era portador de una postura más mesurada, no tan antibérica y sí mucho más cuidadosa hacia el nuevo paradigma eurooccidental. Debemos de cuidarnos, advertía, «de una servilidad excesiva a la ciencia de la civilizada Europa», «somos ahora arrasados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien –al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces– debiéramos imitar en la independencia del pensamiento».⁹

⁶ Estas ideas las desarrolla Sarmiento en sus libros *Civilización y barbarie* (publicado más tarde bajo el título de *Facundo*; ver, por ej.: ed. de Buenos Aires –Jackson– de 1945), y *Conflicto y armonía de las razas en América* de 1883 (pueden consultarse de manera independiente las «Conclusiones» de este libro en el folleto que, bajo el mismo título, aparece en la colección *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, no. 27, UNAM, México, 1978.

⁷ Ver: ALBERDI, JUAN BAUTISTA: «Ideas para un curso de Filosofía Contemporánea», en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, no. 9, UNAM, México, 1978.

⁸ El texto de 1852 llevaba como título *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* y el otro, publicado en París sin fecha, *Grandes y pequeños hombres del Plata*. Sobre estos cambios en la postura de Alberdi puede consultarse: FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO: *Para el perfil definitivo del hombre*, Letras Cubanas, La Habana, 1985, pp. 371-372; 380; 458.

⁹ RETAMAR, ROBERTO: *Op. cit.*, pp. 379-380.

Desde una posición totalmente opuesta a la de Sarmiento, el colombiano José María Torres Caicedo (n. 1830) introduce por primera vez en 1856 el nombre de América Latina para identificar a esta región del mundo, pero, sobre todo, para subrayar la idea de la existencia de dos Américas y diferenciarnos de la sajona,¹⁰ todo lo cual evidencia la intención de buscar un camino propio acorde con nuestros valores específicos.

En sintonía con esta posición, el chileno Francisco Bilbao alertaba contra el peligro norteamericano, abogaba por la recuperación del ideal bolivariano de una confederación de pueblos latinoamericanos antes de que sigan cayendo «fragmentos de América en las mandíbulas sajonas», y arremetía contra «la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra civilización».¹¹

Así de contrastantes eran las distintas posiciones que prevalecían hacia mediados del siglo XIX entre los pensadores latinoamericanos. Todas llevaban implícita una determinada concepción del hombre y de los valores y la intención de realizar en estas tierras el mejor modelo posible de sociedad, portador de la escala de valores que, en cada caso, se consideraba más apropiada para nuestras circunstancias.

Pero la práctica política, por supuesto, no podía esperar a que aquel debate ofreciera luces. En definitiva, los ideales y aspiraciones de una emergente burguesía criolla impusieron como opción la copia de los modelos occidentales de organización social y la asunción del positivismo como la concepción teórico-filosófica que mejor parecía avenirse al camino social elegido. Comenzó entonces un enorme proceso de implantación (o trasplante) de valores, asociados al liberalismo económico, a las democracias políticas occidentales y a la ciencia y la técnica como instrumentos paradigmáticos dirigidos a alcanzar altas cotas de civilización. En el plano filosófico-conceptual el positivismo fungía como una perfecta caja de resonancia de toda aquella práctica social.

¹⁰ Sobre el particular puede consultarse: ARDAO, ARTURO: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1980.

¹¹ Ambas citas pertenecen, sucesivamente, a «Iniciativa de las Américas. Idea de un congreso federal de las repúblicas» (1856), y *La América en peligro* (1863). Fueron tomados de: FERNÁNDEZ REIAMAR, ROBERTO: *Op. cit.*, pp. 138 y 374.

Parecería que debía abrirse entonces una época en la que la temática del hombre y los valores se extingue, decae o se diluye en el discurso cientificista propio del positivismo. A fin de cuentas, esta corriente centra su atención en las leyes naturales –cuyo ámbito de acción se extiende hacia la sociedad, el individuo y sus productos espirituales–, tiende a reducir todo conocimiento al obtenido con un fundamento empírico por las llamadas ciencias positivas, y le niega cualquier espacio a la especulación filosófica o metafísica. Bajo tales marcos teóricos es difícil encontrar lugar para una axiología que se ocupe del estudio especializado del deber (o del valor) como algo diferente y relativamente autónomo con respecto al ser. A lo sumo el valor tendría que ser entendido como dependiente (de), subordinable (a) y diluible en la esfera de las leyes empíricas que caracterizan al mundo fáctico.

Y en efecto, esa es la interpretación que implícitamente promueve el positivismo originario de Comte, Spencer y Mill. Se trata en realidad de una concepción en la que la temática del hombre y los valores pierde su sustantividad propia. Pero es esta también una forma posible de entender los valores (que en la historia de la axiología ha recibido el nombre de naturalismo, por la subordinación en que se coloca al valor en relación con determinadas leyes naturales, por lo general biológicas). Ya habíamos señalado que toda concepción del mundo y toda filosofía presupone una determinada «actitud» hacia los valores, cierta forma de concebirlos. La del positivismo es esencialmente naturalista.

Por esa razón, el predominio que durante la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX ejerció el positivismo en el ambiente cultural latinoamericano no podía significar una ausencia absoluta de la temática axiológica en el pensamiento subcontinental, si bien condicionaba una visión del hombre y de los valores mediada, en muchas ocasiones, por una hiperbolizada interpretación del papel de las ciencias positivas y del determinismo naturalista en la aprehensión de los fenómenos sociales.

A esto habría que agregar que al positivismo latinoamericano se llega en una coyuntura histórica y desde una realidad social totalmente peculiares del desenvolvimiento subcontinental, en nada similares a las circunstancias europeas que condicionaron la aparición de las manifestaciones clásicas de esta concepción. El positivis-

mo es, en América Latina, no el resultado de una lógica doctrinal previa, ni la expresión de cierto nivel de desarrollo científico, ni siquiera la mera copia de un pensamiento exógeno, sino, ante todo, la respuesta a una demanda práctica propia. Esta es la causa fundamental de sus marcadas diferencias y de su carácter *sui generis*.¹²

Entre las especificidades que adquiere esta filosofía en América Latina está de manera precisa la presencia de mayores dosis de contenido moral, humanista y axiológico, lo cual, en no pocos casos, contraviene una visión exclusivamente naturalista del hombre y de sus valores.

El chileno José Victorio Lastarría (1817-1888), por ejemplo, al tiempo que defiende la idea positivista de progreso, subordina este al perfeccionamiento moral del hombre. La propia libertad, dice, es la más alta conquista moral; el progreso es, más que todo, moral.¹³

Aunque se desarrolle sobre la base de un espíritu eminentemente positivo, la reforma educacional que de modo ferviente defiende el brasileño Luis Pereira Barreto (1840-1923) ha de tener como misión fundamental que «predomine el punto de vista moral por encima de la política».¹⁴

El tema de la moral es también el centro de las reflexiones del puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839-1903): la razón, el conocimiento y la verdad —dice— sólo tienen sentido si traen consigo el bien moral.¹⁵

Por su parte, el también brasileño Tobías Barreto (1839-1889) no acepta que las leyes naturales del mecanicismo invadan todas las esferas. En las «formaciones superiores, como el hombre, la familia, el Estado, la sociedad en general, lo mecánicamente inexplicable ya no es un resto, sino casi todo».¹⁶

¹² Sobre el carácter *sui generis* del positivismo latinoamericano puede consultarse el trabajo colectivo «El positivismo y el materialismo científico-natural en Latinoamérica», en: *La filosofía en México. Siglo XX. Aproximaciones*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 1988, pp. 25-28.

¹³ Ver: SALAZAR RAMOS, ROBERTO J.: «El positivismo latinoamericano», en: *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*, El Búho, Bogotá, 1993, pp. 171-172.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 175.

¹⁵ Ver: CARRILLO, ALFREDO: «El positivismo en Latinoamérica», en: *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959, pp. 103-123.

¹⁶ Citado por: LARROYO, FRANCISCO: *La filosofía iberoamericana*, Ed. Porrúa, México, 1978, p. 107.

Un espacio le reserva también el argentino José Ingenieros (1877-1925) a una interpretación no naturalista de la moral cuando afirma que «nuestros sentimientos influyen más intensamente que nuestras ideas en la formación de los criterios morales»,¹⁷ con lo cual se reconoce cierta autonomía (y hasta primacía) de la subjetividad individual en la valoración moral.

Constata también estas particularidades del positivismo latinoamericano el hecho de que la gran oleada antipositivista, que invade toda América Latina desde las primeras décadas de este siglo, dirige sus críticas, ante todo, a las fuentes clásicas europeas (Comte, Spencer, Mill) y no tanto a sus representantes latinoamericanos (Varona, Ingenieros, Tobías Barreto, Hostos). Y es que los elementos más criticables del positivismo —entre los que contaban la ausencia de reconocimiento del rol de la espiritualidad y la inexistencia de un espacio propio para los valores humanos—, sin dejar de estar presentes, no eran precisamente los que más caracterizaban al pensamiento de sus representantes regionales.

LA CRÍTICA AL POSITIVISMO Y LA INTRODUCCIÓN A UN PENSAMIENTO EXPLÍCITAMENTE AXIOLÓGICO

Así y todo, la crítica al positivismo desempeñó un rol de suma importancia en la evolución de las ideas axiológicas en América Latina. No debe olvidarse que el positivismo había sido la bandera cultural, filosófica e ideológica que acompañaría los intentos latinoamericanos por reproducir en nuestras tierras el modelo de desarrollo de los países avanzados de Europa y Estados Unidos. Por lo tanto, había estado asociado con cierto predominio de una posición universalista en la comprensión de los valores, posición que se manifestaba, sobre todo, en la sobrestimación de los patrones axiológicos occidentales y el menosprecio de los valores propios que emanaban de las circunstancias particulares de nuestro desarrollo histórico. Setenta años después de la independencia, la práctica histórica había mostrado la inviabilidad para América Latina de los modelos exógenos copiados. Estaba muy lejos de haberse cumplido el sueño de Sarmientos de convertirnos en los nuevos Estados Unidos del Sur. La evidencia del fracaso llevaba a América

¹⁷ LARROYO, FRANCISCO: *Op. cit.*, p. 114.

Latina a un pase de cuenta por la experiencia vivida en los tres últimos cuartos de siglo, a depositar los ojos sobre sí misma y a intentar desentrañar la naturaleza de sus propios valores, para lo cual era imprescindible pensar la problemática axiológica de una manera radicalmente distinta.

El positivismo, por su parte, había perdido credibilidad y se había convertido en sustento ideológico de sistemas retrógrados y reaccionarios como el de Porfirio Díaz en México. Sus insuficiencias teóricas, en particular su rígido determinismo, así como la naturalización absoluta del hombre, satisfacían cada vez menos las preocupaciones intelectuales de la nueva generación de pensadores latinoamericanos, quienes no se resignaban a un esquema teórico en el que no tuviese lugar la acción libre del hombre y la creación particular y diferenciada (individual y social) de los valores. «No podemos aceptar –decía Alejandro Korn al reflejar el ambiente antipositivista de la época– una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores y sus ideales, le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica».¹⁸

En resumen, la crítica al positivismo fue, en América Latina, doblemente significativa desde el ángulo del desarrollo de la teoría de los valores. Por un lado, representó un giro desde las posiciones del universalismo axiológico hacia el rescate de la identidad valorativa de la región, sobre la base, ante todo, de una clara distinción con respecto a los valores europeos y norteamericanos. Por otro lado y en estrecho vínculo con lo anterior, se hizo necesario asumir nuevos marcos teóricos para pensar los valores, de manera que se evitase su dilución y subordinación total al contenido fáctico-cognoscitivo de la teoría filosófica. De ahí que sea a partir de este momento cuando irrumpen por primera vez en el pensamiento latinoamericano el uso explícito y consciente de la categoría «valor» y los intentos de elaboración de una *axiología* como parte relativamente autónoma de la teoría filosófica.

Importantes y precoces exponentes de la reacción contra el contenido social del positivismo, además de convencidos críticos del universalismo axiológico abstracto asociado con esta doctrina

¹⁸ KORN, ALEJANDRO: *Obras*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, vol. 3, 1938-1940, pp. 279-280.

fueron el cubano José Martí (1853-1895) y el uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917).

En un inmortal ensayo escrito en 1891 con el nada casual título de *Nuestra América*, Martí exigía volver los ojos sobre nosotros mismos. «Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse». Y más adelante: «la incapacidad no está en el país naciente (...), sino en los que quieren regir pueblos originales (...), con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia». «La Universidad Europea ha de ceder a la Universidad Americana». «Injértese en nuestras Repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas».¹⁹

Nueve años más tarde, exactamente en 1900, otra obra impecedera del pensamiento latinoamericano, el *Ariel* de Rodó, califica de nordomanía la intención de copiar modelos extraños. *Ariel* constituye la más contundente argumentación de los peligros que representa para América Latina la tendencia a proyectar su futuro a imagen y semejanza de Estados Unidos. El utilitarismo norteamericano no puede ser el modelo a generalizar. «Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano».²⁰

Similares reacciones de rechazo al mimetismo que había caracterizado el periodo anterior se producen en muchos de los más destacados pensadores de las primeras décadas del siglo xx, entre ellos, en no pocos de los que han recibido el nombre de «fundadores» o «patriarcas» de la filosofía latinoamericana contemporánea.²¹ A su vez, estos últimos en su casi totalidad dedican un espacio espe-

¹⁹ MARTÍ, JOSÉ: «Nuestra América», en: *Cuadernos Americanos*, no. 6, México, 1979, pp. 67; 68; 70.

²⁰ RODÓ, JOSÉ ENRIQUE: «Ariel» (fragmentos), en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, no. 19, UNAM, México, 1978, p. 13.

²¹ Fue Francisco Romero el introductor del término «fundadores» (utilizado, según su propia expresión, «en acepción muy amplia y como metafórica», ver: ROMERO, FRANCISCO: *Sobre la filosofía en América*, Ed. Raigal, Buenos Aires, 1952, p. 68), y MIRÓ QUESADA, FRANCISCO el que promovió el concepto de «patriarcas» (ver su obra: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974, p. 11). En ambos casos estas nominaciones se utilizan para calificar a la generación de filósofos que, a partir, en lo fundamental de la segunda década del siglo xx —que comienza alrededor de 1910— realizó una profunda crítica al positivismo y abrió nuevos cauces al desarrollo del pensamiento filosófi-

cial, ya de manera explícita y consciente, a la axiología o teoría de los valores.

Abierto a nuevas investigaciones está aún el asunto acerca de quién fue el primero en América Latina que trabajó la problemática axiológica con las categorías modernas.

En la antología *El Hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo xx*, preparada por Risieri Frondizi y Jorge J. E. Gracia,²² aquel afirma que en nuestra región el tema de los valores «se introduce por una doble vertiente, francesa y alemana. En pri-

co subcontinental. Aunque el uso de estos conceptos –sobre todo el de «fundador», que es el que mayor nivel de generalización tiene– ha sido cuestionado por otros autores [ver, por ej.: *Las ideas en la América Latina* (Sel. e Intr. de Isabel Monal), tomo I, primera parte, La Habana, 1985, pp. 14-15 (nota 1)], lo cierto es que estos términos han sido acuñados ya por su uso práctico, lo cual no carece de determinados fundamentos. Es verdad que ellos pueden transmitir una sensación de rechazo al pensamiento filosófico anterior, mas no ha sido ese el sentido de su utilización. Ni Romero, ni Miró Quesada, hacen una negación absoluta del pensamiento precedente. Lo que se pretende es, ante todo, destacar el salto hacia lo que con todo derecho puede considerarse *filosofía latinoamericana contemporánea*. Es indudable que estos filósofos –Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Alejandro O. Deustua, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina y Raimundo Farfás Brito– representan la primera generación de pensadores que tipifican la etapa contemporánea –posterior al positivismo– del filosofar latinoamericano, etapa que entraña un cambio incuestionable del sentido de nuestro modo de hacer filosofía (se trata de un filosofar más académico, más autónomo, más interrelacionado a nivel regional, con fuentes más diversas y más volcado hacia la filosofía misma, aunque sin perder sus vínculos con el resto de la realidad social).

²² Previa a la nuestra, es esta una de las muy pocas investigaciones –y con seguridad la mejor– que intenta rastrear de manera integral y abarcadora la evolución del pensamiento axiológico en la región. Dividida en dos partes –una dedicada al hombre y la otra a los valores– el libro incluye una Introducción general y dos introducciones parciales para cada una de las partes. La introducción parcial consagrada a los valores fue escrita por Risieri Frondizi y constituye un material de sumo interés sobre la temática. Se reúnen a continuación, antológicamente y precedidos de una nota biográfica, materiales de diez autores latinoamericanos con importancia axiológica –Alejandro Korn, Antonio Caso, Alejandro O. Deustua, Carlos Vaz Ferreira, Francisco Romero, Juan Llambías de Azevedo, Eduardo García Maynez, Octavio Nicolás Derisi, Miguel Reale y Risieri Frondizi–, lo cual conforma una muestra que, aunque de manera necesaria limitada, es bastante representativa de algunas de las líneas más importantes del tratamiento de esta problemática en el subcontinente en el periodo que va desde las décadas de los años veinte y treinta –con el inicio de la producción axiológica de los «fundadores»– hasta finales de la década del sesenta e inicios de la del setenta. No hay en este libro un reconocimiento explícito a la existencia de un tácito contenido axiológico en el pensamiento filosófico latinoamericano anterior al de los «fundadores». Este hecho, unido a la fecha de salida de la primera edición del libro –1975–, imponen los límites temporales de su representatividad. Llama la atención la no inclusión de autores pertenecientes a otras líneas axiológicas –como el neokantismo y la analítica– presentes también en la región y que ya para aquella fecha tenían resulta-

mer lugar, por el sociologismo francés de Durkheim y Bouglé (...), más tarde sustituida por las nuevas corrientes filosóficas germanas: Husserl, Scheler y N. Hartmann. La *Revista de Occidente*, y en particular su director José Ortega y Gasset, desempeñan un papel preponderante en este cambio. El artículo de Ortega “¿Qué son los valores?” publicado en la *Revista* en 1923, es el punto de partida de la concepción objetivista y absolutista del valor en el mundo de habla hispana». ²³

dos notables. Más comprensible resulta la ausencia de representantes del marxismo y de la filosofía latinoamericanista, cuyas elaboraciones axiológicas más importantes –si excluimos respectivamente a Adolfo Sánchez Vázquez y a Samuel Ramos– datan de fechas más recientes. Con las limitaciones propias de cualquier selección antológica, el libro tiene el mérito indiscutible de haber sido el mejor y más completo hasta la fecha. Editado en México por el Fondo de Cultura Económica, fue reimpreso en el año 1981. Después de la muerte de Frondizi –1983–, Jorge J. E. Gracia publicó el texto *Latin American Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values and the Search for Philosophical Identity* (Prometheus Books, Buffalo, New York, 1986, 269 pp.) que constituye una versión de aquel libro llevada al inglés y ampliada a la problemática de la identidad filosófica. Aun con mayores limitaciones de representatividad –por la fecha en que fue escrito– ha de tenerse en cuenta también el capítulo XXI «El problema del valor en el pensamiento filosófico de Latinoamérica» incluido en el libro de ALFREDO CARRILLO N.: *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (Edit. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959, pp. 213-230), que incluye breves notas sobre las concepciones axiológicas de nueve autores latinoamericanos: Korn, Caso, F. Romero, Llambías de Azevedo, Miró Quesada, Romano Muñoz, Larroyo, García Maynez y Recaséns Siches. Algunos trabajos se han escrito sobre la concepción axiológica de uno u otro autor, pero prácticamente ningún otro que abarque a todo el pensamiento subcontinental. Los acercamientos que tal vez más merezcan destacarse son los dos artículos –con menos pretensiones que lo que pueden indicar sus títulos– publicados por la revista *Logos* –«Concepción latinoamericana del valor» de PATRICIA DÁVALOS MEJÍA (no. 17, 1978, pp. 63-82) y «La axiología en la filosofía hispanoamericana contemporánea» de JOSÉ MARÍA ROMERO BARÓ (no. 61, 1993, pp. 73-90)– y el magnífico libro de JAVIER SASSO *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos* (CELARG, Caracas, 1987, 215 pp.) dedicado al análisis de la concepción ético-axiológica de tres destacados pensadores latinoamericanos: Augusto Salazar Bondy; Mario Sambarino y Adolfo Sánchez Vázquez. Podría agregarse nuestro Informe Colectivo (J. R. Fabelo; A. M. Pérez; T. Pérez; J. L. Balceiro; S. Rojas; R. González; M. A. Simeón) «Valoración preliminar del pensamiento axiológico latinoamericano contemporáneo» en: *Pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo –Primera Parte–*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 1989, pp. 1-44, que contiene varias reflexiones sobre los rasgos generales del pensamiento axiológico latinoamericano y un análisis sintético de las concepciones particulares de seis pensadores: Risieri Frondizi; Eduardo García Maynez; Miguel Bueno; Robert S. Hartman; Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy.

²³ FRONDIZI, RISIERI y JORGE J. E. GRACIA: *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, México, 1981, p. 187.

La única referencia temporal que encontramos aquí es el año en que se publica el trabajo de Ortega –1923– y que da inicio, según Frondizi, al predominio del objetivismo axiológico de corte scheleriano. Antes debió haber penetrado el sociologismo francés de Durkheim y Bouglé. Sin embargo, no hay mención a quién o quiénes en América Latina defendieron esta concepción antes de 1923. El único representante del sociologismo que recoge esta antología es Antonio Caso, cuya obra netamente axiológica *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, data del año 1933. En 1930 apareció publicada la *Axiología* de Alejandro Korn, también representada en la antología, mientras que el texto axiológico más antiguo que en ella se presenta es el de Alejandro O. Deustua, el cual pertenece a su *Estética general* del propio 1923, pero que no parece tener nada que ver ni con el sociologismo, ni con la concepción scheleriana del valor.

Otros textos, a los que no se hace mención en el libro de Frondizi y Gracia, disputan también la primacía histórica de la axiología latinoamericana. Son ellos el trabajo del italo-argentino Coriolano Alberini (1886-1960) *Introducción a la axiogenia* de 1921, y la conferencia dictada en la Universidad de la Habana en enero de 1919 por el pedagogo y filósofo de la educación cubano Alfredo M. Aguayo bajo el título «Los valores humanos en la psicología y en la educación».²⁴

Pueden incluso existir textos más antiguos que nuestra investigación aún no haya pesquisado. Lo que sí parece estar claro es que, haya sido uno u otro el primero, este perteneció a la generación de intelectuales que se enfrentó de forma decidida al positivismo,²⁵ y proporcionó, precisamente por medio de ese enfrentamiento, un marco teórico e ideológico favorecedor a la introducción de

²⁴ Ver: *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias*, Universidad de la Habana, vol. XXVIII, 1919, pp. 24-44.

²⁵ También Coriolano Alberini y Alfredo M. Aguayo, aun cuando no sean considerados «fundadores» –por la menor trascendencia de sus obras–, pertenecieron a la misma generación y desplegaron una sistemática crítica al positivismo. Sobre la actitud antipositivista de uno y otro pueden consultarse, respectivamente, las siguientes fuentes: ROMERO, FRANCISCO: *Op. cit.*, p. 41; MIRANDA, OLGA LIDIA: *La filosofía de la educación como disciplina actual del conocimiento teórico y como una importante tradición del pensamiento cubano* (Tesis de Maestría), La Habana, 1995.

las primeras reflexiones abiertamente axiológicas en nuestro contexto regional.

Fue bien diversa, desde el punto de vista conceptual, esta etapa inicial del desarrollo de la axiología teórica en América Latina. Prácticamente cada «fundador» adoptó una posición propia y distinta.

El argentino **Alejandro Korn** (1860-1936) trabajó sobre todo el concepto de valoración, a la que identifica como «reacción de la voluntad humana ante un hecho». El valor, por su parte, es el «objeto de una valoración afirmativa», dependiente y subordinado a aquella. La filosofía, por último, «es teoría de los valores o axiología. Contempla la multiplicidad de las valoraciones, las agrupa, distingue y califica, estudia su génesis, su jerarquía y su trasmutación, discute su alcance y amplitud y, por fin, su posible síntesis». ²⁶ La concepción axiológica de Korn es, en resumen, de signo subjetivista: hace depender el valor de la valoración subjetiva.

Para el mexicano **Antonio Caso** (1883-1946) «los valores no son entes, sino valencias sociales, ideales colectivos necesarios, respuestas orgánicas de todos a una misma causa interior o exterior. La sociedad es el gran sector de la realidad en donde los valores se construyen y organizan». ²⁷ Estas ideas, que Caso desarrolla al seguir al sociologismo francés, lo llevan a ubicar la fuente del valor en la conciencia colectiva o social, posición que es calificada por él mismo como un objetivismo social. Se trata en realidad de un subjetivismo social, ya que se tiene en cuenta sólo la parte espiritual y subjetiva de la sociedad, es decir, la valoración colectiva como criterio legitimador del valor.

También en la línea de un subjetivismo, pero este de raíz psicologista, desarrolla sus ideas **Alfredo M. Aguayo** (1866-1946). El valor es, en su opinión, «una expresión clara y precisa de una relación de significación establecida por la mente». A fin de darle cierto sustento objetivo a los valores propone el estudio psicológico de los procesos mentales que los constituyen: «mediante un examen psicológico, podemos estudiar la génesis y la evolución de los valores humanos». ²⁸

²⁶ KORN, ALEJANDRO: «Axiología», en: *Obras Completas* (Presentadas por Francisco Romero), Ed. Claridad, Buenos Aires, 1949, pp. 269-270.

²⁷ CASO, ANTONIO: «Las teorías axiológicas. El subjetivismo, el ontologismo y el objetivismo social», en: FRONDIZI, RISIERI y JORGE J. E. GRACIA: *Op. cit.*, p. 214.

²⁸ AGUAYO, ALFREDO M.: *Op. cit.*, p. 39.

Desde las posiciones de un subjetivismo de corte histórico el chileno **Enrique Molina** (1871-1956) concibe a los valores como núcleo de la vida espiritual del hombre. Ellos tienen como base y condición el progreso material, pero no dependen mecánicamente de este, constituyen un resultado autónomo de la creación espiritual. Esta, a su vez, forma parte de un proceso de doble creación –material y espiritual– que acompaña la historia humana. Lo espiritual no es un principio, sino «un resultado que a su vez se convierte en causa. No es la causa eficiente de nuestras creaciones, sino la flor de nuestra actividad creadora que en forma concreta se incorpora en obras y en forma abstracta en valores».²⁹

El valor estético como valor supremo, como «valor de valores», es la idea esencial de la axiología del peruano **Alejandro O. Deustua** (1849-1945).³⁰ Cercano, en este sentido, al núcleo axiológico del monismo estético del mexicano **José Vasconcelos** (1882-1959), para quien lo estético, junto con lo emotivo y lo religioso, ocupan los escaños superiores de la escala jerárquica de valores. Aunque en ellos no encontramos una solución directa al problema de la naturaleza objetiva o subjetiva de los valores –asunto esencial de cualquier teoría axiológica– cabe pensar en una respuesta subjetivista tácita a esta interrogante en ambos autores. Para Deustua el valor estético es el resultado de la creación libre de la conciencia y, a la vez, la función estética pura es la «fuente en la que beben sus aspiraciones los demás valores».³¹ Para Vasconcelos, por su parte, los valores constituyen «el marco en que se mueve el alma», al tiempo que «los impulsos superiores de la conciencia (...) son los definidores de los valores».³²

Tampoco pueden encontrarse respuestas definitivas en el uruguayo **Carlos Vaz Ferreira** (1873-1958). En cierto sentido, su pensamiento axiológico es inclasificable, debido precisamente a su deliberada estructuración fragmentaria y asistémica a partir de la experiencia viva. Mas, aunque son pocas las respuestas, son muchos los importantes problemas axiológicos que plantea, al poner al desnudo toda la complejidad que los caracteriza. Especial interés revisitan sus ideas sobre el carácter conflictual de los ideales y valores, la

²⁹ Citado por: SALAZAR RAMOS, ROBERTO J. y GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE: «Antipositivismo, metafísica y ontología», en: *La filosofía en América Latina*, *Op. cit.*, p. 196.

³⁰ Ver: DEUSTUA, ALEJANDRO O.: *Estética general*, Eduardo Ravago, Lima, 1923, pp. 424 y ss.

³¹ Citado por: FRONDIZI, RISIERI y JORGE J. E. GRACIA: *Op. cit.*, p. 216.

³² *Ibid.*, pp. 87 y 88.

pluralidad de fundamentos posibles de la conducta humana, la imposibilidad de soluciones ideales, perfectas y absolutas para los conflictos de valores, y su argumentación en favor del progreso moral.³³ Debido a su evidente rechazo a cualquier absolutismo axiológico, Vaz Ferreira se aleja, en todo caso, de las concepciones objetivistas del valor propagadas por la fenomenología y el neotomismo.

Como ha podido apreciarse, tres rasgos fundamentales identifican esta etapa inicial del desarrollo de la axiología moderna en América Latina correspondiente con la primera generación posterior al positivismo: en primer lugar, la construcción de un pensamiento axiológico íntimamente vinculado con la reacción antipositivista; en segundo lugar, el franco predominio de respuestas subjetivistas al problema de la naturaleza de los valores; y, en tercer lugar, la gran diversidad de posturas que, dentro de este marco general subjetivista, se adoptan.

ADOPCIÓN DE UN PARADIGMA AXIOLÓGICO PREPONDERANTE

A continuación sobreviene una etapa de mayor homogeneidad, ya no tan asociada con la crítica al positivismo, y en la que la concepción objetivista fenomenológica del valor –vinculada con los nombres de Max Scheler y Nicolai Hatmann– monopoliza el espacio axiológico de los principales medios académicos de la región. A esta línea axiológica se adscriben, en lo fundamental, pensadores pertenecientes a la segunda y tercera generaciones posteriores al positivismo.³⁴ Aun cuando las ideas axiológicas de Max Scheler se encuentran en circulación en América Latina desde 1923 con el mencionado ensayo de Ortega y Gasset aparecido en la *Revista de Occidente*, no es hasta finales de los años treinta, y sobre todo en la década de los cuarenta, que la concepción fenomenológica de los

³³ Ver: FRONDIZI, RISIERI: *Op. cit.*, pp. 226-233; también: ARDAO, ARTURO: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México-Buenos Aires, 1956, pp. 73-76.

³⁴ Se considera como segunda generación a los filósofos latinoamericanos nacidos más o menos en la década de los noventa del siglo pasado. Los miembros de la tercera generación son aquellos que nacen entre 1910 y 1920 (o en fechas cercanas). Sobre la delimitación generacional de la filosofía latinoamericana del siglo XX, ver: MIRÓ QUESADA, FRANCISCO: *Despertar y proyecto...*; también: GRACIA, JORGE J. E.: «Panorama general de la filosofía latinoamericana actual», en: *La filosofía en Alemania y América Latina*, Córdoba, 1984, pp. 142-195.

valores se convierte en dominante en nuestros medios académicos. En ello influyó con notoriedad la labor de divulgación llevada a cabo por los intelectuales españoles que emigraron a América Latina como resultado del desenlace de la guerra civil en España, y la traducción al castellano en 1941 de la *Ética* de Scheler.

Algunos otros factores pudieran explicar la evidente simpatía latinoamericana hacia la concepción scheleriana de los valores. El hecho de que estos últimos se asumieran como absolutos e inmutables y se colocaran en un mundo de esencias, a buen resguardo de cualquier coyuntura del mundo empírico, se avenía muy bien a una tendencia generalizada –hacia la protección de la espiritualidad y el rescate de los valores seculares– que había quedado en el ambiente psicológico subcontinental como resultado y herencia de la reacción antipositivista de las primeras décadas del siglo. A ello se unía la circunstancia del carácter marcadamente religioso del latinoamericano medio, religiosidad que también se sacudía de su estigmatización positivista y se veía reflejada en la concepción axiológica de Scheler, en la cual los valores religiosos ocupaban un primer plano dentro de la pirámide jerárquica.

Algo después de Scheler, su discípulo y continuador, Nicolai Hartmann, llegó también a tener una alta impronta en el pensamiento axiológico regional. La teoría de los valores que ambos desarrollaron –y que sólo en aspectos menores se diferenciaba– quedó registrada en el mundo y en América Latina como la expresión clásica del objetivismo axiológico. El predominio casi monopolístico de la teoría de los valores de inspiración scheleriana y hartmanniana en nuestra región se extendió a la década de los cincuenta y buena parte de la de los sesenta. Durante más de treinta años fue difundida por doquier en cursos académicos, libros de textos y artículos científicos y publicitarios.

A pesar de que podrían señalarse muchos pensadores latinoamericanos adscritos a la axiología fenomenológica, pensamos que la mención de tres de ellos podría ser totalmente representativa de las principales líneas de reflexión teórica que, inspiradas en esta concepción, indagan en la naturaleza de los valores.

El uruguayo Juan Llambías de Azevedo (1907-1972) es un entusiasta expositor de la concepción scheleriana del valor. Así lo muestra en su *Eidética y aporética del derecho* (1940), lo ratifica en

El sentido del derecho para la vida humana (1943), pero sobre todo lo confirma su artículo «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia» (1952). Este trabajo tiene la intención explícita de demostrar que la interpretación objetivista de los valores de Scheler «puede ser defendida con éxito frente a la filosofía de la existencia y a la filosofía existencial». ³⁵ Pero, para esto, el mismo Scheler debe ser rectificado por reducir el valor a la cualidad. En realidad, afirma el pensador uruguayo, el valor es, junto con la esencia y la existencia, uno de los tres momentos del ser mismo del ente. Así entendida, la concepción scheleriana puede hacerse compatible con la filosofía de la existencia, por supuesto, transformando aquella y esta.

Desde México, Eduardo García Maynez (n. 1908) se ha erigido en el más importante divulgador de la concepción axiológica de Nicolai Hartmann. Tanto en su *Ética* (1944, con más de 25 reimpresiones hasta la fecha), como en *El problema de la objetividad de los valores* (1969), Maynez expone y defiende la concepción hartmanniana, y la estructura, al igual que aquel, en cuatro partes o problemas fundamentales: el de la existencia del valor, el del conocimiento valorativo, el de la realización de lo valioso y el de la libertad del hombre frente a los valores. Al seguir a su maestro, Maynez identifica los valores con ideas platónicas, inmutables y eternas. Pero le reprocha al pensador alemán «el abismo que su doctrina del ser en sí parece establecer entre los valores, considerados como estrellas fijas en un firmamento ideal, y el orden real de nuestra conducta y nuestros afanes». ³⁶ Aun cuando no llega a cuestionar la naturaleza ideal objetiva y absoluta de los valores, Maynez propone reconocer que para el hombre sólo tendrán significado si con su vida se relacionan. ³⁷

³⁵ LLAMBIÁS DE AZEVEDO, JUAN: «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, no. 9, Montevideo, 1952, p. 39.

³⁶ GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO: *Ética. Ética empírica. Ética de bienes. Ética formal. Ética valorativa*, 19na ed., México, 1971, p. 226.

³⁷ Un análisis más amplio de la concepción mayneziana, su identificación y distinción con la de Hartmann puede encontrarse en: FABELO, JOSÉ RAMÓN y AMÉRICA M. PÉREZ: «El problema de la existencia de los valores en la concepción axiológica de Eduardo García Maynez», *Islas*, no. 87, Universidad Central de Las Villas, 1987, pp. 18-33.

El destacado filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962) vincula la axiología con su teoría de la trascendencia. El valor es la medida de la trascendencia, esto es, a mayor trascendencia mayor valor. La realidad, según Romero, se dispone en cuatro planos ordenados jerárquicamente: el físico, el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu. La trascendencia crece de plano a plano, y llega a ser total en el espiritual. Ahí el valor es absoluto. Las ideas axiológicas de Romero evolucionan a lo largo de su trayectoria intelectual.³⁸ En 1935, en «Filosofía de la persona», Romero seguía fielmente a Scheler al afirmar que «los valores residen en un mundo aparte, ajeno a nosotros». En su «Programa para una filosofía» (1940) insinúa la posibilidad de «la unificación y solidaridad de las dos instancias del ser y del valer, de lo que es y de lo que debe ser –separadas y sin engarce plausible en la actual filosofía». En «Trascendencia y valor» (1942) afirma explícitamente la «aproximación –casi unificación– del ser y del valer», aunque se distingan las dos caras del todo: lo que es y su validez. En su obra cumbre, *Teoría del hombre* (1952), Romero conserva esa relación dudosa y contradictoria hacia la axiología de Scheler y Hatmann, al escribir en sintonía con ellos y en un aparente retroceso de sus ideas, que «los valores, en sí, no son históricos, pero es histórico su ingreso en el orbe humano mediante la captación y la realización cultural». Sin embargo, en el Prólogo a la traducción al inglés de este mismo libro (1961) señaló que, en su opinión, «hay una conexión fundamental entre el ser y el valor», lo cual significa el abandono de una concepción del valor «muy generalizada en la filosofía contemporánea, que lo aísla y lo considera autosubsistente».³⁹

OPOSICIÓN AL PREDOMINIO AXIOLÓGICO DEL OBJETIVISMO FENOMENOLÓGICO

Romero tipifica algo que también fue común al pensamiento axiológico de otros filósofos latinoamericanos (referidos a los casos, por ejemplo, de Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar

³⁸ Un estudio detallado de la evolución del pensamiento axiológico de Francisco Romero puede encontrarse en: FRONDIZI, RISIERI: «Valor y trascendencia», en: *Francisco Romero: maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983, pp. 59-84.

³⁹ Todas las citas fueron tomadas de: *Ibíd.*, pp. 61; 62; 63.

Bondy): la evolución desde una concepción de los valores enmarcada en la fenomenología hacia otras posiciones distanciadas de aquella y que presuponen ciertos niveles de determinación de lo valioso por el mundo de la vida real.

Ello, por supuesto, está asociado con un proceso en el que la concepción fenomenológica objetivista del valor paulatinamente va perdiendo la clara hegemonía que había ostentado durante varias décadas en el ambiente filosófico regional. Hacia la década de los sesenta y, sobre todo, a partir de los setenta, se produce de nuevo un franco proceso de diversificación en el panorama axiológico subcontinental.

Aunque, a decir verdad, el dominio de la concepción fenomenológica nunca fue absoluto. Desde perspectivas diversas, como el neotomismo, el existencialismo y el neokantismo, hubo pensadores importantes que rompieron la regla, con lo cual no hacían más que confirmarla.

Desde una posición cercana, pero a la vez diferente, a la fenomenología, algunos filósofos religiosos, por ejemplo, elaboraron sus propias concepciones axiológicas. Tal es el caso del cubano Rafael García Bárcena (1917-1961), quien en obras como *Esquema de un correlato antropológico en la jerarquía de los valores* (1943), y *El redescubrimiento de Dios (Una filosofía de la religión)* (1956), esboza toda una concepción de los valores con el propósito de afianzar el advenimiento de una fe nueva, crítica, que asegure el desarrollo de la espiritualidad humana. Lo absoluto, piensa García Bárcena, es una necesidad de la vida espiritual del hombre. «El ser humano vive como absolutos sus fines, imperativos, valores e ideales». No se trata de que el carácter absoluto de los valores sea dado de manera objetiva al hombre, sino que es precisamente este último quien hace de ellos instancias absolutas, respondiendo a exigencias inexorables de su vida espiritual. Pero, al mismo tiempo, «para que la vida humana pueda merecer de modo permanente la confianza del hombre, este necesita que haya un fundamento absoluto de la misma, capaz de garantizarle que ella posee un signo positivo y que ese signo permanecerá inmutable para la especie en todas las circunstancias, épocas y lugares». ⁴⁰ Ese imprescindible fundamento real de lo absoluto no puede ser otro que Dios: integrador del hombre a su totalidad.

⁴⁰ GARCÍA BÁRCENA, RAFAEL: *El redescubrimiento de Dios*, Edit. Lex, La Habana, 1956, pp. 150; 155.

El más importante representante del neotomismo en América Latina, el argentino Octavio Nicolás Derisi (n. 1907), desarrolla una concepción axiológica en abierta polémica con la fenomenología. Derisi critica la separación radical entre ser y valor. La axiología de Scheler y Hartmann, dice, «se detiene en el *puro valor* con prescindencia del *bien real*». El tomismo, por su parte, siempre ha concebido al valor como un *bien* o *ser apetecible*. Aunque puede parecer que los valores en sí mismos no tienen vigencia en el plano de la realidad ontológica, en verdad ellos son reales e identificados con el ser. «Pero el valor sólo cobra todo su sentido ontológico en la doctrina de la *participación*, columna vertebral de la metafísica tomista». ⁴¹ Esto significa que los valores sólo adquieren existencia real como bienes finitos que *participan* del Bien infinito, y, al mismo tiempo, en la medida en que conducen a la posesión del Sumo Bien, se presentan ante la persona como *esencias valiosas*, como *bienes imparticipados, ideales*. «Los valores aparecen así ubicados, como intermediarios entre Dios y el hombre, son los hitos que el hombre recorre en su itinerario hacia Dios». ⁴²

Un crítico temprano de la concepción fenomenológica de los valores de Scheler fue el argentino Carlos Astrada (1894-1975). Al seguir la ruta existencialista de Heidegger –de quien fuera discípulo en Friburgo–, escribe en 1938 su libro *La ética formal y los valores*. Su pensamiento evoluciona más tarde del existencialismo al marxismo, pero sigue reconociendo en aquella doctrina «un verdadero antídoto para los sólitos enfoques (...) de la axiología absolutista –de ascendencia platónica–», en lo que es una clara referencia a Scheler y a Hartmann. «Hay, ciertamente, un reino de fines, normas, valores, que se organiza en un plano objetivo y trasciende la conciencia individual. Cabe concebir, aceptando su vigencia, un espíritu objetivo como totalidad estructurada, pero que ha surgido del proceso histórico, el que está muy lejos de ser el dominio de la pura contingencia y de la irracionalidad subjetiva. Precisamente, la aptitud del hombre para instaurar un reino objetivo del espíritu

⁴¹ DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Filosofía de la cultura y de los valores*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1962, pp. 156; 157.

⁴² ———: «La esencia del valor», *Revista de Filosofía*, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, año XX, no. 76, 1961, enero-marzo, Madrid, p. 5.

le permite, en cada momento de su devenir, ser sí mismo, aprehenderse en su propia mismidad». ⁴³

Bajo diversas fuentes y con la intención declarada de evitar la mera copia –aunque con un acento bastante cercano al existencialismo–, el cubano Jorge Mañach (1898-1961) propone un modo de superar la disyuntiva objetivismo-subjetivismo en axiología mediante una concepción que él mismo califica como «condicionalismo». Los valores, en su opinión, están condicionados doblemente: por el sujeto que aprecia y por el objeto o cualidad apreciado. «No hay nada, por tanto, más incalculablemente condicionado que los valores, dada la variedad de aptitudes y condiciones de los sujetos y la varia dignidad de todo lo que a su aprecio se somete». Son entonces objetivos y subjetivos al mismo tiempo los valores, como son también, a la vez, relativos y absolutos: «los valores absolutos son aquellos que, sin dejar de ser relativos, alcanzan, sin embargo, una estabilidad y universalidad de reconocimiento a la virtud de la fijeza de los dos polos que los engendran», ⁴⁴ es decir, aquellos que se encuentran a merced de condiciones subjetivo-objetivas imperiosas y comunes.

Desde el neokantismo dos autores importantes rompen el predominio axiológico de la fenomenología en nuestra región, uno en la etapa temprana de ese predominio, el otro al final del mismo. Son ellos los mexicanos Francisco Larroyo (n. 1912) y Miguel Bueno (n. 1923). Larroyo es, según su propia consideración, «el primero que ofrece en forma sistemática un fundamento neo-kantiano de la moral» ⁴⁵ mediante su libro *Los principios de la ética social* (1934). En 1937 escribe su obra axiológica fundamental: *La filosofía de los valores*. La axiología de Larroyo forma parte de un sistema filosófico que él mismo llama *personalismo crítico*: La persona constituye la más alta dignidad de la vida (personalismo axiológico). Persona y cultura viven en acción recíproca: se configuran y se integran mutuamente. En la cultura son predominantes los valores. Por lo tanto, una filosofía que tenga como centro a la persona y, en conse-

⁴³ Las citas son originarias del libro *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963), y fueron tomadas de: FRONDIZI, RISIERI y JORGE J. E. GRACIA: *Op. cit.*, pp. 163-165.

⁴⁴ MAÑACH, JORGE: *Para una filosofía de la vida*, Edit. Lex, 1951, pp. 52; 58.

⁴⁵ LARROYO, FRANCISCO: *La filosofía iberoamericana...*, p. 150.

cuencia, a la cultura, será, ante todo, una teoría de los valores culturales. «El valor es una dimensión de la conciencia, una legalidad auténtica, una forma de enlace apriori». ⁴⁶ Posee objetividad, no como idea supratemporal y trascendente a la conciencia, sino como forma previa de enlace, como elemento apriori de la conciencia. De la misma forma que la conciencia cognoscitiva es un supuesto esencial para el conocimiento teórico, el valor implica una conciencia valorativa.

Desde 1956, cuando escribe *Contribución a la teoría y axiología de la historia*, hasta 1974 con el trabajo *La filosofía como axiología*, Miguel Bueno manifiesta un permanente interés por la problemática de los valores. Fundamentalmente en el último de estos textos, Bueno defiende una tesis común a casi todos los neokantianos: la identificación de la filosofía con la axiología. Tesis que en Bueno se desglosa en dos ideas centrales: «la axiología en calidad de remate y culminación de la historia» y la axiología como «la única filosofía posible en esta época». Por su dimensión universal, el valor es el concepto fundamental de la filosofía ya que resume en sí mismo la problemática del ser, del conocimiento, de la cultura, de la vida y de la filosofía misma. «Lo más importante de cultura y vida es precisamente el valor, puesto que vivimos una vida humana en la medida que la vida es cultura y se dirige en pos de los valores». ⁴⁷ Entendemos por valor —dice Bueno en otro texto— lo que vale para el hombre y vale para el hombre lo que tiene alguna significación en su vida». También Bueno se propone superar el objetivismo y el subjetivismo axiológicos. En realidad concibe al espíritu del hombre como la fuente última de los valores, sólo que para que estos se realicen han de objetivarse en la cultura «y en ella se presentan los valores como algo dado, como actos que efectúa el espíritu por la compulsión de ser y vivir». ⁴⁸

MULTIDIRECCIONALIDAD AXIOLÓGICA HACIA LOS SETENTA

Los casos aquí señalados son una muestra no sólo de la oposición que en nuestra región siempre tuvo la concepción fenome-

⁴⁶ Citado por: CARRILLO, ALFREDO: *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica...*, p. 225.

⁴⁷ BUENO, MIGUEL: «La filosofía como axiología», *Dianoia*, no. 20, México, 1974; pp. 98; 105-106.

⁴⁸ ———: *La esencia del valor*, UNAM, México, 1964, pp. 13; 15-16.

lógica de los valores, sino también de algunas de las direcciones en que aquella fue poco a poco perdiendo su predominio en el nuevo proceso de diversificación del pensamiento axiológico de la región.

En efecto, la mayoría de los autores que acabamos de analizar extienden su obra axiológica más allá del lapso en que reinó el objetivismo de Scheler y Hartmann. Por otra parte, es difícil ubicar cronológicamente con exactitud el momento del tránsito, debido a que este, en realidad, no fue un momento, sino más bien un periodo, que de manera condicional pudiéramos ubicar a lo largo de la década de los sesenta. Además, muchos de los autores que lo protagonizaron produjeron una obra que comenzó antes y continuó después de la mencionada década, todo lo cual hace más difícil el establecimiento de fronteras temporales precisas.

Lo cierto es que hacia la década de los setenta existe ya una gran diversidad de posiciones axiológicas: la fenomenológica, que no desaparece; la neotomista, la existencialista y la neokantiana, que, como acabamos de mostrar, comienzan antes y perduran ahora; la analítica, que empieza a desarrollarse con fuerza desde la década anterior; la marxista y la latinoamericanista, que apenas dan sus primeros pasos en axiología teórica; y algunas otras posiciones, difíciles de ubicar por corriente, como son los casos del ethologismo de Mario Sambarino y la teoría de los valores de Risieri Frondizi.⁴⁹

Sin lugar a dudas, una de las direcciones más importantes en que se mueve el pensamiento axiológico latinoamericano después de la etapa cumbre del objetivismo fenomenológico es la filosofía analítica. Esta corriente comienza a difundirse en América Latina en las décadas de los cincuenta y de los sesenta (antes sólo excepcionalmente se abordaba y casi siempre de manera crítica), y se convierte, a partir de los setenta, en una de las principales tendencias del pensamiento filosófico latinoamericano.⁵⁰

⁴⁹ El propio Frondizi describe la situación de inicios de la década de los setenta en los siguientes términos: «En el momento actual (1974) no hay una dirección predominante en la axiología latinoamericana. Perdura el objetivismo de Scheler en algunos círculos y el de Hartmann en otros (...), se defiende el subjetivismo social en círculos no estrictamente filosóficos. Comienza a trabajarse seriamente dentro de la filosofía analítica. Una posición objetivista perdura (...), es la que se apoya en el tomismo (...)». FRONDIZI, RISIERI y JORGE J. E. GRACIA: *Op. cit.*, p. 193.

⁵⁰ Sobre las vicisitudes de la introducción y desarrollo de la filosofía analítica en América Latina puede consultarse: GRACIA, JORGE J. E.; EDUARDO RABOSI; ENRIQUE VILLANUEVA y MARCELO DASCAL: *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México, 1985.

Un filósofo de origen alemán estuvo entre los primeros que en América Latina trabajó la problemática axiológica desde una perspectiva analítica. Robert S. Hartman (1910-1972) llega a México en 1957 procedente de Estados Unidos, país en donde se había doctorado (1945) y permanecido por más de doce años en diversas universidades. Desde su arribo a México se mantiene laborando en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM hasta su muerte. Entre su amplia producción axiológica destaca *La estructura del valor. Fundamentos de una axiología científica* (1959). Como filósofo analítico –corriente con la que evidentemente se familiariza en Estados Unidos– Hartman reconoce la gran influencia en su obra por parte de G. E. Moore y Bertrand Russell. Especialmente al primero lo considera creador de las bases fundamentales de la ciencia axiológica. Y es ese, en esencia, el objetivo que también él se propone: desarrollar esas bases, crear una axiología científica que permita el paso de la filosofía moral a la ciencia moral. Para ello elabora una concepción que asocia el valor al concepto del objeto (y no al objeto mismo). Los valores dependen de la intensidad del concepto, es decir, del grupo de cualidades que el concepto prescribe a cualquier objeto como apropiado para pertenecer a la clase que cubre el concepto. En otras palabras, el valor es el grado de correspondencia existente entre las propiedades naturales de un objeto y las cualidades que aparecen en la intensidad de su concepto: «una cosa es buena si, y únicamente si, cumple con el conjunto de propiedades de la comprensión de su concepto». ⁵¹

Aunque Hartman afirma que la elaboración de los conceptos es tarea de expertos, el hecho de que estos no puedan prescindir de su subjetividad al desempeñar esta función, pone en cuestión la superación de la controversia objetivismo-subjetivismo que el filósofo se propone con su concepción.

El peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) es uno de esos casos, cuya concepción axiológica se mueve en el tiempo desde la fenomenología a la analítica. En 1971 publica su libro *Para una filosofía del valor* en el que recoge diecisiete trabajos publicados en distintos momentos y que muestran este tránsito. No obstante, a decir verdad, Bondy nunca abandona del todo el método

⁵¹ HARTMAN, ROBERT S.: *La estructura del valor. Fundamentos de una axiología científica*, FCE, México, 1959, p. 42.

fenomenológico, que intenta unir con el analítico para poder así combinar «el plano de la experiencia de la vida valorativa» con el «del lenguaje y las significaciones que él comporta». En opinión del filósofo peruano «el valor no es una instancia objetiva ni, menos, subjetiva, sino una categoría, una condición de posibilidad de un mundo objetivo de la praxis y de su comprensión y construcción racionales». El valor no es reductible a ningún contenido óntico, pertenezca este al sujeto o al objeto, o sea, no constituye ninguna propiedad, esencia u objeto. «Dar respuesta a la cuestión de qué sea el valor –afirma– no requiere necesariamente encontrar una entidad que pueda llamarse valor».⁵² Esa categoría o condición de posibilidad que es, para Bondy, el valor, es atribuida por el sujeto al objeto sobre la base del conocimiento de este último y su comparación con el concepto de «objeto bueno». En este punto la concepción del filósofo peruano se emparenta con la de Robert S. Hartman, con la única diferencia de que Bondy habla del concepto de objeto no en general, sino del «objeto bueno», es decir, un objeto ya por definición polarizado valorativamente. Este concepto actúa como patrón valorativo de comparación, por medio del cual es atribuido o no valor al objeto. Tampoco Bondy aclara el origen del concepto de «objeto bueno», del que depende el valor atribuido, por lo que su concepción, a pesar de que también se lo propone, no parece poder trascender una posición subjetivista.

Una obra que todavía hoy sigue despertando gran interés axiológico en nuestra región es la titulada *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959) del uruguayo Mario Sambarino (1918-1984). Autor de difícil clasificación,⁵³

⁵² SALAZAR BONDY, AUGUSTO: *Para una filosofía del valor*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1971, pp. 15; 74.

⁵³ Hemos visto distintas ubicaciones –por corrientes– de la obra de Sambarino, especialmente de sus *Investigaciones* (la que es sin duda su obra clásica). María Aurelia Delgado sugiere la pertenencia de las *Investigaciones* a la ética analítica (ver su artículo: «Modalidades éticas y prácticas morales», en: *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, nros. 3-4, Caracas, 1990, p. 37). Miguel Andreoli afirma su parentesco con el existencialismo (ver su trabajo: «Crítica de la moral cotidiana y escepticismo ético en las *Investigaciones* de Mario Sambarino», en: *Ibíd.*, pp. 115-116, nota no. 12). También esta obra ha sido clasificada como fenomenológica (ver: HERRERA RESTREPO, DANIEL: «La fenomenología en América Latina», en: *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas...*, p. 296). Su concepto de «ethos» remite, a su vez, a una interpretación sociologista del valor, aunque también pueden encontrarse críticas suyas al sociologismo francés. En resumen, da la impresión de ser inclasificable, aunque la perspectiva que más cercana parece serle es la analítica y una especie de historicismo sociologista.

Sambarino intenta desarrollar en ella una especie de *ethologismo* relativista, concepción que continúa desplegando durante toda su vida. El concepto de «ethos» es aquí central y significa para Sambarino el «*sistema de criterios interpretativos, estimativos y normativos*, aproximadamente coherente, históricamente vigente y rectificable». ⁵⁴ El ethos permite caracterizar el estilo de una forma cultural o de actitudes axiológicas típicas que se dan en ella. Es precisamente la *vigencia ethológica* lo que asigna *validez*, tanto a los propios componentes del ethos cultural (criterios, fines, ideales), como a los objetos, fenómenos y procesos de la realidad que, sobre la base de su comparación con el ethos vigente, se asumen como valiosos. «Es posible ampliar –dice Sambarino– el sentido de la expresión “valores”, y designar con ese nombre a las vigencias estimativas básicas y de validez supuesta que, como criterios, datos, bienes y fines, son admitidas de manera característica en la praxis de una formación sociocultural, siempre rectificable y respecto de las cuales las demás concreciones de “lo que vale” son secuenciales o derivadas». La ubicación de la fuente de los valores en el ethos y la comprensión de este último como algo, cuya vigencia y validez cambia, se mantiene o se pierde, en dependencia del “cambio histórico individual” (una conversión, por ej.) y colectivo (una pronunciada transformación cultural, por ej.)», ⁵⁵ introduce una gran dosis de relativismo a esta concepción y la acerca a una posición subjetivista de naturaleza social (parecida a la del sociologismo), e individual (ya que la validez depende no sólo del ethos cultural vigente, sino también de los cambios individuales que aproximan al sujeto a uno u otro ethos).

Lugar cimero en la evolución del pensamiento axiológico latinoamericano lo ocupa el filósofo argentino **Risieri Frondizi** (1910-1983). Tan importante ha sido su contribución que, incluso, en el ambiente filosófico regional ha prevalecido durante algún tiempo la impresión de que la teoría de los valores de Frondizi constituye

⁵⁴ ACOSTA RONCAGLILO, YAMANDÚ: «Ser y valer en América Latina: notas sobre el “ethologismo” de Mario Sambarino», en: *Cuadernos Venezolanos de Filosofía...*, p. 99.

⁵⁵ SAMBARINO, MARIO: «Filosofía de la praxis y filosofía de los valores», en: *La filosofía en América* (trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977), t. II, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas, 1979, p. 225.

una especie de remate o culminación al pensamiento de este corte en América Latina.⁵⁶

Varias circunstancias influyen en esa imagen que la obra axiológica de Frondizi genera: *a*) la calidad real de la misma y su indiscutible originalidad; *b*) la claridad de la exposición que caracteriza su estilo, lo cual favorece su conversión en textos docentes; *c*) los avatares de la propia vida personal de Frondizi, que lo llevan a laborar en varias universidades (tres argentinas, una venezolana, una puertorriqueña y cuatro norteamericanas) y a publicar sus obras en diferentes países e idiomas, lo cual permite –unido al factor *b*) un alto grado de difusión de sus ideas;⁵⁷ y *ch*) el hecho de que su concepción de los valores inaugura en unos casos, compendia y sintetiza a un elevado nivel en otros, varias tendencias presentes en el pensamiento axiológico regional de la época.

Entre estas tendencias se encuentra, en primer lugar, la crítica –a nuestro juicio inigualable por su calidad y coherencia lógica– a los fundamentos teóricos del objetivismo, del subjetivismo y del sociologismo axiológicos, líneas que también habían estado presentes en América Latina y que ya, por lo general, no satisfacían las expectativas del pensamiento regional. En este sentido Frondizi se destaca por ser tal vez el primero en nuestro contexto en ofrecer una exposición crítica y sintética de la evolución de todo el pensamiento axiológico universal y latinoamericano,⁵⁸ con los cuales el

⁵⁶ «Frondizi resumió y difundió una manera diferente, pero auténtica, de pensar los valores. En él pareció concluir el debate axiológico en América Latina» (ALFONSO, GEORGINA: «Dos perspectivas latinoamericanas para pensar los valores», en: *Contracorriente*, no. 3, La Habana, 1996, p. 155). Hace alrededor de cinco años, cuando en el Instituto de Filosofía en La Habana, en una conversación personal, le comunicábamos a Horacio Cerutti los temas en que andábamos trabajando, este nos confesaba que, en su opinión, después de la obra de Frondizi, no se había producido en América Latina nada realmente significativo en el ámbito axiológico.

⁵⁷ El más claro ejemplo de este nivel de difusión es «su libro más conocido, *¿Qué son los valores?*, del cual se han vendido más de 50 000 ejemplares, se publica por primera vez en 1958 y se reedita en 1962, 1968 y 1972, además de varias reimpresiones (1966, 1974, 1977) y de ser traducido al inglés (1962; 2da ed., 1971)». GRACIA, JORGE J. E.: «Prólogo», en: FRONDIZI, RISIERI: *Ensayos filosóficos*, FCE, México, 1986, p. 17.

⁵⁸ Desde su primera obra dedicada a la axiología: *¿Qué son los valores?* (1958), pasando por el libro dirigido a antologar el pensamiento antropológico y axiológico latinoamericano: *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (1975), y terminando por su último texto *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977), Frondizi siempre dedicó especial atención a la difusión y estudio crítico de las corrientes axiológicas vigentes. Son muchos los que en América Latina han empezado a tener algu-

pensador argentino realiza un imprescindible «ajuste de cuentas» antes de enfrascarse en la creación de una concepción propia.

La búsqueda de una tercera vía a la controversia objetivismo-subjetivismo, la apelación para ello a la relación sujeto-objeto y la superación del absolutismo extremo, eran también, como hemos apreciado, tendencias comunes al pensamiento axiológico latinoamericano que sale de la órbita dominante del objetivismo fenomenológico; en Frondizi tienen una clara presencia. La naturaleza del valor, según él, es el resultado de una relación o tensión entre el sujeto y el objeto, presenta una cara objetiva y otra subjetiva y se pone de manifiesto mediante la actividad valorativa (valoración). El valor no puede ser explicado únicamente por alguno de los elementos (sujeto, objeto, valoración) que en él participan, ni por la simple suma de los tres. Representa una cualidad estructural (*gestaltqualität*), si se entiende por estructura aquello que posee propiedades que no se encuentran en ninguno de sus miembros o partes constitutivas, ni en el mero agregado de ellas. Además, el valor siempre se da en condiciones específicas que pueden cambiar su signo: «lo que es bueno en una situación determinada puede ser malo en otra».⁵⁹

Como puede apreciarse, de una manera original, el pensador argentino viene a cubrir varias demandas surgidas de la evolución misma del pensamiento axiológico regional, lo cual constituye la principal causa de su impronta en el mismo. No obstante, su teoría de los valores no está exenta de dificultades. En particular, según nuestra opinión, no se produce en Frondizi una real superación del subjetivismo axiológico al hacer depender en última instancia al

na idea sobre las teorías de los valores existentes en el mundo y en nuestro propio contexto regional por medio del ojo crítico de Frondizi. A propósito, en este punto no sería justo dejar de mencionar a Jorge J. E. Gracia, quien no sólo fue un fiel colaborador de Frondizi en la preparación de la antología *El hombre y los valores...*, sino que además la llevó de manera ampliada al inglés, fue el compilador de los libros *El hombre y su conducta: ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi* (1980) y FRONDIZI, RISIERI: *Ensayos filosóficos* (1986, 3 años después de la muerte del pensador argentino) y ha sido en el plano teórico, además, una especie de continuador de las ideas axiológicas de Frondizi, como puede apreciarse en su ensayo «El valor como cualidad relacional» en: *Dianoia*, no. 19, UNAM, México, 1973, pp. 173-188).

⁵⁹ FRONDIZI, RISIERI: «Valor, estructura y situación», en: *Dianoia*, no. 18, México, 1972, p. 97.

valor de la valoración subjetiva.⁶⁰ Más que las soluciones que plantea, son los análisis críticos que pueden encontrarse en su obra los que todavía hoy justifican con creces la trascendencia del pensamiento axiológico del destacado filósofo latinoamericano.

¿FIN DEL PENSAMIENTO AXIOLÓGICO LATINOAMERICANO?

Estos que hemos visto son los principales autores que conforman el ambiente axiológico de la región hacia la década de los setenta, y dan lugar a un panorama policromático en el que coexisten posiciones fenomenológicas, existencialistas, neokantianas, neotomistas, analíticas y otras menos comunes, como el ethologismo de Sambarino, además de la que condicionalmente podríamos llamar teoría gestaltista de los valores de Frondizi. Mas aquí hay algo que llama la atención: casi todos estos autores en realidad habían comenzado su producción axiológica en décadas anteriores, en los años cincuenta o a inicios de los sesenta. En la práctica no se observa, hacia fines de los sesenta –y mucho menos en la década de los setenta–, la incorporación de nuevos autores al tratamiento teórico de los valores, o, para decirlo mejor, a la elaboración de nuevas teorías integrales sobre la naturaleza de los valores. Es como si sobre el asunto ya no quedara, después de aquella significativa oleada de pensadores, nada más por decir.

Esta situación refuerza la imagen sobre la supuesta culminación o remate que Frondizi y sus contemporáneos pusieron al pensamiento axiológico regional. Y es que, en verdad, después de ellos se produce un *impasse* teórico, en el que no hay aporte significativo o de trascendencia a la teoría general de los valores. Claro que hay algunos continuadores –muchos de los cuales fueron también colaboradores– de las líneas abiertas por aquellos pensadores.⁶¹ Lo que

⁶⁰ En otro lugar hemos realizado un análisis pormenorizado y crítico de la teoría de los valores de Risieri Frondizi (ver: «Epílogo. Valoración del pensamiento axiológico de Risieri Frondizi», en: FRONDIZI, RISIERI: *Pensamiento axiológico*, Antología; selección, prólogo y epílogo de José Ramón Fabelo, Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle, La Habana-Cali, 1993, pp. 161-208).

⁶¹ El mencionado Jorge J. E. Gracia (n. 1942) es un ejemplo en relación con Frondizi. En México, Roberto Caso Bercht fue un continuador de la línea de Robert S. Hartman (ver: CASO, ROBERTO: *En torno a la idea de una ciencia del valor*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1965).

es difícil de encontrar es la apertura de nuevas líneas. Dentro de la analítica, por ejemplo, que es una de las corrientes que más fuerza adquiere hacia los setenta, la problemática axiológica sigue teniendo un determinado peso, pero sobre todo vinculada con el análisis de aspectos particulares y no con la fundamentación de una concepción teórico-general de los valores.⁶²

En alguna medida este panorama se extiende a las décadas de los ochenta y los noventa. Las nuevas concepciones teóricas siguen sin abundar. No ha de extrañar entonces que en 1988, al publicar el *Repertorio de filósofos latinoamericanos*, Jorge J. E. Gracia afirme: «campos como la axiología, que tuvieron una importancia enorme en la filosofía latinoamericana hasta el año 1960 más o menos, han dejado de tener importancia. En efecto, la axiología la menciona sólo el tres por ciento de los filósofos incluidos en el *Repertorio*».⁶³ Y habría que agregar que entre ese «tres por ciento» que señala a la axiología como área de especialización se encuentran Miguel Bueno, Octavio N. Derisi, Eduardo García Maynez y Francisco Larroyo, pertenecientes a las generaciones que desde los cincuenta y los sesenta vienen trabajando el tema.

Sin embargo, lo anterior no significa que la preocupación axiológica vaya desapareciendo en nuestro contexto. En el propio *Repertorio* son muchos los filósofos que se autoadscriben en campos de especialización como la antropología filosófica, la ética, la estética, la Filosofía del derecho, la Filosofía de la educación, la Filosofía de la cultura, la Filosofía política, es decir, en áreas donde tradicionalmente se ha asentado el pensamiento axiológico, que, como ya hemos señalado, no siempre se ha desarrollado de una manera totalmente explícita. Esto también se aprecia al observar las publicaciones que aparecen registradas en las fichas del propio *Repertorio*, muchas de las cuales tienen, de modo directo o indirecto, un carácter axiológico.

⁶² Entre los analíticos que han abordado aspectos particulares de la axiología se encuentran Eduardo Rabossi, Mario Bunge, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Héctor Neri-Castañeda y Francisco Miró Quesada. Desde una perspectiva no totalmente identificable con la analítica, pero cercana a ella, han hecho lo mismo Osvaldo Guariglia y Ricardo Maliandi.

⁶³ GRACIA, JORGE J. E.: «Introducción. El filósofo latinoamericano hoy», en: *Repertorio de filósofos latinoamericanos*, Amherst NY., 1988, p. 12. Este *Repertorio* se confeccionó sobre la base de fichas que los propios filósofos latinoamericanos enviaron a Gracia, su compilador.

Y más que todo se trata de que en las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos la preocupación por la axiología se ha desplazado desde los problemas teóricos generales hacia su aplicación a otras áreas temáticas específicas, y ha dado lugar a una especie de *axiología aplicada*. La ética, la estética, el derecho, la política, la educación, están entre las esferas que con mayor frecuencia son abordadas con el instrumental axiológico.

Si descontamos la ética y la estética –por su vínculo mucho más tradicional, evidente y orgánico con los valores–, puede decirse que es el derecho la esfera que ha sido objeto de un mayor uso instrumental de la axiología. En verdad, esto no es algo nuevo en América Latina, pues existe en nuestra región una rica tradición de pensadores con aportes significativos a la axiología jurídica. Tales son los casos de Eduardo García Maynez, Carlos Cossío, Miguel Reale, Juan Llambías de Azevedo, Luis Recaséns Siches y Rafael Carrillo.⁶⁴ En las últimas décadas nuevas contribuciones de la axiología aplicada al derecho han sido realizadas por Carlos Santiago Nino, José Antonio Dacal Alonso, Carlos Eduardo Alchourrón y Ricardo Ortiz Certucha,⁶⁵ entre otros.

La educación ha sido el otro más importante campo de aplicación de la teoría de los valores en América Latina. También aquí existían antecedentes concentrados alrededor de nuestra tradicional filosofía de la educación.⁶⁶ Esta tradición ha sido continuada e incrementada a partir de los años setenta por los aportes mezclados de distintas generaciones de pensadores latinoamericanos. Para sólo

⁶⁴ Una pequeña muestra bibliográfica de esta tradición de la axiología jurídica en América Latina puede ser la siguiente: GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO: *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, México, Imprenta Mundial, 1935; REALE, MIGUEL: *Filosofia do direito*, 2 vol., Saraiva, São Paulo, 1953; LLAMBIÁS DE AZEVEDO, JUAN: *Eidética y aporética del derecho. Prolegómenos a la filosofía del derecho*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940; RECASÉNS SICHES, LUIS: *Vida humana, sociedad y derecho*, FCE, México, 1945; CARRILLO, RAFAEL: *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*, Universidad Nacional, Bogotá, 1947.

⁶⁵ Ver, por ej.: SANTIAGO NINO, CARLOS: *La validez del derecho*, Buenos Aires, 1985; DACAL, JOSÉ ANTONIO: «Valores jurídicos», *Logos*, no. 21, 1979; ALCHOURRÓN, CARLOS EDUARDO: *Sobre la existencia de las normas jurídicas*, Valencia, 1979; ORTIZ CERTUCHA, RICARDO: «La estructura del valor justicia», *Logos*, no. 23, 1980.

⁶⁶ Ver, por ej.: GONZÁLEZ, DIEGO: *Introducción a la filosofía de la educación*, Cultural S. A., La Habana, 1947; AGUAYO, ALFREDO: *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación*, Cultural S. A., La Habana, 1932; NARANJO VILLEGAS, ABEL: *Ilustración y valoración. Una filosofía de la educación*, Universidad Santo Tomás (2da. ed.), Bogotá, 1987.

mencionar algunos pueden traerse a colación los nombres de Jorge Muñoz, Julio César Colacilli, Omar René Muñoz, José Antonio Dacal, Purificación Romero, Lilliam García de Brens y Antonio Murguía.⁶⁷

RENACER TEÓRICO DE LA AXIOLOGÍA

Pero al mismo tiempo que se produce un proceso de disipación del interés teórico-general por los valores en las corrientes que tradicionalmente lo habían abordado, acompañado por un incremento en la práctica de la axiología aplicada; por otro lado renace de manera teórica la axiología en dos líneas de pensamiento que, hasta el momento, se habían mantenido un tanto al margen de la ya habitual polémica sobre la naturaleza de los valores. Hay un rebrote de la teoría axiológica general en la filosofía latinoamericanista⁶⁸ y en la filosofía marxista.

Claro que ni en una ni en otra línea de pensamiento la temática axiológica pudo estar ausente de manera absoluta con anterioridad a este momento. Aunque no siempre se utilizaran conceptos axiológicos, la relación dialéctica, digamos, de los valores universales con los valores particulares (propios, regionales, latinoamericanos) ha sido siempre una constante en la línea latinoamericanista de pensamiento. Por su parte, el marxismo nunca dejó de prestar atención al contenido ideológicamente diferenciado de los valores asumidos por las distintas clases sociales, ni a la contraposición de los sistemas de valores representados por el capitalismo y el socialismo. Lo que ahora se daba de nuevo en uno y otro caso era la asunción consciente de la temática axiológica como campo relativamente independiente de re-

⁶⁷ Ver, por ej.: MUÑOZ BATISTA, JORGE: *Los valores en la Educación*, Ediciones de la Universidad de La Salle, México, 1980; COLACILLI, JULIO CÉSAR: «Los valores pedagógicos», *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, no. 35, Buenos Aires, 1982; MUÑOZ, OMAR RENÉ: «Aprendizaje de valores y actitudes», *Boletín de Educación*, Chile, 1981; DACAL, JOSÉ ANTONIO: «Los valores educativos», *Logos*, no. 37, México, 1985; ROMERO, PURIFICACIÓN: «La creatividad como valor en la educación», *Logos*, no. 24, 1980; GARCÍA DE BRENS, LILLIAM: «Los valores en la formación del maestro», *Anuario de la Facultad de Ciencias y Humanidades*, no. 1, Santo Domingo, 1980; MURGUÍA, ANTONIO: «La educación como factor de progreso», *Logos*, no. 5, 1974.

⁶⁸ Llamamos aquí «filosofía latinoamericanista» a aquella que ha tenido a América Latina como objeto fundamental de reflexión. No se trata de una corriente uniforme, sino de un movimiento múltiple, compuesto, a su vez, por otros submovimientos como son la historia de las ideas, la filosofía de lo americano y la filosofía de la liberación (este último emparentado también, en algunos casos, con la teología de la liberación).

flexión, que incluía el tratamiento del problema fundamental de la axiología: el de la naturaleza de los valores.

En 1979 aparece en Colombia el libro *El hombre latinoamericano y sus valores*, que compendia el aporte de varios filósofos de la liberación sobre la problemática axiológica. En particular, el trabajo de Germán Marquínez Argote «Hacia una teoría antifetichista y social de los valores», incursiona en los problemas generales de la tradición axiológica. Después de una valoración crítica de las corrientes que él clasifica como subjetivista o sicologista, idealista o platonizante y realista o neoescolástica, Marquínez propone diferenciar en los objetos sus propiedades (pertenecientes a las cosas de suyo) y sus posibilidades (presentes en las cosas de mí o de por mí, es decir, otorgadas por su utilización potencial por parte del hombre). Un río, digamos, tiene como propiedad el hecho de ser fluvente, y como posibilidad, el de ser navegable. Las propiedades constituyen la realidad del objeto, mientras las posibilidades le dan el sentido, son el resultado de una intencionalidad objetivada. Al reservar un puesto en este esquema a Dios, Marquínez afirma que la existencia de cosas con sentido no otorgado por el hombre «da que pensar que el hombre no es la única y suprema inteligencia en el mundo». Los valores se asocian precisamente al sentido *positivo* que tienen las cosas para la vida. El hombre y su vida constituyen el criterio de los valores: el ser humano «en la tensión de su vida individual y en el compromiso con otras vidas dentro del contexto social y del devenir histórico de un pueblo, es el punto de referencia de todo valor». Los valores son mediaciones relativas a la vida, carentes ellos mismos de la «dignidad del fin». Es necesario evitar la fetichización de los valores que implica la absolutización de los mismos y pasa por alto que ellos deben servir a la vida.

La historicidad, a su vez, es uno de los principales atributos, por ser precisamente «los valores de naturaleza relacional, es decir, relaciones que establece el hombre sobre cualidades que tienen sentido vivencial para él». Marquínez Argote reconoce al valor como puente entre el polo objetivo y el polo subjetivo, con lo cual se propone evitar posiciones extremas. No obstante, se ve obligado a aceptar en última instancia cierta determinación subjetiva: los valores son —dice— «cualidades más o menos apreciadas o apreciaciones más o menos cualificadas. Esta característica introduce una parte

de subjetividad (...). Hay que reconocer un voto de confianza a la riqueza de la función estimativa de cada persona».⁶⁹

En el propio libro *El hombre latinoamericano y sus valores*, otros autores realizan aportaciones axiológicas desde una perspectiva latinoamericanista: Luis José González Álvarez, Eudoro Rodríguez Albarracín, Teresa Houghton Pérez, Francisco Beltrán Peña.⁷⁰ También en diferentes momentos han hecho sus contribuciones Juan Carlos Scannone, Leopoldo Zea y Enrique Dussel.⁷¹

Hasta donde conocemos, el primer intento en América Latina por acercarse a la teoría general de los valores desde una perspectiva marxista fue realizado en 1969 por Adolfo Sánchez Vázquez (n. 1915) al incluir en su *Ética* un capítulo bajo el título «Los valores» y otro, más particular, dedicado a «La valoración moral». Las cosas u objetos de la realidad –afirma Sánchez Vázquez–, en tanto objetos naturales, constituyen sencillamente «un fragmento de naturaleza con determinadas propiedades físicas y químicas». Cuando ellos entran en relación con el hombre adoptan una serie de propiedades nuevas, humanas, como son, por ejemplo, la propiedad estética, la práctico-utilitaria, la económica; en otras palabras, adquieren para nosotros *un valor*. Ese valor sería imposible sin ciertas propiedades naturales, pero estas últimas sólo hacen al objeto *potencialmente* valioso. «Para actualizarse y convertirse en propiedades valiosas efectivas, es indispensable que el objeto se encuentre en relación con el hombre social, con sus intereses o necesidades». El

⁶⁹ MARQUÍNEZ ARGOTE, GERMÁN: «Hacia una teoría antifetichista y social de los valores», en: *El hombre latinoamericano y sus valores*, Ed. Nueva América, 5ta ed., Bogotá, 1990, pp. 24; 26; 28; 30; 31.

⁷⁰ Los otros ensayos que, de conjunto, dan una lógica integral al libro *El hombre latinoamericano y sus valores* son los siguientes: GONZÁLEZ ÁLVAREZ, LUIS JOSÉ: «Valores éticos»; RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, EUDORO: «Valores sociopolíticos»; MARQUÍNEZ ARGOTE, GERMÁN y TERESA HOUGHTON PÉREZ: «Valores religiosos»; BELTRÁN PEÑA, FRANCISCO y LUIS JOSÉ GONZÁLEZ ÁLVAREZ: «Valores estéticos».

⁷¹ Ver, por ej.: SCANNONE, JUAN CARLOS: «La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana», *Stromata*, no. 1/2, 1983, pp. 117-139; ZEA, LEOPOLDO: «Convergencia y especificidad de los valores culturales de América Latina y el Caribe», *Prometeo*, no. 5, 1986, pp. 87-93; «Convergencia, especificidad y universalidad de los valores culturales en México», en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, 1988, pp. 9-30. En enero de 1995, en un encuentro sostenido en La Habana con Enrique Dussel, este nos relataba su retorno teórico a la axiología –después de un distanciamiento voluntario–, al tiempo que anunciaba la posible inclusión de la misma como parte de la nueva *Ética* que tenía en preparación.

filósofo hispano-mexicano considera unilaterales tanto al objetivismo como al subjetivismo en sus versiones clásicas. Al valor le es inherente una objetividad peculiar –humana, social–, cuya fuente radica en el hecho de que, a pesar de que el valor no existe con independencia de un sujeto valorizante, este no es de manera exclusiva singular, y «su apreciación de las cosas o sus juicios de valor, se ajustan a pautas, criterios o valores que él no inventa o descubre personalmente y que tienen, por tanto, una significación social. Por ello, el modo de ser afectado el sujeto no puede ser reducido a una reacción puramente individual, subjetiva (...)».⁷²

El asunto se mantuvo en silencio entre los marxistas hasta la década de los ochenta, en que dos autores cubanos –Zaira Rodríguez Ugidos (1941-1985) y el redactor de estas líneas, José Ramón Fabelo (n. 1956)– lo reabren por medio de varias publicaciones, entre las que destacan sus respectivos libros *Filosofía, ciencia y valor* (1985), y *Práctica, conocimiento y valoración* (1989).

El libro de Zaira Rodríguez está en su esencia dedicado al análisis de la naturaleza de la filosofía, por lo que el tratamiento del valor se hace en función de este objetivo central. La filosofía –opina la filósofa cubana– no es reductible ni a la ciencia ni a la ideología, pero, a la vez, integra en su interior momentos de una y otra. Los conceptos objetivos constituyen la célula de la ciencia. «Por su parte, el componente “atomístico” de las ideologías son los valores en los que se expresan los intereses, puntos de vista, necesidades y concepciones del sujeto». Los valores existen tanto objetiva (valores de las cosas) como subjetivamente (valores de la conciencia). Unos y otros se deben a la actividad práctico-social de los hombres. «Los valores como objetos o determinaciones espirituales no son otra cosa que la expresión concentrada de las relaciones sociales». «Ambas formas de manifestación del valor poseen *simultáneamente un carácter objetivo-subjetivo o subjetivo-objetivo* (...); los valores de las cosas son objetos del valor y de las prescripciones humanas, y los valores subjetivos constituyen los modos y criterios de esos valores objetivos y de esas prescripciones». Son, en realidad, dos polos de una misma relación: «los valores de las cosas expresan

⁷² SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *Ética*, 4ta ed., Ed. Crítica, Barcelona, 1984, pp. 129; 133; 135.

sólo de modo externo la necesidad activa de los hombres (...). Los valores subjetivos sirven de forma normativa de la orientación del hombre en la realidad natural y social». ⁷³

Práctica, conocimiento y valoración de José Ramón Fabelo es, en América Latina, el primer libro marxista íntegramente dedicado a los problemas teóricos de la axiología. ⁷⁴ Desde la misma Introducción del libro se aproxima la definición de los dos conceptos centrales del trabajo: valoración y valor. «Por valoración comprendemos el *reflejo subjetivo en la conciencia del hombre* de la significación que para él poseen los objetos y fenómenos de la realidad. El valor, por su parte, debe ser entendido como la *significación socialmente positiva* de estos mismos objetos y fenómenos (...). La diferencia esencial entre estos conceptos consiste en el carácter predominantemente subjetivo de la valoración (...) y la naturaleza esencialmente objetiva del valor». ⁷⁵ Mientras que la valoración es el resultado de la apreciación diferenciada del sujeto (individual o social) y dependiente de los intereses, necesidades, deseos, aspiraciones e ideales de este; el valor se forma como resultado de la actividad práctica que, al socializar el mundo exterior al hombre, dota a los objetos de la realidad de una determinada significación social o valor. La superación real del subjetivismo —opina Fabelo— está en concebir el surgimiento del valor no como resultado de la valoración (con lo cual se le haría depender mediatamente de los mismos factores subjetivos que condicionan a esta), sino de la práctica como único modo de realización de las leyes objetivas del devenir social. Por eso los valores son depositarios de una objetividad peculiar, social, no ajena al universo humano, pero sí condicionada por los intereses de la sociedad en su conjunto y no simplemente por los de uno u otro sujeto aislado. Sin sufrir cambios esenciales en sus fundamentos teóricos, estas ideas han ido evolucionando en

⁷³ RODRÍGUEZ UGIDOS, ZAIRA: *Filosofía, ciencia y valor*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, pp. 37; 53; 61; 62.

⁷⁴ Una primera versión de este trabajo fue publicada en «impresión ligera» en la Universidad de Matanzas en el año 1987 bajo el título *La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad*. Esta, a su vez, era la traducción al español de la Tesis doctoral *El reflejo valorativo de la realidad y su papel en la actividad cognoscitiva y práctica* (Moscú, 1984).

⁷⁵ FABELO, JOSÉ RAMÓN: *Práctica, conocimiento y valoración*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 19

otros trabajos.⁷⁶ En el más reciente de ellos se identifican tres planos de análisis de la categoría «valor». El primero coincide con este que se acaba de describir y que concibe al *valor en su dimensión objetiva*. El segundo se refiere a la forma en que los valores objetivos son reflejados en la conciencia individual o colectiva, como resultado de un proceso de valoración, al posibilitar que cada sujeto estructure su propio *sistema subjetivo de valores*. El tercero centra su atención en *el sistema instituido de valores*, que sirve de fundamento para la organización y funcionamiento de la sociedad y del que emanan la ideología oficial, la política interna y externa, las normas jurídicas, la educación formal, etcétera.⁷⁷ El reconocimiento de esta multidimensionalidad del valor (sin perder de vista su imprescindible referente socialmente objetivo), y la indagación en los nexos entre los distintos sistemas (objetivo, subjetivo e instituido) de valores, abren nuevas posibilidades teóricas y metodológicas para el desarrollo de la axiología.

Dadas las tendencias observables en los últimos años, son precisamente el marxismo, la filosofía latinoamericanista y la filosofía analítica (esta última en lo que respecta sobre todo a determinados problemas particulares) las líneas que parecen ofrecer mayores perspectivas para el futuro inmediato en el tratamiento teórico-conceptual y aplicado de la problemática de los valores en América Latina.

⁷⁶ Ver, por ej.: «Valores universales y problemas globales», en: *Compilación de temas para la asignatura Filosofía y Salud*, II parte, Ministerio de Salud Pública, La Habana, 1994, pp. 384-468; «Formación de valores en las nuevas generaciones en la Cuba actual», *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXXVIII, época III, no. 3, 1995, pp. 37-46. Ambos trabajos aparecerán en el libro FABELO, JOSÉ RAMÓN: *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Ed. Academia, La Habana (en proceso de edición).

⁷⁷ Ver: FABELO, JOSÉ RAMÓN: «Formación de valores en las nuevas generaciones en la Cuba actual...», pp. 37-39.