

# Los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX

---

José Ramón Fabelo Corzo<sup>1</sup>

---

1 Dr. en Filosofía, especialista en axiología, estética y filosofía latinoamericana. Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana y Profesor-Investigador Titular y Coordinador de la Maestría en Estética y Arte de la Universidad Autónoma de Puebla. Av. Don Juan de Palafox y Mendoza No.229, Centro Histórico, Puebla, Pue, CP 72000, México. jrfabelo@yahoo.com.mx.

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 y ha formado parte de cualquier contexto humano<sup>2</sup>.

El pensamiento latinoamericano no ha sido la excepción de esta regla; por el contrario, ha tenido siempre una elevada carga axiológica. Además de las causas generales 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 a las peculiaridades históricas del medio sociocultural 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 ha sido constatado por diversas investigaciones–<sup>3</sup>, pero fue, sobre todo a partir de la Conquista, la temática nucleadora fundamental de todo el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico regional. Baste recordar que la reflexión filosófica poscolom-

---

2 Cierta 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 la relación 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 éste 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 y 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 precisamente el término de ‘filosofía práctica’ para englobar el conjunto de problemas que hoy, bajo el rótulo genérico de ‘valor’, se aborda en los marcos de la axiología.

3 Especial destaque del 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” (Guadarrama 1992: 64-69).

bina arranca precisamente con el cuestionamiento de la humanidad del indio y la confrontación de sus valores culturales con los que portaba el europeo<sup>4</sup>. No podía haber en tal momento otro problema teórico y práctico más importante que ese, derivado del choque de hombres con culturas esencialmente 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 que 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<sup>5</sup>. 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 continuamente su propia esencia, sus rasgos identitarios y 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 distin-

---

4 Ese fue en esencia el contenido fundamental de la polémica que protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda —1490-1573— (1987) y Bartolomé de las Casas —1474-1566— (1975 y 1958), en la que también participaron otros afamados intelectuales de la época como Francisco de Victoria (1981).

5 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, 1993: 154).

tos momentos con los ibéricos, los europeos, los norteamericanos o los occidentales en general<sup>6</sup>.

‘¿Quiénes somos?’ ‘¿quiénes queremos, debemos o podemos ser?’ han sido interrogantes que la historia ha estado colocando continuamente como asunto vital del destino latinoamericano. Son preguntas que apuntan a un contenido más axiológico que ontológico, referidas sobre todo al sistema de valores que ha de caracterizar individual y socialmente al latinoamericano.

Pero no pretendemos aquí reproducir todo ese itinerario de más de 500 años. Nos interesa en esta ocasión detenernos en el siglo XX que es cuando lo axiológico se introduce consciente e intencionadamente en el pensamiento latinoamericano y se perfilan las principales líneas en la comprensión filosófica de los valores.

### **La crítica al positivismo y la introducción a un pensamiento explícitamente axiológico**

La crítica al positivismo –concepción que había dominado el ambiente intelectual latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XIX– desempeñó un papel de suma importancia en los cambios sustanciales que se produjeron desde principios del siglo XX 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 que se consideraban países avanzados de Europa y los Estados Unidos. Por lo tanto, había estado asociado a 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

6 Para mayor argumentación sobre el carácter fundamental de este problema en el pensamiento latinoamericano puede consultarse nuestro trabajo: “América Latina en la enrijada entre los valores universales y propios” (Fabelo Corzo, 2001).

propios que emanaban de las circunstancias particulares de nuestro desarrollo histórico. Tres cuartos de siglo después de la Independencia la práctica histórica había mostrado la inviabilidad para América Latina de los modelos exógenos copiados. La evidencia del fracaso llevaba a América Latina a un pase de cuenta por la experiencia vivida, 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, además, había perdido credibilidad. Sus insuficiencias teóricas, en particular su rígido determinismo y 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. En el positivismo no había espacio para un pensamiento axiológico propio y explícito, relativamente autónomo en relación con el resto de su cuerpo teórico. Si el ser humano es en esencia natural, sus valores no pueden ser más que el resultado de la acción de las propias leyes naturales. No es necesaria entonces una teoría axiológica particular que vaya más allá de la propia concepción de la naturaleza y del hombre como parte de ella. Es precisamente con esta postura con la que no estaba dispuesta a comulgar la nueva generación de pensadores latinoamericanos. “No podemos aceptar –decía Alejandro Korn (1938-40: 279-280) reflejando 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”.

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 disolución y subordinación total al contenido de una teoría filosófica cientificista y rígidamente determinista. 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.

Dentro de este marco crítico en relación con el positivismo se producen reacciones de rechazo al mimetismo que había caracterizado el período anterior 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<sup>7</sup>. A su vez estos últimos, en su casi totalidad, dedican un espacio especial, ya de manera explícita y consciente, a la axiología o teoría de los valores.

Fue bien diversa conceptualmente 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" (Korn, 1949: 269-270). La concepción axiológica de

7 Fue Francisco Romero el introductor del término 'fundadores' (utilizado, según su propia expresión, 'en acepción muy amplia y como metafórica' (Romero 1952: 68) y Francisco Miró Quesada el que promovió el concepto de 'patriarcas' (Miró Quesada 1974: 11). En ambos casos estas nominaciones se utilizan para calificar a la generación de filósofos que, a partir sobre todo de la segunda década del siglo XX -comenzando alrededor de 1910- realizó una profunda crítica al positivismo y abrió nuevos cauces al desarrollo del pensamiento filosófico regional.

Korn es, en resumen, de signo subjetivista: hace depender el valor de la valoración subjetiva.

Para el mexicano Antonio Caso –1883-1946– (1981: 214) “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”. Estas ideas, que Caso desarrolla siguiendo 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.

En la línea también de un subjetivismo, pero éste de raíz psicologista, desarrolla sus ideas el cubano 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” (Aguayo, 1932: 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 éste, 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” (Salazar y Marquínez, 1992: 196).

El valor estético como valor supremo, como ‘valor de valores’, es la idea esencial de la axiología del peruano Alejandro O. Deustua –1849-1945– (1923: 424 y ss). Cercana, en este sentido, al núcleo axiológico del monismo estético del mexicano José Vasconcelos (1882-1959), para quien lo estético, junto a 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 -problema 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” (Frondizi y García, 1981: 216). 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” (ibíd.: 87, 88).

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. Pero, aunque son pocas las respuestas, son muchos los importantes problemas axiológicos que plantea, poniendo al desnudo toda la complejidad que los caracteriza. Especial interés revisten sus ideas sobre el carácter conflictual de los ideales y valores, la 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 (Frondizi y Gracia, 1981: 226-233; Ardao, 1956: 73-76). 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 a la primera generación posterior al positivismo: en primer lugar, la construcción de un pensamiento axiológico íntimamente vinculado a 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 a la crítica al positivismo, y en la que la concepción objetivista fenomenológica del valor –vinculada a 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<sup>8</sup>.

Las ideas axiológicas de Max Scheler se encuentran en circulación en América Latina desde 1923 cuando en la *Revista de Occidente* –para entonces uno de los principales fuentes de información de los pensadores latinoamericanos en relación con la producción filosófica europea– se publica el ensayo “¿Qué son los valores?” de José Ortega y Gasset, en el que éste expone entusiastamente la concepción axiológica del filósofo alemán (Frondizi y Gracia, 1981: 187). Sin embargo, no es hasta finales de los años treinta, y sobre todo en la década de los cuarenta, que la concepción fenomenológica de los valores se convierte en dominante en nuestros medios académicos. En ello influyó notoriamente la labor de divulgación llevada a cabo por los intelectuales españoles que emigraron a América Latina como resultado del desenlace

---

8 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 los textos de Francisco Miró Quesada (1984) y de Jorge J. E. Gracia (1984: 142-195).

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 regional 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 presencia 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 a 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” (Llambías de Azevedo, 1952: 39). 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 a la esencia y a 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 ésta.

Desde México, Eduardo García Maynez (1908-1993) se ha erigido en el más importante divulgador de la concepción axiológica de Nicolai Hartmann. Tanto en su *Ética* (1944, con más de 25 reimpressiones hasta la fecha), como en *El problema de la objetividad de los valores* (1969), Maynez expone y defiende la concepción hartmanniana, estructurándola, 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. Siguiendo 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” (García Maynez, 1971: 226). 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<sup>9</sup>.

9 Un análisis más amplio de la concepción mayneziana, su identificación y distinción con la de Hartmann puede encontrarse en: Fabelo Corzo y Pérez Sánchez, 1987.

El destacado filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962) vincula la axiología a 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, llegando a ser total en el espiritual. Ahí el valor es absoluto. Las ideas axiológicas de Romero evolucionan a lo largo de su trayectoria intelectual<sup>10</sup>. En el año 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 distinguen 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) afirma 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” (Fronzizi, 1983: 61, 62 y 63).

### Oposición al predominio axiológico del objetivismo fenomenológico

Romero tipifica algo que fue común también al pensamiento axiológico de otros filósofos latinoamericanos (cuales fueron los casos, por ejemplo, de Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy): la evolución

10 Un estudio detallado de la evolución del pensamiento axiológico de Francisco Romero puede encontrarse en: Fronzizi, 1983: 59-84.

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 a 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 *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 objetivamente 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 permanentemente la confianza del hombre, éste 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” (García Bárcena, 1956: 150, 155). Ese imprescindible funda-

mento real de lo absoluto no puede ser otro que Dios: integrador del hombre a su totalidad.

El más importante representante del neotomismo en América Latina, el argentino Octavio Nicolás Derisi (1907-2002), 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” (Derisi, 1962: 156,157). Esto significa que los valores únicamente 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” (ibíd., 1961: 5).

Un crítico temprano de la concepción fenomenológica de los valores de Scheler fue el argentino Carlos Astrada (1894-1975). Siguiendo 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 le

permite, en cada momento de su devenir, ser sí mismo, aprehenderse en su propia mismidad” (Fronidizi y Garcia, 1981: 165, 163).

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 apreciados. “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” (Mañach, 1951: 52, 58), 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 (1912-1981) y Miguel Bueno (1923-2000).

Larroyo (1978: 150) es, según su propia consideración, “el primero que ofrece en forma sistemática un fundamento neokantiano de la moral” 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 consecuencia, 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 *a priori*” (Cornillo, 1959: 225). Posee objetividad, no como idea supra temporal y trascendente a la conciencia, sino como forma previa de enlace, como elemento *a priori* 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. Precisamente en el último de estos trabajos, 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” (Bueno 1974: 98, 105-106). 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 éstos 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” (ibíd, 1964: 13, 15-16).

### **Multidireccionalidad axiológica hacia los setenta**

Los casos aquí señalados son una muestra no sólo de la oponencia que en nuestra región siempre tuvo la concepción fenomenológica 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 periodo 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 éste en realidad no fue un momento, sino más bien un período, que condicionalmente 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<sup>11</sup>.

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), convirtiéndose a partir de los setenta

---

11 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 y Gracia, 1981: 193).

en una de las principales tendencias del pensamiento filosófico latinoamericano<sup>12</sup>.

Un filósofo de origen alemán estuvo entre los primeros que en América Latina trabajó la problemática axiológica desde una perspectiva analítica. Robert S. Hartman (1910-1973) llega a México en 1957 procedente de los Estados Unidos, país en donde se había doctorado (1945) y en el que permaneció 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 los Estados Unidos– Hartman reconoce 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 intensión 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 intensión de su concepto: “una cosa es buena si, y únicamente si, cumple con el conjunto de propiedades de la comprensión de su concepto” (Hartman, 1958: 42). Aunque Hartman afirma que la elaboración de los conceptos es tarea de expertos, el hecho de que éstos 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.

---

12 Sobre las vicisitudes de la introducción y desarrollo de la filosofía analítica en América Latina puede consultarse: (Gracia, *et al.*, 1985).

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 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 éste al sujeto o al objeto, 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” (Salazar Bondy, 1971: 15, 74). 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<sup>13</sup>, Sambarino intenta desarrollar en ella una especie de ethologismo relativista, concepción que continúa desplegando durante el resto de 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” (Acosta Roncagliolo, 1990: 99). 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.)” (Sambarino, 1979: 225), 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*).

13 Hemos visto distintas ubicaciones –por corriente– 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 (Delgado, 1990: 37). Miguel Andreoli afirma su parentesco con el existencialismo (Andreoli, 1990: 115-116, nota 12). También esta obra ha sido clasificada como fenomenológica (Herrera Restrepo 1993: 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.

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 una especie de remate o culminación al pensamiento de este corte en América Latina<sup>14</sup>.

Varias circunstancias influyen en esa imagen que la obra axiológica de Frondizi genera: 1. La calidad real de la misma y su indiscutible originalidad; 2. La claridad de la exposición que caracteriza su estilo, lo cual favorece su conversión en textos docentes; 3. Los abatares 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<sup>15</sup>; y 4. 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

---

14 “Frondizi resumió y difundió una manera diferente, pero auténtica, de pensar los valores. En él pareció concluir el debate axiológico en América Latina” (Alfonso, 1996: 155). Cuando a inicios de los años noventa en el Instituto de Filosofía en La Habana, en una conversación personal, le comunicábamos a Horacio Cerutti los temas en que andábamos trabajando, éste 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.

15 El más claro ejemplo de este nivel de difusión es su libro más conocido, *¿Qué son los valores?*, publicado originalmente en 1958 y del cual, según apunta Jorge J. E. Gracia, ya para 1986, se había vendido más de 50.000 ejemplares con numerosas reediciones y reimpressiones (Gracia, 1986: 17).

primero en nuestro contexto en ofrecer una exposición crítica y sintética de la evolución de todo el pensamiento axiológico universal y latinoamericano,<sup>16</sup> con los cuales el 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 ninguno de los elementos (sujeto, objeto, valoración) que en él participan, ni por la simple suma de los tres. Representa una cualidad estructural (*gestaltqualität*), entendiendo 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” (Frondizi, 1972: 97).

16 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 alguna idea sobre las teorías de los valores existentes en el mundo y en nuestro propio contexto regional a través 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 *Risieri Frondizi: 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” (Gracia, 1973).

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 valor de la valoración subjetiva<sup>17</sup>. 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 llenan el ambiente axiológico de la región hacia la década de los setenta, dando lugar a un panorama policromático en el que coexisten posiciones fenomenológicas, existencialistas, neokantianas, neotomistas, analíticas y otras menos comunes, como el ethologismo de Sambarino y la que condicionalmente podríamos llamar teoría gestaltista de los valores de Frondizi. Pero 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. Prácticamente 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 *impas-*

---

17 En otro lugar hemos realizado un análisis pormenorizado y crítico de la teoría de los valores de Risieri Frondizi (Fabelo Corzo, 1993).

se 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<sup>18</sup>. Lo que 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 al análisis de aspectos particulares y no a la fundamentación de una concepción teórico-general de los valores<sup>19</sup>.

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 3% de los filósofos incluidos en el *Repertorio*” (Gracia, 1988: 12)<sup>20</sup>. Y habría que agregar que entre ese ‘3%’ 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 especializa-

18 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 (Caso, 1965).

19 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.

20 Este *Repertorio* se confeccionó sobre la base de fichas que los propios filósofos latinoamericanos enviaron a Gracia, su compilador.



ción 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, directa o indirectamente, un carácter axiológico.

Y más que todo se trata de que en las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos la preocupación por la axiología se ha ido desplazando desde los problemas teóricos generales hacia su aplicación a otras áreas temáticas específicas, dando lugar a una especie de axiología aplicada. La ética, la estética, el derecho, la política, la educación, están entre las esferas más frecuentemente 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<sup>21</sup>. En las últimas décadas del siglo XX nuevas contribuciones a la axiología aplicada al derecho fueron realizadas por Carlos Santiago Nino (1985) José Antonio Dacal Alonso, (1979) Carlos Eduardo Alchourron y Ricardo Ortiz Certucha, (1980) 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 (ver González, 1974; Aguayo, 1932; Naranjo Villegas, 1987).

21 Una pequeña muestra bibliográfica de esta tradición de la axiología jurídica en América Latina puede ser la siguiente: García Maynez, 1935; Reale, 1953; Llambías de Azevedo, 1940; Recasens Siches, 1945; Carrillo, 1947.

Esta tradición fue continuada e incrementada a partir de los años setenta por los aportes mezclados de distintas generaciones de pensadores latinoamericanos. Para sólo mencionar algunos pueden traerse a colación los nombres de Jorge Muñoz, Julio César Colacilli (1982), Omar René Muñoz (1980), José Antonio Dacal (1985), Purificación Romero (1980), Lilliam García de Brens (1980) y Antonio Murguía (1974).

### Renacer teórico de la axiología

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 teóricamente 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 latinoamericanista<sup>22</sup> y en la filosofía marxista.

Claro que ni en una ni en otra línea de pensamiento la temática axiológica pudo estar totalmente ausente 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

---

22 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 (éste último emparentado también, en algunos casos, con la teología de la liberación).

relativamente independiente de reflexión, 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 (n. 1930) *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 fluyente, 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. Reservando 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” (Marquín Argote, 1990: 24,26, 28, 30, 31).

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<sup>23</sup>. También en diferentes momentos han hecho sus contribuciones Juan Carlos Scannone(1983), Leopoldo Zea (1986; 1988) y Enrique Dussel(1972)<sup>24</sup>.

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 éstas 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 filósofo hispano-mexicano considera unilaterales tanto al objetivismo como al subjetivismo en sus versiones clásicas. Al valor le es inherente

23 Los otros ensayos que, de conjunto, dan una lógica integral al libro *El hombre latinoamericano y sus valores* son los siguientes: Luis José González Álvarez: “Valores éticos”; Eudoro Rodríguez Albarracín: “Valores sociopolíticos”; Germán Marquín Argote, Teresa Houghton Pérez: “Valores religiosos”; Francisco Beltrán Peña, Luis José González Álvarez: “Valores estéticos”.

24 Ver, por ej.: (Scannone 1983), (Zea 1986), (Zea 1988), (Dussel 1972).

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, éste no es exclusivamente 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 (...)” (Sánchez Vázquez, 1984: 129, 133, 135).

El asunto se mantuvo callado 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 a través 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 esencialmente 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 objetivamente (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 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” (Rodríguez Ugidos, 1985: 37, 53, 61, 62).

*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<sup>25</sup>. 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” (Fabelo Corzo, 1989: 19). Mientras que la valoración es el resultado de la apreciación diferenciada del sujeto (individual o social) y dependiente de los intereses, necesidades, deseos, aspiraciones, ideales de éste; 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 ésta), 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

---

25 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).

han ido evolucionando en otros trabajos<sup>26</sup>. En los más recientes se identifican tres planos de análisis de la categoría “valor”. El primero coincide con éste 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, posibilitando que cada sujeto estructure su propio sistema subjetivo de valores. El tercero centra su atención en el sistema instituido de valores, el cual se constituye por medio del poder y sirve de fundamento para la organización y funcionamiento de la sociedad. De él emanan la ideología oficial, la política interna y externa, las normas jurídicas, la educación formal, etcétera (Fabelo, 1995: 37-39). 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 del siglo XX y los primeros del XXI, son precisamente el marxismo y la filosofía latinoamericanista, así como la filosofía analítica y el posmodernismo (éstos últimos en lo atinente 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.

---

26 Ver, por ej.: (Fabelo, 1995) y, sobre todo, el capítulo titulado “Sobre la naturaleza de los valores humanos”, incluido en: Fabelo (2001), que fundamenta la necesidad del enfoque tridimensional de los valores.

# Bibliografía

ACOSTA RONCAGLIOGO, Yamandú

- 1990 “Ser y valer en América Latina: Notas sobre el ‘ethologismo’ de Mario Sambarino”. *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*. Caracas; N. 3-4.

AGUAYO, Alfredo

- 1932 *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación*. La Habana: Cultural S. A.

ALCHOURRON, Carlos Eduardo

- 1979 *Sobre la existencia de las normas jurídicas*. Valencia: Universidad de Carabobo

ALFONSO, Georgina

- 1996 “Dos perspectivas latinoamericanas para pensar los valores”. *Contracorriente*. La Habana; N. 3.

ANDREOLI, Miguel

- 1990 “Crítica de la moral cotidiana y escepticismo ético en las Investigaciones de Mario Sambarino”. *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*. Caracas; N. 3-4.

ARDAO, Arturo

- 1956 *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México-Buenos Aires: FCE.

BUENO, Miguel

- 1964 *La esencia del valor*. México: UNAM.

- 1974 “La filosofía como axiología”. *Dianoia*. México, N.20.



CARRILLO, Alfredo N.

- 1959 *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

CARRILLO, Rafael

- 1947 *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*. Bogotá: Universidad Nacional.

CASO, Antonio

- 1981 “Las teorías axiológicas. El subjetivismo, el ontologismo y el objetivismo social”, en: Frondizi, R. y Gracia, J. J. E. (eds). *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. México: FCE.

CASO, Roberto

- 1965 *En torno a la idea de una ciencia del valor* (Tesis de Maestría). México: UNAM.

COLACILLI, Julio César

- 1982 “Los valores pedagógicos”. *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*. Buenos Aires; N. 35.

DACAL, José Antonio

- 1979 “Valores jurídicos”. *Logos*; N. 21.

- 1985 “Los valores educativos”. *Logos*. México, 1985, N. 37.

DELGADO, Mará Aurelia

- 1990 “Modalidades éticas y prácticas morales”. *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*. Caracas; N. 3-4.

DERISI, Octavio Nicolás

- 1961 “La esencia del valor”. *Revista de Filosofía*. Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid: Año XX, enero-marzo, N. 76.

- 1962 *Filosofía de la cultura y de los valores*. Buenos Aires: Emecé Editores.

- DEUSTUA, Alejandro O.  
1923 *Estética general*. Lima: Eduardo Ravago.
- DUSSEL, Enrique  
1972 *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- FABELO CORZO, José Ramón  
1989 *Práctica, conocimiento y valoración*. La Habana: Ciencias Sociales.
- 1993 “Epílogo. Valoración del pensamiento axiológico de Risieri Frondizi”, en: Risieri Frondizi: *Pensamiento axiológico* (Antología - selección, prólogo y epílogo de José Ramón Fabelo). La Habana-Cali: Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle: 161-208.
- 1995 “Formación de valores en las nuevas generaciones en la Cuba actual”. *Revista Bimestre Cubana*. Vol. LXXVIII, Epoca III, N. 3: 37-46.
- 2001 *Los valores y sus desafíos actuales*. Puebla: BUAP/IF. FABELO CORZO, José Ramón; América M., Pérez Sánchez
- 1987 “El problema de la existencia de los valores en la concepción axiológica de Eduardo García Maynez”. *Islas*. Universidad Central de Las Villas, N. 87:18-33.
- FRONDIZI, Risieri  
1972 “Valor, estructura y situación”. *Dianoia*. México; N. 18.
- 1983 “Valor y trascendencia”, en: *Francisco Romero: maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía: 59-84.
- FRONDIZI, Risieri; Jorge J. E., Gracia (eds.)

1981 *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. México: FCE.

GARCÍA BÁRCENA, Rafael

1956 *El Redescubrimiento de Dios*. La Habana: Lex.

GARCÍA DE BRENZ, Lilliam

1980 “Los valores en la formación del maestro”. *Anuario de la Facultad de Ciencias y Humanidades*. Santo Domingo, N. 1.

GARCÍA MAYNEZ, Eduardo

1935 *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*. México: Imprenta Mundial.

1971 *Ética. Ética empírica. Ética de bienes. Ética formal. Ética valorativa*. México: Porrúa.

GONZÁLEZ, Diego

1947 *Introducción a la filosofía de la educación*. La Habana: Cultural S. A.

GRACIA, Jorge J. E.

1973 “El valor como cualidad relacional”. *Dianoia*, UNAM, México: N.19: 173-188.

1984 “Panorama general de la filosofía latinoamericana actual”, en: *La filosofía en Alemania y América Latina*. Córdoba: Lerner.

1986 “Prólogo”, en: Risieri Frondizi. *Ensayos Filosóficos*. México: FCE.

1988 “Introducción. El filósofo latinoamericano hoy”, en: Jorge J. E. Gracia (comp.). *Repertorio de Filósofos Latinoamericanos*. Amherst NY.

GRACIA, Jorge J. E.; Eduardo Rabossi; Enrique Villanueva; Marcelo Dascal

1985 *El análisis filosófico en América Latina*. México: FCE.

GUADARRAMA, Pablo

1992 “Bases éticas del proyecto humanista y desalienador del pensamiento latinoamericano”, en: *La utopía de América*. Santo Domingo: Universidad de Santo Domingo: 64-69.

HARTMANN, Robert S.

1959 *La estructura del valor. Fundamentos de una axiología científica*. México: FCE.

HERRERA RESTREPO, Daniel.

1993 “La fenomenología en América Latina”, en: *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho.

KORN, Alejandro

1938-40 *Obras*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, vol. 3.

1949 *Obras Completas*. Buenos Aires: Claridad.

LARROYO, Francisco

1978 *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa.

LAS CASAS, Bartolomé de

1958 “Apologética Historia Suprema”, en: *Obras Escogidas*. Madrid: BAE, t. III.

1975 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan

1940 *Eidética y aporética del derecho, Prolegómenos a la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

1952 “La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia”.

*Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo, N. 9.*

MAÑACH, Jorge

1951 *Para una filosofía de la vida. La Habana: Lex.*

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán

1990 “Hacia una teoría antifetichista y social de los valores”, en: *El hombre latinoamericano y sus valores. Bogotá: Ed. Nueva América.*

MIRANDA, Olga Lidia

1995 *La filosofía de la educación como disciplina actual del conocimiento teórico y como una importante tradición del pensamiento cubano* (Tesis de Maestría). La Habana: Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona.

MIRO QUESADA, Francisco

1974 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. México: FCE.*

MUÑOZ BATISTA, Jorge

1980 *Los valores en la Educación. México: Ediciones de la Universidad de La Salle.*

MUÑOZ, Omar René

1981 “Aprendizaje de valores y actitudes”. Santiago de Chile: Boletín de Educación .

MURGUÍA, Antonio

1974 “La educación como factor de progreso”. *Logos*, N. 5.

NARANJO VILLEGAS, Abel

1987 *Ilustración y valoración. Una filosofía de la educación. Bogotá: Universidad Santo Tomás, (2da ed.).*

- NINO, Carlos Santiago  
1985 *La validez del derecho*. Buenos Aires: Ed. Astrea.
- ORTIZ CERTUCHA, Ricardo  
1980 “La estructura del valor justicia”. *Logos*, N.23.
- REALE, Miguel  
1953 *Filosofía do direito*. 2 vols., São Paulo: Saraiva.
- RECASENS SICHES, Luis  
1945 *Vida humana, sociedad y derecho*. México: FCE.
- RODRÍGUEZ UGIDOS, Zaira  
1985 *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana: Ciencias Sociales.
- ROMERO, Francisco  
1952 *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- ROMERO, Purificación  
1980 “La creatividad como valor en la educación”. *Logos*, N. 24.
- SALAZAR BONDY, Augusto  
1971 *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Edit. Universitaria.
- SALAZAR RAMOS, Roberto J.; Germán Marquínez Argote  
1993 “Antipositivismo, metafísica y ontología”. en: *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho.
- SAMBARINO, Mario  
1979 “Filosofía de la praxis y filosofía de los valores”, en: *La filosofía en América*. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, tomo II.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo  
1984 *Ética*. Barcelona: Edit. Crítica.

SCANNONE, Juan Carlos

- 1983 “La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana”. *Stromata*; N.½: 117-139.

SEPÚLVEDA, Juan de Ginés de

- 1987 *De la justa causa de la guerra contra los indios*. México: FCE.

VITORIA, Francisco de

- 1981 *Relecciones sobre los indios*. Bogotá: El Búho.

ZEA, Leopoldo

- 1986 “Convergencia y especificidad de los valores culturales de América Latina y el Caribe”. *Prometeo*; N. 5: 87-93.
- 1988 “Convergencia, especificidad y universalidad de los valores culturales en México”, en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. UNAM: 9-30.
- 1993 *Filosofar a la altura del hombre*. México: UNAM.