

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/309556348>

Los valores y sus desafíos actuales

Book · January 2007

CITATIONS

35

READS

1,505

1 author:



[José Ramón Fabelo Corzo](#)

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

23 PUBLICATIONS 45 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Teoría pluridimensional de los valores [View project](#)



Desarrollo crítico de la teoría de la colonialidad/decolonialidad [View project](#)

LOS VALORES Y SUS DESAFÍOS ACTUALES

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO



- ▶ Premio de la Academia de Ciencias de Cuba: 2003
- ▶ Premio de la Crítica Científico-Técnica: 2005

LOS VALORES Y SUS DESAFÍOS ACTUALES

SOBRE EL AUTOR

José Ramón Fabelo Corzo es Doctor en Filosofía (1984). Labora en el Instituto de Filosofía de La Habana y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. Tiene más de 100 publicaciones en diversos países. Es autor de las obras *La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad* (1987), *Práctica, conocimiento y valoración* (1989 – Premio Nacional de la Crítica Científico-Técnica), *Risieri Frondizi: pensamiento axiológico* (1993), *Retos al pensamiento en una época de tránsito* (1996 – Mención en el Premio Iberoamericano de Ética) y *Los valores y sus desafíos actuales* (2001, 2003, 2004 – Premio de la Academia de Ciencias de Cuba y Premio de la Crítica Científico-Técnica)

FOTO
DEL
AUTOR

SOBRE LA OBRA

Tal vez como nunca antes, el tema de los valores cobra hoy una importancia capital para los destinos del género humano. Se trata de una relevancia no sólo teórica, sino, sobre todo, práctica. Los valores suplen, en la sociedad, la función que en otras especies desempeñan los instintos biológicos, sobre todo, el de la autoconservación. El hecho de que el género humano haya puesto en peligro su propia supervivencia es el más claro indicador de la aguda crisis de valores por la que atraviesa. La comprensión de esta crisis, en su sentido más profundo, es un requisito imprescindible para su superación. Y ello presupone indagar en el complejo mundo de los valores humanos y actuar en consecuencia en la actividad educativa y práctica.

Premio de la Academia de Ciencias de Cuba en 2003 y Premio de la Crítica Científico-Técnica en 2005, este libro resume toda la labor investigativa anterior de su autor. Las tres partes que lo integran coinciden con los tres frentes teóricos fundamentales en que ha venido desarrollando sus estudios: los problemas generales de la teoría de los valores, el análisis axiológico de problemas cruciales del mundo contemporáneo y los valores en la historia y en el pensamiento latinoamericanos.

CODIGO
BARRA

4



ESCUELA
PEDAGOGICA
LATINOAMERICANA
RESOLUCION N° 016730-2005/OSD-INDECOPI

Serie:
NUEVA
CULTURA

LOS VALORES Y SUS DESAFÍOS ACTUALES

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO



- ▶ Premio de la Academia de Ciencias de Cuba: 2003
- ▶ Premio de la Crítica Científico-Técnica: 2005



EDUCAP



ESCUELA
PEDAGÓGICA
LATINOAMERICANA
RESOLUCIÓN N° 91870-2005/OID/INDECOP

Serie:
NUEVA
CULTURA

Los valores y sus desafíos actuales

© José Ramón Fabelo Corzo

Primera edición general:

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Filosofía del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio
Ambiente de Cuba
México 2001
ISBN: 968-863-516-2

Segunda edición general:

Editorial José Martí
La Habana 2003
ISBN: 959-09-0250-2

Tercera edición general y primera digital:

Libros en Red
Buenos Aires 2004
ISBN: 987-561-101-8

Cuarta edición general ampliada y primera peruana:

Lima, Perú, enero de 2007
Depósito legal:
ISBN:

© Educap/EPLA

Av. Gral. Vivanco 372 – Pueblo Libre – Lima, Perú
E-mail: educap@educapperu.com
Web site: www.educapperu.com

© Instituto de Filosofía del CITMA

Calzada No. 251 Esq. a J. Vedado, Ciudad de La Habana, Cuba
Email: instituto@filosofia.cu
Web site: www.filosofia.cu

Portada

Bajo injusticia Justicia, 2000

Sandra Chaar

Escultura

Original en «terracotta»

Medidas: 37 x 34 x 28 cm (15 x 13 inches)

Serie: NUEVA CULTURA

Enero, 2007

Educap/EPLA

FONDO EDITORIAL

Consejo Académico y Editorial

Director: Dr. Luis Castro-Kikuchi

Dr. Arturo Andrés Roig	(Argentina)
Dr. Eduardo Moltó Gil	(Cuba)
Dr. Felipe de Jesús Pérez Cruz	(Cuba)
Dr. José Ramón Fabelo Corzo	(Cuba)
Dr. Raúl Fonet-Betancourt	(Cuba - Alemania)
Dr. Juan Mari Lois	(Cuba - Bolivia)
Dr. Fernando Gonzáles Rey	(Cuba - Brasil)
Dr. Juan Ferrari Rizzo	(Cuba - Brasil)
Dr. Galo Guerrero Jiménez	(Ecuador)
Dr. Pablo Gonzáles Casanova	(México)
Dr. Enrique Dussel	(México)
Dr. Hugo Sánchez Carlessi	(Perú)
Dr. John D. Holst	(USA)
Dr. Robert Bahruth	(USA)
Dra. Carmen L. Bohorque-Morán	(Venezuela)

CONTENIDO

PRÓLOGO, por Luis Castro-Kikuchi

NOTA A LA EDICIÓN PERUANA

NOTA INTRODUCTORIA (A LA PRIMERA EDICIÓN)

PRIMERA PARTE

PROBLEMAS TEÓRICOS DE LA AXIOLOGÍA	21
Sobre la naturaleza de los valores humanos	23
• Principales respuestas históricas al problema de la naturaleza de los valores	23
• Risieri Frondizi: un intento por superar los extremos	34
• La axiología y las disciplinas particulares que abordan los valores	40
• Hacia una nueva propuesta interpretativa: la pluridimensionalidad de los valores	54
Poder y valores instituidos	59

SEGUNDA PARTE

LA AXIOLOGÍA COMO INSTRUMENTO PARA EL ANÁLISIS DE LA REALIDAD SOCIAL	75
Valores universales y problemas globales	77
• Valores universales	78
• Valores universales y problemas globales	93
• Valores universales y vías para enfrentar los problemas globales	105
Tolerancia y valores	132
Mercado y valores humanos	142
Los valores y la familia	167
• La familia y las crisis de valores	167
• La familia como valor	169
• La familia como factor instituyente de valores	172
• La familia como mediador de influencias valorativas	173
• Tipos de familia	177
• Por una nueva relación entre familia y sociedad	181
Hacia una interpretación axiológica de la ciencia	183

TERCERA PARTE	
LOS VALORES EN LA REALIDAD HISTÓRICA Y EN EL PENSAMIENTO DE AMÉRICA LATINA	203
América Latina en la encrucijada entre los valores universales y propios	205
Hacia una refundamentación valorativa del paradigma emancipatorio latinoamericano	214
El problema de los valores en el pensamiento latinoamericano	228
• El pensamiento latinoamericano: una historia cargada de contenido axiológico	229
• La crítica al positivismo y la introducción a un pensamiento explícitamente axiológico	236
• Adopción de un paradigma axiológico preponderante	245
• Oposición al predominio axiológico del objetivismo fenomenológico	248
• Multidireccionalidad axiológica hacia los setenta	252
• ¿Fin del pensamiento axiológico latinoamericano?	259
• Renacer teórico de la axiología	262
ANEXOS	269
La vida humana como criterio fundamental de lo valioso	271
El carácter ético de la educación y los valores	277
Educación, valores e identidades	297
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS	307

PRÓLOGO

En un artículo escrito en años de auge capitalista, “El lugar de los valores en nuestro mundo”, y haciendo alusión al problema planteado por el psicólogo alemán Wolfgang Köhler en uno de sus libros, Karl Popper se preguntaba: “¿qué lugar ocupan los valores en un mundo de hechos concretos y cómo se insertan en ese mundo?”. Seguidamente, anotaba: “Köhler explica con toda claridad por qué hay tan pocos científicos, y tan pocos filósofos con una preparación científica, que se molesten en escribir sobre los valores. La razón es bien sencilla: la mayor parte de esas discusiones sobre los valores acaban en agua de borrajas. Y, por ello, muchos de nosotros tememos producir también ese tipo de aguas u otras que no puedan distinguirse fácilmente de ellas. En mi opinión, esos miedos están bien fundados, a pesar de los esfuerzos de Köhler por convencernos de que debiéramos ser más osados y arriesgarnos”.

Luego de contar con los dedos de una mano los escritos que, a su juicio, poseían un carácter “bueno y renovador” en el ámbito de la teoría ética “con su casi infinita literatura”, y de producir él mismo “agua de borrajas” con lastimosas especulaciones acerca de los valores, intentaba relacionar éstos con el “mundo de hechos concretos”. Y, en su calidad de intelectual orgánico de la gran burguesía imperialista, apreciaba cómo se “insertan” en él, afirmando: “Sé de sobra las muchas cosas que están mal en nuestra sociedad occidental. Pero sigo sin tener la menor duda de que es la mejor de las que ha habido jamás (...) Cualquiera que se sienta dispuesto a comparar de una forma seria la vida de nuestras democracias liberales occidentales con las otras sociedades ('totalitarias'.- LCK), tendrá que admitir que, tanto en Europa como en Norteamérica, en Australia o en Nueva Zelanda, disfrutamos en las sociedades de mejores y más igualitarias condiciones que las que hayan existido en todo el transcurso de la historia humana. No sólo es que haya pocas personas con necesidades verdaderamente apremiantes de alimentos o de alojamiento, sino que existen infinitamente más oportunidades para que los jóvenes escojan su propio futuro”. Como resulta más que evidente, la irremediable terquedad de los hechos, a la que siempre se refería Lenin, se ha encargado de hacer polvo los cínicos asertos popperianos, incluso si se aceptara su selectividad en la ejemplificación de las sociedades con “mejores y más igualitarias condiciones”. Hay además que preguntarse quién, dentro de más de los dos tercios

de la población mundial hoy atrozmente condenados a la miseria, la opresión y el abandono, podría compartir las jubilosas palabras con las que Popper cerraba su artículo: “¡Abran los ojos y vean lo hermoso que es el mundo y reconozcan la suerte que tenemos de estar vivos!”.

En efecto, ese “hermoso mundo” ha ido cuesta abajo y, con la “globalización” neoliberal en curso, el expansivo y profundizado empeoramiento del estado de cosas en el planeta tiene en la actualidad múltiples manifestaciones. Ante nuestros ojos se procesa la acelerada e indetenible descomposición integral del sistema capitalista. A la crisis crónica de la economía mundial, a la perversa sobreexplotación y a la conculcación de los derechos de inmensas masas populares, a la degradación constante de las condiciones de existencia de cada vez mayor número de personas y a su exclusión de la vida social, al envilecimiento del régimen político y al estragamiento ideológico-cultural, a las guerras de agresión y rapiña contra pueblos casi inermes y al genocidio oficialmente consentido, al embrutecimiento colectivo y a la mutilación mental que se propician desde los medios de difusión y a través de la educación formal de corte tradicional, hay que sumarle el irracional “dominio” sobre la naturaleza con el gravísimo peligro no sólo de extinción de la especie humana, sino también de eliminación de la vida en la Tierra. Todo esto repercute en la configuración de una devastadora crisis moral y, debido a ello, no es casual que el problema de los valores adquiera hoy una importancia inigualada en la historia del hombre por su carácter decisivo para el destino de la humanidad. Tampoco obedece al azar que, dejando de lado los “miedos bien fundados” y la renuencia de Popper para incursionar abiertamente en el campo de la valoración y los valores, una amplia cohorte de ideólogos, filósofos y científicos sociales al servicio del imperialismo se aboque hoy, con los matices del caso, a manipular profusamente la temática axiológica buscando de cualquier modo renovadas justificaciones a la moderna barbarie capitalista. Desde mediados de la llamada Guerra Fría, cuando los círculos imperialistas lanzaron la consigna del “Rearme Moral” para hacer frente a la “amenaza comunista” y preservar la “sociedad occidental y cristiana”, el mundo no había contemplado tanto interés reaccionario, como el actual, por una temática en apariencia académicamente abstracta, pero de tan fundamental trascendencia práctico-concreta en la vida de las personas “comunes y corrientes”.

Sin embargo, ese interés por los valores no está circunscrito al campo de la reacción, ni tampoco tiene como propósito exclusivo la elaboración de justificaciones que, como alijos ideológicos, están destinadas a atosigar a las masas con el alud mediático de todos los días y todas las horas. Demostrando fácticamente que la alienación nunca es absoluta y que la conciencia humana jamás puede ser copada en su totalidad con contenidos adversos a la propia condición del hombre, también (y con infinitamente mayor razón) en los más amplios sectores del pueblo se va progresivamente acentuando la preocupación por el problema en el curso de la búsqueda de salidas directas a las negativas condiciones de existencia que los afectan y, además, en tanto va corporizándose y convirtiéndose en fuerza material en ellos, aún cuando fuere con relativa lentitud, la idea de que “otro mundo es posible” y objetivamente viable. A partir de su propia situación de vida y a través de su propia actividad, dentro de los sectores populares constituye una constante la práctica espontánea de valores como la solidaridad, el respeto, el colectivismo, la cooperación, la reciprocidad, la honradez, la lealtad, la generosidad, a pesar de que esa práctica no siempre esté necesariamente acompañada de una clara conciencia acerca de la decisiva importancia de tales valores, que por sí mismos resultan de hecho antagónicos a los extensamente difundidos “antivalores” típicos de una sociedad rapaz como la capitalista. El (re)descubrimiento objetivo y racional de la dimensión valorativa de la actividad humana, cualquiera que fuese el ámbito donde ella se lleve a cabo, representa entonces un aspecto esencial en uno u otro proyecto de educación popular que se proponga contribuir en el avance de los trabajadores y las masas desde la fase “económico-corporativa” a la fase “ético-política”, para decirlo utilizando términos de Gramsci. O, expresándolo sencillamente, que tenga como aspiración aportar en la promoción y el impulso de su tránsito desde la fase de simple y resignada adaptación a las condiciones dadas de existencia y al estado de cosas imperante, a la fase de toma de conciencia acerca de sus propios intereses, de sus propias fuerzas y de la necesidad de la transformación creativa y revolucionaria de la sociedad, pensando, sintiendo y actuando en esa perspectiva.

Esto último es lo que aterra al imperialismo, a sus testaferros nacionales, a sus pensadores y a sus escribientes de todo tipo. No por nada, a la par que manosean con impudicia el tema de los valores y lo utilizan para sus propios fines, tratan de desacreditar

la dimensión valorativa de la actividad del hombre enfatizando (en particular, a través del neopositivismo y del llamado postpositivismo) en el carácter “ideológico” y “atrasado” de la valoración, como elemento negativo y contrapuesto al carácter “científico” y “moderno” de la sujeción a los “hechos brutos”, es decir, carentes de cualquier “contaminación metafísica” proporcionada por los juicios de valor. Tales falacias, elaboradas hace tiempo con cierta sofisticación en las metrópolis imperiales y declamadas chapuceramente hoy por indescriptibles “epistemólogos” y otros académicos en las universidades y centros educativos, pretenden ocultar el hecho simple y definitivo de que para conocer y actuar es absolutamente imprescindible haber realizado una previa valoración poseedora de numerosas facetas: conocimiento, acción y valoración conforman así una unidad dialéctica que no se puede fracturar bajo riesgo de negar la propia realidad y atentar contra la racionalidad y la verdad. Si no fuera así, el conocimiento sería inútil y la acción no tendría sentido, por la concreta razón de que indefectiblemente se conoce para actuar y se actúa para conocer en función de la satisfacción de las múltiples necesidades humanas, cuya apreciación reposa obligatoriamente sobre una determinada valoración. El aspecto valorativo constituye, entonces, un componente orgánico de la conciencia humana, y no un simple epifenómeno o un sobreagregado a ella. De allí, pues, que el afrontamiento científico del problema de los valores no admita contrabandos reaccionarios, ni su relegación al ámbito puramente teórico por sus irrompibles nexos internos y objetivos con la formación y el desarrollo humanos del ser humano y por sus obvias resonancias político-sociales e ideológico-culturales presentes y futuras.

De allí también la esencial importancia del tratamiento científico y la dilucidación objetiva del problema de los valores para establecer con claridad meridiana qué son, cuál es su carácter y su contenido, cuál es su nexo genético y cuáles sus relaciones con la práctica social, cómo surgen y se transforman históricamente, en qué consiste su papel concreto en la vida real de las personas y, fundamentalmente, cómo se forman y desarrollan a través de la educación y la enseñanza y de la propia actividad del individuo en el seno de la familia el grupo y la clase como intermediaciones del conjunto de la sociedad dada. La inequívoca comprensión de estos aspectos, posible gracias a los logros de la investigación axiológica y a los aportes de otras ciencias, constituye uno de los elementos básicos para la correcta orientación dentro del discurrir social y, en

particular, para definir una educación y una enseñanza que tengan como norte la real formación integral de las nuevas generaciones y que, por ello mismo, dispongan todos sus recursos para promover y encauzar adecuadamente el despliegue conjunto e inseparable de las capacidades físicas, psíquicas y morales de niños y adolescentes. Pero esa comprensión resultaría a todas luces insuficiente y hasta inútil para el quehacer efectivo si se dejara de ligar con lucidez lo general y lo particular, si las verdades universales de la ciencia no se llevaran creativamente a la práctica concreta para encarar y resolver problemas específicos, si existiera un anclaje en el nivel de las abstracciones conceptuales y se hiciera olvido de la vida misma y del contexto objetivo en el que ella transcurre. Para que los valores puedan cumplir eficazmente su papel social, es absolutamente obligatorio pensarlos desde la realidad propia, sin que ello signifique desvincularlos de sus aspectos universales; y practicarlos en correspondencia con las necesidades y problemas propios, sin que ello implique deslizarse hacia el relativismo moral tan propugnado hoy desde las esferas del poder imperial y los pragmáticos círculos académicos que le son afines.

Desde mi perspectiva, poner en claro todas las cuestiones antes anotadas, y varias otras más, es uno de los muchos méritos (si no el principal) de “Los valores y sus desafíos actuales”, cuyo autor, José Ramón Fabelo Corzo, con su proverbial generosidad y su cálida amistad, me ha encomendado afectuosamente prologar en su edición peruana. La gran riqueza de contenido y la particular importancia del texto, que resume más de dos décadas de trabajo investigativo, se explicitan con sólo señalar sucintamente los temas abordados por Fabelo con notable solvencia: el análisis de los problemas teóricos de la axiología (con la visión crítica de los cuatro grandes grupos de posiciones que han intentado dar explicación a la naturaleza de los valores humanos a lo largo de la historia de la filosofía) y el planteamiento de una nueva propuesta interpretativa acerca de esos valores; la función de la axiología como instrumento para el análisis de la realidad social, dilucidando las relaciones entre el poder político y los valores instituidos; la interpretación axiológica de la ciencia y el conocimiento científico; la distorsión y la destrucción de los valores por parte de la lógica del “libre mercado” y la total incompatibilidad de éste con los intereses vitales de la humanidad; la familia como uno de los ámbitos fundamentales de asiento de los valores y el rol mediador que ella juega en su adquisición; la función de los valores dentro de la realidad histórica

de América Latina y el problema de los valores en el pensamiento latinoamericano; el carácter ético de una educación basada en valores y la forma en que contribuye en la configuración de las identidades; y, en fin, la vida humana como criterio fundamental para discernir entre lo valioso y lo no-valioso. Desde una nítida postura dialéctico-materialista, todos estos temas son encarados con ejemplar rigor científico y admirable lucidez crítica sin desmedro alguno de la claridad expositiva y sin rehuir el debate con posiciones opuestas, poniendo en evidencia por qué el autor es considerado uno de los pensadores más destacados en nuestra continente y de qué modo la originalidad de los resultados de su labor investigativa adquiere así proyección mundial.

Para concluir, y aunque pudiera parecer fuera de lugar, este Prólogo quedaría incompleto si omitiera una referencia a las cualidades personales de José Ramón. Desde que trabajáramos relación tiempo atrás a raíz del envío de uno de sus artículos para la Revista Docencia, a cuyo Consejo Editorial Internacional se incorporó poco después, y especialmente durante sus dos estadías en el Perú para participar en las actividades de Educap/EPLA, de las cuales forma parte, he tenido reiteradas comprobaciones no sólo de su enorme valía intelectual, sino también de su excepcional calidad humana. Ajeno por completo a la actitud del académico distante, frío y petulante, él es alguien que, como decía Mariátegui, ha “metido toda su sangre en sus ideas”, y sostiene y expone éstas con una racionalidad que se alimenta de la pasión y el vigor que emanan de un intenso amor a la vida y del compromiso inquebrantable con su pueblo y con los “humillados y ofendidos” del mundo entero. A su natural simpatía, gentileza y entusiasmo, aúna la sencillez y la modestia del sabio, demostrando con sus actos la coherencia principista entre lo que dice y lo que hace, y encarnando los valores que investiga y promueve. Por ello, en Educap y en la Escuela Pedagógica Latinoamericana resulta prácticamente imposible dejar de admirarlo, de quererlo y de respetarlo. José Ramón merece plenamente todo eso. Que su amistad me excuse por estas indiscreciones.

Lima, Enero 2007

Luis Castro-Kikuchi
Director General de EPLA

NOTA A LA EDICIÓN PERUANA

México, Cuba y Argentina acogieron, por ese orden, las tres primeras ediciones de este texto. Publicado inicialmente a finales de 2001 por la Universidad Autónoma de Puebla en co-edición con el Instituto de Filosofía del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente de Cuba, el libro fue editado en La Habana nuevamente en 2003 por la Editorial José Martí y en 2004 en Buenos Aires por Libros en Red. La presente representa la primera edición peruana. Nos complace enormemente que haya sido asumida por EDUCAP y su Escuela Pedagógica Latinoamericana (EPLA), instituciones de creciente prestigio e impacto entre los educadores e intelectuales del Perú y de América Latina.

Revisados y actualizados, se han mantenido en esta edición los mismos capítulos que armaron la estructura del libro original. No obstante, se agregan en forma de anexos tres nuevos capítulos, escritos con posterioridad a la salida de la primera edición.

El primero de ellos, titulado “La vida humana como criterio fundamental de lo valioso”, fue elaborado a raíz de una polémica en que el autor se vio envuelto a propósito precisamente de la presentación del libro en medios académico mexicanos y cubanos, y pretende, partiendo de una lógica argumentativa algo distinta, reafirmar algunos de los resultados a los que se arriban en el texto principal.

“El carácter ético de la educación y la enseñanza” es el título del segundo anexo y representa el trabajo de más reciente factura, presentado como conferencia precisamente en uno de los eventos organizados por EDUCAP/EPLA. Constituye en buena medida un desarrollo lógico del trabajo anterior.

El tercer anexo –“Educación, valores e identidades”- fue redactado a solicitud del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía para ser presentado en uno de sus Coloquios Nacionales. Por abordar un contenido no suficientemente tratado en el texto original, por estar estrechamente vinculado con su temática principal y por ser de evidente importancia para los educadores, su inclusión en esta edición puede representar un complemento positivo y cubrir un cierto vacío de aquella edición.

Agradecemos a EDUCAP/EPLA por haber hecho posible la realidad de esta edición peruana de *Los valores y sus desafíos actuales*. Particularmente expresamos nuestra gratitud a Gustavo Rojas Vela, Presidente de EDUCAP, a Luis Castro-Kikuchi, Director General de EPLA y prologuista de esta edición y a María Luz Taboada Pizarro, Directora Ejecutiva de EPLA.

No en último lugar, nuestro agradecimiento va dirigido también a los educadores del Perú. Los reiterados contactos que el autor ha mantenido con ellos y la favorable acogida que el debate de ideas como éstas ha tenido en tan apreciable sector de la sociedad peruana nos han hecho confiar más en lo que hacemos. Si el contenido de este libro les resulta útil, consideraremos cumplido nuestro propósito.

El Autor

Lima, Enero de 2007

NOTA INTRODUCTORIA

(A la Primera Edición, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Instituto de Filosofía de La Habana, Puebla, 2001)

Tal vez como nunca antes, el tema de los valores cobra hoy una importancia capital para los destinos del género humano. Se trata de una relevancia no sólo teórica, sino, sobre todo, práctica. Vivimos la paradójica situación de un mundo que dispone de altísimos niveles de desarrollo económico y tecnológico y sobre el cual se ciñen, sin embargo, los más amenazantes peligros que haya tenido que enfrentar la humanidad en toda su historia. Peligros que provienen no de fuentes puramente naturales, no de imaginarios ataques extra-terrestres, sino –he ahí la paradoja- del propio accionar humano. Las catástrofes “naturales” son cada vez menos naturales y el reiterado anuncio hollywoodense de una guerra intergaláctica ha encontrado su correlato real en conflictos cada vez más terrenales. Mientras tanto, una masa creciente de mujeres y hombres, de niños y ancianos –muchas veces olvidados, lamentablemente, por ecologistas y por Hollywood- carecen de las condiciones más elementales para una vida que dignifique el calificativo de “humana”, en circunstancias –y he ahí de nuevo la paradoja- en que los niveles productivos y tecnológicos alcanzados son más que suficientes para otorgarle una vida digna a cada ser humano.

Los valores suplen, en la sociedad, la función que en otras especies desempeñan los instintos biológicos, sobre todo, el de la autoconservación. El hecho de que el género humano haya puesto en peligro su propia supervivencia es el más claro indicador de la aguda crisis de valores por la que atraviesa. La comprensión de esta crisis, en su sentido más profundo, es un requisito imprescindible para su superación. Y ello presupone indagar en el complejo mundo de los valores humanos.

Claro que no se trata de un acercamiento totalmente nuevo. El problema acerca de la naturaleza de los valores ha sido uno de los más debatidos en el último siglo de desarrollo del pensamiento filosófico universal. Diferentes respuestas –naturalista, subjetivista, objetivista, sociologista- han intentado explicar, desde distintas

perspectivas, este intrincado asunto. Sin embargo, no puede decirse que al respecto haya sido dicha la última palabra. Las propuestas han sido casi siempre unilaterales, haciendo énfasis en una determinada manifestación de los valores y obviando otras. Y mientras que el asunto de la naturaleza de los valores siga siendo un problema abierto, sin una solución medianamente definitoria en el plano teórico, el tema de su crisis seguirá cargando el lastre de esta carencia cosmovisiva y metodológica y continuarán sin respuesta precisa muchas preguntas básicas necesarias para su enfrentamiento práctico.

Tanto en sentido social como individual, por sus modos de expresarse en los objetos valiosos, en la conciencia valorativa o en las normas y preceptos que rigen las instituciones sociales, los valores se ramifican y penetran las más diversas facetas de la vida humana y poseen su manifestación específica en la economía, en la moral, en el arte, en la política, en el mundo del derecho, de la religión, y como ingredientes inalienables de los procesos educativos. De ahí que sea imprescindible la elaboración de una teoría axiológica coherente y lo suficientemente amplia como para otorgarle el espacio necesario y poner en conexión esta multivariada de expresiones de los valores. A la argumentación de esta idea está dedicada la *primera parte* del presente libro denominada, por esa razón, *Problemas teóricos de la axiología*.

Una vez diseñados sus contornos teóricos fundamentales, la axiología puede servir de eficaz medio para el estudio de acuciantes asuntos del mundo contemporáneo. La relación que guardan los valores con los problemas globales, con el mercado, con la tolerancia, con el desarrollo de la ciencia y con ese núcleo básico de cualquier sociedad que constituye la familia, se unifica bajo la mirada que esta propuesta teórica propicia en la *segunda parte* del libro: *La axiología como instrumento para el análisis de la realidad social*.

América Latina sigue siendo nuestro contexto más inmediato y la proveedora de los signos indiscutibles de una identidad que presupone la asunción de valores comunes a través de la rica diversidad que nos constituye. A ellos, a la forma en que se han manifestado en nuestra historia y al modo en que han sido

expresados en nuestras ideas, está dedicada la *tercera parte* de esta obra: *Los valores en la realidad histórica y en el pensamiento de América Latina*.

En buena medida este libro resume toda mi labor investigativa anterior. Las tres partes que lo integran coinciden con los tres frentes teóricos fundamentales en que he venido desarrollando mis estudios: los problemas generales de la teoría de los valores, el análisis axiológico de problemas cruciales del mundo contemporáneo y el pensamiento axiológico latinoamericano. A estos tres grandes campos se han dedicado mis libros anteriores: *La naturaleza del reflejo valorativo de la realidad* (1987) y *Práctica, conocimiento y valoración* (1989), al primero; *Retos al pensamiento en una época de tránsito* (1996), al segundo; y *Risieri Frondizi: pensamiento axiológico* (1993), al tercero.

Agradezco a la Facultad de Filosofía y Letras y a la Dirección de Fomento Editorial de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla la posibilidad de compartir estas ideas con el lector mexicano. Igualmente deseo reconocer el permanente apoyo y estímulo que para la elaboración de los textos aquí incluidos obtuve de mi querida familia, de mis amigos, cubanos y mexicanos, y, especialmente, de mis compañeros del Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de La Habana.

El Autor

Pueblo/hathana, Agosto 2001

PRIMERA PARTE

PROBLEMAS TEÓRICOS DE LA AXIOLOGÍA

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS VALORES HUMANOS

El tema de los valores ha sido una vieja preocupación del ser humano. Qué aceptar como bueno, justo, bello o útil y qué calificar como malo, injusto, feo o perjudicial, han sido interrogantes a las que el hombre ha tenido constantemente que buscar respuestas para orientarse en la vida, para encontrar las fuerzas motivacionales que guíen su actividad y conducta. Mas estas respuestas no han estado siempre al alcance de la mano. A las dudas y la perplejidad que muchos han tenido sobre el particular se han unido los criterios encontrados -y a veces totalmente contrapuestos- entre determinados individuos o grupos, igualmente convencidos, cada uno de ellos, de la veracidad de sus respectivas escalas de valores.

La importancia práctica del asunto y su estrecho vínculo con la comprensión del ser humano en su relación con el mundo que le rodea hizo aparecer hacia la segunda mitad del siglo XIX una rama relativamente independiente de la filosofía que se encargaría del estudio de un tema que ya desde los albores mismos del pensamiento filosófico había estado presente, aunque de manera dispersa, en los sistemas teórico-cosmovisivos creados por los filósofos. Acuñada a principios del siglo XX con el término «axiología» (del griego *axía* - valor y *logos* - estudio, tratado),¹ esta rama del saber filosófico ha tratado de dar respuesta a una pregunta capital: ¿cuál es la naturaleza de los valores humanos?, ¿de dónde surgen?, ¿cuál es su fuente?

Principales respuestas históricas al problema de la naturaleza de los valores humanos

Tampoco dentro de la filosofía estas interrogantes han tenido una respuesta única. Diversos sistemas han ofrecido distintas interpretaciones de los valores. Podrían clasificarse en cuatro grandes grupos las principales posiciones que, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, han intentado explicar la naturaleza de los valores humanos. Estas posiciones son: la naturalista, la objetivista, la subjetivista, y la sociologista.

Una de las concepciones de más larga historia es la que podría llamarse *naturalista*, que tuvo ya en Demócrito (460-370

¹ Se supone que el introductor del término fue el filósofo francés P. Lapie en su *Logique de la volonté* (1902, p. 385). Algo más tarde fue ampliamente utilizado por Eduard von Hartmann en su *Grundriss der Axiologie* (1908).

a.n.e.) un clásico representante. Para el filósofo griego el bien, lo útil, lo bello, es lo que se corresponde con la naturaleza; al tiempo que el mal, lo perjudicial y lo horrible es lo antinatural. Los valores son el resultado de las leyes naturales. La delimitación entre lo natural (o valioso) y lo antinatural (o antivalioso) es posible debido a una capacidad humana también natural: la de sentir deleite. El deleite es un estado que se corresponde con la naturaleza del organismo vivo; el sufrimiento, por el contrario, es ajeno a esa naturaleza, es antinatural. El deleite, por lo tanto, es provocado por lo natural-valioso mientras que el sufrimiento es causado por lo antinatural-antivalioso. Pero esto sugiere una contradicción de la cual el propio Demócrito se percata. Mientras que el bien (el valor) debe ser el mismo para todos, la capacidad para el deleite es individual, y bien sabe el pensador griego que no todos los individuos se deleitan o sufren ante los mismos objetos y situaciones. «Agradable... es una cosa para unos y otra para otros», pero «para todos los seres humanos lo bueno es lo mismo y la verdad es la misma».² El verdadero deleite -concluye entonces- es el que se corresponde con lo bello, con lo moral, con lo justo. No puede evitar de esta forma Demócrito cierta tautología: utilizar al deleite como criterio de lo valioso y a lo valioso como criterio del legítimo deleite. La salida de esa contradicción la ve el filósofo antiguo en el conocimiento: lo malo o erróneo de las acciones del hombre se debe a la insuficiencia del conocimiento. «La causa del error -dice- es la ignorancia de lo mejor».³

La concepción naturalista de los valores tuvo un amplio despliegue a partir del Renacimiento, vinculada a la visión optimista y la fe en la razón propias de la Modernidad temprana. La Ilustración y, en particular, el materialismo francés del siglo XVIII, fueron exponentes destacados de esta concepción. También en los marcos de esta cosmovisión, los valores se asocian a la acción de las leyes naturales. El hombre mismo es asumido como un ser natural, una parte más de la naturaleza. Las leyes de la realidad subordinan a la naturaleza, al hombre y a la sociedad. Los propios y verdaderos intereses humanos coinciden con las leyes naturales. Si en ocasiones los hombres no actúan acorde a ellas se debe a su

² Tomado de: V. F. Asmus: *Historia de la filosofía antigua*. Edit. Pueblo y Educación, La Habana, 1988, p. 119.

³ Idem, p. 120.

desconocimiento. «La causa de todos los infortunios y de todas las desgracias de los hombres consiste en la ignorancia»⁴ -señala Claude Adrien Helvecio (1715-1771). Por esa razón el conocimiento de la realidad ha de traer consigo el autoconocimiento, la verdadera libertad y el bien general. En definitiva la ilustración debe conducir a la solución de todos los problemas sociales y abrir la posibilidad del establecimiento de un contrato social, como resultado del cual se erige el Estado y se definen las normativas y leyes de convivencia que han de garantizar la realización de los intereses naturales de todos los hombres y la consolidación de los valores a ellos asociados. Esta especie de convenio lleva a un nivel superior la siempre incompleta igualdad natural entre los hombres, los cuales, como afirma Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), “pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, vienen a ser todos iguales por convención y derecho”.⁵ Por lo tanto, «en la concepción del mundo propia del Iluminismo se bosqueja una cadena de equivalencias: natural = racional = útil = bueno = legal = cognoscible = realizable». ⁶ Se reproduce aquí, en síntesis, la misma lógica que encontramos ya en Demócrito: el valor coincide con la naturaleza y es alcanzable a través del conocimiento de esta última.

El paso del naturalismo ilustrado a las concepciones axiológicas contemporáneas, sobre todo en su versión objetivista, fue mediado por la fuerte crítica que el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) dirigiera contra aquél. A diferencia de los ilustrados, para Kant el ser humano es esencialmente egoísta y no está capacitado para realizar una conducta moralmente valiosa mientras intente llevar a la práctica sus inclinaciones e intereses naturales. “Todas las inclinaciones juntas(...) -dice- constituyen el *egoísmo (solipsismus)*”.⁷ La moralidad está por encima de la naturaleza humana, es antinatural o extranatural y se asocia a cierto principio formal proveniente de un mundo distinto al mundo real, del cual el hombre extrae la fuerza necesaria para, pasando por encima de los intereses propios, asumir una conducta moral. De ahí que Kant conciba al ser humano coexistiendo en dos mundos: el mundo del

⁴ Tomado de: I. S. Narski: *La filosofía de Europa Occidental en el siglo XVIII*, Edit. Pueblo y Educación, La Habana, 1985, p. 187.

⁵ J. J. Rousseau: *El Contrato Social*, Edit. Porrúa, S. A., México, 1977, p. 13.

⁶ I. S. Narski: Ob. cit., p. 190.

⁷ Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica*. Espasa-Calpe Mexicana, México, 1994, p. 109.

ser y el mundo del deber, este último suprasensible, no alcanzable por nuestra experiencia. “La realidad objetiva de la ley moral -supone Kant- no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente”.⁸ Necesita de una demostración práctica: es imprescindible reconocer su existencia para que la moral no sea un absurdo. La ley moral se le impone al ser humano como un principio universal a priori que existe objetivamente aunque no en el mundo de la realidad empírica.

Esta separación kantiana entre el mundo del ser y el mundo del deber, entre realidad y valor, sirvió de fundamento para el desarrollo del *objetivismo* axiológico, que no por casualidad tuvo precisamente entre los neokantianos de la Escuela de Friburgo a sus iniciadores contemporáneos. Wilhelm Windelband (1848-1915) y Henrich Rickert (1863-1936) vieron en Kant al gran descubridor de una nueva dimensión del mundo, el reino de los valores. Hasta este reino no llegan las ciencias naturales, que basan sus conocimientos en las relaciones de causalidad. En el mundo de los valores impera la libertad y no la necesidad natural. Por eso, suponen los neokantianos, los valores han de constituirse en el verdadero objeto de la filosofía, dejando a la ciencia natural todo lo que tenga que ver con las relaciones causa-efecto. El reino de los valores lógicos, éticos y estéticos es trascendente, eterno, de significación universal y diferente del cambiante mundo empírico que es donde se ubican el sujeto y el objeto. Es ese mundo supraempírico el que guía la historia humana, el que señala «lo que debe ser» y le da una dirección al progreso. La norma, en tanto deber ser fundada en un valor, puede no tener realización en los hechos, pero es la única que puede dar verdad, bondad y belleza a las cosas juzgables.⁹ Siguiendo a Kant, los neokantianos convierten a los valores en una especie de principios *a priori*, que poseen la fuerza de una ley objetiva, aunque no sean alcanzables por la racionalidad científica. Es por esa razón que esta línea axiológica, que tiene su fuente inspiradora en el filósofo clásico alemán, ha sido calificada como objetivista y ha conducido a una separación tajante entre las ciencias naturales y las llamadas

⁸ Idem, p. 73.

⁹ Ver: Wilhelm Windelband: *Präjudien*, 4ta ed., 1911, t. II, pp. 69 y ss. A su vez las ideas de Rickert al respecto pueden ser encontradas en su *System der Philosophie*, 1921, t. I.

ciencias de la cultura. Así lo sostiene Rickert al afirmar que «la unidad y objetividad de las ciencias culturales están condicionadas(...) por la unidad y objetividad de los valores(...)»¹⁰

La misma tendencia continúa desarrollándose en otros sistemas filosóficos, como es el caso del neotomismo y otras variantes del pensamiento filosófico-cristiano, pero encuentra sus representantes más difundidos en las concepciones fenomenológicas de Max Scheler (1874-1928) y Nicolai Hartmann (1882-1950). También Scheler parte de Kant. Concuerda con él en el hecho de que no cabe fundar la ética en la experiencia del mundo real, sino en valores dados *a priori*; pero a diferencia de Kant, para Scheler los valores son, en sentido aristotélico, materiales y no formales, es decir constituyen esencias irracionales, alcanzables por la vía de la intuición emocional y no por la razón.¹¹ Por su parte, Hartmann asocia los valores a las ideas platónicas. Existen objetivamente, independientes de las opiniones del sujeto, cual auténticos objetos, pero no en el mundo de las realidades humanas, sino en cierto firmamento ideal.¹² Los dos pensadores conciben a los valores como dados de una vez y para siempre, eternos, inmutables, ordenados en cierta jerarquía también inamovible. En realidad los seres humanos conviven directamente no con los valores, sino con los bienes que son las manifestaciones reales de aquellos. Mientras que la belleza, en tanto valor, se encuentra bien segura en su mundo *a priori* o ideal, un cuadro o un paisaje bellos, en tanto bienes, pueden ser destruidos por la acción del hombre o de la naturaleza. Sólo algunos elegidos, grandes creadores, genios, profetas, son capaces de intuir los verdaderos valores y realizarlos en la vida a través de la producción de bienes. Pero existan o no esos elegidos, se conviertan o no los valores en bienes, el sistema jerárquico objetivo de valores permanecerá incólume.

En oposición al objetivismo axiológico se desarrolla la línea *subjetivista*. Como su nombre lo indica, esta concepción ubica la fuente de los valores en el sujeto, en sus sentimientos, gustos, aspiraciones, deseos o intereses. Francisco Brentano (1838-1917),

¹⁰ H. Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1937, pp. 160-161.

¹¹ Scheler desarrolló su teoría axiológica en *Der Formalismus in der Ethik*, traducida al español como *Ética* (t. I – 1921, t. II – 1942).

¹² Ver: Nicolai Hartmann: *Ethik*, 3ra ed., 1949, p. 153

uno de sus iniciadores, opina que el origen de los valores está en la preferencia y el amor. Es valioso lo digno de ser amado. Alexius von Meinong (1853-1920) y Christian von Ehrenfels (1859-1932), discípulos de Brentano, son considerados los primeros subjetivistas sistemáticos en axiología. Sostuvieron una famosa polémica en la década del 90 del siglo XIX, en la que la discrepancia fundamental radicaba en el aspecto de la subjetividad que da validez al valor; para Meinong el placer o el agrado, para Ehrenfels, el deseo.¹³

Muchos han sido los continuadores de esta línea de pensamiento, adscritos a diferentes concepciones filosóficas. El neorrealista Ralph Barton Perry (1876-1957), al tiempo que niega la posibilidad de un conocimiento *a priori*, opina que algo es valioso cuando es objeto de un interés; y también a la inversa: «lo que es objeto de interés es, *ipso facto*, valioso».¹⁴ El empirista lógico Bertrand Russell (1872-1970) estima que el asunto de los valores está absolutamente fuera del dominio del conocimiento. Al afirmar que algo tiene valor, expresamos con ello nuestras propias emociones, las cuales difieren de una persona a otra y están asociadas a lo que cada uno desea. En última instancia las diferencias en la apreciación de los valores no tienen nada que ver con una supuesta verdad valorativa, sino que provienen de diferencias de gustos. La ética, en particular, «no contiene afirmaciones -ni verdaderas ni falsas-, sino que consiste en deseos de cierta clase general... La ciencia puede examinar las causas de los deseos y los medios de realizarlos, pero no puede contener ninguna sentencia ética genuina, porque se ocupa de lo que es verdadero o falso».¹⁵ Desde un ámbito existencialista, Jean Paul Sartre (1905-1980) afirma que los valores están exentos de cualquier criterio objetivo. El hombre es su única fuente, criterio y fin. No la sociedad, ni el hombre en general, sino cada individuo particular, cada «Yo». «Mi libertad individual es el único cimiento de los valores, y nada, absolutamente nada, me ofrece fundamentos para aceptar uno u otro valor, una u otra fuente de valores(...) El ser de los valores está

¹³ Las posiciones de Meinong y Ehrenfels fueron desarrolladas, respectivamente en: «Über Werhaltung und Wert», *Archiv für systematische Philosophie*, 1895, y en: *System der Werttheorie*, 1897.

¹⁴ Ver: R. B. Perry: *General Theory of Value*, 1926, 2da ed., 1950.

¹⁵ Bertrand Russell: *Religión y Ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956, p. 162.

en mí mismo». ¹⁶ Un implícito subjetivismo, junto al relativismo que le es consustancial, acompañan por lo general las nociones axiológicas de los filósofos posmodernistas. Gianni Vattimo, por ejemplo, enfrenta críticamente la tradición moderna de otorgarle un carácter valioso a casi todo lo nuevo. La Posmodernidad se caracteriza por poner en cuestión la existencia misma del progreso, por rescatar ciertos valores históricamente concebidos como bajos e innobles, por adoptar una actitud nihilista hacia los tradicionales valores supremos, que se sustituyen, no por otros valores supremos, sino por un mundo simbólico que, sobre todo a través de los contemporáneos medios informáticos, es capaz en principio de convertir a cualquier cosa en valiosa. ¹⁷

Autores como Emile Durkheim (1858-1917), Lucien Lévy-Brühl (1857-1939) y Célestin Bouglé (1870-1940) promovieron lo que se ha dado en llamar *sociologismo* axiológico, interpretación asumida y continuada posteriormente por otros muchos sociólogos, antropólogos, etnólogos y estudiosos de la cultura. Según esta concepción es valioso lo que la sociedad aprueba como tal. Los valores son el resultado de ciertas convenciones sociales que presuponen el apoyo de la mayoría y se promueven y reproducen a través de la cultura y las tradiciones. Así entendidos, los valores actúan, en opinión de estos autores, como entidades objetivas con fuerza imperativa o, para decirlo en palabras de Bouglé, «son *objetivos* por ser *imperativos*, e *imperativos* por ser colectivos». ¹⁸ De esta forma, cada nueva generación se encuentra con un mundo de valores ya creado, convertido en normas morales, preceptos religiosos, ideales estéticos o leyes jurídicas, del que se apropia por medio de la educación y que le permite integrarse a la identidad colectiva. El espíritu colectivo, afirma Durkheim, «desborda a cada espíritu individual como el todo desborda a la parte». ¹⁹ Los individuos asumen esos valores como una realidad que los trasciende, como algo dado, incuestionable, como cierto ordenamiento que deben

¹⁶ Jean Paul Sartre: *L'Être et le Néant*, Paris, 1957, pp. 76-77.

¹⁷ Ver: Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Editorial Planeta-De Agostini, S.A., Barcelona, 1994, pp. 28 y ss.

¹⁸ Tomado de: León Dujovne: *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1959, p. 171

¹⁹ E. Durkheim: *Sociologie et Philosophie*, Edit. Alcan, 1924, p. 36

acatar y respetar para sentirse plenamente incorporados a la sociedad a la que pertenecen.

El estudio de los valores concretos debe, por lo tanto, recurrir a la metodología de las ciencias descriptivas. Es evidente que los resultados de este estudio no pueden ser una tabla única, universalmente válida, de valores. Cada sociedad, cada cultura, cada forma civilizatoria, tendrá la suya que necesariamente habrá de ser diferente a las demás. La mayoría de estos autores no sólo concibieron una manera distinta de entender los valores, la forma y los métodos específicos de investigarlos, sino que además emprendieron ellos mismos importantes estudios sobre los valores imperantes en diferentes comunidades, sobre todo entre aquellas que habitualmente se califican de “primitivas”.

Hasta aquí esta breve referencia descriptiva a las cuatro respuestas básicas sobre el problema de la naturaleza de los valores. Aunque todas reclaman para sí el monopolio de la verdad, de hecho, cada una de ellas centra la atención en uno de los aspectos de los valores, sin llegar a ofrecer una respuesta abarcadora de toda su complejidad y, mucho menos, explicar de manera convincente su origen.

El naturalismo destaca el vínculo de los valores con las propiedades naturales de los objetos y del ser humano. Es obvio que para que un objeto pueda ser útil, digamos, debe poseer ciertas propiedades físicas, materiales, que le permitan cumplir una función determinada en la sociedad. Al mismo tiempo, muchas de las necesidades humanas poseen una base biológica, natural. Todo ello indica la existencia de un nexo natural entre las propiedades de los objetos y las necesidades humanas. Pero esto está lejos de abarcar todas las posibles relaciones de valor existentes en la sociedad. Por un lado, las propiedades naturales, aun cuando sean una premisa necesaria, no convierten por sí mismas al objeto en valioso. Para ello es necesario la actividad práctica humana que transforme al objeto conforme a las necesidades que ha de satisfacer. La naturaleza no da por sí misma objetos útiles; ofrece “productos” que, para que sean útiles o valiosos, requieren de la intervención humana. Incluso la más elemental actividad recolectora de frutos naturales presupone determinada organización social,

cierta intencionalidad que rebasa la “actitud” animal, puramente natural, de simple adaptación al medio. Por otro lado, muchas necesidades humanas poseen un contenido no natural o biológico, sino eminentemente social. Es el caso de las necesidades espirituales que encuentran su satisfacción en el arte, el conocimiento, la política o la religión. Es evidente que en estos casos la relación entre la necesidad humana y los objetos que la satisfacen resulta irreductible a un mero nexo natural. Pensar que el ser humano es sólo una extensión de la naturaleza es ignorar la distancia cualitativa que media entre uno y otra. El optimismo naturalista que preveía una existencia armónica entre hombre y naturaleza como resultado exclusivo de un conocimiento más profundo de esta última ha quedado desmentido por la propia historia. Los actuales problemas ecológicos y medioambientales denotan que el avance del conocimiento, lejos de traer la armonía, ha sido utilizado como instrumento de una conducta ya no sólo no natural, sino preponderantemente antinatural.

El objetivismo tradicional, por su parte, tiene la virtud de intentar encontrar un referente objetivo a los valores. Ello le permite enfrentar al relativismo axiológico, reconocer la existencia de una verdad valorativa, independientemente de las discrepancias entre distintos sujetos, y otorgarle un fundamento a la educación moral, guiada y dirigida hacia esos valores objetivos. Al mismo tiempo, al colocar la fuente de los valores en un mundo trascendental, suprahumano, eterno e invariable, el objetivismo separa totalmente su contenido de la realidad concreta que habitan los hombres. De esta forma, queda incapacitado para percibir el cambio y la evolución de los valores en correspondencia con el desarrollo de la sociedad. Tampoco puede explicar de una manera plausible la diversidad cultural entre distintos pueblos y culturas, a no ser partiendo de una visión etnocéntrica que asuma a determinados pueblos “elegidos” como los depositarios de los supremos valores universales. Ante el hecho real de que los hombres difieren en sus apreciaciones valorativas, estos autores propugnan cierto elitismo: sólo los genios, los profetas y los santos intuyen a los verdaderos valores. El halo místico en que quedan envueltos los valores dentro de esta concepción hace que éstos escapen a cualquier intento de interpretación racional.

A diferencia del objetivismo, el subjetivismo axiológico pone a los valores en relación directa con el ser humano, con sus necesidades e intereses. Y esto, no hay dudas, es un elemento positivo de esta tendencia. En realidad, no tiene sentido hablar de valores si de alguna forma éstos no se vinculan con la vida humana. Este nexo tampoco puede ser a posteriori, como si a los hombres sólo les cupiera la posibilidad de apropiarse y realizar mediante su conducta unos valores preestablecidos para siempre. El propio ser humano ha de tomar parte en la creación de esos valores. Y esto es ampliamente reconocido por el subjetivismo. Sin embargo, esta línea de pensamiento va al extremo opuesto: al hacer depender los valores de los variables deseos, gustos, aspiraciones e intereses subjetivos e individuales, sin importar cuáles éstos sean, no deja espacio para la determinación de los verdaderos valores. Esta concepción ampara el más completo relativismo axiológico. Muchas son sus inconsecuencias prácticas. Lo mismo una actitud negativa y corrupta que otra bondadosa y honesta, serán igualmente valiosas, ya que una y otra se corresponderán a los intereses y preferencias de alguien que así las estima. El “todo vale” o el “nada vale” vienen aquí siendo lo mismo, como extremos que necesariamente se tocan. A fin de cuentas todo dependerá del ángulo desde el que apreciemos, digamos, el acto moral. Si lo vemos desde la perspectiva de quien lo realiza, lo juzgaremos como bueno, tomando en cuenta sus propios argumentos de legitimación. Si lo analizamos desde una opinión contraria, entonces lo calificaremos como malo. Y nadie tendrá la razón, porque precisamente aquí no hay razón. Es por eso que todo sería bueno y malo a la vez, o lo que es lo mismo, nada sería ni bueno ni malo. Una total anarquía reinaría en el mundo de los valores; todo quedaría sometido a los caprichos personales; carecería de fundamento la educación ética, estética o política; no tendrían sentido el premio o la sanción moral; ninguna valoración sería ni verdadera ni falsa; no podría juzgarse con justeza ningún conflicto de valores; el victimario y la víctima tendrían cada uno su verdad; carecería de legitimidad toda ley jurídica y todo derecho.

Reparando en las limitaciones del subjetivismo relativista, la propuesta sociologista apela a la sociedad como fuente legitimadora de los valores. Ya no sería la conciencia individual, con toda su

variabilidad y signos contradictorios, la que haría valer los valores. Ese papel lo desempeña ahora la conciencia social o colectiva. La búsqueda de un fundamento social a los valores es una intención muy loable de esta tendencia. Si el ser humano es eminentemente social, sus valores tienen que tener igual naturaleza. Al mismo tiempo, el relativismo aquí pierde terreno: ya no cualquier criterio valorativo es igualmente verdadero, sino sólo aquel que tenga a su favor el consenso de la mayoría. Tal concepción sobre la naturaleza de los valores le otorga una base argumentativa sólida a la democracia, entendida como verdadero poder del pueblo y que presupone el ejercicio de la voluntad de la mayoría. Por otro lado, es cierto que cada cultura conforma su propio sistema de valores y que éstos adquieren la fuerza de una autoridad validadora de lo bueno y lo malo, de lo bello y lo feo, de lo justo y lo injusto, autoridad que no siempre es fácil cuestionar. Sin embargo, quedan algunas interrogantes que el sociologismo no llega a responder: ¿no existe la posibilidad de valoraciones colectivas erradas?, ¿cómo solucionar un conflicto valorativo internacional si las valoraciones contendientes tienen el apoyo consensuado de sus respectivas culturas?, ¿podría justificarse axiológicamente el nazismo por el apoyo mayoritario del pueblo alemán?, ¿es superior el valor estético de un libro por ser el preferido y el más leído?, ¿cómo se determina la opinión de la mayoría, acaso ésta no puede ser objeto de manipulación?, ¿cómo justificar las transformaciones o revoluciones sociales que intentan cambiar el sistema de valores imperantes y que muchas veces parten de los criterios valorativos de minorías rebeldes? Al partir, como criterio último de los valores, de la conciencia colectiva, el sociologismo queda incapacitado para responder estas preguntas. Esta corriente ha mostrado grandes potencialidades para describir y explicar los valores predominantes en diversas culturas, más no ha podido encontrar para ellos un fundamento de legitimación que trascienda la conciencia misma. En todo caso se trata de una versión socializada del subjetivismo. Las mismas contradicciones prácticas que el subjetivismo no puede resolver para las relaciones entre los individuos, también quedan insolubles en el sociologismo para las relaciones entre culturas.

Risieri Frondizi: un intento por superar los extremos

Partiendo de un análisis crítico de estas corrientes de pensamiento, el filósofo argentino Risieri Frondizi (1910-1983) se propone la elaboración de una concepción axiológica que supere sus limitaciones, al tiempo que permita fundar una nueva ética. En la base de toda norma moral -piensa Frondizi- descansa un determinado valor. Ante cualquier conflicto entre normas, debe elegirse aquella que esté sustentada por el valor superior. E inmediatamente se plantea la siguiente interrogante: si el valor ha de sustentar la norma, ¿qué es lo que fundamenta al valor?

A Frondizi no le satisface la respuesta que a esta interrogante ofrecen el objetivismo, el subjetivismo y el sociologismo. En cada caso, opina, se revela sólo una de las aristas del valor, se cae en uno u otro extremo, y ello no permite su aprehensión integral.

El filósofo argentino intenta tomar una vía distinta: el valor surge en la relación sujeto-objeto y por lo tanto posee una cara objetiva y otra subjetiva. Para apreciar qué es el valor ha de partirse del acto valorativo mismo, mediante el cual el sujeto valora al objeto. “Además del sujeto y del objeto -nos dice Frondizi-, hay que tomar en consideración la ‘actividad’ del sujeto, por medio de la cual éste se pone en relación con el objeto; en el caso de los valores, tal actividad es la valoración. Un sujeto valorando un objeto valioso será, por consiguiente, el punto de partida del análisis”.²⁰ Sujeto, objeto y valoración son, por consiguiente, los componentes del valor.

Por un lado, el objeto y sus propiedades naturales determinan al valor. De hecho el valor mismo es una propiedad o cualidad del objeto, que Frondizi diferencia de las llamadas propiedades “primarias” y fundamentales para la existencia del objeto (extensión, impenetrabilidad, peso) y de las “secundarias” o “sensibles” (color, olor, sabor). Unas y otras pertenecen al ser del objeto, son propiedades naturales y consustanciales suyas, puesto que no hay ninguno que no las tenga. Sin embargo, la elegancia, la utilidad o la belleza no forman parte necesariamente del objeto, pues pueden

²⁰ Risieri Frondizi: *Pensamiento axiológico. Antología* (selección, prólogo y epílogo de José Ramón Fabelo), Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle, La Habana-Cali, 1993, p. 35

existir cosas que no posean tales valores. Por lo tanto, los valores son un tipo de propiedad distinta que Frondizi califica de “irreales”, ya que no agregan realidad o ser a los objetos, sino tan sólo valer.²¹ Al mismo tiempo, sin llegar a ser una de las propiedades naturales del objeto, el valor depende únicamente de ellas: un cuadro debe su belleza a sus colores, la utilidad de un instrumento está determinada por la dureza del metal con que fue construido.²²

Por otro lado, el valor está determinado también por las necesidades y los intereses humanos que se traducen en deseos. Por lo general, los objetos valiosos son deseados, por eso el hombre procura obtenerlos y conservarlos. Muchos objetos tienen valor porque el sujeto o la comunidad donde vive los desea o prefiere. Sin embargo, no todo lo que es valioso lo es por un mero acto de deseo o de preferencia. Junto a los deseados, están los objetos deseables o, lo que es lo mismo, merecedores de ser deseados. Frondizi piensa que la distinción entre “deseado” y “deseable” es fundamental para mostrar la doble cara del valor.²³ La deseabilidad de un acto, por ejemplo, no puede reducirse al deseo de la persona, sino que es el resultado del análisis de la totalidad de la situación, de las condiciones objetivas del acto y de los valores en conflicto. “Un diabético puede desear vehementemente comer golosinas con mucho azúcar. Su médico le demuestra que ello no es deseable, pues el azúcar le hace daño”.²⁴ Por eso el valor tiene ese doble carácter, puede presentarse como bienes u objetos valiosos porque son deseados, o como objetos deseables dignos incluso de ser creados aun cuando todavía no existan. Esta segunda cara del valor -su deseabilidad- depende de las cualidades empíricas del objeto, sirve de guía a nuestros deseos e inspira la creación de nuevos valores.

Ante la posible contradicción que entraña el hecho de que el valor es determinado a la vez, por el objeto y sus propiedades naturales, por un lado, y por el sujeto y sus deseos, por el otro, y aun cuando a través del concepto de “deseabilidad” se intenta poner en conexión a lo uno y a lo otro, Frondizi introduce un nuevo

²¹ Ver: Idem, p. 5.

²² Ver: Idem, p. 50.

²³ Ver: Idem, p. 92.

²⁴ Idem, p. 116.

elemento en su concepción de los valores con la pretensión de solventar cualquier posible duda. Se trata del concepto de “gestalt” o “estructura”. En analogía con la tesis básica propugnada por los teóricos clásicos de la Psicología de la Gestalt (Wertheimer, Koffka, Köhler), el pensador argentino afirma que el valor constituye una cualidad estructural, es decir, posee propiedades que no se encuentran en ninguno de sus miembros o partes constitutivas ni en el mero agregado de ellas. Precisamente aquí ve Frondizi lo novedoso de su concepción.²⁵ El valor no puede explicarse sólo por el sujeto, el objeto o la valoración. Es más que ellos y que su suma. De la misma forma que en el cine apreciamos movimiento que no puede ser explicado solo por el objeto (proyección de imágenes fijas con cierta frecuencia), ni sólo por el sujeto, que es el que añade el movimiento, pero que no podría hacerlo si no se respetaran las circunstancias objetivas, así también ocurre con el valor: “para que exista debe darse la doble contribución del objeto y del sujeto”.²⁶ Y todo ello se produce en una situación determinada que constituye otro de los factores condicionantes del valor. La situación caracteriza tanto a la relación sujeto-objeto, como al valor que en esta relación surge. “Lo que es bueno en una situación determinada puede ser malo en otra”.²⁷

Aunque de manera sucinta, se ha dedicado este apartado a la concepción axiológica de Frondizi debido no sólo a que es uno de los intentos más importantes por superar los extremos representados por el objetivismo y el subjetivismo, sino también por el grado de difusión de sus ideas en el contexto latinoamericano.²⁸ Cualquier nueva propuesta que en estas circunstancias desee realizarse -como es el caso de la que se intenta hacer acá- deberá saldar cuentas con la substancial herencia axiológica que nos ha legado el filósofo argentino.²⁹

²⁵ Ver: Idem, pp. 142-143.

²⁶ Idem, p. 48.

²⁷ Idem, p. 75.

²⁸ Su libro *¿Qué son los valores?*, publicado originalmente en 1958 (FCE, México-Buenos Aires), se reedita en 1962, 1968 y 1972 y se reimprime en 1966, 1974 y 1977. Fue traducido al inglés en 1962 y tuvo una segunda edición en este idioma en 1971. Este texto ha sido utilizado como manual en muchas universidades del continente. Fragmentos suyos han sido incorporados a antologías que sirven de base bibliográfica para cursos de axiología y de ética.

²⁹ Desarrollamos un pormenorizado balance crítico de sus ideas sobre los valores en: José Ramón Fabelo: «Epílogo. Valoración del pensamiento axiológico de Risieri Frondizi», en: Risieri Frondizi: *Pensamiento axiológico. Antología...*, *Ob. cit.*, pp. 161-208.

La sólida crítica que realiza Frondizi al objetivismo y al subjetivismo (tanto en su forma clásica, como en su versión sociologista) resulta tal vez el aspecto más meritorio de su producción axiológica. De hecho, comenzar por la constatación de las insuficiencias y limitaciones de otros sistemas teóricos constituye para él un principio metodológico presente en toda su obra. Se trata de una crítica inteligente, balanceada, que se esfuerza por reconocer y rescatar también los elementos positivos contenidos en esas concepciones. Dos son los criterios fundamentales que Frondizi utiliza para la realización de esta crítica: la coherencia lógica y la corroboración empírica. En consecuencia con estos criterios, Frondizi muestra una gran capacidad tanto para introducirse en la lógica del discurso filosófico de su oponente y encontrar en ella sus propias contradicciones internas, como para descubrir también las contradicciones externas del sistema criticado con la realidad. Como resultado, el pensador argentino nos ha dejado una encomiable exposición crítica y sintética de la evolución del pensamiento axiológico universal y latinoamericano.³⁰

Pasando a la propuesta propiamente teórica de Frondizi, es necesario señalar que también en ella hay aportes significativos y tesis de validez incuestionable. Sin pretender hacer un inventario, pueden señalarse sus ideas acerca del surgimiento del valor en la relación sujeto-objeto, el carácter situacional y cambiante que se le atribuye a los valores, el reconocimiento de la naturaleza compleja de los mismos, así como el vínculo que se establece entre las normas éticas y los valores como su fundamento. Todo estos elementos representan un ingrediente imprescindible de cualquier propuesta alternativa y resultan un gran paso de avance en comparación con las doctrinas objetivistas y subjetivistas que el pensador argentino critica.

Sin embargo, a pesar de la muy loable intención de Frondizi de superar las limitaciones de estas corrientes, no puede decirse que lo logre totalmente, sobre todo en lo referido al subjetivismo.

³⁰ La exposición y crítica que de las diferentes corrientes del pensamiento axiológico universal realizó Frondizi puede encontrarse en: Idem, pp. 11-35, 122-140. Sobre el problema de los valores en la filosofía latinoamericana, el pensador argentino preparó una importante antología en colaboración con Jorge J. E. Gracia: *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, México, 1981.

Es cierto que busca el origen del valor en la relación sujeto-objeto, mas al interpretar esta relación como mediada por la actividad valorativa del sujeto, no puede evitar el carácter derivado en que queda el valor en relación con la valoración. En otras palabras, el valor surge, según Frondizi, en el proceso de reproducción valorativa de la realidad por parte del sujeto. Al valorar, el sujeto pone en función de esta valoración todo su mundo subjetivo, con lo cual los deseos, gustos, aspiraciones, ideales del sujeto quedan siendo determinantes del contenido de la valoración y, transitivamente, del valor.

El pensador argentino esquivo esta conclusión trasladándose al plano del objeto y sus propiedades naturales y calificando al valor como una cualidad más del objeto, sólo que no natural, sino irreal. Falla de nuevo Frondizi con este último calificativo. Tiene mucha razón cuando intenta diferenciar la cualidad-valor de las propiedades naturales, pero en lugar de oponerle al concepto "natural" el concepto "social", le opone el de "irreal. No se percató aquí nuestro autor que el valor sí pertenece a la realidad, sólo que a una realidad distinta a la realidad natural, forma parte de la realidad social.³¹ Al mismo tiempo resulta demasiado categórica la afirmación de Frondizi de que los valores dependen únicamente de las propiedades naturales. Es cierto que estas últimas constituyen una premisa, a veces indispensable, para la formación de un valor. Pero ya habíamos visto, cuando analizábamos críticamente al naturalismo, que estas propiedades en ningún caso pueden explicar por sí solas el contenido del valor y, en ocasiones, ni siquiera importantes son en su constitución. Por esta razón, cuando Frondizi tiende a evitar al subjetivismo pasándose plenamente al plano del objeto, en realidad lo que logra es hacer menos convincente su concepción, ya que abandona un poco la relación sujeto-objeto (momento meritorio de su doctrina) y pasa a explicar el valor reduciendo prácticamente su fuente al objeto.

A los efectos de la superación del subjetivismo tampoco resulta exitosa la introducción por Frondizi -como una fuente adicional al deseo— de la llamada "deseabilidad". En el primer caso es evidente que si unos objetos son valiosos porque son deseados, es precisamente ese deseo el que los convierte en

³¹ Más adelante se analizará con mayor detalle de dónde proviene la existencia social del valor.

valiosos, es decir, la subjetividad de quien los desea determina su valor. Pero en el caso de los llamados objetos deseables habría que preguntarse: ¿deseables por quién?, ¿quién determina esa deseabilidad? Es obvio que es el propio sujeto quien lo hace, aunque Frondizi nos aclara que para hacerlo debe analizar la totalidad de la situación, las condiciones objetivas del acto y los valores en conflicto. Sin embargo, el hombre no puede realizar ese análisis pasando por encima de sus propios deseos. No se trata de que un diabético desee comer golosinas y no lo haga porque sabe que eso no es deseable. Se trata de que el deseo de mantener la salud es más fuerte que el deseo de comer golosinas. Estamos en presencia del choque antitético de dos deseos y no ante una deseabilidad distinta al deseo mismo. Este segundo caso, por lo tanto, se reduce al primero, la deseabilidad se disuelve en el deseo.

Tiene razón Frondizi cuando considera al valor como poseedor de una estructura compleja, pero no resulta feliz la analogía que realiza con el caso que a colación trae de la Psicología de la Gestalt. La analogía es bastante forzada, no representa una superación real del subjetivismo y adolece de los mismos defectos, hacia los que se han dirigido las críticas a la Teoría de la Gestalt. Es forzada la analogía ya que la percepción del movimiento aparente y el acto de la valoración representan fenómenos esencialmente distintos. Baste un solo argumento: todos los espectadores que asisten al cine perciben el movimiento por igual, pero no todos los hombres valoran los objetos de igual forma. No supera esta concepción realmente el subjetivismo, porque a pesar del reconocimiento del aspecto objetivo, en ambos casos se le atribuye explícita o implícitamente el papel decisivo al sujeto. Si en la percepción del movimiento aparente es el sujeto el que “agrega” el movimiento, en la constitución del valor es también el sujeto el que “añade” precisamente valor al objeto. Y como quiera que el sujeto sólo puede atribuirle valor al objeto en correspondencia con su propio mundo subjetivo, éste será el que en última instancia determine la aparición del valor. Por último, decíamos también que a la concepción de Frondizi podría aplicarse algunas de las críticas dirigidas contra la Teoría de la Gestalt. Una de ellas es la que se refiere al intento de universalizar los resultados obtenidos en el análisis de los procesos perceptivos a los más diversos campos y esferas de la realidad sin una argumentación convincente de los criterios de tal

universalización. La aplicación que Frondizi pretende hacer de esta teoría a los fenómenos axiológicos es un ejemplo más de su extensión injustificada a una esfera donde evidentemente son otras las regularidades que imperan. Otra crítica que puede ser dirigida a ambas concepciones es que en los dos casos se constata un hecho: la irreductibilidad de la percepción a las sensaciones y su combinación y la irreductibilidad del valor al objeto o al sujeto o a la suma de ambos; pero de ahí no se va mucho más allá, de la constatación del hecho no se pasa a su explicación. Tanto la *gestalt* perceptiva, como el valor, quedan un tanto al margen de una explicación racional, se encierran dentro de una concepción bastante difusa y adquieren ciertos ribetes místicos.

La axiología y las disciplinas particulares que abordan los valores

Se ha visto que ninguna de las posiciones clásicas (naturalismo, objetivismo, subjetivismo y sociologismo) logra brindar una teoría satisfactoria. En cada caso se asume una naturaleza distinta y única para los valores: o son propiedades naturales, o son esencias ideales objetivas, o son el resultado de la subjetividad individual o colectiva. Ni siquiera Frondizi, a pesar de su intento superador de los extremos, alcanza a ofrecer una concepción plausible y realmente integradora de los valores. También en su caso el valor es uno y el mismo siempre, aunque sea objetivo y subjetivo a la vez, aunque dependa de las propiedades naturales y de la valoración, aunque sea deseado y deseable. Incluso la identificación que hace del valor con una propiedad estructural (*gestaltqualität*) responde más a la intuición sobre su naturaleza compleja que a una real captación de los fundamentos de esa complejidad.

El asunto no parece obtener una clarificación definitiva tampoco si apelamos a las ciencias particulares que, de alguna forma, incluyen a los valores dentro de su objeto de estudio. También en ellas puede constatarse la asunción de diversos usos de esta categoría y, en cada caso, la interpretación de los valores bajo el prisma único del uso específico que la rama dada del saber les atribuye.

Tomemos el caso de la *economía política*. El concepto “valor de cambio” se refiere a la dimensión cuantitativa del trabajo abstracto

o, lo que es lo mismo, al tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía, y se manifiesta en la capacidad adquirida por esa mercancía de intercambiarse por otra, capacidad expresada en su precio. Evidentemente aquí el término “valor” no es utilizado en una acepción estrictamente axiológica.

Más cercano a este propósito es el concepto “valor de uso”, resultado del trabajo concreto y diferenciado y asociado a la capacidad del producto de satisfacer alguna necesidad humana. Este vínculo entre producto del trabajo y satisfacción de necesidad aproxima el concepto “valor de uso” a una dimensión axiológica. Sin embargo, en los marcos de la economía capitalista, donde el valor de uso se subordina al valor de cambio, donde lo más importante es que la mercancía se venda, queda siendo indiferente el “uso” específico que de esa mercancía se haga. Que tenga un “uso” es imprescindible para que la mercancía se realice en el mercado, pero a los efectos de la lógica de ese mercado no cuenta si ese “uso” es positivo o negativo, si es moral o amoral, si satisface una necesidad real o un capricho consumista.

La “indiferencia” del valor de cambio en relación con el valor de uso hace que este último quede también suspendido en una abstracción, en un requisito puramente formal para que la mercancía cumpla con su objetivo supremo. A fin de cuentas el trabajo concreto (el del carpintero, el del técnico o el del ingeniero) se realiza no con el propósito de satisfacer necesidades humanas, sino con la intención -desde la perspectiva del trabajador- de crear el valor abstracto de la fuerza de trabajo propia (que le regresa al trabajador en forma de salario) y -desde la perspectiva del capitalista- con el fin de obtener plus-valor (del que se apodera en forma de utilidad o ganancia). La necesidad humana que el producto debe satisfacer queda relegada a la función de mero pretexto para la realización mercantil de dicho producto. No son esas necesidades humanas las que realmente le aportan esencialidad al proceso de trabajo y poco importan si no se hacen acompañar de capacidad de pago. Por eso, su lugar puede ser ocupado por los caprichos consumistas, por las muchas veces absurdas preferencias asociadas al boom, la moda o la taquilla o, incluso, por lo que es la máxima expresión de la anti-necesidad humana: los vicios (la drogadicción, el

alcoholismo, la pornografía) o las armas de exterminio humano. Bajo estas condiciones el trabajo concreto se hace también abstracto, se enajena, se aliena, y tanto el valor de cambio, como el valor de uso, se convierten -a favor del primero- en simple valor (económico).

Reducido a la abstracta incorporación de trabajo humano en el producto-mercancía, el concepto de «valor» que aporta la economía política del capitalismo es necesariamente unilateral desde el punto de vista axiológico, no ofrece una clara definición de su relación de polaridad (positividad-negatividad), no permite en consecuencia una adecuada orientación en valores (como no sea aquella que identifica valor con precio y que, a despecho de lo que propone el neoliberalismo, engendra una aguda crisis de valores y aleja a la sociedad de la posibilidad de solucionar sus problemas más acuciantes), no tiene en cuenta los criterios diferenciados de los valores morales, estéticos, políticos o de otra índole, no ofrece respuestas al contenido de la conciencia valorativa, individual o colectiva, no explica el porqué determinados valores llegan a ser dominantes en la sociedad y se convierten en normas oficiales.³²

³² Más allá de los marcos de la economía política del capitalismo, donde la subordinación al valor de cambio limita extraordinariamente su papel, la categoría «valor de uso» es portadora de grandes potencialidades axiológicas, precisamente por su vínculo directo con la satisfacción de las necesidades humanas a través del trabajo. Trabajo y valor de uso existen en cualquier tipo de sociedad, son una condición para la existencia misma de la vida humana que es, a su vez, el valor supremo y el que otorga sentido a cualquier otro valor. «Como creador de valores de uso, es decir como *trabajo útil*, el trabajo es(...) condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana» (C. Marx: *El Capital*, Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 1973, t. I, p. 10). La utilización casi exclusiva hasta ahora de la categoría «valor de uso» en los marcos de la economía política del capitalismo ha limitado el despliegue de sus potencialidades axiológicas. En una obra anterior intentamos mostrar un punto de partida diferente para comprender los valores, precisamente desde la praxis, y fundamentalmente desde la actividad laboral, como condición genérica humana y creadora no sólo del valor de uso de la mercancía, sino del *valor* en sentido axiológico (Ver: José Ramón Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración*, Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 1989). Sobre la importancia del rescate de la categoría «valor de uso» y su papel en «la producción en general» como «forma natural» de convivencia humana puede verse también: Bolívar Echevarría: *Valor de uso y utopía*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998.

Si apelamos a la *psicología* y a la *pedagogía*, nos percatamos de que en ellas, debido a la especificidad de sus respectivos objetos de estudio, el concepto de «valor» centra su atención en el mundo subjetivo de la personalidad.

En la psicología los valores se asocian a la esfera volitivo-emocional del individuo. Es cierto que a esta ciencia también le interesa «lo social», tanto por ser la psicología social una de sus ramas de estudio, como por la necesidad de prestar atención a los factores sociales que actúan sobre la formación de la personalidad. Pero en todo caso, si de valores se trata, se interpretan estos últimos como subjetivos, ya sea que se ubiquen éstos en la conciencia individual o social. «El tema que considero debe desarrollar la psicología(...) -escribe Fernando González Rey- se relaciona con la organización y función de los valores, tanto dentro de la subjetividad individual, como de la social».³³ A veces recurriendo a otros conceptos afines, como el de «significado» y «sentido personal»,³⁴ la psicología aborda los valores desde el ángulo de su reproducción subjetiva, como un elemento del proceso de socialización del individuo, por medio del cual éste incorpora a su subjetividad las normas y principios sociales.

En este punto el tratamiento psicológico del valor se intercepta con su abordaje pedagógico, interesado este último por el proceso de formación de valores (entiéndase por ello la formación de una conciencia valorativa) en las nuevas generaciones. Como ilustración de esta síntesis puede servir la obra de Jean Piaget *El criterio moral en el niño*, en la que se hace referencia a dos etapas (hasta los 10 años y de los 11 años en adelante) y dos formas fundamentales (heterónoma y autónoma) de apropiación de valores morales,³⁵ todo lo cual acarrea procedimientos pedagógicos diferenciados por edades y métodos para lograr una más adecuada educación valorativa.³⁶

³³ Fernando González Rey: «Los valores y su significación en el desarrollo de la persona», en: *Temas*, La Habana, 1998, N. 15, p. 5.

³⁴ Estos conceptos son utilizados en un sentido muy cercano al axiológico, aunque sin traspasar los marcos de la psicología, por: A. N. Leontiev: *Actividad, conciencia, personalidad*, Editorial de Literatura Política, Moscú, 1977, pp. 140-158. (en ruso).

³⁵ Ver: Jean Piaget: *El criterio moral en el niño*, Edit. Roca, México, 1985.

³⁶ Una propuesta para llevar a la práctica pedagógica la concepción teórica de Piaget y de otros investigadores puede encontrarse en: Sanjuanita Guerrero Neaves: *Desarrollo de valores. Estrategias y aplicaciones*, Ediciones Castillo, México, 1998.

Tanto a la psicología como a la pedagogía les interesan los valores, sobre todo, como elementos constitutivos de la conciencia subjetiva humana. Desde el ángulo estrictamente psicológico no es lo más importante la correspondencia o no de los valores subjetivos con algún referente objetivo que trascienda la subjetividad individual o colectiva. Tampoco lo son los mecanismos sociales por medio de los cuales determinados valores se convierten en dominantes socialmente. Aunque se presupone la existencia de normas y principios sociales, en cuyos marcos se realiza el proceso de socialización del individuo y que, entre otras cosas, permite juzgar y orientar este proceso, describir sus mecanismos psicológicos y descubrir sus anomalías, a la psicología no le resulta posible, sin trascenderse a sí misma, revelar la multivariada de factores involucrados en los procesos valorativos.

La pedagogía, por su parte, no puede prescindir del reconocimiento implícito de una escala objetiva de valores que guíe y oriente la formación pedagógica. Ya sea ésta de contenido religioso, aspire a una formación rigurosamente científica o se inspire incluso en un voluntarismo relativista, siempre tendrá como trasfondo la convicción en la existencia de cierto valor supremo (Dios, la verdad, la voluntad propia) y su correspondiente escala de valores. Pero la pedagogía tampoco puede por sí misma ofrecer un cuadro integral de los valores; por lo general ella toma sus criterios axiológicos básicos de un marco cosmovisivo más amplio, que puede provenir de la teología, de una u otra filosofía o del sistema oficial de valores que impera en la sociedad y que se expresa en sus leyes y normas. Las herramientas pedagógicas no son suficientes para enfrentar los problemas cardinales de la axiología y sus mayores aportes, al igual que en el caso de la psicología, se refieren a la esfera de los valores subjetivos del individuo.

Veamos ahora qué nos puede decir la *sociología*³⁷ sobre este asunto. Ya hemos hecho referencia al tratamiento que algunos

³⁷ Es necesario aclarar que el término «sociología» se utiliza habitualmente en dos acepciones: una más amplia, como teoría general de la sociedad que estudia las leyes más generales de su desenvolvimiento y desarrollo y que, por su propia naturaleza, es muy cercana -en ocasiones coincidente- con el tratamiento filosófico de la sociedad; y otra más estrecha y específica que directamente tiene que ver con todo tipo de análisis empírico de la sociedad y con las teorías que intentan explicar los hechos sociales. Fue A. Comte el introductor del término en esta segunda acepción. En 1838 propuso definir la sociología como «la ciencia de observación de los fenómenos sociales» (Tomado de: Nicola Abbagnano: *Diccionario de Filosofía*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1972, p. 1089). Es en esta segunda acepción que aquí hacemos referencia a la sociología.

sociólogos, antropólogos y etnólogos hacen de los valores y que ha dado lugar a la llamada posición sociologista en axiología, posición que asume al valor como el resultado consensuado de la conciencia colectiva de la sociedad. Analizamos una serie de interrogantes, para las cuales esta posición no puede ofrecer una adecuada respuesta y que tienen que ver con el desconocimiento de un determinado referente objetivo que vaya más allá de la conciencia social y que permita juzgar a esta última como más o menos adecuada en su reproducción subjetiva de los valores. Ahora señalaremos que esas dificultades se deben no sólo -y no tanto- al hecho de partir de una inadecuada postura filosófico-cosmovisiva, sino, sobre todo, a los límites mismos de la sociología (y, por extensión, de la antropología y la etnología) en el tratamiento de los valores.

Por el propio campo de conocimientos al que se dedica, la sociología asocia los valores a las fuerzas motrices del funcionamiento de la sociedad, a la direccionalidad de su movimiento, a la finalidad de las conductas sociales, sean éstas las de la sociedad en su conjunto o de determinadas comunidades o sujetos específicos. Los valores sólo pueden convertirse en fuentes motivacionales de los sujetos sociales y señalar una dirección y finalidad a su conducta si son subjetivamente asumidos por ellos, es decir, en tanto componentes de su conciencia.

Es precisamente esta relación valor-conducta, sobre todo en el caso de sujetos grupales, lo que a la sociología le interesa. Es también el valor así entendido -como componente subjetivo de la conciencia- el que puede someterse a un registro empírico, en correspondencia con esta exigencia de la investigación sociológica.

Al mismo tiempo es necesario reconocer que los valores sedimentados en la cultura, arraigados en la conciencia colectiva, actúan, en relación con los individuos, los grupos sociales y la sociedad histórico-concreta, con la fuerza de un hecho dado, objetivo, trascendente, que orienta la conciencia y conducta de aquellos. Y es esa relación la que más importa a la sociología. Pueden haber tenido los valores un origen anterior -divino, natural o práctico-, según la cosmovisión de que se parta, pero sociológicamente hablando, ellos comienzan a ser objeto de estudio cuando forman parte de la conciencia subjetiva. Como señala el filósofo húngaro Iván Vitányi, frecuentemente «la sociología no niega

que los valores tengan que ser primeramente creados para que después se conviertan en una base orientadora, sin embargo el proceso de creación de los valores en la mayoría de los casos queda fuera de su campo de visión».³⁸

A pesar del posible reconocimiento de una objetividad de los valores más allá de la conciencia individual o colectiva, la investigación sociológica debe realizarse a través de la subjetividad humana, a través de lo que los sujetos declaran, como vía para conocer las fuerzas movilizadoras y orientadoras de su conducta. En la «investigación empírica(...) -escribe el sociólogo Anatoli A. Ruchka- la atención se concentra en la descripción y explicación sociológica de los *sistemas de valores* propios de determinada sociedad, clase social, grupo o individuo, y de alguna forma por ellos expresados.»³⁹ Significa esto que aquellas mismas interrogantes que el sociologismo como postura axiológica no pudo resolver, tampoco encuentran solución en los marcos estrictos de la sociología, independientemente de la posición cosmovisiva a la que ésta se afilie. Es preciso buscar esas respuestas más allá de esta ciencia.

Otras ramas del saber social que mucho tienen que ver con los valores son el *derecho* y la *política*.

En su condición de doctrina sobre el conjunto de principios, preceptos y normas que a través de leyes regulan las relaciones humanas en la sociedad, el derecho utiliza a “la justicia” como categoría axiológica fundamental. Desde un punto de vista estrictamente jurídico es valioso o justo aquello que se apega a la ley. El derecho tiene que ver sobre todo con lo normado jurídicamente, con los valores ya convertidos en institución, con la ley tal como ésta ha sido heredada de determinadas instituciones y cuerpos legislativos, a veces con centenaria existencia. Los debates y litigios que involucra la solución jurídica a determinados problemas, si bien pueden adquirir un matiz moral o político y ser expresión de otros dilemas axiológicos, sólo deben resolverse en los marcos estrictos de la ley. Si asumiésemos al derecho

³⁸ I. Vitányi: *Sociedad, cultura, sociología*, Edit. Progreso, Moscú, 1984, p. 125. (en ruso)

³⁹ A. A. Ruchka: *El enfoque valorativo en el sistema del conocimiento sociológico*, Edit. Naukovo dumka, Kiev, 1987, p. 133. (en ruso)

constituido como la fuente última de los valores, el origen de lo valioso estaría entonces en la propia ley, en lo normado jurídicamente, en lo socialmente instituido.

Mas inmediatamente surge una pregunta obvia: ¿acaso la ley no puede ser en sí misma injusta?, ¿no existe una justicia que esté más allá del derecho? Ya Aristóteles, al asumir a lo equitativo como criterio fundamental de lo justo, escribía: “lo equitativo, al ser justo, no es únicamente lo justo según la ley, sino un correctivo de la justicia legal». ⁴⁰ Obsérvese que el gran filósofo griego distinguía lo justo en general de lo legalmente justo, lo cual presupone una respuesta afirmativa a las preguntas anteriormente formuladas.

La cuestión presentada remite entonces al asunto del origen de la ley jurídica, de la naturaleza del derecho, asunto que ya rebasa los marcos del derecho mismo y se inscribe como un crucial problema filosófico. El debate sobre el origen (natural, divino o social) del derecho realmente vigente (positivo) ha llenado durante siglos las páginas de los tratados sobre filosofía del derecho. Ante el hecho evidente de que son los propios hombres los que formulan, aprueban y ejecutan las leyes y que, para hacerlo, no pueden prescindir de sus intereses, anhelos y pasiones, el derecho ha intentado legitimarse y validarse apelando a valores situados fuera de sí mismo, a los que se le intenta revestir de una naturaleza objetiva. Sólo así puede el derecho ser presentado no como resultado de un voluntarismo de elite, sino fundamentado por valores objetivos. “Para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones –escribía Rousseau-, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna; que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo; inteligencia cuya felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, tuviera a bien ocuparse de la nuestra; finalmente, que procurándose en el correr de los tiempos una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres”. ⁴¹

Ya sea que se recurra a los dioses, o a supuestos derechos antropológicos naturales, o al propio contrato social que Rousseau proclama, lo que sí queda claro es que tampoco el derecho puede

⁴⁰ Aristóteles: *Ética a Nicómano*, Edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, p. 86.

⁴¹ J. J. Rousseau: *Del Contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 45

por sí mismo, a pesar de su indisoluble vínculo con los valores, ofrecer un fundamento último a los mismos.

Bastante cercana al derecho, la política, entendida como el arte, la ciencia o la técnica para la obtención y el ejercicio del poder político,⁴² nos ofrece una interpretación muy particular de lo valioso. Debido a que el poder (ya sea como aspiración o como realidad) se constituye aquí en fin supremo, los valores políticos resultan ser medios o instrumentos para la consecución de ese fin. Su valía está en estrecho vínculo con su eficacia como instrumento. Como lo que se somete a juicio y se proclama como valor es el medio y no el fin en sí mismo, la naturaleza de los valores políticos necesita ser juzgada desde una perspectiva extra-política, desde una ética o una axiología que trascienda la política misma y que enmarque al valor político en cuestión en un contexto humano más amplio. Desde esta perspectiva se entiende que lo que se asume como valor en política puede no serlo ética o axiológicamente hablando.

Esta posible dicotomía entre política y moral fue planteada de la manera más descarnada y casi como inevitable por Maquiavelo: “Un príncipe(...) para mantener el Estado, a menudo está en la precisión de obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Pero es menester que su ánimo esté dispuesto(...) a no apartarse del bien mientras lo pueda, pero a saber entrar en el mal cuando le sea necesario”.⁴³

No compartimos, por supuesto, la tesis *maquiavélica* sobre el carácter preciso o necesario del mal en política, pero sí sobre su

⁴² Bajo el nombre de «política» se han asumido históricamente diversos contenidos: 1) la doctrina del derecho y de la moral (expuesta originariamente en la *Ética* de Aristóteles); 2) la teoría del Estado (también propuesta por Aristóteles en su *Política*); 3) el estudio de los comportamientos intersubjetivos (asumido a partir de Comte e identificado con el concepto de sociología); 4) el arte o la ciencia de gobernar (concepto defendido por Platón en el *Político* como «ciencia regia» y que Aristóteles tomó como *tercera* tarea de la ciencia política: «Una tercera rama de la investigación es la que considera el modo en que ha surgido un gobierno y el modo en que, una vez surgido, puede ser conservado el mayor tiempo posible» - Tomado de: Nicola Abbagnano: *Diccionario de Filosofía*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, p. 927-928). Es esta cuarta acepción -la más frecuente en el discurso común- la que aquí estamos asumiendo.

⁴³ N. Machiavelli: *Il Principe*, Mondadori ed., Roma, 1950, p. 76

posibilidad latente. La naturaleza axiológica última de los valores que en política entran en juego va a depender de a qué tipo de poder sirven, cuál es su sujeto portador, qué intereses éste representa. Claro que ningún gobernante, ningún político, ninguna elite del poder está en disposición de reconocer los posibles males sociales que sus propósitos políticos entrañan, a no ser como males necesarios y siempre inferiores en jerarquía al bien supremo representado por el poder mismo. Ni siquiera lo hicieron aquellos gobiernos reconocidos como los más maléficos a lo largo de la historia. El discurso del propio Hitler siempre estuvo adornado de positivos y grandiosos juicios de valor sobre sus propósitos políticos. Todo gobernante o aspirante a serlo, aún cuando quiera el poder para beneficio propio o de un reducido grupo que representa, presentará su proyecto como valioso en sí mismo. "Cualquier elección del bien propio –nos dice Luis Villoro- se presenta como búsqueda de algún bien común. Nadie concede de buena gana guiarse por su interés egoísta, todos alegan contribuir al bien general. De hecho, sólo así pueden legitimar, ante los demás, sus proyectos".⁴⁴ Y para lograrlo se intenta universalizar, normar, instituir, oficializar, a través del derecho, de la propaganda política y de todos los medios posibles (incluida no pocas veces la guerra) la interpretación propia y particular de los valores.

Pero, como se ha mostrado, del hecho de que se asuman determinados valores en política, de que éstos lleguen a instituirse oficialmente y, por esta vía, a convertirse en dominantes socialmente, no puede deducirse la validez realmente humana, axiológica-general, de esos valores. Y es que los valores necesitan un fundamento que esté más allá de la política, al tiempo que la política real y efectiva necesita ella misma someterse permanentemente al riguroso tribunal de la ética y la axiología.

El somero análisis realizado sobre el tratamiento de los valores en los marcos de distintas ramas particulares del saber social muestra una gran diversidad de usos de esta categoría. En unos casos se asume al valor como fruto de la encarnación de trabajo humano en los resultados de la actividad productiva (economía política), en otros como componente subjetivo de la conciencia individual (psicología y pedagogía) o colectiva (sociología,

⁴⁴ Luis Villoro: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997, p. 76.

etnología, antropología) y en otros como norma institucionalizada y convertida en ley (derecho) o en medio para la obtención y/o preservación del poder (política). ¿Qué debe hacer la filosofía, y particularmente la teoría axiológica, ante esta multitud de usos del concepto de valor?

En no pocas ocasiones se ha asumido uno de estos usos y se ha elevado al rango de categoría filosófica. Así ha ocurrido con las diversas tendencias subjetivistas de corte individual o sociologista, que mucho le deben, respectivamente, a las interpretaciones psicológica y sociológica del valor. El problema, en estos casos, no radica en que esas interpretaciones –como tampoco las que proporcionan la economía política, el derecho y otras ramas específicas del saber social- sean en sí misma erróneas. Todo lo contrario, cada una de estas disciplinas centra su atención en la manifestación particular del valor que más directamente tiene que ver con sus respectivos objetos de estudio, lo cual es absolutamente legítimo teniendo en cuenta que ninguna de ellas dispone del instrumental metodológico necesario para una interpretación cosmovisiva más amplia. En los marcos concretos de su objeto, mucho es lo que puede aportar y lo que de hecho aporta cada una de ellas al conocimiento del valor como complejo fenómeno de la vida humana. El error se produce cuando se intenta extraer, unilateralmente, conclusiones filosóficas de alguno de esos usos particulares, ya sea que estas conclusiones las extraiga el filósofo o el cientista social. Afirmar que los valores tienen que ver con el trabajo socialmente útil plasmado en el resultado de la producción, que ocupan un lugar en la conciencia subjetiva de los hombres, que se asumen colectivamente y se constituyen en cultura o que se instituyen y convierte en normas jurídicas o políticas oficiales, es, en todos los casos, realizar aseveraciones correctas, ciertas, que reproducen fidedignamente manifestaciones reales de los valores. Sin embargo, inducir de alguna de estas premisas que la naturaleza de los valores queda totalmente abarcada por una de sus interpretaciones particulares es convertir la necesaria parcialidad de esa específica comprensión en inaceptable unilateralidad cosmovisiva que pronto se enredará, como ha quedado mostrado, en irresolubles contradicciones.

En todo esto se pone de manifiesto una deuda histórica de la filosofía con estas ramas específicas del saber social.

La inexistencia hasta ahora de una propuesta filosófica realmente integral y abarcadora, que fundamente dentro de un mismo sistema cosmovisivo toda la compleja variedad de manifestaciones de los valores, al tiempo que le dé el espacio necesario y el lugar preciso a cada una de sus interpretaciones específicas, porta sobre sí la responsabilidad principal por las comprensiones unilaterales y mutuamente contradictorias que, venidas desde las ciencias particulares o desde la propia filosofía, indistintamente se han presentado como teoría general de los valores. No es culpa de las disciplinas específicas el no poder contar con una interpretación filosófica más amplia sobre las categorías que le son esenciales y que, por la propia naturaleza de su contenido, desbordan los marcos particulares de aquellas. Y como el cientista particular necesita utilizar esas categorías en su acepción cosmovisiva para dentro de ellas ubicar el uso propio de la mismas, al no encontrarlas suficientemente elaboradas en la filosofía, las toma de la conciencia común o de los restos de concepciones filosóficas ya trascendidas con toda la contradictoriedad a ellas inherente.⁴⁵

Lo otro que puede ocurrir –y que muy frecuentemente ocurre– es que el profesional de una disciplina particular, ante esta carencia y cómo lógica reacción ante la misma, tienda a absolutizar o hiperbolizar el uso específico que él hace de la categoría en cuestión, asumiéndolo como el único y más amplio posible. En este último caso se asume al concepto dado como de exclusiva naturaleza científico-especial, ignorándose otras posibles dimensiones y usos del mismo, lo cual cierra las puertas al diálogo interdisciplinario y a la posibilidad de una interpretación cosmovisiva más amplia. A esta errónea forma de comprender los valores han contribuido aquellas concepciones filosóficas que identifican el contenido de esta categoría con la noción que sobre ella tiene

⁴⁵ Viene a la memoria aquí el alerta que dirigía Engels a los naturalistas que obviaban el uso filosófico de las categorías: «Los naturalistas creen liberarse de la filosofía simplemente por ignorarla o hablar mal de ella. Pero, como no pueden lograr nada sin pensar y para pensar hace falta recurrir a las determinaciones del pensamiento, toman estas categorías, sin darse cuenta de ello, de la conciencia usual de las llamadas gentes cultas, dominada por los residuos de filosofías desde hace tiempo olvidadas» (F. Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México, 1961, p. 173) No es exactamente el mismo caso al que estamos haciendo referencia –no se trata de naturalistas, sino de científicos sociales y no es que ignoren la filosofía (cosa que también en ocasiones ocurre), sino que ésta aún no ha ofrecido y difundido una concepción lo suficientemente integral de los valores–; no obstante el efecto en nuestro caso es exactamente el mismo al sugerido por Engels.

alguna rama específica del saber social, perdiéndose con ello la distinción necesaria del enfoque filosófico del problema.

Otra respuesta al problema de la variedad de manifestaciones de los valores ha sido el intento de abarcar eclécticamente con la categoría filosófica correspondiente todos los disímiles usos que el concepto tiene en el lenguaje común y en la ciencia. Tal ha sido el caso del filósofo ruso V. V. Grechanii,⁴⁶ quien después de constatar el uso diferenciado del concepto de valor en distintas esferas del conocimiento humano, en algunos casos sin un contenido estrictamente axiológico, trata de armar la concepción filosófica como resultado de la suma ecléctica de todos estos usos. El resultado no puede ser bueno, entre otras cosas, porque algunos de estos usos son incompatibles entre sí. Esta postura impide a Grechanii alcanzar una definición precisa del concepto y lo obliga, por ejemplo, a aceptar la existencia de valores fuera de los marcos sociales (como una "exigencia" de la biología y la cibernética), a incluir dentro de ellos a los negativos (como un "requisito" de la lógica formal valorativa), a hablar de sentido amplio y sentido estrecho, de tal o más cual enfoque⁴⁷ y, en resumen, a hacer sumamente contradictoria y compleja su concepción, sin ofrecer una propuesta filosófica coherente y sistemática.

No es ésta la verdadera relación entre la filosofía y la ciencia. La precisión del contenido de las categorías es asunto de aquella, para lo cual, por supuesto, se apoya en los aportes científico-particulares; pero de nada serviría la filosofía si ésta se limitara a hacer un inventario de los usos no filosóficos de las categorías. La filosofía debe rectificar a la ciencia en cuanto al uso de los conceptos, sobre todo cuando estos conceptos son utilizados con pretensiones cosmovisivas más amplias que las que la rama dada del saber puede abarcar. Lo que esto significa, claro está, no es que la ciencia deje de usar el concepto en cuestión o que le varíe totalmente su contenido por satisfacer determinados requerimientos filosóficos, pero sí, cuando menos, que conozca los límites de su uso dentro de tal acepción específica. De hecho, el uso indiscriminado en la ciencia del concepto de valor se debe, sobre todo y como ya lo

⁴⁶ Ver: V. F. Sorshantov, V. V. Grechanii: *El hombre como objeto del conocimiento filosófico*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1985, pp. 48-109. Aunque esta obra es escrita por dos autores, el capítulo 2 -»Unidad del conocimiento filosófico, científico-natural y humanista del hombre y el concepto de valor«, que es al que aquí hacemos referencia, tiene la autoría individual de Grechanii.

⁴⁷ Ver: Idem, pp. 73-109.

hemos mostrado, a la carencia de una adecuada teoría axiológica dentro de la filosofía. Caeríamos en un círculo lógico si, ante esta dificultad, nos limitáramos a reproducir filosóficamente ese uso indiscriminado. La filosofía no puede ser simplemente una ciencia más que usa el concepto de valor, con la única particularidad – según Grichanii- que lo abarque en toda sus polisemánticos y contradictorios usos. Esto sólo conduce a la introducción de contradicciones innecesarias en la filosofía. El tratamiento filosófico del valor debe servir de método para las demás ciencias, lo cual exige que en el plano teórico-filosófico no se siga arrastrando la diversidad semántica e indiferenciada del concepto. Si ontológicamente se trata de cosas distintas, conceptualmente también deben serlo. En resumen, la filosofía debe construir el aparato conceptual adecuado, en el cual encuentren expresión diferenciada los distintos usos del concepto de valor. Es decir, se trata no de mantener un único concepto e insertar dentro de él los más diversos contenidos, sino de encontrar el concepto adecuado para cada uso concreto.

No nos vamos a detener aquí en los usos no axiológicos del concepto de valor y que muchas veces tienen que ver –como en el caso de la biología- con cierta tendencia a la antropomorfización de relaciones que no son humanas.⁴⁸ Pero aun en los casos en que el término “valor” es empleado en sentido axiológico -como en las distintas ramas del saber social que antes hemos mencionado-, es evidente que estos distintos usos entrañan contenidos diferentes y requieren de un mayor nivel de precisión y de concreción de esta categoría.

De ahí la necesidad de partir de una posición distinta tanto de aquella que tiende a absolutizar y convertir en filosófica una acepción particular del concepto “valor”, como de aquella otra que, constatando la existencia de diferentes contenidos para esta categoría, se limita a compilarlas y a presentar el contradictorio registro resultante como “la filosofía de los valores”.

⁴⁸ Ya con anterioridad hemos realizado un análisis crítico de esta posición a propósito precisamente de la propuesta de Grechanii y otros autores. Ver: José Ramón Fabelo Corzo: *Práctica, conocimiento y valoración*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1989, pp. 48-53.

Hacia una nueva propuesta interpretativa: la pluridimensionalidad de los valores

Partiendo del reconocimiento de esta necesidad y con la intención de superar las limitaciones inherentes a las concepciones axiológicas clásicas, nosotros hemos propuesto un enfoque multidimensional de los valores que, al mismo tiempo que los comprenda como un fenómeno complejo con manifestaciones distintas en diversos planos de análisis, muestre la conexión mutua entre esos planos y realice para cada uno de ellos las precisiones categoriales correspondientes.⁴⁹

Nuestra propuesta reconoce la existencia de tres dimensiones fundamentales para los valores que se corresponden, a su vez, con tres planos de análisis de esta categoría. Distinguimos conceptualmente estas dimensiones como *objetiva*, *subjetiva* e *instituida* y mediante ellas le otorgamos el espacio requerido y ponemos en conexión a las distintas manifestaciones particulares de los valores. Describiremos brevemente a continuación estos planos o dimensiones en sus mutuas concatenaciones fundamentales.

En el primero de estos planos es necesario entender los valores como parte constitutiva de la propia realidad social, como una relación de significación entre los distintos procesos o acontecimientos de la vida social y las necesidades e intereses de la sociedad en su conjunto. Digámoslo en otras palabras: cada objeto, fenómeno, suceso, tendencia, conducta, idea o concepción, cada resultado de la actividad humana, desempeña una determinada función en la sociedad, adquiere una u otra significación social, favorece u obstaculiza el desarrollo progresivo de la sociedad y, en tal sentido, es un valor o un antivalor, un valor positivo o un «valor»

⁴⁹ Hemos venido trabajando el tema de los valores desde 1981. Sin embargo en nuestro libro *Práctica, conocimiento y valoración* (Edic. cit.) que resume el contenido de nuestras investigaciones de esa primera etapa, todavía no se abordan los valores con este enfoque multidimensional. Este enfoque es propuesto por primera vez en nuestra ponencia a la Audiencia Pública del Parlamento Cubano sobre La formación de valores en las nuevas generaciones (24 de abril de 1995). Ver: José Ramón Fabelo: «Valores y juventud en la Cuba de los años noventa», en: J. R. Fabelo: *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Editorial Academia, La Habana, 1996, pp. 163-164.

negativo. Convergamos en llamarles «objetivos» a estos valores, y al conjunto de todos ellos, «sistema objetivo de valores». El concepto “objetivo” aquí no tiene el mismo significado que en el objetivismo tradicional. Es decir, no se trata de una dimensión trascendental e inamovible de los valores, sino de una objetividad social, dada por la relación funcional de significación del objeto o fenómeno dado con el Hombre (con mayúscula), es decir, con el ser humano genéricamente entendido y no con un grupo particular o específico de hombres. Un fenómeno puede ser positivamente significativo para una persona o para un determinado grupo de hombres y, al mismo tiempo, poseer una relación negativa con la sociedad, con lo humano genéricamente asumido. En tal caso ese fenómeno será objetivamente un antivalor y no un valor, aunque pueda ser positivamente apreciado por ciertos sectores de la sociedad. El sistema objetivo de valores es independiente de la apreciación que de él se tenga, pero eso no significa que sea inmutable. Todo lo contrario, es dinámico, cambiante, atenido a las condiciones histórico-concretas. Es posible que lo que hoy o aquí es valioso, mañana o allá no lo sea, debido a que puede haber cambiado la relación funcional del objeto en cuestión con lo genéricamente humano.

El segundo plano de análisis se refiere a la forma en que esa significación social, que constituye el valor objetivo, es reflejada en la conciencia individual o colectiva. En dependencia de los gustos, aspiraciones, deseos, necesidades, intereses e ideales, cada sujeto social valora la realidad de un modo específico. Como resultado de este proceso de valoración, conforma su propio sistema subjetivo de valores, sistema relativamente estable que actúa como especie de patrón o standard que regula la conducta humana y a través de cuyo prisma el sujeto valora cualquier objeto o fenómeno nuevo. Esos valores subjetivos pueden poseer mayor o menor grado de correspondencia con el sistema objetivo de valores, en dependencia, ante todo, del nivel de coincidencia de los intereses particulares del sujeto dado con los intereses generales de la sociedad en su conjunto. Al mismo tiempo, los intereses están vinculados al lugar que ocupa el sujeto en el sistema de relaciones sociales, a la posición de los grupos humanos dentro de la sociedad. Ante un mismo fenómeno hay intereses diversos que mueven a los distintos

sujetos. El precio de una mercancía no lo valora igual un propietario que un comprador. Tampoco coinciden las valoraciones que sobre determinados aspectos de la realidad se emiten desde la posición del padre y desde la del hijo, desde la postura de un dirigente y la del subordinado, para no hablar ya de las diferencias de apreciación entre clases sociales o naciones. Y no son estas diferencias el resultado de meros caprichos. Es que al ocupar los sujetos diferentes posiciones en el sistema de relaciones humanas, los objetos guardan distintos vínculos con cada uno de ellos. Claro, no siempre es el mismo el interés que emana desde la posición de un determinado sujeto y el interés que ese sujeto conscientiza. En el proceso de conscientización de los intereses median las influencias educativas y culturales y las normas y principios que prevalecen en la sociedad. Factores como la escuela, los medios de comunicación, las tradiciones e, incluso, ciertos prejuicios prevalecientes en determinado marco social, condicionan los intereses y aspiraciones que los individuos hacen suyos. Eso hace que en no pocas ocasiones los sujetos valoren no sobre la base de sus propios intereses, sino de otros distintos, lo cual significa que no hay una relación mecánica, unívoca, entre el lugar que ocupa un determinado sujeto y sus valores subjetivos. Debido a lo anterior es posible que, en determinados casos, se interprete como valioso algo que realmente es negativamente significativo para el sujeto dado y viceversa.

Hemos visto la pertinencia de reconocer estas dos dimensiones de los valores. Nos percatamos de que en alguna medida tenían razón tanto los objetivistas como los subjetivistas (en sus dos variantes, individual y sociológica). Es necesario buscar un referente objetivo, como pensaban los primeros, sólo que ese referente hay que encontrarlo dentro de la propia sociedad. Y es necesario también, como exigían los segundos, tomar en consideración las variantes subjetivas (personales y colectivas) que tiene la interpretación de los valores. Pero mucho más importante que lo uno y lo otro es establecer la relación entre estas dos dimensiones. Es ella la que permite, digamos, fundamentar o justificar una educación valorativa. La mejor educación en valores es aquella que procure que la imagen subjetiva del valor tienda a coincidir con el valor real objetivo de las cosas.

En la sociedad, habíamos dicho, existen múltiples sistemas subjetivos de valores y cada uno de ellos juega un papel regulador de la conducta. Si existiera la posibilidad de que cada sujeto actuase con absoluta libertad en atención a su sistema de valores subjetivos, nos encontraríamos con una sociedad anárquica, en la que todos halarían para su lado de acuerdo a la interpretación que cada cual tenga de lo valioso. Por esa razón la sociedad siempre tiende a organizarse y a funcionar en la órbita de un único sistema de valores. Llegamos así al tercer plano de análisis: el de los valores instituidos y oficialmente reconocidos.

Este sistema instituido puede ser el resultado de la generalización de una de las escalas subjetivas existentes en la sociedad o de la combinación de varias de ellas. Por lo general, ciertos individuos o grupos que ostentan el poder son los que imponen este sistema al resto del universo social de que se trate, mediante la conversión de su escala de valores en oficial. Cuando el marco de referencia es el Estado-nación, el sistema institucionalizado de valores se expresa a través de la ideología oficial, la política interna y externa, las normas jurídicas, el derecho, la educación pública y otras vías. Sabemos que el derecho, por ejemplo, en buena medida no es otra cosa que la voluntad de los grupos dominantes erigida al rango de ley o, en otras palabras, la interpretación de los valores de esos grupos convertida en normas jurídicas.

Por supuesto, el sistema oficial de valores siempre se presenta a sí mismo como universalmente valioso, es decir, como bien común o bien general. Pero no siempre, ni mucho menos, lo es en realidad. Por lo tanto, este sistema puede también tener un mayor o menor grado de correspondencia con el sistema objetivo de valores, en dependencia, sobre todo, de qué grupo ostenta el poder y para qué lo utiliza: para el bien parcial de ese grupo o para el bien general de la sociedad. Por supuesto, la mejor opción sería, en el caso de una democracia perfecta, que el sistema oficial de valores fuese el resultado de un balance real de las interpretaciones subjetivas existentes en la sociedad. Ello presupondría la participación activa de todos los sujetos en la conformación de dicho sistema, a través de una democracia permanente como

modus vivendi y no reducida formalmente al mero acto de elegir cada cierto tiempo al representante de la clase política que ha de pensar y actuar por el todo social.

Mas el marco de acción de los valores instituidos no es sólo el Estado-nación. Conocemos que las relaciones de poder desbordan el espacio político gubernamental. De esta forma, encontramos valores instituidos en marcos referenciales tan amplios como la humanidad toda y también en espacios tan reducidos como la familia.

En resumen, en cualquier ámbito social -y atendiendo a estos tres planos de análisis- es posible encontrar, además del sistema objetivo de valores, una diversidad de sistemas subjetivos y un sistema socialmente instituido. Se ha mostrado muy sucintamente y por ese orden una línea de formación genética, a partir de los valores objetivos, de los sistemas subjetivos e instituido de valores. Pero no se trata aquí de una relación de causalidad unidireccional. En realidad todas estas diferentes dimensiones de los valores interactúan entre sí en múltiples sentidos. Los valores objetivos, como componentes de la realidad social, sólo pueden surgir como resultado de objetivaciones de la subjetividad humana. Los valores de este último plano reciben no sólo, a través de la praxis, el influjo de la objetividad social, sino también, por medio de la educación y otras vías, la acción de los valores instituidos. Estos últimos, precisamente a través de las subjetividades que condiciona, matiza la creación de nuevos valores objetivos.

Si retomamos las diferentes disciplinas particulares que abordan los valores, ninguna de las cuales, como ya mostramos, puede por sí misma ofrecer una concepción integral y abarcadora de los mismos en toda su complejidad y múltiples formas de manifestación, nos percatamos que, bajo la propuesta que acabamos de describir, cada una de ellas encuentra su legítimo espacio y se aprecia con mayor nitidez las fronteras de su noción específica de la esfera valorativa. La comprensión del valor como resultado de la encarnación de trabajo humano (economía política) tiene sobre todo que ver con la dimensión objetiva. La asociación de lo valioso con las distintas esferas de la personalidad humana (psicología, pedagogía) o con la conciencia colectiva (sociología,

antropología, etnología) encuentra su expresión en la dimensión subjetiva, teniendo en cuenta que el sujeto en cuestión que condiciona en este plano el contenido del valor puede ser individual o social. Por último, la dimensión instituida representa el ámbito fundamental donde se expresan los valores convertidos en normas jurídicas (derecho) o en medios para el ejercicio del poder gubernamental (política). De esta forma, las diferentes apreciaciones de los valores que encontramos en estas disciplinas del saber social ya no se nos presentan como excluyentes entre sí, no se niegan mutuamente, sino que se complementan y sirven de fuente de conocimientos dentro de una concepción cosmovisiva más amplia que reconoce y fundamenta la pluridimensionalidad de los valores.

PODER Y VALORES INSTITUIDOS

Explícita o implícitamente la relación entre poder y valor ha estado muy presente en la historia del pensamiento filosófico-político. Debido a que el poder, en cualquiera de sus formas, tiende siempre a normar y regular la convivencia y actividad conjunta entre grupos humanos, cualquier reflexión filosófica sobre su naturaleza habrá de cuestionarse, directa o indirectamente, el asunto de su racionalidad ética, de su vínculo con los valores humanos.

Al mismo tiempo, pensar los valores debe conducir, tarde o temprano, a relacionarlos con el poder. Ya se parta de una interpretación subjetivista u objetivista de los valores,¹ el despliegue consecuente de una y otra concepción ha de llevar en algún momento al análisis del poder, o como factor influyente en el “origen subjetivo” de los valores, en el primer caso, o como medio de realización de los “valores objetivos”, en el segundo.

En otras palabras, al tema en cuestión que nos ocupa puede (y debe) arribarse tanto desde una reflexión inicialmente centrada en el asunto del poder, como desde el estudio de los valores. Sin embargo ha sido mucho más frecuente la primera línea de desplazamiento reflexivo que la segunda. Tres ejemplos nos

¹ Son éstas las dos principales respuestas (aunque no las únicas) que en la historia del pensamiento axiológico se han ofrecido al problema fundamental de la axiología sobre la naturaleza de los valores. Ver al respecto: «Sobre la naturaleza de los valores humanos», ensayo incluido en el presente libro.

servirían para mostrar lo anterior: un pensador clásico de la Modernidad como Rousseau, uno de los representantes ilustres del pensamiento contemporáneo como Foucault y un intelectual mucho más cercano a nuestro contexto como Luis Villoro. En los tres casos, el asunto central de reflexión es el del poder o la política y, desde ahí, se asume a lo ético o lo axiológico como una necesidad derivada de aquello.

Para Rousseau el poder es un medio en la realización de lo axiológicamente significativo. Siempre interpretado como resultado de una especie de convenio o contrato social, el poder ha sido tradicionalmente el instrumento de que se han valido algunos para acentuar sus diferencias (sobre todo de propiedad) y hacer prevalecer sus intereses por encima de los de los otros. Son ellos los que han concebido y propuesto esta especie de contrato con el expreso propósito de evitar la guerra de todos contra todos. De esta forma han convocado a toda la sociedad aproximadamente en los siguientes términos: "...en vez de emplear nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámosla en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia". Como resultado de esta invitación, concluye Rousseau, "todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad".² De esta forma, el poder resultado de ese convenio garantiza cierta paz y orden, pero al mismo tiempo entroniza y preserva la desigualdad social. Su sentido axiológico es contradictorio y carece de una clara definición moral. Así ha sido hasta ahora el poder, piensa Rousseau, pero puede concebirse de manera distinta, dotado de una rectitud ética y como medio para la realización de lo realmente valioso. Entonces ya no puede ser concebido como poder particular, sino como poder común que al mismo tiempo garantice la libertad de cada cual frente a ese poder común. La atención a la voluntad general garantiza la moralidad del resultado y el paso hacia un estadio civilizado de la convivencia humana. "La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio. Es entonces cuando

² J. J. Rousseau: «El hombre, la sociedad y el Estado», en: Adolfo Sánchez Vázquez: *Rousseau en México*, Grijalbo, México, D.F., 1969, p. 111.

sucedendo la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones”.³ De esta forma, el poder así obtenido se convierte en medio de realización y garante de lo socialmente valioso que tiene al mismo tiempo su fuente en la voluntad general.

Para Foucault, por su parte, el poder, entendido como una tecnología o mecanismo que trasciende la tradicional esfera de la política y que cubre y se ramifica a través de toda la realidad social, es, en cierto sentido la génesis misma de lo valioso. Los valores son constituidos y sacralizados en los marcos de ciertos discursos con mayores o menores posibilidades de arraigo cultural y con abiertos y sutiles mecanismos de poder que les permiten su institucionalización. A Foucault no le interesa la presunta existencia de un contenido de lo valioso que esté más allá de las reales estructuras de poder, sino el “modo de existencia de los acontecimientos discursivos en una cultura” que permitiría poner de manifiesto “el conjunto de condiciones que rigen, en un momento dado y en una sociedad determinada, la aparición de los enunciados, su conservación(...), el papel que desempeñan, el juego de valores o de sacralizaciones de que están afectados, la manera en que están investidos en prácticas o en conductas, los principios según los cuales circulan, son reprimidos, olvidados, destruidos o reactivados. En resumen, se trataría del discurso en el sistema de su institucionalización.”⁴ A través del poder un determinado discurso se instaure como verdad. Y esta “verdad” es, aunque Foucault no lo dice, de naturaleza eminentemente axiológica ya que, siendo un resultado del propio poder, su misión fundamental es la legitimación y reproducción del mismo. En otras palabras, la delimitación de estas “verdades” se produce no por su nivel de adecuación a cierto contenido objetivo que las trasciende, sino por su imposición al cuerpo social a través de las múltiples formas de poder y como un complemento imprescindible para el funcionamiento de éste. Lo importante aquí es que esa “verdad” sea aceptada por la sociedad, que se instituya como “verdad científica”, que funcione como factor

³ J. J. Rousseau: *El Contrato Social*, SARPE, Madrid, 1984, p. 47.

⁴ M. Foucault: «Respuesta al Círculo de Epistemología», en: P. Burgelin y otros: *Análisis de Michel Foucault*, Ed. Tiempo Contemporáneo, B. A., 1970, p. 237.

legitimador del poder. Según sus propias palabras, a Foucault no le interesa "la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos."⁵ Bajo el aspecto objetivo, universal, desinteresado del conocimiento, el poder-saber produce un discurso, una moralidad, un sistema de valores, cuyo destino es el poder mismo y la normalización de una conducta acorde a aquel. Es así como se excluye "científicamente" lo "anormal": los homosexuales, los locos, los presos.

Una tercera forma de entender la relación entre poder y valor es la que nos propone Luis Villoro. Poder y valor guardan entre sí una relación de oposición, piensa el filósofo mexicano. El poder en política nace del conflicto, de la lucha en el interior de la sociedad, de la violencia generalizada. "Es entonces cuando puede darse un salto cualitativo: un individuo o un grupo de la sociedad impone su voluntad sobre el resto para acabar con todo conflicto. Contra el mal de la violencia colectiva impone la violencia de una parte sobre el todo. Sólo entonces ha nacido el poder político. Con él ha surgido el Estado".⁶ Debido a que cada cual busca el poder para sí mismo, esta búsqueda es lo opuesto a la persecución de un bien común y no puede desembocar, por lo tanto, en un valor objetivo. El poder es utilizado como instrumento de dominación, humilla y restringe la libertad de quienes lo padecen, corrompe al que lo ejerce. El poder es entonces, por su propia esencia, antivalioso. Pero al mismo tiempo todo poder, para ser aceptado por los demás, necesita de una justificación moral. Y por esa razón se presenta como un valor colectivo, se disfraza de bien común. "De allí la ambivalencia de todo poder político: a la vez que se busca por sí mismo, se justifica como medio de realizar un valor".⁷ Mas el resultado nunca puede ser un valor real, "la realización plena del valor implica la abolición de cualquier dominio de unos hombres sobre otros",⁸ presupone no el poder, sino su contrario, el contrapoder, mediante el cual la voluntad propia ya no se *im-pone*, sino que se *ex-pone*. El resultado ya no se busca por vía de la

⁵M. Foucault: *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 181-182.

⁶ Luis Villoro: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997, p. 82

⁷ Ídem., p. 84

⁸ Ídem., p. 85

violencia, sino de la comunicación, abriendo la posibilidad de que se realice un valor comúnmente aceptado, a tono con los intereses no excluyentes de cada cual. “Si el poder tiene que acudir al valor para justificarse, el valor requiere del contrapoder para realizarse”.⁹

Hemos constatado tres modos diferentes de entender la relación poder-valor. Si para Rousseau el poder es potencialmente el medio de realización de lo valioso y en Foucault el valor, reducido a su expresión instituida, tiene su fuente en el poder mismo, para Villoro el poder es en esencia lo opuesto al valor. En los tres casos se ha partido del análisis del poder o la política como tema central. Rousseau está buscando un modelo de sociedad democrática, Foucault intenta develar los mecanismos de funcionamiento de las múltiples formas de poder y Villoro anda tras los fundamentos de una ética política. Pero en los tres casos el concepto de poder del que se parte es diferente. Para Rousseau es el resultado de un contrato social que presupone la opción voluntaria de los asociados y que puede convertirse en poder común, expresión de la voluntad general. Para Foucault el poder siempre es asimétrico, se ejerce en una dirección determinada, se irradia a través de todo el engranaje social desde lo macro hasta lo micro y genera sus propias verdades y valores que pretenden legitimarlo y reproducirlo. A Villoro, por su parte, le interesa el poder sólo en su expresión macro-política y lo concibe siempre como una relación de dominación, de imposición, de naturaleza no valiosa. Tampoco hay coincidencia total entre estos tres autores en cuanto a la comprensión de lo valioso. Rousseau y Villoro tienen en este sentido posiciones más cercanas. El primero asocia el valor a la voluntad general y el segundo al bien común. Pero entre ellos dos, por una parte, y Foucault, por la otra, hay una gran distancia teórica en la comprensión del valor. Para este último el valor es el resultado de los propios mecanismos de poder que presentan, instituyen y hacen pasar por valioso a todo aquello que refuerza las relaciones de poder.

Pero dejemos por un momento el análisis comparativo de estos tres autores para dar paso a nuestras propias ideas sobre el tema. Ya regresaremos indistintamente a cada uno de ellos en la medida en que toquemos aspectos contenidos en sus respectivas concepciones.

⁹ Ídem., p. 91

Nuestro punto de arranque no ha sido el poder y la política, sino los valores. Ha sido precisamente el desarrollo de la teoría axiológica el que nos ha llevado al asunto que aquí estamos tratando.¹⁰ En reacción crítica a las tradicionales posturas objetivista y subjetivista en axiología¹¹ hemos propuesto un enfoque multidimensional de los valores, es decir, comprenderlos como un fenómeno complejo con manifestaciones distintas en diversos planos de análisis.¹²

Son posibles, cuando menos, tres planos de análisis de esta categoría. En el primero de estos planos es necesario entender los valores como parte constitutiva de la propia realidad social, como una relación de significación entre los distintos procesos o

¹⁰ Hemos venido trabajando el tema de los valores desde 1981. Sin embargo en nuestro libro *Práctica, conocimiento y valoración* (Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1989) que resume el contenido de las investigaciones de esa primera etapa, todavía no se aborda la relación entre valores y poder. Este tema es introducido por primera vez en el ensayo «Valores universales y problemas globales» (escrito originalmente en 1992 e incluido en el presente libro) y vuelto a tratar en la ponencia «Valores y juventud en la Cuba de los noventa» (presentada en 1995 en la Audiencia Pública del Parlamento Cubano sobre La formación de valores en las nuevas generaciones y publicada en el libro: José Ramón Fabelo: *Retos al pensamiento en una época de tránsito*. Ed. Academia, La Habana, 1996). En una ponencia posterior -»Para un estudio de la democracia como valor político»- elaborada de manera conjunta con Edith González Palmira se aborda de nuevo el tema con el propósito específico de analizar el valor de la democracia.

¹¹ Como fue mostrado en el primer capítulo del presente libro, ambas posiciones son incapaces de ofrecer una respuesta adecuada al problema de la naturaleza de los valores. Si los objetivistas extraen la esfera de los valores del mundo humano y se ven imposibilitados de explicar los cambios de valores, las crisis de valores y otros fenómenos asociados al movimiento de la sociedad misma, los subjetivistas, por su parte, relativizan absolutamente los valores al hacerlos depender de los variables gustos y aspiraciones de los distintos sujetos, sin que sean posibles el discernimiento de una verdad valorativa ni el fundamento para una educación en valores.

¹² Este enfoque está ya presente en el referido trabajo «Valores universales y problemas globales», aunque de manera nítida e integral es propuesto por primera vez en nuestra ponencia a la Audiencia Pública del Parlamento Cubano sobre La formación de valores en las nuevas generaciones. Ver: José Ramón Fabelo: *Retos al pensamiento...*, pp. 163-164. Aunque su descripción se encuentra ya contenida en este libro en su primer capítulo y en alguna medida en el propio trabajo «Valores universales y problemas globales», a riesgo de ser reiterativos, consideramos necesario mantenerla también acá para no afectar la lógica de la exposición.

acontecimientos de la vida social y las necesidades e intereses de la sociedad en su conjunto. Digámoslo en otras palabras: cada objeto, fenómeno, suceso, tendencia, conducta, idea o concepción, cada resultado de la actividad humana, desempeña una determinada función en la sociedad, adquiere una u otra significación social, favorece u obstaculiza el desarrollo progresivo de la sociedad y, en tal sentido, es un valor o un antivalor, un valor positivo o un “valor” negativo. No nos estamos refiriendo aquí a la interpretación subjetiva de ese valor, a lo que juzgue u opine un determinado sujeto, sino a la significación humana real del objeto en cuestión, significación dada por su vínculo con lo humano genéricamente entendido. Es a esto lo que llamamos *dimensión objetiva del valor*, teniendo en cuenta que su constitución como valor trasciende los deseos o aspiraciones de cualquier sujeto en particular. Claro que no estamos haciendo referencia a algún mundo platónico de valores eternos al estilo del objetivismo tradicional. La objetividad de la que aquí hablamos es una objetividad social, que siempre es, en alguna medida, subjetividad objetivada, es decir, producto de la actividad humana, pero que trasciende, por su significación, a la propia subjetividad que la crea y se inserta con un lugar propio en el sistema de relaciones sociales. De ese lugar -y de la relación funcional que desde él establece con el todo social- depende su valor objetivo. Por estar en relación directa al lugar que ocupa el objeto o fenómeno en el sistema de relaciones sociales, se entiende que el valor objetivo es dinámico, cambiante, dependiente de las condiciones histórico-concretas. Ese valor guarda además una determinada relación jerárquica con otros valores, en dependencia del nivel de significación humana de cada uno de ellos, relación que también es dinámica y sujeta a la situación específica en que se encuentra la sociedad.

El segundo plano de análisis se refiere a la *dimensión subjetiva de los valores*, es decir a la forma en que esa significación social, que constituye el valor objetivo, es reflejada en la conciencia individual o colectiva. No todos los sujetos ocupan la misma posición en la sociedad. De esas diferencias emanan intereses distintos, lo cual a su vez provoca que los diferentes objetos y fenómenos de la realidad posean significaciones específicas para cada uno de estos sujetos. Lo que es positivo para uno no lo es necesariamente para otro. Como resultado, cada sujeto (individual o colectivo) crea su propia escala subjetiva de valores, distinta a la de los demás. Esta

subjetivación de valores se realiza a través de complicados procesos de valoración¹³ que permiten al sujeto enjuiciar la realidad desde el ángulo de sus necesidades, intereses, ideales, aspiraciones, gustos. Los repetidos procesos de valoración van fijando sus resultados en la memoria y experiencia del sujeto en forma de valores relativamente estables que cumplen una importante función como reguladores internos de la actividad humana. Es evidente que el sistema subjetivo de valores así creado puede poseer mayor o menor grado de correspondencia con el sistema objetivo de valores, en dependencia, ante todo, del nivel de coincidencia de los intereses particulares del sujeto dado con los intereses generales de la sociedad en su conjunto, pero también en dependencia de las influencias educativas y culturales que ese sujeto recibe y de las normas y principios que prevalecen en la sociedad en que vive y que funcionan muchas veces como prejuicios o estereotipos valorativos asumidos acríticamente por diferentes sujetos.

Al mismo tiempo, cada sujeto supone que su propio sistema de valores es el verdadero y universal, ya que por lo general se asume a sí mismo como el prototipo por excelencia de lo humano. Obsérvese que los juicios valorativos se estructuran gramaticalmente como si fueran universalmente válidos: “el cuadro es bello”, “el hombre es bueno”, “el gobierno es justo”. No se especifica que tal valoración se realiza desde la perspectiva subjetiva del que la emite; se asume implícitamente que todos deben valorar igual.

Así y todo, lo lógico y natural es que la propia diferenciación social genere múltiples apreciaciones subjetivas de los valores. En ocasiones estas diferentes interpretaciones pueden coexistir sin mayores problemas, sobre todo cuando las diferencias de juicio y sus conductas derivadas no involucran o afectan a otros. En tales casos la posibilidad de convivencia de distintas escalas subjetivas de valores se reduce a un asunto de tolerancia. Pero esto está lejos de ocurrir siempre. Muchas veces entre los diversos sistemas subjetivos existe una relación real de incompatibilidad, que se pone de manifiesto sobre todo en sus expresiones práctico-conductuales: la puesta en acción de un determinado sistema subjetivo de valores impide u obstaculiza la realización práctica de los criterios valorativos

¹³ Un estudio de los procesos valorativos de la conciencia humana puede encontrarse en: José Ramón Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración...*

de otros sujetos. Esta relación de incompatibilidad genera actitudes y conductas contrapuestas, así como choques entre los sujetos portadores de diferentes interpretaciones subjetivas.

El despliegue incontrolado de todas estas tendencias valorativas existentes en la sociedad provocaría una total anarquía social y una especie de estado de guerra permanente, sobre todo en los casos en que los objetos de diferentes apreciaciones valorativas constituyen objetos públicos, es decir, objetos cuya significación trasciende al individuo o a un determinado grupo social en concreto. No es de extrañar entonces que los sujetos hagan todo lo posible por extender sus propias valoraciones a todos los demás, sobre todo como medio de legitimar un determinado tipo de praxis social a tono con la interpretación propia de los valores. Las diferentes doctrinas filosóficas, políticas y religiosas han tenido, entre sus propósitos fundamentales, la justificación ideológica de las respectivas escalas de valores y la pretensión de presentarlas como las únicas válidas para todo el universo social.

Pero los distintos sujetos se preocupan no sólo por justificar ideológicamente sus valores, sino también por tratar de imponerlos y convertirlos en realidad social. La política, el Estado, el derecho, junto a la moral y la conciencia religiosa contribuyen a estos fines. Como resultado, la sociedad siempre tiende a organizarse sobre la base de un sistema de valores instituido y oficialmente reconocido que es el que dicta las normas de convivencia en la sociedad dada. Es éste precisamente el tercer plano de análisis de los valores, que se corresponde con su *dimensión instituida*.

El sistema oficial de valores puede ser el producto de la universalización y conversión en dominante de una de las escalas subjetivas existentes en la sociedad, o puede ser el resultado de la combinación de varias de ellas como expresión de la alianza de diferentes fuerzas sociales e, incluso, en el hipotético caso de una democracia perfecta, debería emerger del balance de todos los sistemas subjetivos existentes en la sociedad.

Mas en todos los casos los valores instituidos siempre van a estar íntimamente vinculados a las relaciones de poder. Quien detenta el poder impone su sistema de valores al todo social de que se trate. Los demás sistemas subjetivos se ven obligados a subordinarse, aunque no desaparecen y pugnan por alcanzar el predominio y su consecuente plasmación práctica.

Quiere decir que no es lo instituido, como piensa Foucault, la única realidad de los valores. Para que ciertos valores se instituyan a través del poder antes tienen que existir como aspiración, como ideal, como valores deseados, es decir, subjetivamente. El poder mismo no tendría sentido si no es utilizado por quien lo detenta para la creación o conservación de lo que considera valioso. Es cierto que los valores instituidos adquieren tal fuerza que en ocasiones tienden a aplastar las subjetividades alternativas y dan la impresión de ser la realidad última, la “verdad” misma, como afirma Foucault. Pero una cosa es la forma en que se presentan y funcionan los valores instituidos y otra cosa es lo que son el realidad. Por muy amplio que sea su dominio aun en los contextos más ortodoxos y dogmáticos, ellos no logran impedir por completo formas distintas de valorar. Pero, sobre todo, el carácter dominante de cierta interpretación de los valores nunca llega a suplantar la significación real humana de los objetos, fenómenos y procesos de la realidad, es decir los valores objetivos. Aquello que tiene una nítida significación negativa para la humanidad jamás se convertirá en objetivamente valioso por mucho poder que tenga a su favor, por muy omniabarcante que sea su presencia en la realidad y la conciencia sociales. Pensemos, a manera de ejemplo harto convincente, en los crímenes nazi contra los judíos en la Alemania hitleriana.

Desconocer la existencia de una realidad valiosa más allá del poder nos privaría de la posibilidad de enjuiciar al poder mismo, nos destruiría el referente objetivo que podría servirnos para asentir o disentir en relación con los valores instituidos, nos obligaría a admitir como irremediable cualquier disposición oficial de los valores, nos impediría poner en cuestión a las “verdades” oficiales. Por eso no podemos aceptar el método foucaultiano que intenta explicar el poder por el poder mismo sin trascenderlo. Como afirma Héctor Ceballos, así entendido “el poder se presenta como si fuera un omnipresente macrosujeto suprahistórico que preside y determina por sí mismo el conjunto de la vida social”.¹⁴

Mucho más loable en este sentido es el intento clásico de Rousseau y el mas reciente de Villoro de pensar la relación del

¹⁴ Héctor Ceballos Garibay: *Foucault y el poder*. Ediciones Coyoacán, México, 1997, p. 63

poder con una realidad objetivamente valiosa irreductible al poder mismo. La voluntad general o el bien común son, respectivamente, el ámbito de existencia de los valores objetivos. Para Rousseau el poder es medio de realización de lo valioso si responde a la voluntad general, pero al mismo tiempo reconoce que esto históricamente no ha sido así. Villoro es aun más radical: el bien común no es alcanzable a través del poder, sino del contrapoder; el poder es en sí mismo opuesto a lo valioso.

En nuestra opinión el poder constituye, como lo pensaba Rousseau, un tipo de significación instrumental o extrínseco cuyo carácter valioso o antivalioso depende de la naturaleza del fin que se persigue con el mismo. Este fin puede o no ser coincidente con los intereses generales de la sociedad, es decir, con lo objetivamente valioso. Por consiguiente, el sistema instituido de valores puede guardar una relación de mayor o menor correspondencia con el sistema objetivo de valores. Todo depende, en buena medida, de qué grupo o sujeto social detenta el poder en las condiciones históricas específicas de la sociedad dada y de la relación de los intereses del sujeto en cuestión con los intereses generales del universo social.

La naturaleza del sistema de valores instituidos y su nivel de correspondencia con el sistema objetivo de valores resulta en grado significativo determinante para el curso evolutivo de la sociedad hacia el progreso, hacia la conservación del *status quo* o hacia el retroceso. No es casual que el marxismo clásico haya calificado el asunto del poder como el problema fundamental de la revolución social.

En realidad todo poder responde en primera instancia a los intereses del grupo social que lo detenta. Pero prácticamente siempre, como afirma con mucha razón Villoro, se presenta como instrumento para alcanzar el bien general. “De lo contrario el poder político sólo podría explicarse como un dominio arbitrario, ajeno a toda justificación moral”.¹⁵ Incluso las formas más despóticas y reaccionarias de poder manejan un discurso valorativo que busca su legitimación y, para hacerlo, se disfrazan de “bien común”. Es por esa razón que resulta tan frecuente la demagogia política.

¹⁵ Luis Villoro: Ob. cit., p. 76

Debido a que todo discurso político que emana desde el poder tiende a legitimarse en valores, constantemente maneja conceptos tales como “libertad”, “democracia”, “justicia”, “derechos humanos”, “bienestar”, “progreso”. Son éstos conceptos valorativos presentes en todos los discursos del poder, aun en aquellos que guardan entre sí una relación de total oposición política. Si juzgáramos a los gobiernos exclusivamente por los discursos que emiten llegaríamos a la inevitable conclusión de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Pero sabemos que esto está muy lejos de ser una realidad. Y ello, una vez más nos demuestra, la existencia de diferentes dimensiones del valor. No es lo mismo, digamos, la democracia como valor instituido que emana del discurso y la legislación política, que la democracia como subjetivamente la entienden los diferentes sujetos que integran el universo social, o que la democracia como hecho social, como praxis, con toda su objetividad real y potencial.¹⁶ Si tomamos a esta última dimensión como referente objetivo nos percataremos que no siempre, ni mucho menos, la realidad verifica el discurso valorativo del poder.

Pero tampoco es acertado afirmar de manera absoluta que el discurso desde el poder es siempre demagógico, falso, egoísta. El poder en sí mismo no entraña una naturaleza pérfida, como parece sugerirlo las siguientes palabras de Luis Villoro: “quien llega a servirse del poder no puede menos que deseárselo por sí mismo, con independencia de sus resultados. Porque hay un goce vital de la propia fuerza, un deleite en el despliegue de nuestras capacidades(...) El afán de poder por sí mismo, sin mirar sus consecuencias, responde al deseo profundo de todo hombre por prevalecer. Nadie que busque el poder puede sustraerse del todo a esa pasión”.¹⁷ Nos parece que aquí se deja entrever una visión ahistórica y demasiado negativa del ser humano como si éste a fuerza fuese, en atención a una supuesta esencia humana abstracta, un ente inevitablemente individualista y egoísta. Lo que es en realidad el engendro de un tipo histórico de sociedad es convertido en prototipo de lo humano universal. Partiendo de tal visión del ser

¹⁶ Precisamente centrado hasta el momento en el análisis de la democracia hemos venido trabajando en la elaboración de un método para su estudio comparativo como valor objetivo, como valor subjetivo y como valor instituido. El primer acercamiento aparece en la ya mencionada ponencia inédita -»Para un estudio de la democracia como valor político«, elaborada de manera conjunta con Edith González Palmira.

¹⁷ Luis Villoro: Ob. cit., p. 83

humano es inevitable una apreciación negativa del uso que éste puede hacer del poder. Y es cierto que el discurso político vestido de valores puede encubrir intenciones egoístas y abiertamente contrapuestas a los intereses reales de la comunidad. Pero puede también ser expresión de esos intereses e impulsar el progreso colectivo. Más allá del discurso, debe decirse que el poder es valioso si está dirigido a la obtención de fines objetivamente valiosos, valiosos para la sociedad tomada en su integridad. Y esto no es ningún imposible; es una posibilidad real que no ha dejado de tener su confirmación histórica.

También Villoro, al igual que Rousseau, reconoce la posibilidad de una organización social basada en valores objetivos. Solo que para el filósofo mexicano esta organización no es alcanzable a través del poder, sino del contrapoder, que sería el que permitiría la consecución del bien común. Los conceptos de “voluntad general” en el pensador ilustrado francés y de “bien común” en Villoro desempeñan similar papel en la estructura lógica de sus pensamientos, como fundamento o criterio de lo valioso. Incluso Rousseau utiliza a veces también el concepto de “bien común”¹⁸ (en tanto resultado de la voluntad general) y para Villoro no resulta del todo rechazable la categoría rousseauiana de “voluntad general”.¹⁹

Ambas categorías tienen, sin embargo serias dificultades como criterio delimitador de lo objetivamente valioso. La voluntad general apela a la subjetividad, ciertamente de la conciencia colectiva, pero subjetividad al fin. Como toda subjetividad, la voluntad general puede errar, puede ser manipulada o engañada. Así lo reconoce el propio Rousseau: “el pueblo quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe al pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer el mal”.²⁰

Por su parte, el concepto de “bien común” como fundamento de una ética política basada en valores objetivos tiene la dificultad de que “lo común” no es idéntico a “lo general”. Lo bueno para una comunidad globalmente tomada no es necesariamente lo bueno para cada uno de sus miembros. En una sociedad escindida en

¹⁸ Ver por ej.: J. J. Rousseau: *El Contrato Social...*, p. 53

¹⁹ Ver: Luis Villoro: *Ob. cit.*, pp. 258-259

²⁰ J. J. Rousseau: *El Contrato Social...*, p. 58

grupos con intereses antagónicos lo común entre ellos quedaría reducido a lo insustancial. Sobre los aspectos vitalmente importantes para la sociedad, como qué entender por justicia, libertad, democracia, derechos humanos no habría comunidad de significaciones. En estos casos lo general, lo bueno para la sociedad, no sería lo comúnmente bueno para cada uno de los grupos que la integran, sean éstos clases sociales al interior de una nación o grandes regiones geoculturales como las que hoy se han dado en llamar Norte y Sur al nivel de las relaciones internacionales. Y no se trata simplemente de ausencia de voluntad general y común, es que se parte de intereses en pugna. ¿Cómo pretender que exista la misma valoración o la misma voluntad en relación, digamos, con la explotación desde el ángulo del explotador que desde la perspectiva del explotado, o sobre el intercambio desigual desde las posiciones del Norte industrializado y desde la situación del Sur expoliado? Objetivamente estos fenómenos guardan una relación de significación distinta para cada sujeto, no son ni bienes ni males comunes. Y no por eso dejan de tener una significación general para el universo social de que se trate. ¿Cuál es esa significación?

Villoro intenta solucionar esta cuestión apelando a un fundamento de validez distinto a la mera valoración parcial y excluyente. Ese fundamento sería la argumentación racional que, según él, permitiría un punto de vista imparcial que descubra los valores objetivos a través de la universalización de las inclinaciones incluyentes. Esto “no puede ser obra del propio deseo, lo es de la razón”.²¹ En esto consiste precisamente la ética.

Como puede apreciarse, Villoro está pensando en una racionalidad ética, valorativa, que le pase por encima a los intereses particulares (en especial a los que él llama excluyentes), a su divergencia e incluso antagonismo. Por supuesto que la razón es un poderoso medio para la conformación de una ética humanista. Pero toda racionalidad valorativa -cual es el caso de la ética- tiene que partir a su vez de premisas valorativas. Cualquier juicio de valor presupone la proyección de la subjetividad de quien lo sostiene. Esa proyección necesariamente se refracta a través de los intereses

²¹ Luis Villoro: Ob. cit., p. 233

propios, aun cuando se exprese en forma de juicio universal. Esto significa que los juicios valorativos que han de servir de premisa para la racionalidad ética van a ser diferentes en dependencia del sujeto de que se trate, de sus intereses particulares, y van a conducir a resultados distintos. Nos vamos a encontrar con diversas racionalidades éticas, todas ellas pretendidamente universales, todas ellas supuestamente fundadas en valores objetivos.

Y volvemos al mismo punto: ¿cuál de ellas es la correcta? Si la solución a este problema no la puede ofrecer ni el llamado “bien común” ni una racionalidad supuestamente neutral, significa que las posibilidades de acertar estarán concentradas en uno o varios sujetos específicos cuyos intereses particulares, con toda la parcialidad que ellos suponen, estén en correspondencia con los intereses generales del todo social. En un mundo antagónico como el que vivimos esto no es posible alcanzarlo desde cualquier posición social, sino desde aquella que, por la carencia real de los beneficios asociados a un determinado valor, engendre intereses dirigidos a su consecución. En lo relacionado con la libertad, la justicia, la democracia, los derechos humanos y otros valores, sabemos muy bien dónde se concentran y se sienten con más agudezas sus carencias fundamentales. Desde esa posición -que puede ser compartida espiritualmente también por otros sujetos que no viven directamente en ella- es que resulta posible enjuiciar con acierto los valores generales de la sociedad. Cuando el poder se ejerce desde esa perspectiva social son muchas las posibilidades de que los valores que a través de él se instituyan guarden una relación de correspondencia con los valores objetivos y necesarios al universo social.

SEGUNDA PARTE

LA AXIOLOGÍA COMO INSTRUMENTO PARA EL ANÁLISIS DE LA REALIDAD SOCIAL

VALORES UNIVERSALES Y PROBLEMAS GLOBALES

Son muchas las preocupaciones teóricas que la compleja y convulsa realidad contemporánea despierta. Algunas de ellas -tal vez las más importantes- están asociadas a problemas que poseen una incidencia directa en los destinos de la humanidad y de nuestro planeta. Son los llamados problemas globales de la contemporaneidad.

La inmediatez y globalidad de estos problemas impulsa a la comunidad de esfuerzos y a la búsqueda de soluciones también globales. Sin embargo, a más de 500 años del polémico encuentro entre dos culturas, nos encontramos hoy ante un mundo heterogéneo con grandes diferencias en los niveles de desarrollo económico y social entre unos países y otros y con grandes diferencias entre distintos grupos sociales dentro de casi todos los países. Es un mundo plagado de contradicciones, en el que la realización de los intereses de unos muchas veces obstaculiza o impide la realización de los intereses de otros.

Los esfuerzos conjuntos presuponen, sin embargo, la existencia de intereses humano-generales, y estos, a su vez, condicionarían la conformación de un conjunto de valores universales que sustenten la acción mancomunada de muchos hombres y de muchos países. Pero en un contexto tan diverso como el de nuestro planeta hoy, ¿existen realmente esos intereses y valores universales? Y de existir, ¿en qué medida son de hecho universales? ¿En qué grado no lo son? ¿Cómo poder garantizar una práctica internacional regida por ellos? ¿Existe otra alternativa que no sea la apelación a estos intereses y valores como reguladores normativos de las relaciones inter-estatales?

Reflexionar sobre estos asuntos, más que tema para un ensayo, es un imperativo de la época. La real solución de estos problemas trasciende, por supuesto, las posibilidades de la reflexión teórica, pero también es imposible sin ella.

Por eso no es casual que en tiempos recientes se haya hecho frecuente en el análisis de los problemas globales su asociación con los valores universales. Estos últimos, sin embargo, no siempre han sido objeto de una adecuada conceptualización

que permita deslindar sus vínculos reales con tales problemas. A pesar del uso bastante extensivo del concepto de valor en el pensamiento globalístico, pocas veces podrá hallarse un análisis realmente axiológico de esta problemática. Tal enfoque, no obstante, pudiera ofrecer resultados interesantes y un importante complemento a los estudios que sobre estos inminentes problemas de la humanidad hoy se realizan.

El propósito del presente trabajo consiste precisamente en ofrecer algunas reflexiones sobre la naturaleza de los valores universales y su nexa con la génesis, agudización y posible solución de los problemas globales.

Valores universales

El tratamiento conceptual de los valores universales nos lleva de lleno al problema axiológico fundamental, es decir, al de la naturaleza misma de los valores. No es posible detenerse -no hay espacio para ello- en la tradicional polémica sobre el carácter objetivo o subjetivo de los valores,¹ que sirvió de fuente nutricional durante mucho tiempo para el desarrollo de la axiología. Sólo es necesario constatar que hoy, lamentablemente y sin haberse dicho la última palabra al respecto, esta polémica se ha ido apagando, lo cual manifiesta su impronta negativa en el uso indiscriminado del concepto de valor, bajo las más disímiles y no esclarecidas acepciones, en el análisis de distintas problemáticas. Esto, claro está, atenta contra la eficacia de dichos análisis.

En este caso, y dadas las limitaciones de espacio, nos detendremos sólo en aquellos aspectos teóricos de la concepción del valor que resultan imprescindibles para comprender el curso ulterior de la exposición.²

¹ Sobre la polémica objetivismo-subjetivismo en axiología puede consultarse: Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, México/ Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica, 1958 y también nuestro ensayo «Sobre la naturaleza de los valores humanos», incluido como primer capítulo del presente libro.

² Para mayor información sobre la concepción axiológica desde cuyo prisma realizamos el presente análisis, pueden consultarse el primer capítulo de este libro y también: José Ramón Fabelo. *Práctica, conocimiento y valoración*, La Habana, Editorial de Ciencia Sociales, 1989.

Cualquier intento serio de explicar los valores tendrá que colocar como centro de referencia al hombre, independientemente de que el origen de estos valores se sitúe en el propio hombre o fuera de él. Pero de lo que no hay dudas es que cualquier valor cobra sentido sólo en relación con el hombre, con su vida, con su salud, con su educación, con su bienestar, con la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales.

Hasta aquí tal vez todos estemos de acuerdo. Las discrepancias comienzan cuando se trata de esclarecer qué se entiende por hombre y qué contenido y fuente se le atribuye a los valores. Para responder estas interrogantes parece necesario ubicarse en el origen mismo del hombre y de los valores.

Desde su surgimiento el hombre se enfrentó a una realidad que le era dispar en cuanto a sus significaciones. En el propio mundo heterogéneo que lo rodeaba encontró elementos que le favorecían y contribuían al mantenimiento de su vida, a su crecimiento y desarrollo y otros que, por el contrario, lo amenazaban con la muerte.

En un inicio esta situación se diferenciaba bastante poco de la que rodeaba a otros seres biológicos. Pero, paulatinamente, a la limitada capacidad natural de adaptarse al medio para aprovechar mejor sus influencias positivas y evitar las negativas, el hombre fue sumando la capacidad para transformarlo, en un sentido humano que pronto se convirtió en un sentido social.

Esta capacidad, cuyas posibilidades ilimitadas la historia se ha encargado de demostrar, cambió sustancialmente la calidad del mundo de significaciones que rodeaba al hombre. La influencia espontánea de la naturaleza natural -y valga la redundancia- fue cada vez más sustituida por la influencia predeterminada de la naturaleza humanizada, resultado de la actividad transformadora consciente del hombre.

Como quiera que la acción respuesta del medio se ajustaba en buena medida a los fines conscientes que el hombre se proponía con su transformación, la naturaleza transformada adquiría una significación positiva para él. Es obvio que el ser humano trabajaba para su bien, buscando su propio bienestar y no resultados que lo perjudicaran. Claro que, debido al escaso conocimiento de la naturaleza y de sus leyes -muy natural para esta etapa de desarrollo-

, en ocasiones los resultados de su actividad eran distintos y hasta opuestos a los fines que perseguía. Pero ésta no podía ser la regla. De haberlo sido el hombre no habría podido nunca separarse del mundo natural y hubiese prescindido de una actividad que le reportaba más perjuicios que beneficios.

La influencia predominantemente positiva sobre el hombre de los resultados de su actividad pronto despertó una relación emocionalmente marcada hacia ellos. Esos resultados se habían hecho acreedores de la posibilidad no sólo de satisfacerlo materialmente, sino también de provocarle una satisfacción espiritual, de despertarle alegría y otros sentimientos positivos. Habían surgido el valor -realidad humanizada con significación positiva para el hombre- y la valoración -capacidad que permitía captar subjetivamente ese valor.

A la realidad valiosa creada por el hombre se le contraponía el mundo de influencias negativas naturales que, al quedar fuera de su dominio, debido a su aún limitada capacidad cognoscitiva y práctica, era muchas veces objeto de identificación mística con las fuerzas del mal. Pero, misticismo a un lado, lo cierto es que el hombre había aprendido a diferenciar conscientemente lo bueno de lo malo y a actuar de acuerdo con sus intereses en aras de la transformación de la realidad para su bien.

El mundo social humano era en ese entonces bastante elemental y homogéneo. No iba mucho más allá del individuo, su familia, su gens o su tribu, y se basaba en lazos naturales de familia y consanguinidad. No existían como norma relaciones de intercambio de actividad humana con otras tribus o comunidades y sus integrantes eran percibidos no como semejantes, sino como una parte más de la naturaleza. Bajo esas condiciones, al interior de esas pequeñas comunidades existía muy poca diferenciación entre los intereses de sus miembros. Por supuesto, la poca distinción del individuo dentro de la comunidad se debía en buena medida a las condiciones de supervivencia precaria y estaba apuntalada por la fuerza autoritaria de las tradiciones, las normas morales y los mitos religiosos. Ello determinaba que la influencia antropológica sobre la naturaleza se realizara, la mayoría de las veces, de manera coordinada por todos y para el bien de todos. Si exceptuamos los casos de resultados no predecibles, debido a la ignorancia, las supersticiones y todo tipo de fanatismo religioso, había pocas posibilidades de que los valores que se creaban no lo fuesen en realidad para todos los miembros de la comunidad. El

sujeto creador de valores coincidía con el sujeto para el cual los objetos valían. El hombre genérico coincidía con el hombre de carne y hueso, con cada uno de ellos. No podía haber -exceptuando causas gnoseológicas- contraposición entre valor y valoración, entre los valores reales y actuantes y la interpretación subjetiva de los mismos.

Pero tal tipo de socialidad estaba limitado históricamente, condicionado por un grado ínfimo de desarrollo, tanto del hombre como de sus esferas de actividad. Como resultado de los avances en el dominio de la naturaleza, estas comunidades comenzaron a crecer, a complicar sus estructuras, a chocar unas con otras. El desarrollo de la actividad productiva hizo posible la aparición de clases, la separación de las actividades manuales de las intelectuales y, como resultado, no sólo crecieron enormemente aquellas pequeñas comunidades hasta convertirse en otras sustancialmente distintas, sino que además se introdujo una gran cantidad de factores diferenciadores en ellas.

Todo esto, por supuesto, constituyó un largo proceso caracterizado por una permanente complicación del sistema de relaciones sociales y una constante deshomogeneización de los intereses de los hombres. En correspondencia con el desigual lugar que se le asignaba en el sistema social, comenzaron a distinguirse radicalmente los intereses entre los distintos individuos y grupos sociales, y entre éstos, por una parte, y la sociedad, por otra. Ya la acción de determinados hombres, aun cuando podía continuar persiguiendo el bien para sí mismos y la realización de sus intereses, no garantizaba el bien para otros hombres ni para todo el universo social conformado. El hombre genérico había dejado de ser igual a cada uno de los hombres del género.

La realidad configurada actuaba de manera diferenciada en relación con los distintos individuos y grupos, complicándose extraordinariamente su sistema de significaciones. Lo que era positivamente significativo para unos no lo era necesariamente para otros. En correspondencia con esto cada sujeto, individual o colectivo, conformó su propia escala de valores, distinta a la de los otros. Apareció la ruptura entre valor y valoración, entre los valores del género, de la comunidad, de la sociedad y su interpretación subjetiva por un sujeto social u otro. Fueron surgiendo las más diversas doctrinas filosóficas, políticas y religiosas que tenían entre sus propósitos fundamentales la justificación ideológica de sus respectivas escalas de valores y la pretensión de presentarlas como

las únicas válidas para todo el universo social.

Tal situación, con diferentes matices y cambios lógicos en el contenido de los valores y escalas, ha sido predominante a partir de ese momento a lo largo de toda la historia de la humanidad. Claro que desde un inicio los hombres se preocuparon no sólo por justificar ideológicamente sus valores, sino por tratar de imponerlos a todo el sistema social. La política, el Estado, el derecho, vinieron a servir de instrumentos para esos fines, uniéndose a la moral y la conciencia religiosa que ya desde antes actuaban en esa dirección. Como resultado, la sociedad siempre logró organizarse y funcionar sobre la base de un sistema de valores oficialmente reconocido. Los otros sistemas se ven obligados a subordinarse pero no desaparecen y pugnan permanentemente por convertirse en predominantes.

Ahora bien, para cada momento histórico y para cada sociedad concreta existe también un sistema de valores objetivamente conformado, resultado de la propia estructura de las relaciones sociales. Este sistema se define no sobre la base de los intereses de uno u otro individuo o grupo social en particular – ni siquiera de aquel que ocupa la posición rectora y dominante en la sociedad-, sino teniendo como su fundamento a los intereses de todo el universo social, de toda la comunidad, de toda la sociedad, del hombre hasta donde los límites históricos de su género han crecido para ese momento. Estos intereses no son los que subjetivamente se asumen como tales por determinada colectividad, algún partido o incluso por el Estado, sino el resultado objetivo de la relación entre la posición histórica ocupada por la sociedad dada y las tendencias progresivas de su desarrollo. Son precisamente los intereses que jalan hacia el progreso de la sociedad y del hombre. Por lo tanto, el sistema objetivo de valores abarca todo el conjunto de resultados materiales y espirituales de la actividad humana que poseen una significación positiva para el desarrollo progresivo de la sociedad.

¿Qué relación existe entre ese sistema objetivo de valores y las escalas subjetivamente conformadas por los diferentes sujetos sociales? Es evidente que aquí la relación no necesariamente tiene que ser de coincidencia, aunque tampoco ésta se excluye. Ello dependerá, ante todo, de la posición social que ocupe el sujeto, del grado en que ésta se acerque a la línea del progreso histórico, de la medida en que sus intereses expresen en sí mismos los intereses más generales de la sociedad. Aquí no es determinante

el hecho de que la escala de valores de un sujeto social dado sea la que se imponga y predomine en la sociedad. Este predominio puede deberse a muchos factores y no a su nivel de coincidencia con el sistema objetivo de valores. Claro que a la larga y para que la sociedad pueda realmente progresar tendrá necesariamente que imponerse el sistema que más se adecue a los valores objetivos. Los intereses generales de la sociedad siempre encontrarán fuerzas sociales que pugnen por su realización. Pero esto está muy lejos de ocurrir de manera directa, rápida, fácil, sin contratiempos. El progreso social es tan contradictorio que muchas veces hace dudar de su existencia.³

³ Ahora mismo nos encontramos en un momento en que el agravamiento de muchos de los problemas del hombre hace que no pocos pongan en duda la existencia de todo progreso, mientras que otros, aun aceptándolo, difieren notablemente en cuanto a su sentido y dirección.

En relación con los primeros es necesario señalar que tal postura no puede ser correcta ni desde el ángulo práctico, ni desde el gnoseológico. Reconocer la existencia del progreso resulta imprescindible para no adoptar una actitud pesimista y fatalista al enfrentar los agobiantes problemas que se ciernen sobre la humanidad. No hacerlo sería condenarnos a la inacción, a esperar sólo un empeoramiento y ninguna solución para estos problemas, lo cual sólo precipitaría un desenlace fatal. Es lógico que muchos duden del progreso cuando la perspectiva inmediata apunta más hacia un retroceso. No es la primera vez que esto ocurre en la historia. Por eso, para percibirlo, en ocasiones se hace necesario salir del marco referencial inmediato y elevarse hasta la perspectiva histórica. Aun así podrá observarse el carácter siempre contradictorio del progreso: el desarrollo de las fuerzas productivas provocó la aparición del esclavismo; el surgimiento de la doctrina ética del cristianismo estuvo asociado a la obscuridad del Medioevo; el desarrollo del capitalismo bebió de la fuente de la conquista y de la explotación despiadada de los recursos naturales y humanos del «Nuevo Mundo»; la revolución científico-técnica contemporánea tiene mucho que ver con los problemas globales que amenazan a la humanidad.

Todo progreso ha entrañado siempre aspectos de retroceso y decadencia, nunca ha sido una línea inmaculada y unidireccional de ascenso. No obstante, y a pesar de los retrocesos temporales, vericuetos y desafíos que con mayor o menor presencia han caracterizado la evolución humana en diferentes contextos socio-culturales, no hay argumentos suficientes para afirmar que lo típico de esta evolución sea el estancamiento o el retroceso y no el progreso, aunque este último sólo sea apreciable con cierta nitidez desde una amplia perspectiva histórica. Si la historia de la sociedad humana se caracterizara por la estabilidad o el estancamiento, todavía hoy viviríamos en las cavernas y apenas nos hubiésemos levantado por encima del reino animal. Si lo que caracterizara al género humano fuese el retroceso, no hay razones para explicar por qué no se ha autoaniquilado ya desde hace mucho tiempo. A la humanidad le quedan enormes potencialidades para su desarrollo progresivo, no hay fundamentos para ser pesimistas. Pero tampoco para ser pasivos; el progreso del hombre es sólo obra del hombre, no hay teleologismo capaz de garantizarlo. Los amenazantes problemas que hoy se ciñen sobre la humanidad cierran cada vez más las

Hasta ahora ha sido descrito cómo el surgimiento y desarrollo del hombre llevó aparejada la génesis y evolución de los valores, así como la diversificación y versatilidad de estos últimos, la aparición de distintas escalas de valores en diferentes planos: en el objetivo y en el subjetivo. En la base de esta diversificación de los valores se encuentra la heterogeneidad que va adquiriendo el conglomerado humano y la ampliación del universo social desde la primitiva gens hasta las modernas naciones. La escala objetiva de los valores se determina por un hombre cada vez más genérico, por una comunidad humana cada vez más amplia, por un sistema cada vez más complicado de relaciones sociales.

Pero el crecimiento del universo social no podía detenerse en las naciones, estaba destinado a alcanzar la universalidad real. La historia podía tener un carácter local sólo transitoriamente. Si la naturaleza es en sí una sola al nivel global, la sociedad humana no podía quedarse para siempre balcanizada en mil pedazos independientes.

Precisamente la aparición del capitalismo significó el surgimiento de las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios para convertirlo en la primera forma universal de desarrollo social, atrayendo hacia sí y subordinando a todas las regiones del planeta y provocando que el proceso histórico se hiciese mundial.⁴

La universalización de la historia fue sangrienta e inhumana, provocó el exterminio de pueblos enteros con sus valores y cultura

opciones: o hacia un verdadero progreso o hacia la desaparición de la especie. Como nunca antes es ahora la opción del progreso el más alto criterio de los valores humanos.

En relación con los segundos, que dudan de la dirección del progreso, cabe preguntarse con ellos: ¿cómo entender realmente el progreso?, ¿qué contenido atribuirle?, ¿qué criterio seguir para verlo ahora y no sólo desde la perspectiva histórica (ya que evidentemente no podemos esperar a que transcurra la historia para después regresar y actuar en consonancia con el progreso)? Está claro que sólo el hombre puede actuar como tal indicador. Él es el medidor y la razón fundamental del progreso. Es su bienestar, su libertad, su desarrollo multifacético en compañía del bienestar, la libertad y el desarrollo multifacético de todos los hombres, presentes y futuros, lo que puede servir de criterio efectivo del progreso humano. Cada acto, cada acción, ha de medirse desde el ángulo de qué brinda y qué quita al hombre. La inclinación de la balanza señalará si actuamos a favor o en contra del progreso.

⁴ Ver: C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Editorial Progreso, t.1, p. 60.

y la subordinación indigna de otros que a duras penas pudieron conservar algunos de sus valores. Estos últimos vieron violentado su proceso de desarrollo históriconatural.

La universalización de la historia respondía a una necesidad del progreso, pero, como el progreso mismo, fue extremadamente contradictoria. Llevaba en sí, al mismo tiempo, el germen de grandes bienes y de grandes males para la humanidad. No son pura casualidad las acentuadas divergencias que suscita hoy la evaluación del significado del arribo de Colón a tierras americanas. Se había producido el choque de distintas escalas de valores que hasta ese momento tenían su propio sustento objetivo. Era la colisión de hombres genéricamente diferentes.

Esto último es importante resaltarlo. El género humano, término tan usual hoy, no es un concepto abstracto, posee un contenido bien concreto, determinado por la historia. No es posible hablar de un único género humano hasta tanto el hombre no es de hecho genéricamente universal. Mientras que el universo de relaciones sociales se mantuvo restringido en el nivel de áreas cultural y territorialmente localizadas e independientes, el hombre genérico fue uno distinto para cada una de esas culturas.⁵

Por eso resulta un craso error medir la validez de aquellas culturas utilizando un mismo patrón. Y mucho más incorrecto es juzgar sobre esta base acerca de la superioridad de una u otra. Cada una de esas culturas tenía su propio sistema objetivo de valores y sus correspondientes escalas subjetivas. Sólo podemos comparar sus respectivos grados de desarrollo económico y social, pero no la justeza de sus valores.

⁵ No es casual que muchos europeos dudasen durante la etapa de la colonización, y aún después de ella, de la *calidad* humana, del rango de hombre, de los aborígenes americanos y de los negros del Africa. Tal duda -que en muchos casos fue convicción- sirvió de «justificación moral» para el exterminio de una buena parte de la población autóctona de América y la esclavización del negro. Hoy cabría preguntarse que ocurriría si en las condiciones actuales se produjera un hipotético contacto con seres racionales de otros planetas, presumiblemente más alejados de nuestra visión actual de hombre de lo que era en su tiempo el indio o el negro para la representación europea. Cabe esperar, por supuesto, que la dolorosa «experiencia» terrícola impida que ese contacto sea tan abominable como el producido como resultado del «descubrimiento» del «Nuevo Mundo». Pero lo que sí parece indudable es que este nuevo encuentro haría actualizar la interrogante: ¿serán en realidad ellos tan hombres como nosotros?

En esas condiciones se produjo el «encontronazo» y, como resultado de éste, paulatinamente se fue formando un nuevo universo social -la comunidad mundial- y un nuevo grado en el desarrollo del género humano -el hombre universal.

Por supuesto que todos estos trascendentales cambios, descritos aquí en apenas unas líneas, abarcan en realidad toda una época histórica, un largo y complicado proceso que continúa hasta nuestros días. La fase de génesis del capitalismo tan sólo preparó las premisas para las grandes aventuras geográficas. La fase del capitalismo temprano hace comenzar la expansión comercial colonial. La fase siguiente, vinculada a la revolución industrial en Occidente, hace variar cualitativamente el carácter de la expansión colonial arrastrando a parte de la población y los territorios de los «nuevos» países hacia la división colonial del trabajo. El status colonial en el que vivía la mayoría de los pueblos no occidentales le asigna a éstos un lugar nada envidiable en la conformación y evolución de la época moderna.⁶ Este desigual papel perdura aun en las condiciones del capitalismo monopolista, cuando las antiguas colonias, una vez alcanzada la independencia política, sienten la imperiosa necesidad de insertarse en el sistema de relaciones internacionales en condiciones de naciones soberanas con aparente igualdad política, pero con agudas deformaciones estructurales que las compulsan a caer en relaciones de dependencia. Bajo el signo de la globalización neoliberal el

⁶ Ver: Nodari Simonia, «La diversidad del mundo y el desarrollo formacional», en: *Ciencias Sociales*, Moscú, 1990, N°4, p. 19.

⁷ Sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial la inserción de los países tercermundistas en la comunidad internacional estuvo matizada y notoriamente influida por el enfrentamiento en el escenario mundial de dos sistemas económicos sociales abiertamente contrapuestos. Las peculiares circunstancias en que se produce la integración del Tercer Mundo a la historia universal implicaban (y exigían), una vez obtenida la independencia, formas específicas de progreso social. No se trataba de repetir los derroteros ya transitados por los países más desarrollados -proyecto por demás imposible y no deseable-, ni el simple salto formacional, esquemáticamente entendido. Sin embargo, tanto Occidente como los países socialistas trataban, en el marco de su confrontación internacional, de atraer hacia su modelo de desarrollo a los países recién liberados. En el caso de Occidente, lograr en los países del Tercer Mundo la imposición de las recetas clásicas capitalistas de desarrollo, ignorando las distintas circunstancias internas de esos países y la muy cambiada situación internacional (en comparación con la época cuando se emprendió el desarrollo del capitalismo clásico) representaba no sólo el resultado de un capricho, sino también una

problema, lejos de resolverse, tiende hoy a agudizarse y a complicarse sobre todo en la medida en que es acompañado por un imaginario que denota niveles irreales de igualación y la falacia de una homogeneización que en todo caso expresa la imposición de un único código ideológico-cultural, pero no una solución al ancestral problema de la desigualdad económica, social y política entre pueblos y naciones .⁷

posición muy cómoda y ventajosa que justificaba la acción espontánea de las leyes económicas tanto al nivel interno dentro de esos países, como en los marcos de su imprescindible incorporación a la división internacional del trabajo, lo cual habría de acompañarse, por supuesto, del intercambio injusto, de la condena al desarrollo de una economía extensiva, basada en la explotación de los recursos naturales y mano de obra barata. Si esto lo unimos a la constante devaluación de sus ramas exportables, a las medidas proteccionistas, al encarecimiento de los recursos científico-técnicos necesarios para el desarrollo de la producción, al endeudamiento y a otras secuelas de las reglas del desigual orden de intercambio internacional, no es difícil percatarse de la dirección hacia donde apunta tal desarrollo: una economía deformada, el aumento de la miseria y de los niveles de pobreza absoluta y relativa y una cada vez mayor dependencia con la consiguiente pérdida de soberanía.

Por su parte, el modelo socialista que se recomendaba a las nuevas naciones de la comunidad mundial era indiscutiblemente mejor intencionado y se basaba en principios éticos justos que excluían el aprovechamiento en favor propio de los escasos niveles de desarrollo de estos países. Sin embargo, varios factores atentaban contra el éxito del traslado hacia ellos de dicho modelo:

- a) Las insuficiencias del modelo mismo, hoy evidenciadas con la caída del campo socialista.
- b) La pretensión de presentar ese modelo como el único válido para cualesquiera circunstancias, lo cual ignoraba las peculiaridades de los demás países y las necesidades reales para su progreso.
- c) El mantenimiento de un crecimiento de los estándares de vida en esos países (a través de ayudas, donaciones, préstamos, precios preferenciales) que, si bien tenía las mejores intenciones, no estaba en correspondencia con el verdadero crecimiento económico y no permitía ver con claridad sus fallas.
- d) El hecho de que no se logró, a pesar de los deseos declarados, una verdadera integración económica de los países más desarrollados con los menos desarrollados, que facilitara y compulsara el desarrollo económico racional y sostenible en estos últimos.

Hoy ya no existe el campo socialista. Ya no es posible rectificar las relaciones socialistas internacionales. El esquemático modelo del llamado «socialismo real» ha desaparecido como opción al quebrantarse como posibilidad misma. Pero para el Tercer Mundo sigue estando latente, ahora con mayor agudeza, el problema de su desigual relación con Occidente. Y debe quedar claro que la solución de este problema no pueden seguir ni las recetas clásicas del capitalismo, ni la mucho más cruda y despiadada sumisión a una globalización neoliberal, que sólo como espejismo ideológico se presenta como simétrica para todo el planeta.

Quiere decir que las transformaciones no se produjeron de manera instantánea con la entrada en contacto de hombres de distintas partes del planeta. La universalización de la historia no es un acto, ha sido un largo y complejo proceso aún no concluido, con muchas etapas de signos diferentes. Pero aquel choque de culturas -que no sólo se produjo en América, sino también en África, Asia y otros confines- marcó un hito muy importante en el viraje que significó la génesis de la comunidad humana internacional.

A estos cambios tenía que corresponder una transformación sustancial en la escala objetiva de valores. La internacionalización de las relaciones sociales trajo aparejado el surgimiento de intereses que iban más allá de los marcos grupales, clasistas o nacionales, generó los intereses humano-generales, sobre cuya base aparecieron por primera vez los valores universales, en el pleno sentido del término, es decir, valores conformados a partir de toda la humanidad como sistema social íntegro.

Claro que esos valores universales podían haber surgido antes, en los marcos de una u otra cultura, pero sólo ahora adquirirían verdadero rango de universalidad. La proporción en que las distintas culturas brindaron su aporte a la configuración de este sistema de valores universales tuvo necesariamente que ser desbalanceada, no sólo por la fuerza y la imposición con que unas trataron de aplastar a las otras, sino por el real mayor nivel formacional en que las primeras se encontraban y hacia cuya órbita tuvieron que moverse las segundas. No obstante ello, las culturas con menor nivel de desarrollo económico y social aportaron no pocos elementos al nuevo sistema de valores y, de hecho, constituyeron una premisa indispensable para la universalización de dicho sistema.

Además de los valores creados por las culturas anteriores, el nuevo universo social engendró sus propios valores, vinculados, sobre todo, a las nuevas relaciones internacionales que rápidamente crecían, al tiempo que en muchos casos hizo variar el contenido a los «viejos» valores.

Sin embargo, la violentada historia a que se ha visto sometida esa gran parte del planeta que hoy conocemos como Tercer Mundo, además de las profundas secuelas internas que originó -economías deformadas, crisis de estructura, conflictos sociales, etc.-, marcó

con un sello distintivo el proceso de internacionalización de la historia, engendró el agudo desnivel que hoy caracteriza el grado de desarrollo entre las distintas partes del planeta y provocó la ruptura entre el sistema objetivo de valores universales y el sistema que de hecho se impone en las relaciones internacionales.

Y es que la internacionalización de las relaciones sociales y el origen de una comunidad mundial íntegra e interdependiente no borró en modo alguno la heterogeneidad del planeta y las grandes diferencias entre los distintos grupos humanos. Es obvio que el surgimiento de un nuevo universo social no hace desaparecer automáticamente a los otros, de menor rango de generalidad. La aparición de las clases no eliminó a la familia, la formación de las naciones no acabó con las clases, el arribo de la comunidad mundial no significa la desaparición de la división del mundo en naciones. Todo esto genera la coexistencia de una multitud diversa de grupos humanos. Cada uno de estos grupos, divididos por su nivel de desarrollo socioeconómico, por su pertenencia nacional y estatal, por su posición de clase, por su autoconciencia religiosa, por factores de raza, etnia, propiedad, etc., conserva sus propios intereses, fines y posibilidades reales de lograrlos, así como su propia escala de valores.

Este hecho nos llama la atención acerca de la forma real en que existen los valores universales en un mundo tan complejo y heterogéneamente estructurado. Cualquier individuo de nuestra época, además de los intereses derivados de su individualidad irrepetible, posee toda una serie de intereses generados por su pertenencia a grupos humanos de distintos grados de universalidad. Esos grupos a la vez varían en dependencia del individuo de que se trate. Por eso es que lo universal no puede ser comprendido como algo supranacional, supraclasista o suprahumano, sino como existente siempre a través de lo particular y lo singular. Los intereses más generales se refractan a través del prisma de los menos generales. De ahí que los intereses humano-generales y los valores a él correspondientes se asuman de manera diferente por distintos individuos, grupos, clases y naciones. La forma en que se asimilan esos intereses y valores puede o no coincidir con el contenido objetivo que ellos poseen.

Ya se ha hecho referencia a la posible diferenciación entre la escala objetiva de valores y su interpretación subjetiva, como también entre la primera y el sistema que, por diversos medios, se convierte en oficial y dominante en la sociedad. Esta realidad, descrita antes para caracterizar tales fenómenos dentro de determinados marcos nacionales, es totalmente palpable también en el nivel de las relaciones internacionales, cuando el universo social es toda la comunidad humana y cuando están en juego los valores universales de esa comunidad.

Precisamente el término universal, que muchas veces se utiliza para adjetivar al concepto de valor, significa que este último se toma en relación con el universo social más amplio posible: la humanidad. Los valores objetivamente universales abarcan el conjunto de fenómenos que poseen una significación positiva para el desarrollo progresivo de la comunidad planetaria en general. Aquí no entran aquellos elementos que pueden ser significativamente positivos para determinados grupos, clases o incluso naciones, y que son por tanto asumidos por ellos como valores universales, pero que en realidad limitan, obstruyen, o impiden el progreso de la humanidad, del hombre en su expresión genérica más universal.

En este análisis no debe confundirse el concepto que designa el valor con el contenido que objetivamente éste posee y con el que le asignan los distintos sujetos sociales. En el plano conceptual pocos discutirán que la *justicia*, la *fraternidad*, la *bondad* o la *belleza* son valores. Sin embargo, las divergencias se acentuarán notablemente en el momento de llenar de contenido concreto estos conceptos, cuando se trata de enjuiciar a algún fenómeno, proceso u objeto como justo, fraterno, bueno o bello.

Y es que la constante evolución del universo humano hace que los valores universales no constituyan un sistema inmutable, sino por el contrario, histórico-cambiante, concretando siempre su contenido en el momento histórico que vive la humanidad. Este cambio se produce aun cuando el concepto que designa el valor en cuestión no varíe y siga siendo el mismo en distintas épocas y para distintos sujetos. Este hecho explica la aparente extratemporalidad que poseen ciertos valores universales, cuyos conceptos vienen utilizándose desde épocas remotas. A modo de

ejemplo podríamos indagar en los orígenes de los propios conceptos de belleza, bondad, honestidad, democracia, libertad, que surgieron hace mucho tiempo y que hoy, indiscutiblemente, designan valores universales. Pero cuánto ha cambiado el contenido de estos conceptos. Y no se trata simplemente de que cada sujeto en cada época histórica escoja arbitrariamente el contenido de los conceptos valorativos. Se trata de que ese contenido cambia objetivamente en concordancia con las exigencias del desarrollo social, ajustándose a las variaciones que se operan en el universo humano, a las nuevas potencialidades para el progreso que abre el nivel alcanzado por el sistema social.

Al cambiar el contenido objetivo tiende también a cambiar más o menos rápidamente el contenido que subjetivamente se le atribuye al concepto. Es decir que, manteniéndose el mismo concepto, su contenido varía objetiva y subjetivamente con el desarrollo del sistema de relaciones sociales. Claro que la variación subjetiva depende de una serie de factores y no sólo del cambio objetivo del contenido del concepto valorativo. Entre los factores que pueden retrasar la conscientización subjetiva de los cambios operados en los valores objetivos se encuentran el escaso conocimiento de la nueva realidad social, la insuficiente toma de conciencia de los intereses derivados de esa realidad cambiada y el peso de ciertas tradiciones y prejuicios que tienden a mantener la estabilidad del sistema de valores conscientizado.

Pero el factor más importante en la determinación del grado en que los nuevos contenidos objetivos de los valores son asimilados por el sujeto radica en la posición social que este último ocupa. Ya se ha señalado que esta posición determina los intereses específicos del sujeto dado y el grado de su coincidencia o contraposición con los intereses del género y, a través de éstos, con las tendencias del progreso. Si se trata de un sujeto -individuo, grupo, clase, nación- cuyos intereses están en correspondencia con las tendencias objetivas del progreso social, los cambios producidos en el contenido objetivo de los conceptos valorativos encontrarán su expresión de forma relativamente rápida en la conciencia valorativa de este sujeto (siempre que se superen otros posibles obstáculos ya aquí mencionados). Si, por el contrario, se trata de un sujeto con intereses que tal vez en algún momento

coincidieron con el progreso, pero que ahora se le contraponen, ese sujeto se aferrará al viejo contenido del concepto valorativo, a aquel contenido que se correspondía con la época en la que él estaba situado en la línea del progreso.

Todo esto explica el por qué hoy, a pesar de que en el lenguaje y la actividad pública de diferentes personalidades, grupos, clases y naciones se utilizan, pongamos por caso, los mismos conceptos de «democracia», «justicia», «progreso», «humanismo», de hecho a éstos se le atribuye un contenido que llega a ser radicalmente diferente en cada caso, lo que provoca que en la práctica, tanto nacional como internacional, nos encontremos con el choque de diversas interpretaciones de los valores universales.

Y esto no es sólo un problema hermenéutico que tenga su causa última en la incomprensión mutua entre los distintos sujetos sociales. No es casual que éstos no se comprendan cuando de valoraciones se trata. Cada cual valora de acuerdo con su posición social, de acuerdo con sus intereses propios, y al ser éstos distintos, se valora de manera desigual. Al mismo tiempo, cada sujeto interpreta su ser, su posición, sus intereses y sus valores como universales. Si esto es así, es lógica la incomprensión. La solución definitiva no puede estar, por tanto, en la búsqueda de un «traductor», ni tampoco -y esto es esencial recalcarlo hoy- en la renuncia al código que dimana de la posición social propia.

Pero tampoco lo anterior implica la aceptación de un relativismo valorativo irremediable, como no pocas veces se ha supuesto.⁸ De hecho un sólo concepto de democracia, justicia, progreso y humanismo se ajusta, en las condiciones concretas de cada universo social y para el momento histórico en que éste vive, a la forma suprema socialmente posible de democracia y justicia, al progreso y humanismo reales. Es aquel concepto, cuyo contenido se esgrima sobre la base del conocimiento profundo de la realidad social y de intereses coincidentes con sus potencialidades de progreso histórico.

⁸ La línea subjetivista en axiología, muy extendida -explícita o implícitamente- en el pensamiento filosófico y sociológico contemporáneo, se caracteriza por la negación de la existencia objetiva de los valores, por asumirlos como dependientes de los variables deseos, necesidades, fines, intereses subjetivos de los hombres, lo cual inevitablemente conduce a la negación de la verdad valorativa y a un relativismo axiológico.

Esto significa que la verdad valorativa es posible, que no todo sistema subjetivo de valores es equivocado, que es factible una interpretación fidedigna de los valores universales. Pero de ahí a que esta interpretación sea aceptada por todos va un gran trecho. El primer y gran obstáculo consiste -ya lo hemos dicho- en que cada parte asume sus intereses como humano-generales y su interpretación de los valores como el verdadero reflejo de los valores universales. Y por muy convencido que se esté de llevar la razón en este asunto, jamás será posible convencer a la parte contraria sin que ésta renuncie a los intereses propios derivados de su posición social.

Lo anterior nos permite entender por qué existe la posibilidad de imponer en las relaciones internacionales una escala de valores que no se corresponda con el sistema objetivo de valores universales, cuando el sujeto que determina los principios de esas relaciones ocupa una posición alejada de la opción del progreso histórico. Esta situación predomina hoy en el mundo. A ella ha estado asociada la génesis y agudización de los problemas globales.

Valores universales y problemas globales

Los problemas globales son aquellos que afectan los intereses de toda la comunidad mundial, que amenazan el futuro de la humanidad, que atentan contra las posibilidades de desarrollo de la civilización. Entre los problemas globales que tradicionalmente se incluyen en diferentes listados se encuentran los siguientes: la gran desproporción en los niveles de desarrollo social y económico entre las distintas partes del planeta, las amenazas a la seguridad y la paz internacional, la problemática ecológica, el apresurado aumento demográfico de la población mundial vinculado al insuficiente ritmo de crecimiento de la producción de alimentos, el agotamiento de los recursos naturales no renovables, en especial, de los energéticos. Son problemas que, vistos desde el ángulo axiológico, expresan fuerzas universalmente antivaliosas, que se oponen al progreso de la humanidad y a la realización práctica de los valores universales.

Si bien todos los problemas globales representan un grave peligro para la humanidad, es importante no darles un tratamiento

independiente e indiferenciado. De hecho, ellos constituyen un sistema, dentro del cual desempeñan papeles específicos. El enfoque sistémico, y a la vez diferenciado, de los problemas globales permite analizar sus influencias mutuas, la existencia de determinadas prioridades, así como comprender mejor sus causas últimas y vías de solución comunes.

No es necesario detenerse en todas las conexiones mutuas existentes entre los problemas globales. Esto ha sido suficientemente tratado en la globalística contemporánea.⁹ Pero sí parece importante llamar la atención sobre el asunto de las prioridades. Hasta hace poco tiempo, sobre todo en los marcos de los antiguos países socialistas y principalmente en la extinta Unión Soviética, se consideraba el tópico de la paz y de cómo evitar el holocausto nuclear como el problema global más importante.¹⁰ Razones había para tal opinión. El arsenal de armas nucleares acumulado en el planeta alcanzaba para destruirlo varias veces y para acabar con todo vestigio de la humanidad. El riesgo era real, de esto no hay dudas y, mirado desde el ángulo axiológico, parece justificada la prioridad que se le otorgaba a un problema que amenazaba con destruir de un solo golpe todos los valores creados por el hombre.

Hoy la situación ha cambiado. El derrumbe de los países socialistas de Europa ha significado el fin de la guerra fría y ciertas garantías para la paz entre los poderosos del Norte. Sin embargo, ¿significa esto que ha desaparecido el peligro del uso de las armas nucleares? Tal amenaza sólo puede desaparecer con la eliminación de las armas mismas. En determinado sentido, este peligro puede incluso ser hoy mayor. Es cierto que ya no existen los dos grandes bloques militares frente a frente, equilibrados relativamente en cuanto a su capacidad nuclear, suficiente, en cada caso, para devastar totalmente a la parte contraria y a toda la civilización. Pero, por paradójico que sea, esa alta capacidad destructiva que cada parte observaba en el lado opuesto se constituía en un elemento disuasivo para el uso de estas armas. Cualesquiera que fuesen los «valores» en juego, legítimos o ilegítimos, ninguno de

⁹ Ver, por ejemplo: *El año 2000: problemas globales y futuro de la humanidad*, Moscú, Redacción Ciencias Sociales Contemporáneas, 1987.

¹⁰ Ver: *Ibidem*.

ellos podía equipararse con el valor de la existencia propia. No se puede obtener nada en una guerra cuyo resultado ineluctable es la desaparición de los contendientes. Sin embargo, en la actualidad, dada la unipolaridad política que se impone en el mundo a favor del Norte, se acrecienta la posibilidad del uso de armas nucleares en un solo sentido, contra países desnuclearizados. La certeza de que no habrá respuesta puede estimular el ataque nuclear. La única vez en que se ha hecho uso de estas armas fue precisamente en estas condiciones.

Por lo tanto el peligro nuclear sigue siendo un problema global y sigue necesitando hoy el enfrentamiento más resuelto hasta su total desaparición. Más no debe ser considerado como el problema global fundamental en las condiciones actuales.

No se debe olvidar que la dimensión de los problemas globales ha de medirse, ante todo, por el grado en que amenazan o perjudican al hombre, a su vida y hábitat. Es el hombre el determinante de todos los valores y el principal indicador de la agudeza, inmediatez y generalidad de los factores que tienden a destruir o a impedir el desarrollo de su sistema objetivo de valores. El problema global que en estos momentos posee mayor incidencia negativa sobre todo el sistema de valores humanos y sobre el hombre mismo como valor supremo es el relacionado con el acentuado desbalance entre los niveles de progreso económico, social y cultural de unos grupos humanos, pueblos y naciones con respecto a otros. Es lo que en el escenario internacional actual se conoce como desnivel entre el Norte industrializado y el Sur subdesarrollado.

Aclaremos antes de continuar que las categorías “Norte” y “Sur” aquí utilizadas no tienen un sentido estrictamente geográfico, sino más bien geopolítico. Conocido es que ni los países del Norte ni los del Sur poseen estructuras sociales homogéneas, como tampoco constituyen unidades monolíticas en lo referido a los intereses económicos y políticos de sus integrantes. En este sentido puede afirmarse que existe también un Sur dentro del Norte y que prácticamente todos los países del Sur tienen su propio Norte interno.

Realizada esta aclaración, podemos ahora afirmar que es este problema de la total asimetría Norte-Sur el que más plenamente

expresa el carácter aún no universal de la práctica internacional y de los valores en que ella se sustenta. Precisamente este tipo de práctica, de naturaleza capitalista y basada predominantemente en intereses muy alejados de los humano-generales, fue el que engendró -y hoy sigue ampliando- el abismo que separa a unos grupos humanos de otros, a unos pueblos de otros, en un momento -y esto es lo más contradictorio- en que el hombre se hace más genéricamente universal, cuando el grado de perfeccionamiento productivo, científico y tecnológico alcanzado por la humanidad es suficiente para borrar esos desniveles y para propiciar una vida digna a cada ser humano.

Las desigualdades en los niveles de desarrollo social y económico entre los hombres, pueblos y naciones siempre fue objeto de preocupaciones humanísticas, de aspiraciones de justicia social, de defensa de los más genuinos valores humanos, de inspiración de solidaridad con el pobre, con el desvalido, con el débil. Pero nunca antes este problema afectó tan vitalmente el desarrollo global de la humanidad, nunca se constituyó en un peligro tan severo no sólo para el pobre y subdesarrollado, sino también para el rico. El distorsionado desarrollo de la humanidad ha llegado a un límite en el que cada vez se hace más incompatible con el progreso y comienza a manifestar síntomas evidentes de retroceso, donde el balance entre la creación de nuevos valores y la destrucción de otros empieza a inclinarse hacia el segundo platillo. Y es que este problema trae aparejado la globalización de muchos otros que afectan -es necesario acentuarlo- no sólo a los que tradicionalmente han sido considerados como menos favorecidos, sino también a aquellos que hasta ahora han ocupado posiciones sociales privilegiadas. Si en unos engendra hambre, miseria, analfabetismo, insalubridad, muerte y desolación; en otros provoca hábitos irracionales de consumo, despilfarro, degradación moral, apatía social, violencia, criminalidad, narcomanía y alcoholismo. Son las dos caras de la misma moneda: el alto grado de enajenación humana a que ha llevado la distorsión del desarrollo de la sociedad contemporánea.

La pobreza y todos los flagelos que ella engendra hacen peligrar hoy la vida humana más que las guerras y que cualquier otro problema global. Además, no se trata sólo de una posibilidad,

es una realidad cotidiana que arranca miles de vidas humanas cada día, cada hora, cada minuto.

El desequilibrio en los niveles de acceso a la riqueza social influye negativamente sobre otros problemas globales, provocando en muchos casos su agudización. Es una de las principales causas posibles de guerra y de peligro para la seguridad internacional. La pobreza del Sur, unida a la irracionalidad consumista del modo de vida en el Norte, acentúan extraordinariamente los problemas ecológicos. El atraso económico, social y cultural de una gran parte del planeta es la causa fundamental del crecimiento demográfico estrepitoso e incontrolado. Obliga, a su vez, a una economía extensiva, dilapidadora de los principales recursos no renovables del planeta.

Todo lo anterior indica que la contradicción Norte-Sur ha pasado a ser la principal en el contexto internacional actual y que la asimetría en cuanto a los niveles de acceso a la riqueza social entre unas cuantas naciones poderosas y la mayoría subdesarrollada del planeta constituye el más importante problema global de la contemporaneidad. Hoy se ve a las claras que el destino de la humanidad en gran medida se juega en las relaciones Norte-Sur. Del modo como se solucionen los problemas vinculados a la pobreza dependerá en alto grado la estructura del mundo de mañana, el carácter de las relaciones internacionales, la solución de los problemas globales y el destino de los valores universales.

Los actuales procesos de globalización neoliberal pueden crear en algunos la ilusión de estar encaminados a borrar la heterogeneidad del planeta y las raigales desigualdades entre los diferentes grupos humanos. Nada más alejado de la verdad. No es eso lo que ocurre en la realidad, ni lo que promueven los intereses que guían la globalización actual. La propia praxis neoliberal está mostrando la permanente ampliación de la brecha entre ricos y pobres y el desigual acceso a las “ventajas” de la globalización entre el Norte y el Sur. Esto significa que el problema, lejos de resolverse, hoy se ve agravado y requerido, cada vez más, de una urgente solución.

Por supuesto, lo anterior no significa desconocer las causas más profundas generadoras tanto de la contradicción riqueza-pobreza, como de todo el sistema de problemas globales. ¿Por

qué éstos han surgido? Resulta paradójico constatar que todos ellos -tanto los aquí mencionados como otros que, sin ser reconocidos universalmente, poseen también ribetes globales- son resultado de la actividad humana, actividad que en cada caso ha perseguido la obtención de fines conscientes y la realización de intereses propios. A diferencia del hombre primitivo, quien solo podía buscar con su actividad el bien suyo y el de su comunidad, los problemas globales contemporáneos evidencian una ruptura entre el sistema objetivo de valores universales y la escala de valores que ha guiado al hombre en su accionar hasta provocar estos problemas.

Esta ruptura -como ya se ha podido observar- no es nueva, data del momento mismo en que se produce la heterogeneización de la sociedad, vinculada, sobre todo, a la aparición de la propiedad privada y las relaciones de explotación entre los hombres. Desde esa época se produce la separación entre valores objetivos y escalas subjetivas, entre el bien del género y el bien para determinados individuos o grupos del género.

Sin embargo, a pesar de que esta dicotomía, así como la explotación y la propiedad privada que los provoca, existen desde hace mucho tiempo, sólo en los últimos decenios y de manera cada vez más creciente generan los problemas globales. ¿Por qué ha ocurrido esto? Dos son los factores fundamentales que distinguen nuestra época y que propician la aparición ahora de estos problemas.

En primer lugar, el grado alcanzado por el *proceso de socialización e internacionalización de las relaciones humanas*, que adquiere en la actualidad una dimensión jamás observada con anterioridad y que abarca todas las esferas de la vida social: económica, socio-política, cultural, informativa, etc. Se trata de un nivel cualitativamente nuevo en el proceso de universalización de la historia, cuando cada parte del planeta tiene múltiples nexos que lo enlazan con el resto del globo terráqueo. El alto grado de interconexión e interdependencia alcanzado por la humanidad permite la rápida e inevitable internacionalización de los problemas locales. Esto, unido a las grandes posibilidades que tiene hoy el hombre de influenciar sobre la naturaleza y sobre sí mismo hace que los «errores» (errores desde el punto de vista del progreso de

la humanidad y de sus valores) puedan alcanzar dimensiones realmente globales, trascender los marcos de la localidad en que fueron cometidos y adquirir una connotación universal. No es casual, por tanto, que esto ocurra ahora. Sólo cuando el proceso de socialización de las relaciones del hombre arriba a esta fase de su internacionalización se hace inevitable la globalización de las contradicciones que rigen la civilización basada en la explotación y la propiedad privada, es decir, las contradicciones hombre-naturaleza, hombre-hombre y hombre-sociedad. El desarrollo del capitalismo –generador del primer sistema-mudo que internacionalizó las relaciones de explotación- condujo, sobre todo con la transnacionalización de su capital, a la globalización de sus conflictos. El surgimiento de los problemas globales se corresponde con una etapa histórica bien concreta del desarrollo del capitalismo, cuando el movimiento del capital trasciende con creces una determinada localización territorial y ciertas ataduras nacionales.

El segundo factor de gran importancia, propiciador de la globalización contemporánea de los problemas que acarrearán las relaciones de explotación, es la *revolución científico-técnica*. Ésta ha dotado al hombre de un poder enorme, capaz de revertir cualquier proceso natural o social. La revolución científico-técnica ha sido condición indispensable para la creación de armas de exterminio masivo y, ante todo, de las armas nucleares. Ha permitido y estimulado el empleo indiscriminado de los recursos no renovables. Al convertirse en un poderosísimo instrumento, no racionalmente utilizado, ha propiciado el desequilibrio ecológico y ha sido esgrimida como arma para mantener y agudizar los actuales desniveles de desarrollo entre unos países y otros.

Tal ha sido el nivel de incidencia de la revolución científico-técnica sobre los problemas globales que muchos la identifican con la principal causa de estos problemas, mientras que otros la incluyen dentro de los propios problemas globales. Hay quienes, por el contrario, con una visión menos pesimista de la revolución científico-técnica y reconociendo su influencia decisiva en la aparición de los problemas globales, ven en ella -precisamente por eso- la única solución fiable a estas cuestiones.

En realidad, los adelantos científico-técnicos, por sí solos,

no pueden ni generar ni solucionar los problemas globales. Por lo tanto, es incorrecto ver en ellos la causa última de estos problemas o la solución mágica a los mismos. La ciencia y la técnica se desarrollan siempre dentro de determinado contexto social que es el que determina su destino. Ellas no son, como fin en sí mismas, ni un valor ni un antivalor en sentido absoluto. Eso sí, pueden convertirse en un valor instrumental si están destinadas al mejoramiento del hombre, genéricamente entendido; como también pueden transformarse en un antivalor instrumental, es decir, en un instrumento que persigue fines antivaliosos, aun cuando satisfaga las necesidades de determinados grupos humanos.¹¹

Claro que el hecho de que comúnmente en Occidente se le achaque a la revolución científico-técnica y al progreso mismo de la civilización la causa fundamental de los problemas globales, tiene su explicación lógica. Realmente la evolución de la civilización dentro del sistema capitalista genera como consecuencia inevitable los problemas globales. Para quien asume el capitalismo como el estado natural de la sociedad es lógica la interpretación pesimista de los problemas globales y el sentimiento en contra de la revolución científico-técnica y el progreso de la civilización.

Mucho más racional, sin embargo, nos parece la opinión que incluye a la revolución científico-técnica dentro de los problemas globales de la contemporaneidad. En verdad la ciencia y la técnica han adquirido hoy tal magnitud en la vida del hombre que puede afirmarse que la propia regulación adecuada de su uso adquiere importancia global. Por lo tanto, al mismo tiempo que debe rechazarse la idea de responsabilizar unívocamente a la revolución científico-técnica con la aparición y posible solución de los problemas globales, es necesario reconocer que ella es una condición o premisa para su surgimiento, un medio importante para su solución y, en determinado sentido, es también un problema global.

¹¹ Por valor-fin se entiende aquello que *por sí mismo* tiene una significación social positiva debido a su nexo *directo* con la satisfacción de determinadas necesidades y la realización de ciertos intereses humano-generales. Valores instrumentales o valores-medios son los que deben su carácter valioso *no* a su significación social inmediata, sino al hecho de que sirven de *medio* o *instrumento* para alcanzar otros valores que sí se enlazan de manera directa con los intereses y necesidades de la sociedad.

De lo anterior se desprende, no obstante, que hay que buscar en otro lugar la razón última de los problemas globales. Y ese lugar se ubica precisamente en el predominio de *las relaciones sociales de explotación*. Este tipo de relaciones, basados en la propiedad privada sobre los medios de producción, genera un egoísmo que le es consustancial. Si el *status* de privilegio que puede tener un individuo, grupo, clase o nación se debe al carácter privado de su propiedad, a la cuantía de la misma y al grado en que ésta se diferencia de la de los otros, es lógica la intención de mantener y mejorar ese *status* apelando a la conservación e incremento de su diferenciación con el resto de sus semejantes, contraponiendo sus intereses a los de los otros y, por esta vía, a los de todo el género. Este egoísmo, inevitablemente engendrado por el tipo de vínculos sociales prevalecientes, conlleva de manera natural a un accionar basado en intereses distintos a los humano-generales y en una interpretación de los valores alejada de los que son realmente universales. De ello se desprende una actitud rapaz hacia la naturaleza y hacia el propio hombre que, bajo las condiciones de la revolución científico-técnica y el grado de internacionalización adquirido por las relaciones sociales, provoca necesariamente la aparición de problemas amenazantes para toda la humanidad.

Esto significa que los problemas globales se relacionan con contradicciones también globales y con fuerzas e intereses dispares que ocupan los polos de estas contradicciones. En el fundamento de ellas se encuentra el conflicto a escala internacional entre el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas creadas por el hombre -y que hoy se distinguen por una profunda revolución científico-técnica- y las relaciones sociales de producción prevalecientes, basadas en la propiedad privada y el libre mercado y, por tanto, en intereses egoístas, que siguen siéndolo aun cuando sean los de un grupo, una clase o una nación. Expresado en términos axiológicos, puede decirse que el surgimiento y agudización de los problemas globales es la más importante manifestación del conflicto entre el alto grado alcanzado por el proceso de universalización de la historia y de los valores objetivos que le corresponden y el tipo de valores no universales que se instituye e impone en la práctica internacional. Estos problemas

muestran la incapacidad que posee el sistema capitalista de organización social para generar un tipo de relaciones entre los hombres basado en los más altos valores de la humanidad.

El capital es ajeno por naturaleza a una conciencia axiológicamente universal y actúa en el terreno internacional no por buena voluntad, no buscando plasmar en la práctica determinados valores universales, sino por cálculo puro, aspirando a obtener las mayores ganancias posibles. De ahí que la política imperialista, en consonancia con su propia esencia, se base más que todo en el principio de buscar ventaja para sí en la desventaja de los demás. Por eso es que engendra los problemas globales y por eso sus escasas posibilidades para enfrentarlos. Y es que una de las dificultades fundamentales que tiene la sociedad del libre mercado ante los problemas globales es la ausencia de rentabilidad inmediata que entraña su enfrentamiento.

Por supuesto, lo anterior no niega la existencia dentro del mundo capitalista de un sector creciente de la población con serias aspiraciones de dar solución a los problemas globales y lograr una favorable conciencia mundial al respecto. Aquí no sólo se encuentran muchos grupos con una orientación francamente progresista, sino también otros que han ido adquiriendo conciencia del peligro y las consecuencias desfavorables que sobre sí mismos se revierten como resultado de la agudización de los problemas globales. Este es un hecho real que ha encontrado su manifestación en la actividad desplegada por diversos órganos y entidades internacionales con vista a estudiar los problemas globales, a divulgar sus consecuencias y a buscar la cooperación para su solución.

Pero esta verdad no puede encubrir en ningún sentido el hecho real de que la actual estructura capitalista de relaciones sociales, tanto en los marcos nacionales como al nivel internacional, lejos de favorecer, agudiza los problemas globales y obstaculiza su solución. Viene a la memoria, por su vigencia, aquella sentencia leninista: «Dondequiera que se mire aparecen a cada paso tareas que la humanidad está en perfectas condiciones de resolver *inmediatamente*. Estorba el capitalismo. Ha acumulado a montones la riqueza y convertido al hombre en esclavo de ella».¹² El surgimiento y constante agudización de los problemas globales

¹² V. I. Lenin, *Obras completas*, Buenos Aires, 1960, t.19, p. 386.

pone hoy en evidencia, más que cualquier otro argumento y a gran escala, la limitación histórica del capitalismo. Esto es muy importante decirlo ahora, cuando los acontecimientos parecen confirmar lo contrario. La aplastante victoria que el capitalismo parece haber obtenido, tendrá que ser, medida en tiempo histórico, efímera.

La creciente contradicción entre las posibilidades científico-técnicas y económicas de solucionar los problemas globales y la incapacidad del capitalismo de aprovecharlas en la medida y con el apremio que exigen las circunstancias, empuja a la civilización contemporánea hacia la búsqueda de una nueva socialidad, de un nuevo tipo de relaciones humanas, basadas realmente en valores universales. Al imponerle a la humanidad formas de funcionamiento que contradicen cada vez más estos valores y que la apartan de la razón, al conducirla por un camino de autoexterminio que choca con el más elemental sentimiento de autoconservación, el capitalismo está aportando una prueba irrefutable del agotamiento de sus posibilidades, de su salida paulatina de los marcos de una civilización verdaderamente humana. No importa que la historia reciente parezca indicar lo contrario. No importa que hoy muchos lo perciban como la única forma posible de organización humana. Más allá de las apariencias y percepciones, el curso objetivo de desarrollo del capitalismo va llevando cada vez más a la humanidad hacia una encrucijada con sólo dos alternativas: o cambia hacia formas más racionales de convivencia o se deja aplastar irreversiblemente por el peso de los problemas globales.

Sin duda, la discusión sobre el enfrentamiento de los problemas globales choca indefectiblemente con el problema del futuro social de la humanidad. No es casual que A. Peccei, difunto presidente del Club de Roma, llegase a la conclusión de que para resolver los problemas globales habría que cambiar primero al propio hombre,¹³ y que, antes que él, F. Ferkiss abogara por una inminente revolución existencial.¹⁴ Por supuesto, la transformación del ser humano implica un cambio de las condiciones sociales que lo engendran. Por eso la solución definitiva, confiable, duradera, de los problemas globales será posible sólo en los marcos de un mundo

¹³ A. Peccei, *The human quality*, New York, 1977.

¹⁴ F. Ferkiss, *Technological man. The myth and the reality*, New York, 1970.

superior al capitalista, no basado en la propiedad privada y en intereses egoístas. Esa sociedad poscapitalista, señalaba Marx, «...es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre(...), entre individuo y género».¹⁵ Esto sigue siendo una verdad hoy. El nuevo tipo de *socialidad* que exige la agudización de los problemas globales ha de basarse en la propiedad social y habrá de ser, en primera instancia, de carácter socialista.¹⁶ Sólo en un mundo predominantemente socialista será probable una conciliación de acciones guiada por intereses humano-generales, sin que medie la presión como mecanismo fundamental para obtenerla.

Resulta evidente que ya hoy son precisamente los problemas globales el factor más importante a escala internacional para estimular, unido a la multiplicidad de contradicciones internas (de clase, de género, étnicas), la lucha por un nuevo régimen social. Están ellos entre los máximos inspiradores en la búsqueda de la nueva socialidad, en el camino hacia el ideal de justicia social. Esta aspiración necesariamente trasciende hoy los marcos de clase, los marcos nacionales y se convierte en una necesidad de la comunidad mundial.

Pero ahora más que nunca se hace también evidente que no puede esperarse a que ese nuevo mundo se conforme para solucionar —en el nivel que sea posible— los problemas globales. El camino más eficaz y definitivo sería lograr una plena identificación del hombre con su esencia, a través de una verdadera transformación socialista del sistema socio-económico que permita tomar el camino de la desalienación del hombre y de la asunción real de los intereses y valores universales como propios. Pero esta ruta, si bien irrenunciable, se presenta hoy tan larga que probablemente no

¹⁵ C. Marx, *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*, Buenos Aires, 1968, p.147.

¹⁶ Esta transformación socialista de las relaciones sociales no debe ser identificada de manera absoluta con el tipo de socialismo que ya la historia conoció y que fue derrotado aplastantemente en toda Europa Oriental. El «socialismo real», como hoy irónicamente se le llama, a pesar de que demostró ser un sistema mucho más justo socialmente, tanto en el plano nacional como en el internacional, puso de manifiesto grandes insuficiencias y desviaciones que lo alejaron del verdadero ideal socialista promovido por el pensamiento más progresista de la humanidad. En la actualidad abundan los análisis críticos de aquella realidad revertida. Algunos de ellos tienen la intención de rescatar al socialismo como genuina aspiración social, capaz de evadir exitosamente la desvirtuación histórica de que fue objeto en Europa del Este bajo la impronta del stalinismo.

permitiría llegar a tiempo para resolver los problemas globales antes de que éstos destruyan la civilización. Hay que tomar otra, que aunque no ofrezca plenas garantías, es ahora la más rápida y única posible. ¿Cuál es esa ruta?

Valores universales y vías para enfrentar los problemas globales

El enfrentamiento hoy a los problemas globales exige un cambio cualitativo de los principios que rigen las relaciones internacionales, de manera que sea posible ponerle coto a la actividad irracional, desnaturalizada y deshumanizada que genera el capital. La solución de estos problemas sólo es factible como resultado de una priorización efectiva y real de los valores universales en la política de cada Estado, tanto en lo concerniente a las relaciones interestatales, como en todo lo que atañe a los problemas globales dentro del territorio propio.

La reestructuración del sistema de relaciones internacionales ha de garantizar lo uno y lo otro. Pero para ello es imprescindible colocar en la base de dichas relaciones normas esencialmente distintas que las regulen y que propicien, tanto como se pueda, el ascenso de los intereses humano-generales al rango de fundamento real de los vínculos entre los Estados.

Lo anterior es imposible si no se coloca al ser humano en el justo lugar que a él le corresponde dentro de estas relaciones, lo cual implica el reconocimiento universal de su valor supremo. El *hombre* es la medida de todas las cosas, decía Protágoras. Hoy, parafraseándolo, podríamos afirmar que el hombre es la medida de todos los valores y, por tanto, la llave para la comprensión cabal de los problemas globales y la elaboración de la estrategia para su solución.

Claro que hay una diferencia importante. Hasta ahora por hombre se ha asumido históricamente al esclavista, al señor feudal, al burgués, al occidental, blanco, varón y rico y, por esa razón, el concepto de hombre ha quedado suspendido en una abstracción que no alcanza a reflejar al ser humano real.

Hoy es imprescindible, tanto en el plano teórico como en el de la práctica nacional e internacional, elevar el concepto de hombre

hasta un rango realmente genérico y, a la vez, concreto. La comprensión del hombre que ha de imponerse no puede estar desligada de las condiciones sociales de su existencia, de las reales posibilidades para su progreso, de su bienestar, su libertad, el grado de su desalienación. Se trata de un hombre igual a otros hombres y no superior o inferior por razones de raza, sexo, nacionalidad, religión, ideas políticas o nivel económico. Ninguna interpretación de los valores universales puede ser justa si no se basa en tal identificación del hombre como valor supremo, si se fundamenta en la superioridad de determinados seres humanos, grupos o naciones, si se parte de criterios discriminatorios. Todas las culturas han de ser consideradas como equivalentes. Tan importante es el valor del musulmán como el del judío o el cristiano, el de un blanco americano rico como el de una negra africana pobre. A los efectos de la solución de los problemas globales ésta es la única noción posible de hombre que permite estructurar las relaciones internacionales sobre la base de valores universales.

Este no es un planteamiento nuevo. El primer Considerando de la Declaración Universal de Derechos Humanos señala: «(...) la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana»;¹⁷ mientras que los artículos 1 y 2 de la mencionada Declaración apuntan hacia la misma dirección del reconocimiento de la igualdad en valor de todo representante del género humano: «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)»; «toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».¹⁸

Significa que la regulación de la relación del hombre hacia el hombre es una vieja aspiración que ya ha encontrado su manifestación, incluso, en pactos, convenios y declaraciones internacionales. Y ello no es casual, la manera en que se da este

¹⁷ Declaración Universal de Derechos Humanos, en: Fabio Raimundo Torrado, *Derechos humanos en Cuba*, La Habana, 1988, p. 207.

¹⁸ *Ibidem*, pag. 209.

vínculo expresa el grado de desarrollo civilizado de la sociedad y es definitoria en el carácter que adquieren también las relaciones hombre-naturaleza y hombre-sociedad y, mientras que no se base en el más alto humanismo y de esta forma alcance los vínculos más universales -en el ámbito internacional-, será poco probable el enfrentamiento exitoso de los problemas que hoy amenazan a la humanidad. De ahí que en estos momentos sea de vital importancia asumir la relación de una nación con otra como la más elevada manifestación de la relación hombre-hombre, como la más importante forma posible de humanismo, como el espacio en que cabe ubicar a los valores de más alta jerarquía y donde ha de imponerse, más que en cualquier otra parte, la racionalidad de los vínculos humanos. Ya Marx lo preveía al escribir el Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores (I Internacional), cuando señalaba que «las sencillas leyes de la moral y la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones».¹⁹ Esto, que para su tiempo podría parecer tan sólo un sueño, ha llegado a ser un imperativo categórico de la época en que vivimos. Es ese el objetivo esencial que ha de trazarse todo aquel que aspire realmente a revertir el proceso de autodestrucción de la humanidad.

En otras palabras, se trata de que la razón, el humanismo y los valores universales se conviertan de hecho en la brújula que oriente el arreglo de las relaciones internacionales, lo cual presupone la necesidad de crear un sistema *instituido* de valores de nivel global, que defina y regule la actitud de la comunidad internacional hacia la naturaleza, hacia la organización social de la vida y hacia el género humano. Este conjunto de valores instituidos -que ha de ser lo más cercano posible al sistema *objetivo* de valores universales-deberá tener todas las garantías necesarias para que sea él precisamente, y no alguna interpretación unilateral y parcializada suya, el que rijá las relaciones internacionales.

Es importante resaltar esto último. No basta con el reconocimiento explícito por la comunidad de naciones del lugar preponderante del hombre, de sus valores y derechos. Esto es

¹⁹ C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Editorial Progreso, t.2, p. 13.

imprescindible, pero insuficiente. La propia Declaración Universal de Derechos Humanos, así como los pactos y convenciones que al efecto han sido aprobados, constituyen pasos importantes en la sustentación del valor supremo del hombre y en el reconocimiento de toda una serie de valores universales indiscutibles que deben garantizar su bienestar, así como una vida digna y libre. A pesar de las posibles insuficiencias e imperfecciones, éstos son documentos de incuestionable importancia en la búsqueda del sistema de valores universales. Sin embargo, su aprobación y reconocimiento no ha hecho posible que los valores en que se sustentan rijan realmente las relaciones internacionales. A cada paso nos encontramos con malinterpretaciones de estos derechos, con la manipulación política de los mismos en aras de satisfacer las ambiciones de unos pocos. ¿Cuántas veces han sido esgrimidos como banderas ciertos «derechos» para pisotear masivamente otros?

Y es que aquí se pone de manifiesto aquello de lo cual, en un plano más teórico, ya habíamos hablado: los valores universales, aun siéndolos, no se manifiestan ni interpretan igual por todos los individuos, grupos sociales y naciones. Lo dicho en relación con los valores universales es totalmente aplicable a los problemas globales, en tanto expresión negativa de esos valores. En todo el mundo se reconoce la necesidad de resolver estos problemas. Sin embargo en su interpretación influyen tanto las posiciones conceptuales cosmovisivas e ideológicas, como los problemas específicos que para unos u otros grupos de la población mundial son de mayor peso y actualidad.

Es evidente que no todos los problemas globales se sienten con igual fuerza en todos los países. El rico no puede juzgar la pobreza en la misma dimensión de quien la lleva sobre sus espaldas. Para quien el sentido de su existencia es la búsqueda permanente del sustento de cada día, puede parecer extravagante oír hablar de los problemas ecológicos. No se trata sólo de un sentimiento subjetivo. Es que objetivamente determinados problemas adquieren una agudeza especial en cada caso, en dependencia de la situación específica del país en cuestión, de su sistema social, de su nivel de desarrollo socioeconómico.

A esto se suman las diferencias interpretativas derivadas de

las distintas concepciones ideológicas de que se parte y que tienen su fuente en el mayor o menor distanciamiento de los intereses propios en relación con los intereses humano-generales.

Como resultado surge un abanico de concepciones que se diferencian por el enfoque general de los problemas globales, por las causas que se le atribuyen, por la jerarquía que se asume y, en definitiva, por las vías que se proponen para su solución.

Resulta importante no perder de vista el asunto de la jerarquía. Objetivamente, tanto los valores como los problemas que afectan al hombre están ordenados jerárquicamente. Dentro de ese orden los valores universales y problemas globales ocupan los escaños superiores. Pero también, entre unos y otros, existe un determinado ordenamiento que cambia y se asume de manera diferenciada de acuerdo con las circunstancias y de acuerdo con la región, nación, grupo social o tipo de personalidad, desde cuyo prisma sean analizados.

Esto no significa que para la sociedad humana tomada como un todo, para el hombre genéricamente entendido y para el progreso de una y otro no exista un orden jerárquico bien determinado. Este ordenamiento existe con independencia de la forma en que sea interpretado. En él ocupan su puesto no sólo los valores y problemas universales propiamente dichos, es decir, aquellos que poseen una determinada significación -positiva en el primer caso y negativa en el segundo- para toda la humanidad o una buena parte de ella, sino también otros particulares que, sin ser universales en el anterior sentido, alcanzan cierto grado de generalidad al poseer una significación bien concreta para ciertas comunidades humanas y, a través de ellas, para el género humano.

Sin embargo, un valor particular puede universalizarse siempre que su realización no se contraponga u obstaculice la ejecución de otros valores de mayor o igual rango jerárquico. De la misma forma, un problema local puede ser asumido como potencialmente global sólo en el caso que su enfrentamiento no ocasione problemas aun mayores para la humanidad o genere problemas de importancia semejante para otras latitudes. Los intereses de un país no deben realizarse a costa de los intereses de otros países. El bienestar de una comunidad o pueblo no se

puede justificar axiológicamente cuando éste se logra en detrimento de los valores de la humanidad o de otras comunidades o pueblos, dando como resultado más pérdidas que ganancias para el género humano.

El asunto esencial ahora es instituir una interpretación universal de la escala jerárquica de los valores y problemas globales que se acerque, todo cuanto sea posible, a su gradación objetiva y que oriente en el ámbito internacional una actuación en correspondencia con ella. Este paso es necesario darlo hoy. ¿Puede lograrse?

Un intento por hacerlo lo constituyó la llamada Política de la Nueva Mentalidad,²⁰ promovida por la última dirección soviética. Esta concepción tenía como objetivo explícito la conversión de los valores universales en el sustento real de las relaciones internacionales.

La diferencia radical -nos dice V. Petrovski, politólogo y viceministro de Relaciones Exteriores de la URSS en aquel entonces- de la nueva mentalidad política respecto a todas las teorías y doctrinas de desarrollo de las relaciones internacionales existentes con anterioridad, consiste (...) en que ella no enfoca la política mundial a través del prisma de la correlación de fuerzas, sino a través de la búsqueda de un equilibrio de intereses de diversos Estados, a través de asegurar la prioridad de los valores generales de la humanidad. La búsqueda de la “resultante” de los intereses de los Estados, de su equilibrio, representa la quintaesencia y, a la vez, la base de la nueva mentalidad política.²¹

Puede observarse aquí la cercanía de este propósito con el que se deriva de las reflexiones que se han venido exponiendo. La intención de sustentar las relaciones interestatales en el equilibrio de intereses y en valores universales no puede ser más que aplaudida. Sin embargo, ¿cómo se pretendía llevar esto a efecto? El propio Petrovski nos aclara un tanto la interrogante: «(...) sus

²⁰ Uno de los lugares donde más ampliamente se desarrollan las ideas de la nueva mentalidad es en la obra de su promotor fundamental, Mijail Gorbachov, *La perestroika y la nueva mentalidad para nuestro país y para el mundo entero*, La Habana, 1988.

²¹ Vladimir Petrovski, «La nueva mentalidad: respuestas a interrogantes», *Ciencias Sociales*, Moscú, 1990, N°2, p. 208.

elementos clave (de la nueva mentalidad – J.R.F.) no sólo son la libertad de opción social y política, sino también la desideologización de las relaciones interestatales». ²²

El rasgo distintivo de la ideología es la expresión en ella de los intereses de determinados sectores sociales. Desideologizar las relaciones interestatales significa entonces obviar o echar a un lado los intereses y valores propios -nacionales, regionales, de clase- de cada uno de los estados en aras del predominio de los valores universales y de los intereses humano-generales. Esto se creyó posible debido a que se partía del reconocimiento del carácter interconexo e interdependiente del mundo de hoy, lo que, unido a la generalizada conciencia del inminente peligro que significan los problemas globales, en especial la posibilidad de una conflagración nuclear, presuntamente facilitaría la unidad de acción basada en los más altos ideales humanistas. Sólo estorbaba la *ideología* que, en los marcos de esta concepción, parecía ser el principal factor separador entre las naciones.

En la política de la nueva mentalidad se daba una mezcla de tesis ciertas y aspiraciones legítimas con presupuestos erróneos y fórmulas ilusorias e irreales para enfrentar los problemas del planeta.

Objetivamente el mundo tiene un alto nivel de integridad e interconexión. Ese nivel está condicionado por la economía, la política, la cultura, la ciencia, el deporte y muchos otros factores. Pero también objetivamente el mundo posee una gran heterogeneidad e importantes razones para mantenerse distanciado, que encuentran su manifestación en esas mismas esferas. Un mundo basado en la cooperación y sustentado en valores universales constituye un genuino ideal por el que hay que luchar, pero no pasando por encima o ignorando los factores objetivos que nos separan.

La apelación a los intereses y valores universales, desligada de la heterogeneidad de condiciones objetivas en que éstos actúan, está condenada, de antemano, a quedarse sólo en el plano de la abstracción. Los valores universales y los intereses humano-

²² *Ibidem*, p. 209.

generales existen no en abstracto, sino de manera concreta, ligados y a través de otros valores e intereses más particulares, regionales, nacionales, clasistas.

No es posible, por tanto, la desideologización. La defensa contra el peligro de una guerra nuclear es una actitud muy ideologizada, aunque sea compartida por naciones con diferentes sistemas socio-económicos. A pesar de tratarse, sin discusión, de una gran amenaza a los valores universales, cada parte la juzgaba desde el ángulo de sus intereses y valores propios y de ahí las diferencias de enfoques. La coincidencia en cuanto a los fines - evitar la guerra- parte de una evaluación, en cada caso, de lo que ella significaría para los intereses respectivos y *no* de una coincidencia de los intereses mismos. Por eso en el plano pragmático -y en esto llevaba toda la razón la política de la nueva mentalidad- era perfectamente posible, necesario y conveniente para las distintas partes la realización de acuerdos, pactos y determinados pasos prácticos que disminuyeran el peligro nuclear. No se pueden demeritar los resultados prácticos que en este sentido obtuvo dicha política. Pero ello no significa que en cada caso se parta de genuinos intereses humanistas situados por encima de cualquier ideología. Si todavía quedara alguna duda sobre esto, podríamos meditar sobre las respuestas a las siguientes interrogantes: ¿habría mostrado Estados Unidos el mismo interés en disminuir el arsenal nuclear si sólo ellos fuesen portadores de este tipo de armas?; ¿por qué la pobreza, causante de tantas penurias en una gran parte del planeta, no preocupa y ocupa a los círculos gobernantes primermundistas en la misma medida en que lo hacía el peligro nuclear o la «amenaza comunista» en la época de la guerra fría?; ¿adónde fue a parar la consigna «paz para el desarrollo» promovida por la nueva mentalidad?

Pero además, si los intereses y valores universales sólo existen a través de los particulares, ¿cómo es posible apelar a los primeros echando a un lado la ideología que mejor los representa, renunciando a los intereses y valores que más se les acercan? Todo lo contrario, la lucha por los valores universales significa para las fuerzas del progreso la lucha por los valores propios. El olvido de esta realidad -unido a otros factores- le costó a los soviéticos su desaparición como país y el abandono del socialismo. Hoy

sabemos a qué condujo la pretendida desideologización: a una venta de principios y la tendencia al predominio de una sola ideología en el mundo. Y es que las ideologías no caen del cielo, son generadas por realidades sociales bien concretas. La intención unilateral y voluntarista de extraerlas de las relaciones interestatales sólo puede conducir a un resultado parcial e incompleto: la renuncia a los propios ideales. En lugar de lograr el reconocimiento mundial de los verdaderos valores humanos, se permitió que se impusiera la interpretación parcializada que de ellos promovía una de las partes en conflicto, lo cual, por supuesto, no condujo a la sustitución de lo particular por lo universal, sino de «lo particular» por «otro particular», por demás, más alejado de lo realmente universal. Persiguiendo un universalismo abstracto, la nueva mentalidad degeneró en realidad hacia un universalismo capitalista y balcanizado en mil pedazos nacionales y étnicos.

La capacidad real que tienen las fuerzas progresistas para lograr un tipo de relaciones internacionales, basadas en el humanismo, en los valores universales y en la igualdad de derechos, no ha de realizarse únicamente por el ilusorio camino del convencimiento y el llamado a las conciencias de las fuerzas sociales que se le oponen, sino, ante todo, por la lucha activa, consecuente y unida por sus propios intereses. La práctica internacional reciente da pruebas de que los llamados a la cooperación, a la renuncia de los intereses y valores propios en aras de los de la humanidad cuando éstos son abiertamente contrapuestos, a que el rico y el fuerte renuncien a su posición privilegiada en favor del pobre y el débil, lejos de dar el resultado esperado pueden acarrear consecuencias opuestas. Sólo habría que poner en una balanza hoy lo que ha ganado y lo que ha perdido el Tercer Mundo como resultado de la realización práctica de la política de la nueva mentalidad. No nos llamemos a engaño. El mantenimiento del actual *status quo* del Tercer Mundo responde a la naturaleza misma del capitalismo mundial y a su hegemónica interpretación de los valores universales. La política exterior imperialista, ante todo la de Estados Unidos, siempre ha pretendido y sigue persiguiendo los objetivos claramente clasistas y nacionalistas de expansión de su sistema y de mantenimiento de los países subdesarrollados como su periferia. Un repaso superficial

a la historia permite observar multitud de ejemplos de cómo este país ha tratado, ora con consejos, ora con presión política y económica y también a través de la violencia armada, de implantar sus «valores democráticos», su modo de vida, sus nociones sobre política exterior, al resto del mundo, ahora con muchos menos obstáculos, después de la desaparición de la principal fuerza que se le oponía.

En este momento el curso de las relaciones internacionales y de la política mundial se está rigiendo cada vez más por la voluntad de una sola potencia, Estados Unidos, autoproclamado árbitro mundial, defensor de la democracia y guardián del orden universal. El peligro que esto representa ha sido percibido, incluso, por los mismos que un día abogaron por la desideologización de las relaciones interestatales.²³

La apelación a la democracia, la libertad, los derechos humanos y a otros valores universales por el gobierno norteamericano parte en realidad de la asunción como universal de su interpretación de estos valores, parte de su modelo particular de democracia, de libertad, de derechos humanos, sin tener en cuenta la distancia que presumiblemente existe entre esta interpretación subjetiva y el contenido real y objetivo de estos valores, sin considerar los distintos contextos históricos que exigen una manifestación particular de dichos valores. El «humanismo» que en consecuencia hoy parece imponerse en las relaciones internacionales es una abstracción del verdadero humanismo, es el «humanitarismo» del rico, del poderoso, que cree ser muy humano cuando aconseja que sigan su propio modelo, o cuando rectifica - aunque sea por la fuerza- los errores de los otros -«infelices» e «ignorantes»-, o cuando proporciona alguna migaja al desvalido, y sólo a quien le inspire simpatías, que lo adule, que lo estime superior; no, por supuesto, al que se le resiste con independencia y lo desafíe.

Ese es el «sistema de valores universales» que hoy se instituye internacionalmente y se le trata de imponer al mundo,

²³ Ver: «¿Acaso el imperialismo norteamericano ha sido sólo un mito de la propaganda 'estancada'?» Debate de Zbigniew Brzezinski y los corresponsales de *Komsomolskaya Pravda*, en: *Komsomolskaya Pravda*, 11 de abril de 1992 (en ruso).

haciéndose caso omiso a la voluntad del resto del planeta, sistema que, por demás, no puede ni siquiera acercarse a la verdadera escala objetiva de dichos valores. Siendo, como es, el principal responsable histórico del surgimiento y agudización de los problemas globales, a la vez que el principal obstáculo para su solución -debido al choque antitético de sus intereses con los de la humanidad en general-, el imperialismo es incapaz de ofrecer una interpretación fidedigna de los valores universales y de los intereses humano-generales. Interpreta los problemas globales a través del prisma de los asuntos locales, los valores universales a través de los «valores» propios, lo cual inevitablemente conduce a una representación desfigurada de unos y otros.

El llamado a colocar los valores universales en la base de las relaciones internacionales sigue siendo legítimo. Pero resulta imprescindible aprender las lecciones de la historia. Este paso no se puede dar sobre la base de una utópica autoconciencia planetaria. El trabajo sobre las conciencias siempre será necesario, pero no ha de sobrestimarse. No debe olvidarse que los mecanismos fundamentales formadores de conciencia se encuentran en las mismas manos de aquellos que más precisan transformar su conciencia, de aquellos cuyo mundo se acaba en Hollywood, Brooklyn o Wall Street y poco o nada saben de los intereses y valores de los africanos, asiáticos o latinoamericanos. El predominio de los valores universales en los vínculos entre los Estados no puede lograrse -mucho menos hoy- apelando a la «gentileza» y «buena voluntad» de las superpotencias, para quienes el asunto se reduce a convertir su interpretación subjetiva de los valores, la de los más ricos y poderosos, la de los principales deudores globales de la humanidad, la de los «vencedores» de la guerra fría, en el concepto universalmente aceptado de dichos valores. Evidentemente ese no puede ser el camino, por muy buenas que sean las intenciones de quienes lo proponen.

Es necesario lograr que la política mundial y las relaciones interestatales se rijan *de hecho* -y no de palabra- por los intereses humano-generales y por los valores universales. La solución de los problemas globales inevitablemente implica la represión de los intereses que son incompatibles con el progreso de la humanidad. Por tanto, de lo que se trata hoy es de lograr, *con el concurso de*

todos y por parte de todos, una conducta internacional lo más acorde posible con el contenido objetivo de los valores universales y de no dejar pasar por tales la noción que sobre ellos tienen unos u otros, por muy poderosos que sean.

Sin embargo, la política hoy se sigue rigiendo por la fuerza. En las condiciones actuales no basta una mayoría cuantitativa de los intereses genuinamente universales en la conciencia del planeta. La sumatoria de los intereses de la humanidad no es igual a las fuerzas físicas internacionalmente instituidas en aras de su cumplimiento. Aun cuando para legitimar la acción de los más fuertes se aduzcan ciertos valores universales, en el estado actual de cosas no existe -como se ha podido apreciar- garantía alguna de que sean precisamente ellos los que rijan las relaciones interestatales. Ha de haber un mecanismo internacional que garantice esto.

Ante la imposibilidad en estos momentos de reestructurar las relaciones internacionales sobre la base de un orden formacional cualitativamente nuevo -como sería la cooperación socialista entre naciones, que necesariamente tendrá que ser asunto del futuro- el mecanismo propiciador del cambio tendrá que ser extraído de las propias potencialidades inmediatas inherentes al mundo de hoy. En este mundo, predominantemente capitalista, es necesario apelar a sus propios y genuinos valores, a aquellos que son de reconocimiento global, para transformar el orden internacional existente. La vía para lograrlo es la *democratización* de las relaciones internacionales. No se avizora otra salida como paso inmediato. Sin un mecanismo de presión supranacional, como puede ser una democratizada comunidad internacional de naciones, a poco es posible aspirar.

Ya hoy puede observarse un Tercer Mundo cada vez más preocupado por la democratización de las relaciones internacionales. Y es que la democratización parece ser la única vía fiable en estos momentos para emprender la solución de los problemas globales y, de ellos, el fundamental: la pobreza. Aquélla ha de servir de medio para lograr la humanización de las relaciones internacionales, para convertir al hombre, independientemente de la clase social, nacionalidad o Estado social al que pertenezca, en

el principal criterio definitorio de la justeza o no de estas relaciones y de la necesidad de su cambio. La fuerza supraestatal que dimana de la puesta en una balanza de los intereses de cada nación necesariamente estará por encima de los criterios nacionalistas o de superpotencia económica y política que hoy definen los «valores» que guían el orden internacional y acercará de hecho al hombre a la posición de índice real de los valores universalmente reconocidos. Se trata de un elemental acto de justicia histórica. Si todos los hombres son iguales -como lo reconoce la propia Declaración Universal de Derechos Humanos-, ¿por qué los intereses de unos han de tener mayor representatividad en los organismos internacionales que los de otros?; ¿por qué permitir que quienes son económica y militarmente más poderosos impongan sus dictados, sus modelos, su modo de asumir los valores universales y los problemas globales al resto de la humanidad?

Claro que para que la democratización sea real, se necesita la voz *libre* (libre de presiones económicas, políticas y de todo tipo) de cada uno de los pueblos. Por esta razón la independencia, soberanía y autodeterminación son premisas indispensables para la democratización, a la vez que constituyen junto a ella importantísimos valores universales en el mundo actual. Únicamente el país con posibilidad para decidir voluntariamente, sin violencia militar, presión política o coerción económica, qué intereses asumir como propios, con quién y como colaborar, puede realmente incorporar su ingrediente autónomo al equilibrio de intereses y valores. De lo contrario, los vínculos, que en apariencia responden al criterio propio e independiente, seguirán siendo en realidad de dominio y subordinación.

Pero, ¿acaso no será también una utopía irrealizable la democratización de las relaciones internacionales? ¿Es que no ofrecerán resistencia a ella quienes hoy ostentan una situación privilegiada y poseen, además, la mayor fuerza? Por supuesto, no es empresa fácil y el camino estará preñado de obstáculos que hoy parecen insuperables. Sin embargo, por grandes que sean las dificultades, ¿existe de hecho otra alternativa? ¿Puede esperar pasivamente este inmenso Tercer Mundo -máximo perjudicado con el actual orden internacional y máximo beneficiario de la

democratización de las relaciones interestatales- a que los que hoy imponen sus principios a la política mundial se autoconvenzan de sus errores y cambien para bien?

Evidentemente no se puede esperar a que esto ocurra. Las posibilidades de desarrollo negativo del Tercer Mundo están llegando al límite de su agotamiento. Cuando esto sucede, o se perece, o se cambia hacia un desarrollo positivo. La única opción que va quedando a los países del Sur es su *integración* económica y política, no por aquello de que la miseria compartida toca a menos, sino porque es la única expectativa realmente prometedoras ante el Norte opulento que los devora. Sólo convirtiéndose en un bocado demasiado grande y pesado se evitará la ingestión. A una política regida por la fuerza no queda otra alternativa que contraponerle otra fuerza, la fuerza que dimana de la unión del Sur, de todo el Tercer Mundo, fuerza utilizable con cierta efectividad aun dentro de los marcos de las imperfectas estructuras jurídicas internacionales, fuerza que debe ser dirigida, ante todo, hacia el perfeccionamiento de esas estructuras, hacia su democratización.

Entiéndase bien que se trata de la integración Sur-Sur y no de la Norte-Sur, como a la que aspiran algunos gobiernos. Esta última sólo acarrearía para el Sur una forma más elegante de ser consumido, acentuaría su dependencia, incrementaría su debilidad relativa y haría peligrar aún más su soberanía e incluso su identidad cultural. A pesar de presentarse en apariencia como una posición más cómoda y de ventajas inmediatas, tal tipo de integración sólo eliminaría las barreras formales de la ya hoy existente división entre centro y periferia, pero en modo alguno eliminaría la desigualdad misma. La cercanía de las posiciones sociales que ocupan los países pobres, la comunidad de sus problemas, anhelos e intereses, permiten una percepción unificada de los valores universales imposible de lograr con los países desarrollados del Norte.

Y una última observación a este respecto. La integración del Sur no se podrá realizar a plenitud sobre la base de las recetas neoliberales que hoy se imponen. El juego libre del mercado está entre las causas fundamentales del estado actual de cosas. ¿Cómo esperar a que él resuelva ahora las dificultades? Sin menoscabar

el real papel que debe desempeñar el mercado, lo cierto es que el neoliberalismo no puede llevar a otro lugar que no sea acentuar la dependencia con respecto al Norte, al tiempo que haría muy difícil la integración plena del Sur. Por eso la integración económica ha de estar acompañada y mediada por la integración política. Sólo esta última permitirá la unificación del Tercer Mundo en un bloque lo suficientemente fuerte como para exigir con posibilidades de éxito un cambio radical del sistema político interestatal, la democratización de las relaciones internacionales y, a través de ésta, la puesta en su lugar de los verdaderos valores de la humanidad.

La integración, por tanto, es un elemento de suma importancia en la lucha por la democratización. Sin embargo, debe quedar claro que esta última por sí sola no ofrece aún plenas garantías para que sea el sistema objetivo de valores universales quien rijas las relaciones interestatales. Ya se ha señalado que ella necesita como premisa la soberanía, la independencia y autodeterminación, que son valores aun no asegurados del todo y que hoy corren un grave peligro ante los intentos de desacreditarlos, disminuir su importancia y subordinarlos a otros «valores democráticos» supuestamente más fuertes, para lo cual se ha echado a rodar por el mundo el concepto de «soberanía limitada».

Pero tampoco debe olvidarse que en un contexto eminentemente capitalista es imposible evitar la manifestación de cierto egoísmo -ajeno a los intereses humano-generales- en las relaciones internacionales, por muy democratizadas que éstas se encuentren. Esto es así, incluso, en lo referido a muchos países pobres. La preocupación por los intereses y valores universales sólo es masivamente posible cuando se sientan realizados los intereses y valores más inmediatos, más materiales, más vinculados a la subsistencia digna del ser humano. Y esto para una gran parte del planeta está todavía vedado. Por otro lado se encuentra un grupo de naciones desarrolladas interesadas objetivamente por el mantenimiento del actual *status* de desigualdad que caracteriza al mundo y, por lo tanto, opuestas a la ejecución de los verdaderos valores universales. Quiere decir que los intereses humano-generales no son el simple resultado del balance de todos los intereses humanos, ya que muchos de estos últimos, o bien no

han podido elevarse hasta la altura de aquéllos, o bien les son abiertamente contrapuestos. Esto necesariamente tendrá que ser así, en tanto no se resuelva el problema del secular atraso de muchos países y mientras el sistema de relaciones sociales no solucione la contradicción entre el hombre real y su género; y ya sabemos que, al menos esto último, el capitalismo es incapaz de hacerlo.

Además, para que la democratización internacional exprese el balance real de los intereses humanos, debe ir acompañada de la democratización interna de cada país, de forma tal que la actuación internacional de los gobiernos sea lo más representativa posible de los intereses de sus respectivos pueblos. Es conocido que si bien para el mundo exterior cada nación actúa como una unidad, su realidad interior no es homogénea, sino que se encuentra diversificada por criterios de clase, políticos, económicos, ideológicos, étnicos, religiosos, profesionales y otros. En correspondencia, en el plano interno existe todo un caleidoscopio de intereses disímiles que pueden coincidir, pero que pueden también ser opuestos, y que no siempre encuentran su adecuada expresión en las decisiones gubernamentales.

A todo esto se suma el hecho de que tanto la democracia externa como la interna se construyen sobre la base de la manifestación consciente de los intereses propios. Pero no siempre, ni mucho menos, el interés objetivo, dimanante de la real posición social del sujeto, coincide con el interés que éste conscientiza y asume como propio. En este proceso de conscientización influyen notablemente la propaganda publicitaria y todos los mecanismos manipuladores de conciencia que hoy se conocen. Significa que no en todos los casos, al expresar «democráticamente» su voluntad, el sujeto -individual o colectivo- manifiesta con ello sus reales intereses objetivos.

Todos estos factores restringen las posibilidades reales que dimanen de la democratización de las relaciones internacionales. Aun así ella es la única vía posible para acercar los principios que rigen el orden internacional a los valores universales. De estos factores limitativos, hay algunos que necesitan y pueden obtener una solución más o menos inmediata, otros deben irse atenuando

paulatinamente, mientras que los terceros sí tendrán que ser arrastrados hasta tanto se produzca un cambio de socialidad.

Entre los factores, digamos, que pueden irse menguando poco a poco está el relacionado con la democracia interna. Dado el grado de internacionalización que han adquirido hoy las relaciones sociales, la democratización de los vínculos interestatales, unido al cambio de todo el orden mundial a favor de la paz, la democracia y los valores universales, creará un marco muy propicio para la solución de los problemas domésticos de cada país sin ningún tipo de intromisión externa, para que cada pueblo pueda escoger libremente la mejor forma que entienda de organizarse y vivir.

Por otro lado, entre las limitantes que sí exigen una solución radical -una vez alcanzados los propósitos democratizadores y para que éstos se realicen plenamente-, se encuentra una a la que hemos querido hacer referencia especial y que está vinculada -junto a muchos otros aspectos- con la necesidad de garantizar a plenitud el respeto a la soberanía, la independencia y la autodeterminación de todas las naciones del planeta. Es sabido que éste es un principio universalmente reconocido y que forma parte del derecho internacional. Ello, sin embargo, no ha sido óbice para su frecuente violación, sin que por eso el violador -sobre todo si se trata de una potencia poderosa- haya sido objeto de sanciones especiales. Esto es solo un ejemplo que evidencia la gran fragilidad de las normas del derecho internacional. Y ésta es una limitante muy seria en el camino hacia la reestructuración de las relaciones internacionales.

No deben ser olvidadas las diferencias de los vínculos interestatales con respecto a las relaciones sociales internas de cada Estado. En el interior de las naciones la acción libre de los individuos puede garantizarse si se enmarca dentro de ciertas normas jurídicas de validez general. Estas normas se establecen partiendo de la necesidad de someter la voluntad individual a lo que se considera intereses y valores comunes de la sociedad, al tiempo que se dota a esta última de una fuerza social capaz de someter a las fuerzas particulares. Es evidente que este mecanismo no funciona de modo semejante en el nivel internacional. Las relaciones interestatales carecen de un organismo supremo que sentencie la legitimidad de unas u otras acciones de los gobiernos. Este asunto

se sigue resolviendo por la fuerza de determinados Estados particulares y no por alguna otra fuerza situada por encima de los Estados mismos. De acuerdo como están hoy las cosas un pequeño grupo de naciones se abroga el derecho de ser los jueces de sus propias acciones y las de los demás, mientras que los preceptos dictados por los organismos internacionales, además de ser objeto de diversas manipulaciones, carecen de obligatoriedad. Las normas del derecho internacional poseen carácter facultativo, «tienen como base tratados, cuyo acto de conclusión implica el pretexto de su violación. Sucede que la propia idea del derecho internacional supone y parte de la existencia y el enfrentamiento de muchos Estados independientes.»²⁴

Este hecho llama la atención sobre un asunto de vital importancia: no basta con lograr, a través de la democratización, un reconocimiento generalizado del contenido que deben asumir los valores universales; no es suficiente incluso el compromiso formal de acatarlos. Esto podría servir de sustento moral para el funcionamiento de dichos valores en la arena internacional, lo cual es, sin duda, muy importante. Pero no va mucho más lejos de lo que ya tenemos hoy, cuando existen pactos, convenciones, declaraciones, normas del derecho internacional, infringidos flagrantemente por aquellos mismos que los aceptan en público. La inmoralidad es un hecho casi cotidiano en las relaciones interestatales. La alienación con respecto a los valores morales siempre ha sido propia de la política exterior de los Estados que se atienen en su comportamiento a intereses egoístas y nacionalistas, y que estructuran las relaciones con otros Estados sobre la base de posiciones de fuerza. Por esa razón, además de moralmente, las nuevas relaciones internacionales deberán sustentarse política y jurídicamente, y, lo que es más importante, el derecho internacional ha de perder su carácter facultativo y constituirse en normativa de obligatorio cumplimiento por todas las naciones.

Esto último parece ser inevitable en el camino conducente a estructurar las relaciones internacionales sobre la base de los valores universales, aunque a la vez suscita una serie de problemas adicionales. ¿Cómo garantizar el cumplimiento estricto de los

²⁴ Elguiz Pozdniakov, Irina Shadrina. «Humanización y democratización de las relaciones internacionales», en: *Ciencias Sociales*. Moscú, 1990, N°2, p.168.

preceptos de un derecho internacional obligatorio? ¿Cómo evitar que los que hoy ostentan la mayor fuerza se amparen en un derecho internacional no facultativo para imponer, aun con menos obstáculos, su voluntad política al resto del planeta? ¿Cómo impedir que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) u otros foros internacionales -presuntamente regidores de ese nuevo derecho internacional- no sean manipulados por ningún gobierno poderoso como hoy de hecho lo son? ¿Cómo garantizar que esas normas y la actividad dirigida a velar por su cumplimiento reflejen realmente los intereses globales de la comunidad internacional?

Ante todo es importante señalar que estos cambios necesarios deben seguir un riguroso carácter *escalonado* para evitar que se tornen contraproducentes a los fines que los mismos persiguen. El cambio de *status* del derecho, digamos, no podría realizarse hoy bajo las actuales estructuras organizativas internacionales, en las que ciertas naciones poderosas gozan de infundados privilegios en la determinación de la política mundial. La asunción de un carácter obligatorio por parte de las normas del derecho internacional nunca deberá realizarse antes que la democratización y reestructuración de las relaciones internacionales, de forma tal que las normas jurídicas que regulen las relaciones interestatales, sus restricciones y la actividad dirigida a velar por su cumplimiento, sean el resultado de acuerdos democráticamente establecidos por toda la comunidad de naciones y existan los adecuados mecanismos internacionales, también democráticamente instituidos y conformados, para evaluar jurídicamente las acciones de los Estados. En resumen, el cambio del *status* del derecho internacional debe ser el resultado mismo de una administración democrática de los asuntos de la comunidad mundial, cuando cada país pueda intervenir en absoluta igualdad de derechos en la solución de los problemas internacionales y, ante todo, en los que poseen un carácter global.

Pero para que la voluntad colectiva de la comunidad de naciones pueda convertirse en ley de obligatorio cumplimiento por cada uno de los Estados, debe disponer de una fuerza real superior a la de estos últimos, debe adoptar la forma de una especie de *Estado de naciones*, de *Estado supranacional* o de *gobierno mundial*.

La idea misma no es nueva. Fue esbozada por el filósofo clásico alemán Immanuel Kant en su tratado *La paz perpetua* hace más de 200 años. Kant abogaba por la creación de una sociedad civil universal basada en el derecho, dentro de la cual cada Estado gozaría de la máxima libertad siempre que ésta fuese compatible con la de los demás. Todos los pueblos, con independencia de su tamaño, disfrutarían de una amplia seguridad, garantizada no por su propia fuerza, sino por la ley resultante de la voluntad unida. No hay otra forma de abandonar el estado de guerra permanente que «sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones(...) que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno a todos los pueblos de la Tierra».²⁵

Esta concepción kantiana ha sido retomada, con determinadas variantes, por algunos autores contemporáneos, entre los que se encuentran Elguiz Pozdniakov e Irina Shadrina, quienes al referirse a las ideas del filósofo alemán señalaron:

La concepción de Kant es, en términos modernos, una concepción *sui generis* del sistema universal de seguridad. No se trata sólo de la similitud formal. Su idea habría quedado un patrimonio del pasado, una rareza del pensamiento humano, si no le hubieran correspondido ciertas realidades del mundo contemporáneo, que la transfieren del dominio de las utopías y los esquemas especulativos al terreno de las construcciones teóricas que poseen su fundamento y premisas en nuestra realidad.²⁶

Sin embargo, el significado de la creación de esta especie de Estado supranacional va más allá de las garantías que él puede ofrecer para la paz y la seguridad internacional. De hecho, se constituiría en el mecanismo fundamental para salvaguardar todo el sistema de valores universales, para reprimir los intereses egoístas de determinados Estados y para enfrentar la solución de todos los problemas globales, entre ellos y prioritariamente el problema del subdesarrollo y el de la paz.

²⁵ Immanuel Kant, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, Buenos Aires, Editora Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1946, p. 113.

²⁶ Elguiz Pozdniakov, Irina Shadrina. Ob. cit., p. 170.

Este organismo supremo -que bien pudiera ser la propia ONU, reestructurada y democratizada- sería el único con potestad, a través de su Asamblea General, para refrendar las normas que regulen las relaciones internacionales, para juzgar sobre su cumplimiento y para decidir la conducta a seguir en caso de violaciones. Para que realmente esta organización pueda ofrecer plenas garantías al ejercicio de las relaciones internacionales, basado en valores universalmente reconocidos, deberán cumplirse ciertos requisitos atinentes a su estructura y funcionamiento, a los principios por los que se deberá regir y a las consecuencias que todo ello implica para cada uno de los Estados por separado.

Estos requisitos constituyen por sí mismos un compendio de los avances alcanzados por la humanidad en la asimilación de sus valores universales y tienen como finalidad impregnar de humanismo, racionalidad y justicia las relaciones interestatales y, al mismo tiempo, de convertir la nueva organización en el más eficaz instrumento para la solución de los problemas globales. Veamos algunas de esas condiciones:

- a) *Plena democracia* en el seno de esta organización. Cada Estado, grande o pequeño, desarrollado o subdesarrollado, en su calidad de representante de los distintos sistemas culturales, políticos y nacionales existentes en el planeta, será considerado una unidad monolítica de dicha organización con igualdad absoluta de derechos. Nada de miembros permanentes en el Consejo de Seguridad y mucho menos del derecho al veto. Las decisiones serán de estricto cumplimiento y el resultado de la soberana voluntad de los Estados. Se sancionará todo intento de ejercer presión política o económica sobre otros gobiernos para obtener el voto favorable a los intereses de uno de ellos. La contribución de cada Estado para el funcionamiento de este organismo internacional se basará en un porcentaje -el que se considere necesario para el cabal desempeño de sus funciones- del producto social global, sin que la cuantía del aporte financiero signifique mayores o menores prerrogativas. Todo esto estará dirigido a garantizar que los resultados de la labor de dicho organismo expresen el balance real de los diversos intereses

y las distintas interpretaciones de los valores universales de todos los países miembros.

- b) Las funciones fundamentales de este organismo estarán vinculadas con la *solución de los problemas globales*: seguridad y paz para todos los Estados, reducción gradual de las diferencias en el acceso a la riqueza social entre las distintas regiones del planeta, cuidado del medio ambiente, protección de los recursos energéticos no renovables y búsqueda de nuevas fuentes de energía -sobre todo reemplazables-, incremento de la producción de alimentos, desarrollo social sostenido -salud, educación, cultura, deportes- al alcance de todos, lo cual sólo puede redundar en beneficio del género humano y de sus más altos valores.

- c) *Desmilitarización* de todos los Estados hasta los límites estrictamente necesarios para su defensa. Estos lindes serán acordados en el seno de la nueva organización internacional en correspondencia con la extensión territorial de cada nación. Esta desmilitarización incluirá la eliminación de todo tipo de arma nuclear. Al mismo tiempo ha de producirse un fortalecimiento de la estructura militar de esta organización hasta mucho más allá del poderío de cualquier gobierno por separado, e incluso de varios de ellos sumados, de forma tal que se constituya en un mecanismo de disuasión convincente ante posibles altercados internacionales. En correspondencia con lo anterior tendrán que desaparecer los pactos y bloques militares internacionales, las bases militares de unos países en otros. Se prohibirá la comercialización internacional de armas más allá de los límites defensivos asignados a cada Estado. Esto, por supuesto, impondrá también las fronteras necesarias a su producción. Se prohibirá además el uso de la fuerza por parte de los gobiernos como medio para solucionar diferendos internacionales y siempre será considerado al agresor como objeto de sanciones, cualquiera que haya sido el motivo para iniciar el conflicto bélico. Se utilizarán las posibilidades diplomáticas para dar por terminado dicho conflicto y sólo cuando éstas se vean agotadas se pasará a sanciones económicas, primero, y a

la utilización de la fuerza militar, después. Estas medidas tienen como objetivo principal evitar que cualquier Estado pueda hacer uso de su fuerza militar para inclinar la balanza internacional de intereses a su favor e imponer su escala particular de valores, al mismo tiempo que permitirá disminuir ostensiblemente las amenazas a la seguridad internacional.

- d) El nuevo organismo internacional se regirá por el principio del *reconocimiento y respeto de la soberanía, la independencia y autodeterminación de los Estados*, la no injerencia en sus asuntos internos, la renuncia a imponerles -cualesquiera que sean los medios empleados para ello- un régimen social y político, un modo de vida y una cultura que le sean ajenos. En otras palabras, ha de garantizar la plena libertad de todo pueblo y de todo gobierno de optar por su camino y de conservar su originalidad política, cultural y nacional. De ahí que las funciones de este organismo se restringirán exclusivamente a velar por el cumplimiento de las normas de las relaciones interestatales y de la estrategia de solución de los problemas globales y en ningún caso podrá intervenir en los asuntos internos de cualquier Estado, aun cuando se produzcan guerras o conflictos armados intestinos. En tales casos su intervención podrá ser sólo pacificadora y siempre que las partes beligerantes soliciten su participación. Por supuesto, los preceptos jurídicos nacionales que rijan al interior de cada país no podrán contradecir las normas jurídicas internacionales y tendrán la obligación de garantizar el cumplimiento de éstas en lo que respecta a sus marcos territoriales. Como puede apreciarse estas medidas tienden a garantizar el respeto absoluto al sistema particular de valores de cada una de las naciones -sistema derivado de su cultura e historia- siempre que éste no se contraponga a la escala -de mayor nivel jerárquico- de valores universales que ha de regir las relaciones interestatales y el enfrentamiento de los problemas globales.
- e) La nueva institución velará porque las relaciones económicas internacionales dejen de ser instrumento de políticas egoístas, para lo cual asegurará la renuncia a la práctica de sanciones

y bloqueos económicos unilateralmente decididos por determinados Estados, a las acciones discriminatorias y al proteccionismo de las grandes potencias. Normará, además, las líneas fundamentales para el logro de un *nuevo orden económico internacional*, la reorganización de la división internacional del trabajo en favor de los países subdesarrollados, la especialización en la producción que otorgue garantías necesarias, protección y precios justos a los productos de estos últimos, así como su soberanía absoluta sobre los recursos naturales y la actividad económica desplegada en su territorio. Deberá garantizar, además, el control internacional democrático de los precios de los productos fundamentales, el arreglo justo del problema del endeudamiento y la ayuda financiera y tecnológica para el incremento de la producción en el Tercer Mundo. Todas estas medidas, vinculadas a la esfera económica, tienden a propiciar la solución del problema de la pobreza, problema global fundamental y principal limitante para que la materialización de los valores universales alcance, en realidad, a todos los confines del planeta.

Este proyecto de reestructuración del sistema de relaciones internacionales pudiera parecer hoy utópico e ilusorio. Es cierto que su perspectiva se nos presenta como lejana, difícil, preñada de obstáculos. Pero tan o más ilusorio resulta prever la solución de los problemas globales sin un cambio radical del orden universal vigente. Y este cambio, si ha de ser consecuente, pasa necesariamente por el esencial asunto de elaborar y hacer cumplir de manera obligatoria un derecho internacional que sea expresión de los intereses de toda la humanidad y celador de la realización práctica de los valores universales en el escenario mundial.

No puede ser una utopía irrealizable un proyecto que tiende a materializar en la práctica los intereses de la mayoría de la humanidad, que refleja las conquistas y demandas del pensamiento más avanzado del planeta y que se acataría como deseable por todas las fuerzas progresistas. Aun cuando las posibilidades de su ejecución inmediata son mínimas, su perspectiva a más largo plazo parece inevitable. Pero tal perspectiva no se hará realidad por sí sola, habrá que conquistarla. Hoy ya se ha avanzado bastante en

la conciencia de la necesidad de unir a los países del Tercer Mundo y de luchar por la democratización de las relaciones internacionales. Estos son pasos imprescindibles, pero todavía insuficientes. La democracia, por sí sola, no resuelve ninguno de los problemas globales que hoy amenazan a la humanidad. Es preciso saber qué hacer con ella una vez alcanzada, hacia dónde dirigirla. Sólo la perspectiva más lejana puede darle sentido a la inmediata. Sólo aquella permitirá evaluar el grado en que esta última se ajusta a las necesidades de todo el proceso. En muchos casos es la ausencia de una visión clara del futuro la que impide la ejecución de las más perspectivas acciones en el presente. Este proyecto, dibujado aquí sólo a grandes rasgos -corregible, enmendable, discutible en muchos de sus aspectos-, puede, no obstante, arrojar cierta luz sobre las acciones a seguir ahora. En esto radica su potencial significado actual.

La decisiva importancia que posee la reestructuración de las relaciones internacionales para emprender la solución de los problemas globales no atenúa el papel de otros factores -la ciencia, la técnica, la educación, el arte, la religión- en un proceso que ha de sumar todas las fuerzas capaces de contribuir hoy al humanismo y a una adecuada percepción de los valores con él vinculados.

La ciencia y la técnica han de aportar mucho a estos objetivos. La solución de problemas globales tales como el energético, el de materias primas o el ecológico presupone encontrar novedosas respuestas científico-técnicas, exige la potenciación de distintas fuentes de energía, la creación de nuevos materiales de construcción, la elaboración de tecnologías que ahorren energía y recursos, el desarrollo de formas de producción ecológicamente aceptables, etc. Pero su función va más allá de la búsqueda de vías para evitar las secuelas negativas del desarrollo contemporáneo, han de constituirse también en importante factor en la conscientización de esas secuelas, en la revelación de la verdadera significación para la humanidad de los fenómenos de importancia global. La justa apreciación de los valores universales puede verse obstaculizada no sólo por la no coincidencia de los intereses de determinados sectores de la población mundial con los de la humanidad, sino también por el desconocimiento de la real significación que para el hombre y su destino poseen los distintos

procesos que ocurren en el mundo. Aquí la ciencia puede y debe realizar un aporte sustancial y abrirle los ojos a los políticos, en quienes por lo general recaen las decisiones más trascendentales en este sentido. De hecho, mucho hay que agradecerle hoy ya a la ciencia por sus aleccionadores pronósticos sobre las secuelas de una posible confrontación nuclear, las consecuencias de la crisis ecológica, el agotamiento de recursos y el mantenimiento de los actuales desniveles de desarrollo entre el Norte y el Sur. No se puede más que estimular los distintos intentos de modelación de los problemas globales y ofrecer un merecido reconocimiento al Club de Roma, quien ha hecho importantes esfuerzos por trasladar al centro de atención de la ciencia y de la opinión pública mundial la gravedad y perspectivas de agudización de los problemas globales. Dado el inherente ideal humanista que caracteriza a los más puros exponentes de la ciencia, no es casual que encontremos precisamente entre los científicos a muchos de los más arduos luchadores por resolver los problemas globales.

La formación de una determinada escala subjetiva de valores, el grado en que ésta se acerca al sistema de valores objetivos, universales o particulares, depende no sólo de la posición social del sujeto -que es, por supuesto, el factor decisivo-, sino también del contenido y la forma de los múltiples influjos que él recibe de los distintos factores constitutivos de su medio social. Estos factores pueden actuar a favor o en contra de una adecuada conscientización de los valores universales y los problemas globales. De ahí que sea sumamente importante luchar por inclinar la balanza hacia las influencias favorables. Los sistemas educacionales deben incluir los mecanismos necesarios que permitan cumplir tales propósitos. La educación es de hecho un proceso de transmisión de valores y, por lo tanto, una vía idónea para ganar conciencia sobre los esenciales asuntos que afectan a la humanidad y crear a tales efectos adecuados patrones de conductas. No es nada desestimable tampoco la función que en este sentido pueden desempeñar el arte y la religión, cada uno con sus formas específicas de asumir y trasladar determinados sistemas de valores. Otro importante factor para la creación de una adecuada conciencia que favorezca la solución de los problemas globales es lo que se ha dado en llamar «telemática» -medios de influencia indirecta sobre el hombre: la palabra impresa, la televisión, el cine, la radio- que se

une al sistema tradicional de educación y a los medios artísticos y religiosos para influir notoriamente y de manera orientada en la formación de una determinada escala de valores. De más está señalar que la protección de la soberanía de cada nación en cuanto al uso de las influencias educativas, artísticas, religiosas y telemáticas en los marcos de su territorio es una forma de resguardarse contra el intento de imposición de valores y escalas ajenos, lo cual no ha de menguar, por supuesto, el intercambio cultural y la cooperación informativa.

Todos estos factores poseen singular importancia y requieren un tratamiento especial al abordar las vías de enfrentamiento de los problemas globales, para cuya solución es necesaria no sólo una transformación de las condiciones sociales objetivas, sino también un cambio de sus presupuestos subjetivos. Si bien es cierto que el enfrentamiento exitoso de estas cuestiones depende decisivamente del encausamiento que se le logre dar a las contradicciones sociales, económicas y políticas que imperan hoy en las relaciones internacionales, ello no se alcanzará sin una generalizada conciencia de la crisis global que permita la movilización de los factores humanos necesarios para su solución. Los diversos foros internacionales a donde concurren personalidades públicas, políticos, científicos, religiosos de muchos países -con distintos signos ideológicos- para discutir y encontrar vías de soluciones comunes a los problemas que más amenazan a la comunidad mundial es una muestra de cuánto se puede avanzar por este camino. Nunca serán pocos los esfuerzos que se hagan por salvar a la humanidad.

Los problemas globales ya influyen hoy marcadamente sobre todos los aspectos de la vida del planeta, sobre su esfera material y cultural, sobre su moral y concepción del mundo. Esta incidencia irá en constante aumento. Los destinos históricos del hombre dependen de que sepa encontrar en el más breve plazo las vías y los métodos para superar estos obstáculos. Para eso necesita la más clara conciencia. Pero, al mismo tiempo, la solución de dichos problemas no se convertirá en una posibilidad real mientras que esos destinos históricos sigan estando sujetos a la arrogancia prepotente de quienes constituyen, de hecho, el principal enemigo de la humanidad y de sus valores universales. Por esa razón debe lograrse, ante todo, que el futuro del planeta y las relaciones entre

sus partes estén determinados por la resultante de los impulsos volitivos de todos los Estados, como representantes de sus respectivos pueblos. Sólo así podremos acercarnos al objetivo esencial de convertir a la humanidad en el verdadero sujeto de su historia.

TOLERANCIA Y VALORES

Vivimos una época en que la tolerancia, más que una actitud ética opcional, se ha convertido en una exigencia para la convivencia de hombres y pueblos diferentes en culturas y sistemas políticos, pero iguales en derecho; interdependientes económicamente y unidos en el enfrentamiento de los mismos problemas globales que amenazan la supervivencia de la humanidad.

Lamentablemente la historia de la sociedad humana ha sido hasta ahora, en lo fundamental, una historia de intolerancias. No es lo más importante preguntarnos en este momento si podía haber sido de otro modo. Lo cierto es que constantemente determinados grupos, pueblos, naciones o regiones creyeron ser los depositarios de la esencia del hombre, de la suprema cultura, de la única religión verdadera y de los más genuinos valores humanos, en resumen, creyeron poseer la verdad absoluta y última sobre todos los asuntos terrenales y celestiales. Armados de estas creencias adoptaron una actitud de total intolerancia hacia todo lo diferente, hacia todo lo que se alejase de los patrones propios. Guerras, invasiones, conquistas, tuvieron en no pocas ocasiones como justificante moral la convicción en el monopolio exclusivo de la universalidad humana. El racismo, el etnocentrismo, la xenofobia han sido expresiones históricas de una actitud tendiente a disminuir la humanidad de otros hombres y generadora, en consecuencia, de una relación de intolerancia hacia ellos.

Aun cuando teóricamente muchos de estos problemas parecen haber sido resueltos por el pensamiento humano, no puede afirmarse que en la práctica de las relaciones sociales el asunto haya sido definitivamente superado. No tendría sentido dedicar nuestra atención a la tolerancia si sobre el tema no hubiese ya nada que decir y, sobre todo, hacer.

Las relaciones de desigualdad real, fáctica, entre hombres y pueblos constituyen una fuente objetiva de permanente generación

de intolerancias. Así ha sido a través de la historia y así lo sigue siendo hoy. No seríamos sensatos si pensáramos que el asunto de la tolerancia puede resolverse por la vía exclusiva de la apelación a las conciencias de los hombres y desconociésemos la existencia real de intereses económicos y políticos que siguen hoy, como antes, distanciando a los distintos grupos humanos y haciendo en muchos casos incompatible la realización práctica de los fines que cada uno de estos grupos se propone y de los valores que asume. Hemos de ser realistas. Frecuentemente es la incompatibilidad de intereses, fines y valores la que engendra actitudes intolerantes, y no a la inversa. Tolerar al otro significa, en estas circunstancias, cierta renuncia a los intereses propios, intereses que deben sus diferencias al desigual lugar que ocupan los distintos sujetos en la compleja red de relaciones sociales. Por lo tanto, la aspiración a obtener adecuadas cuotas de tolerancia en las relaciones entre los hombres se vincula indisolublemente a la lucha contra las profundas desigualdades humanas de las que hoy somos testigos.

Lo anterior no significa que se minimicen otras vías y procedimientos para la obtención de relaciones tolerantes entre los seres humanos. Aun cuando no se puedan eliminar de inmediato las raigales desigualdades sociales, sí es posible desbrozar el camino hacia marcos políticos, jurídicos y espirituales que propicien el florecimiento de la tolerancia y favorezcan, en última instancia, la desaparición de sus trabas objetivas. Es inestimable, digamos, el papel que ya viene jugando el derecho al igualar jurídicamente, ante la ley, a hombres y pueblos que son aun socialmente desiguales. El camino hacia una genuina tolerancia ha de pasar por el perfeccionamiento de este Derecho, su cumplimiento efectivo y el fomento de una conciencia política, jurídica y cultural, que tenga como centro estratégico la práctica del más elevado humanismo, el respeto a la dignidad humana y el reconocimiento de la igualdad de todos los hombres con independencia de su sexo, de su raza, de sus creencias religiosas, de sus ideas políticas, de su pertenencia a diversos sistemas culturales o sociopolíticos y de los niveles de desarrollo económico que ostenten. Es mucho lo que queda por andar en esta dirección, no sólo en lo atinente a las relaciones interindividuos, sino en lo que es más importante

aun, en las relaciones intergrupos e internaciones. No debe soslayarse el hecho de que el humanismo y la tolerancia crecen en importancia y en efectividad real en la medida en que su objeto se eleva del individuo al grupo, a la comunidad o a la nación. El humanismo y la tolerancia en las relaciones internacionales debe ser la meta más alta a conseguir por la comunidad mundial.

Debe tomarse en consideración también que en no pocas ocasiones las diferencias en intereses, fines y valores no significan necesariamente la incompatibilidad entre ellos. En otras palabras, que siendo diferentes los sujetos sociales, su convivencia puede realizarse plenamente sin que existan contradicciones insolubles. Es el caso en que las diferencias se ciñen a tradiciones culturales, ideas religiosas o de otra índole, cuya realización práctica no obstruye en modo alguno las tradiciones e ideas de otros sujetos. Aquí la tolerancia no tiene grandes limitaciones objetivas y su alcance depende más de la comprensión mutua, de la persuasión, de la educación, es decir, de una adecuada disposición subjetiva a aceptar, comprender y respetar al otro con todas las diferencias que lógicamente ha de traer consigo.

De todo lo anterior se desprende el estrecho vínculo que existe entre *tolerancia* y *valores*. Al margen del conjunto de valores objetivos que caracteriza cualquier sistema social y que responde a las demandas de desarrollo y progreso de dicho sistema, cada sujeto social (individual o colectivo) es portador de un sistema propio de valores, subjetivamente incorporado, coincidente o no con los valores objetivos de todo el universo social, e igual o diferente al de otros sujetos. ¿Qué papel ha de desempeñar la tolerancia ante la evidente existencia de distintos sistemas de valores en los diferentes sujetos sociales, entre sí, y en comparación con el sistema objetivo de valores del todo social, sistema este último que intenta expresarse, mal o bien, en las normas nacionales e internacionales de convivencia humana, es decir, en el sistema instituido de valores? ¿Es razonable pensar en una relación de ilimitada tolerancia entre estos distintos sistemas de valores?

Comencemos por esta última pregunta. Parece evidente que no puede definirse qué es la tolerancia necesaria si no se le reconoce sus límites, si no se entiende como la tolerancia posible, si no se

comprende que junto a ella ha de definirse la *intolerancia necesaria*. No es posible desarrollar exitosamente la tolerancia si no se define como intolerable, en primer término, todo lo que contra ella atenta, todo lo que entorpece la igualdad entre los hombres, todo lo que implica niveles innecesarios de injusticia, todo lo que mutila el reconocimiento de la diversidad. Más tolerancia sólo es posible, entonces, como resultado de más intolerancia, por paradójico que pueda parecer.

Como quiera que tolerancia posible e intolerancia necesaria han de ir unidas, debe señalarse algún criterio delimitador que permita definir los marcos en que ha de prevalecer una u otra. En otras palabras, ¿bajo qué argumento ha de imponerse una relación de tolerancia o de intolerancia entre los distintos sistemas de valores? Aquí los criterios o argumentos fundamentales han de ser dos: el grado de compatibilidad entre esos sistemas y el nivel jerárquico que cada uno de ellos ostente. Tomando en consideración esos criterios puede arribarse a la conclusión normativa siguiente: se debe reconocer, respetar y tolerar los valores contenidos en cualquier sistema subjetivo siempre que la realización práctica de los mismos no obstruya o impida la realización de otros valores de igual o mayor nivel jerárquico o, lo que es lo mismo, siempre que los primeros no sean incompatibles con los segundos.

Esta conclusión nos introduce en otro problema: ¿cómo definir que un valor de un determinado sujeto es superior o inferior a otro jerárquicamente? Sin detenernos demasiado en esto, es necesario señalar que la jerarquía de un valor depende, cuando menos, de tres factores fundamentales: el grado de objetividad que posea, el nivel de socialidad que alcance y el papel que desempeñe en la dinámica social. Un valor portado por cualquier sujeto crece en jerarquía en la medida en que es más objetivo, es decir, en la medida que se acerca o corresponde a los valores objetivos del sistema social dado, a sus reales demandas y exigencias de progreso. También crece la jerarquía cuando este sistema social, con el cual el valor dado guarda cierta relación de correspondencia, se eleva hacia un universo social más amplio, es decir, cuando el valor es compartido por un conjunto cada vez más amplio de personas debido a su nexos con intereses humanos de mayor nivel de generalidad. El tercer factor está asociado a la dinámica social

concreta. Manteniendo un mismo grado de objetividad e igual nivel de socialidad, diferentes valores pueden ocupar diferentes lugares en la escala jerárquica debido a que las condiciones sociales hacen que unos sean más necesarios que otros. A su vez, el lugar que cada uno de estos valores ocupa dentro de la escala socialmente objetiva varía con frecuencia al cambiar las condiciones y la dinámica de las necesidades e intereses humanos.

Como puede apreciarse, no resulta empresa fácil la determinación de la escala jerárquica de valores. El dinamismo que introduce el tercer factor apuntado hace que esta escala varíe permanentemente, lo cual dificulta su aprehensión teórica. Tomar en consideración el primer factor, vinculado al grado de correspondencia con los valores objetivos, presupone un conocimiento de estos últimos; y éste es otro gran problema, ya que cada sujeto que pretenda conocer el sistema objetivo de valores no puede prescindir para ello de su propio sistema subjetivo, hecho éste que puede entorpecer la fidelidad de dicho conocimiento.

Sin dejar de reconocer la posibilidad de un conocimiento verdadero de la escala jerárquica de valores y la necesidad de tomar en cuenta para ello la totalidad de factores arriba mencionados, concentrémonos por ahora en el segundo de estos factores e intentemos ver su relación con la tolerancia.

Si tomamos como criterio de jerarquía el nivel de socialidad que alcanzan los valores, tenemos que llegar a la conclusión de que no pueden ser tolerables los valores individuales que se opongan a los valores grupales, comunitarios, nacionales o universales, que poseen, por ese orden ascendente, mayor nivel jerárquico. El mismo procedimiento ha de aplicarse para determinar, a su vez, los valores grupales, comunitarios o nacionales que no son tolerables. En otras palabras, son los valores de mayor nivel de socialidad los que imponen determinados límites a la tolerancia con respecto a los valores menos sociales.

Esto, entiéndase bien, no significa, como a veces en la práctica se ha interpretado, el aplastamiento de la parte por el todo, del individuo por la sociedad. El individuo y el grupo han de gozar de entera libertad para formular, desarrollar y practicar sus propios valores, siempre que esto no implique una afectación real

a los intereses y valores de mayor nivel de generalidad. También es importante advertir que esos intereses y valores generales no son los que asumen como tales e imponen al resto de la sociedad determinados individuos o grupos que haciendo uso del poder político, jurídico, económico o militar instituyen y extienden al todo lo que no es más que una interpretación propia y parcializada de los valores. La determinación de esos intereses y valores generales no puede hacerse por otra vía que no sea una democracia real y efectiva, no constreñida al acto político de elegir cada cierto tiempo al que ha de pensar y actuar por el todo social, sino como cotidiano *modus vivendi* que permita un permanente balance de los intereses y de las interpretaciones que sobre los valores generales poseen los individuos, grupos o sectores que componen el universo social. Esto significa que el desarrollo de la tolerancia ha de tener como premisa la democratización plena de todas las relaciones sociales.

En el caso de valores incompatibles que se encuentran en un mismo nivel de socialidad han de tenerse en cuenta, por supuesto, los otros dos factores condicionantes de la jerarquía -el grado de objetividad y el lugar de cada uno de estos valores en la dinámica social- para determinar una posible relación de tolerancia o intolerancia hacia ellos. No obstante, también en este caso es frecuentemente posible utilizar el criterio de socialidad, aunque de manera mediata. Cuando un individuo, digamos, al realizar en la práctica sus valores, impide que otro pueda realizar los suyos (debido a la incompatibilidad inmanente entre ellos), con esto no sólo se está produciendo el choque de dos sistemas individuales de valores, con la consecuente solución a favor de uno de ellos, sino que además, de hecho, se está limitando la igualdad real y concreta entre los hombres, se están mutilando principios elementales de justicia social. En otras palabras, con esta acción se ponen en juego la igualdad y la justicia, que son valores que evidentemente transgreden los marcos individuales y que alcanzan, hoy por hoy, el rango de valores universales del género humano. En consecuencia, a menos que otro valor de mayor nivel jerárquico en las condiciones concretas dadas justifique la acción, no puede ser tolerable la puesta en práctica de aquellos valores que se opongan a otros de igual grado de socialidad, por la afectación que esto representa a la igualdad y a la justicia entre los hombres.

Hemos querido exponer algunos principios metodológicos que permiten fundamentar una relación de tolerancia o intolerancia cuando estamos ante la presencia de valores incompatibles, en cuyo caso se hace imprescindible apelar a la jerarquía de valores para arribar a una conclusión definitiva. Debemos añadir ahora que esa conclusión es definitiva sólo para la situación concreta dada y no necesariamente para otros casos, por muy semejantes que éstos sean entre sí. El problema radica en que la jerarquía de valores no constituye una tabla fija, varía en dependencia de las condiciones de época y lugar, se somete a la dinámica social. La tolerancia posible y necesaria, que en buena medida depende de esa jerarquía, tiene que tener también, por consiguiente, un carácter histórico y concreto. Lo que no es tolerable en un lugar puede serlo en otro. Lo que hoy justificadamente se considera intolerable puede llegar a ser tolerado mañana con no menos justificación, y viceversa. En cada época y lugar son las coyunturas sociales las que dictan los marcos a la tolerancia.

Todo lo anterior es válido cuando se trata del choque de valores incompatibles entre sí. La conclusión puede apuntar en dos sentidos: hacia la intolerancia necesaria o hacia la tolerancia posible y también necesaria. Sin embargo, cuando se trata de valores que no guardan relación de incompatibilidad con otros valores de igual o diferente nivel jerárquico, entonces han de propiciarse todas las condiciones para que la tolerancia impere majestuosamente. En tales casos no interesa de manera significativa ni la jerarquía, ni las condiciones sociales; sencillamente se debe fomentar la tolerancia hacia esos valores por muy individuales, subjetivos o exóticos que puedan parecer.

Ya hemos señalado que la tolerancia es tanto más importante y efectiva en la medida que su objeto se eleva hacia comunidades humanas más amplias. Una actitud injustificadamente intolerante hacia un individuo es una actitud negativa que debe ser resueltamente combatida. Pero si el objeto de la intolerancia indebida es toda una cultura, un pueblo o una región del planeta, los efectos negativos de esta actitud se multiplican inconmensurablemente. Y mucho más en un mundo tan globalizado e interdependiente como el de hoy, en el que no existen comunidades o culturas aisladas y en el que las relaciones interculturales, intercomunitarias e internacionales son

imprescindibles para la convivencia y desarrollo de la casa común planetaria.

Las reflexiones metodológicas que aquí hemos expuesto sobre los nexos entre tolerancia y valores son también válidas y especialmente importantes en las relaciones internacionales. También aquí debe darse la unidad dialéctica entre la tolerancia posible y la intolerancia necesaria. En este caso son los valores universales -valores tomados en relación con toda la humanidad como sujeto más amplio posible y de más alta jerarquía- los que imponen los límites a la tolerancia. Todo aquello que posea una significación negativa para la humanidad, para el género humano, su progreso, su supervivencia y la igualdad entre las naciones, pueblos, comunidades, grupos e individuos que la integran no puede ser objeto de tolerancia y exige la lucha más resuelta por parte de la comunidad mundial.

El grado de universalización alcanzado por el proceso histórico hace que hoy la humanidad constituya un todo social, como lo son también, y desde hace mucho más tiempo, las naciones, las comunidades culturales, las clases, etc. Ese todo social, abarcador del género humano, posee, al igual que cualquier conglomerado de hombres de menor rango de generalidad, su propio sistema objetivo de valores, en este caso de valores universales. Ese sistema objetivo de valores está determinado por las exigencias de desarrollo, progreso y autoconservación de la humanidad; por la tendencia a su estabilización interna, a la equiparación social de los subsistemas y elementos que la componen, a la eliminación gradual de los conflictos que pueden ser desgarradores para el todo social; en resumen, esos valores expresan todo aquello que posee una significación positiva para el género humano. Sin embargo, a pesar de la existencia objetiva del sistema de valores universales, éste es captado de manera diferente por los distintos sujetos sociales particulares (las naciones, las clases, los grupos, los individuos), los cuales pueden hacer una interpretación parcializada, prejuiciada, deformada de los mismos, al refractar esos valores a través de otros de menor nivel de generalidad. Esto provoca, digamos, distintas interpretaciones de los valores universales entre diferentes naciones y el choque a nivel internacional de las diversas escalas con la posibilidad implícita de que se imponga por vía del poderío político, económico y militar una escala que no necesariamente es la que

mejor refleja el sistema objetivo de valores universales. Como quiera que la tolerancia va a depender en gran medida del sistema de valores universales internacionalmente instituido y reconocido, a este sistema no puede arribarse por vía de la fuerza, sino por medio del balance democrático entre sus diversas interpretaciones nacionales. Por lo tanto, también aquí, y con mucha mayor razón, la democratización profunda, en este caso de las relaciones internacionales, constituye una premisa para la materialización práctica de la tolerancia entre los hombres.

Lo anterior presupone la necesidad de que cada pueblo exprese su voz libre, su opinión propia, en el concierto internacional de naciones, y que esa voz y esa opinión tengan tanto peso como la de cualquier otra nación, por muy poderosa que sea. Si el reconocimiento de la igualdad entre los hombres ha sido un paso de inapreciable valor en el camino hacia la tolerancia en las relaciones humanas, el reconocimiento de la igualdad entre las naciones y su plasmación efectiva en un democratizado sistema de relaciones internacionales es hoy una exigencia de primer orden para continuar avanzando y no desandar el camino ya recorrido. De muy poco valdría estimar como iguales a los hombres y como desiguales a los pueblos y naciones a los que ellos pertenecen. Y eso es precisamente lo que está ocurriendo hoy en la práctica de las relaciones internacionales. Un ejemplo harto elocuente de lo que decimos puede encontrarse al observar la membresía permanente del Consejo de Seguridad de la Organización de Naciones Unidas. Un puñado de cinco naciones poderosas toma decisiones en la que involucran el destino de pueblos enteros, haciendo caso omiso, incluso, de la voz de los propios pueblos afectados. ¿Puede haber mayor y más peligrosa intolerancia que ésta?

Si aspiramos a una genuina tolerancia global en las relaciones humanas, tendrán que eliminarse sus principales obstáculos internacionales. Y en este campo, el más importante de todos, se observan tendencias que apuntan más bien hacia un camino regresivo. Se difunde el concepto teórico de «soberanía limitada» y se extiende una peligrosa práctica injerencista con el pretexto de ayuda humanitaria, rescate de la democracia o freno a la violación de los derechos humanos. Un valor de alto nivel de socialidad, como es la soberanía nacional, es aplastado en aras

de otros valores presuntamente violados en los marcos internos de una determinada nación. En otras palabras, se cancelan valores de más alta jerarquía por otros de menor nivel jerárquico, mediando éstos últimos, además, la interpretación que de los mismos tienen las potencias injerencistas, interpretación que puede, incluso, no coincidir con la percepción que de estos mismos valores tienen el pueblo dado y el resto de la comunidad internacional. Por eso los asuntos internos de cada una de las naciones sólo deben ser resueltos por sus respectivos pueblos. De lo contrario se estará incentivando la intolerancia injustificada y no la tolerancia necesaria.

De ahí que uno de los primeros requisitos para la tolerancia internacional sea el respeto a la soberanía y autodeterminación de los pueblos, a su identidad cultural, al sistema de desarrollo económico, social y político que éstos elijan para sí mismos. Atenta contra la tolerancia necesaria todo intento de imponer por vía de presiones económicas, políticas o militares un modelo único y universal de convivencia y desarrollo a pueblos que son diversos entre sí, que se encuentran en distintos niveles de desarrollo económico y social, que poseen diferentes historias y tradiciones culturales y que se distinguen también por el ideal social que aspiran a construir. Los pueblos han de ser igualados, es cierto, pero igualados en sus diferencias. Han de tener las mismas posibilidades, los mismos derechos y, entre estos últimos, el derecho a la diferencia, a construir su propio destino y a aportar su experiencia particular al torrente histórico de la humanidad. Globalización no significa homogeneización, mucho menos si esta última se intenta imponer de manera forzada.

En consecuencia, todos aquellos valores particulares pertenecientes a una determinada cultura, región, nación, comunidad o tradición religiosa que no sean incompatibles con los valores universales, comunes al género humano y democráticamente establecidos, ni con otros valores de igual rango jerárquico de otras culturas, regiones, naciones, etc., han de ser objeto de la más amplia tolerancia por parte de la comunidad internacional, han de preservarse y desplegarse, como parte de la riqueza cultural del planeta, y han de considerarse también valores universales, aun cuando su portador no sea toda la humanidad. En resumen, el sistema de valores universales debe incluir tanto los valores universales comunes como los valores universales diversos.

El reconocimiento internacional a estos últimos debe constituirse en un factor estimulador de la tolerancia hacia ellos.

La tolerancia misma, reconocidos sus necesarios límites, debe convertirse hoy en uno de los principales valores universales que guíen el accionar internacional. No una tolerancia discriminatoria, sino una tolerancia efectiva para todos. Si a alguien ha de privilegiar la tolerancia en las relaciones humanas, que sea a los que más necesitan de ella, a las grandes masas, a los pobres, a los subdesarrollados, a aquellos cuyos valores no han tenido la posibilidad de materializarse porque aun siendo iguales por derecho no han podido realizar este derecho, a los que han sido hasta ahora objeto y no sujeto de su propia historia.

MERCADO Y VALORES HUMANOS

La experiencia histórica confirma la necesaria presencia de relaciones mercantiles en cualquier proyecto socialista diseñado hoy con un mínimo de realismo. Parece ya evidente que no es la mera exclusión o inclusión del mercado lo que distingue al socialismo y al capitalismo. Mas el alto consenso actual que el mercado ha logrado a su favor no mitiga las importantes secuelas negativas que éste origina cuando es dejado a su espontáneo funcionamiento. «El gran reto que enfrenta hoy el socialismo en todo el mundo -reconoce Norberto Bobbio- es la victoria del mercado. Pero el mercado en el momento mismo en que libera inmensas energías, crea enormes e intolerables desigualdades.»²⁷ De ahí que todos los modelos socialistas que en la actualidad se discuten tengan este asunto como uno de sus ejes centrales de análisis. Las relaciones mercantiles en el socialismo tienen necesariamente que ser reguladas y subordinadas a determinados valores, de manera que puedan ser garantizadas las cuotas de justicia social que tal tipo de sociedad incorpora a las relaciones humanas. ¿Cuáles son esas regulaciones? ¿Hasta dónde han de limitar el libre juego de las leyes del mercado? ¿Es en principio posible la moralización exterior de este último?

Para aproximar una respuesta a estas interrogantes,

²⁷ Norberto Bobbio: «¿Tiene futuro el socialismo?», *Tesis 11*, Buenos Aires, 1995, N°23, p. 43.

previamente se hace imprescindible reflexionar sobre otra cuestión: ¿qué implicaciones humanas tienen las relaciones mercantiles?, ¿por qué ellas exigen reguladores especiales externos al trascender a la nueva sociedad socialista?

Valorar las consecuencias que para el hombre acarrea el mercado remite necesariamente al capitalismo, no porque sea ésta la única sociedad identificada con tal tipo de institución -error harto frecuente que ha tenido un alto costo histórico para la izquierda-, sino por el papel asignado a las relaciones de mercado dentro de esta forma de organización social. En realidad, vínculos mercantiles existen desde épocas muy anteriores al capitalismo y han de continuar existiendo aun en el caso y mucho después que este sistema socioeconómico desaparezca. Lo que sucede es que en la sociedad del capital el mercado ocupa el centro, la esencia, la médula misma de ese organismo social.

La sociedad capitalista -escribe Juan Antonio Blanco- no se define por la existencia del comercio y las relaciones mercantiles, sino por la omnipresencia de la lógica del mercado que permea todo el tejido social y cosifica toda relación humana (...) La sociedad capitalista no es aquella en que existen mercados, sino donde la lógica del mercado es el eje de todo el engranaje social.²⁸

Este real protagonismo del mercado dentro de un tipo específico de sociedad fue constatado y reafirmado por el liberalismo clásico y ha sido absolutizado y extrapolado sin límites por el neoliberalismo actual que, disfrazando la intencionalidad ideológica bajo un ropaje de aparente objetividad científica,²⁹ tiende a asumir las relaciones mercantiles como la condición natural de la existencia humana y el único modo de garantizar progreso y prosperidad al

²⁸ Juan Antonio Blanco: *Tercer milenio. Una visión alternativa de la posmodernidad*, La Habana, 1995, p. 41.

²⁹ «El liberalismo es la única filosofía política verdaderamente moderna y la única compatible con las ciencias exactas. Converge con las teorías físicas y químicas más recientes, en particular con las ciencias del caos (...) En economía liberal, como en la naturaleza, el orden nace del caos: la disposición espontánea de millones de decisiones y de informaciones conduce no al desorden, sino a un orden superior» (Gury Sorman, «El maestro del liberalismo», entrevista a Hayek en *La Nación*, Buenos Aires, 1988; citado por: José Luis Rebellato: *La encrucijada de la ética*, MFAL, Montevideo, 1995, p.39).

hombre. Tanto en uno como en otro caso, el mercado es centro, pero mientras que los liberales reconocen la necesidad de ciertas actividades correctivas que mantengan al mercado en límites,³⁰ Hayek y sus seguidores lo totalizan, interpretando cualquier dificultad dentro de la sociedad como resultado no de la presencia del mercado, sino de su insuficiente despliegue. Ante los aparentes fallos del mercado no hay otra solución que más mercado. La famosa «mano invisible» de Adam Smith se convierte en «todopoderosa» con el neoliberalismo.

Cualquier intromisión humana en el funcionamiento del mercado, como no sea aquella que emana de la iniciativa privada buscando beneficios personales, es censurada por el neoliberalismo y considerada causa de males sociales. El mercado será tanto más racional y más cercano a la perfecta autorregulación mientras menos intentos existan por racionalizarlo y regularlo. No debe la sociedad realizar ninguna actividad que interfiera, con fines humanistas, redistributivos o de justicia, en el accionar de las leyes mercantiles. La justicia social sólo será posible, en todo caso, como subproducto automático de una cada vez mayor aproximación al mercado total.

No se necesita de ninguna preocupación vinculada a la vida real. En ello radica la gran paradoja neoliberal: la vida de la especie humana estará tanto más asegurada en la medida en que menos se preocupe la sociedad por la vida concreta de cada hombre.³¹ Se trata de una total hiperbolización de la tesis original de Adam Smith que sirvió de guía a la doctrina liberal: «El individuo, persiguiendo su propio interés, sirve frecuentemente de forma más eficaz al interés de la sociedad que si realmente tuviera interés en servirla». Ya no es «frecuentemente», sino siempre; no se trata de una «forma más eficaz», sino de la única capaz de garantizar cierta eficacia. El neoliberalismo borra todo vestigio de relatividad, rechaza cualquier posibilidad que en alguna medida afecte al mercado absoluto y total.

³⁰ Ver: Franz J. Hinkelammert. «La globalización de los mercados, el neoliberalismo y las utopías conservadoras del capitalismo actual» (material impreso por el DEI, San José, Costa Rica, s/f, p.3).

³¹ Ver: Franz J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 1990, 2ª ed., p. 88.

Lo más significativo de todo es que el neoliberalismo no constituye simplemente una teoría económica entre otras que se limite a circular en determinados medios académicos. Es mucho más que eso. Representa la doctrina oficial de las naciones superdesarrolladas, un tanto demagógica en su proyección hacia el interior, pero muy estricta en lo atinente a sus relaciones con los del Sur y de Europa Oriental. Es, a la vez, el núcleo teórico-ideológico de las medidas que el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otras instituciones financieras exigen a estos Estados como condición para recibir sus servicios, todo lo cual compulsa a asumir esas «recomendaciones» como política interna.

El gran despliegue de esta ideología penetra todas las esferas de la cultura, desemboca en una psicología especial caracterizada por la total idolatría del mercado y la solidificación de una especie de ética social obligada: dejar correr la tendencia natural del mercado hacia el equilibrio como única vía para superar cualquier problema social. No se trata sólo de un modelo económico, sino de una visión de la vida, de la sociedad y de la política. El neoliberalismo es, en su conjunto, una concepción cultural que tiende a atrapar el sentido común de la época, portador de «un naturalismo ético que conduce a aceptar con actitud fatalista la imposibilidad de alternativas».³²

Mas no se trata de una pura invención ideológica, desconectada de todo sustento real. En verdad, el código moral del neoliberalismo es la expresión abstracta, depurada y sistematizada de una ética que emana del mercado como institución social y forma predominante de relación entre los hombres en el capitalismo.

Para su «ideal» funcionamiento el mercado requiere de un tipo específico de conducta práctica de todos los entes que con él tienen que ver. Estos «requerimientos» son convertidos en normativas de obligatorio cumplimiento que permiten la regulación conductual e inspiran la confianza necesaria para dejar hacer al mercado.

Entre las garantías que el libre juego mercantil necesita para su desempeño están la libertad de contrato, la obligatoriedad de

³² José Luis Rebellato: Ob. cit., p.15.

su cumplimiento y la protección y respeto de la propiedad privada. Estos elementos propios de la estructura misma del mercado son elevados a una dimensión moral y asumidos como importantes valores de la ética del mercado. La eficiencia, la competitividad, el culto a la diferencia y el fomento de una individualidad que sobresalga por encima de la media social son exaltados como valores que permiten una incursión más exitosa en el mercado.

Una especie de divisa -dentro del mercado, todo; fuera del mercado, nada- comienza a presidir todas las relaciones sociales, extendiéndose mucho más allá de los tradicionales espacios del mercado público. Se considera inmoral todo lo que atenta contra las relaciones mercantiles, las que a su vez son convertidas en figura ética universal.

El pragmatismo, el individualismo, la lucha por la existencia a costa de todos y de todo, el conformismo, asociado al sentimiento de impotencia ante la infalibilidad de las leyes mercantiles, el consumismo, incitado por la publicidad y las ansias de vender y erigido en criterio de valor, se convierten en rasgos consustanciales de la cultura allí donde el mercado es el máximo protagonista de las relaciones sociales.

Para la lógica (y la ética) pura del mercado sólo interesa el valor de cambio y no el valor de uso de la producción. Esto no significa que lo producido no tenga que cumplir ciertos requisitos de utilidad para ser realizado en el mercado. Pero esa utilidad social no es el fin, no es lo que motiva el proceso productivo. Éste está destinado no al uso, sino al intercambio y búsqueda de ganancias.

Por esa razón, el hombre real y concreto, cubierto tal vez de apremiantes necesidades insatisfechas, no interesa en lo absoluto a una moral inspirada en el puro mercado. Las necesidades humanas no cuentan, o sólo lo hacen, al margen de su racionalidad o urgencia, en tanto que condicionan un valor de cambio. Por muy vitales que sean y por muy bajos niveles de satisfacción que tengan, si no están depositadas en sujetos con posibilidades para satisfacerlas, ellas no importan. En la lógica del mercado sólo caben aquellos con poder adquisitivo, sólo toman espacio las necesidades (y más que las necesidades, las preferencias) de los que tienen con qué pagar. El sujeto sin dinero, aunque puede ser mayoritario, no ocupa lugar alguno, simplemente no existe, a no ser como

potencial oferta de fuerza de trabajo. Es, por lo tanto, no un hombre con necesidades, sino sólo, en el mejor de los casos, el portador también de una mercancía.

La ética del mercado no incluye la solidaridad, la fraternidad, la piedad o la justicia. Así lo reconoce con mucha objetividad Max Weber:

la comunidad de mercado, en cuanto tal -dice- es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar». El mercado está «orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad (...) El mercado "libre", esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y regateo (...) es, en sus raíces, extraño a toda confraternización.³³

La lógica mercantil excluye la justicia. Desde su única perspectiva resulta moralmente inaceptable cualquier intervención deliberada que intente regular el mercado de acuerdo con determinados criterios de justicia distributiva. Es, por esa razón, que ninguna concepción sobre la justicia -a no ser aquella que interpreta lo justo como lo que de manera natural y espontánea emana del mercado- puede tener espacio dentro del neoliberalismo. No ya una noción nítidamente socialista, en el esquema neoliberal ni siquiera tiene cabida una teoría de la justicia como la de John Rawls, que, como se sabe, no está dirigida a la eliminación de las grandes desigualdades sociales, sino a su ordenamiento, de manera que éstas «no sean mayores de lo necesario para que redunden en provecho de los menos favorecidos y el esquema de iguales libertades democráticas no se vea afectado de forma adversa».³⁴

Un mundo rawlsoniano -señala Hayek- jamás llegaría a la civilización (...) Pueden los intelectuales seguir empecinados en el error de creer que el hombre es capaz de diseñar nuevas y más adecuadas *éticas sociales*. En definitiva, tales nuevas reglas constituyen una evidente degradación hacia módulos de convivencia

³³ Max Weber: *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944, t. I, p. 494.

³⁴ John Rawls: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, ed. Tecnos, Madrid, 1986, p. 16.

propios de colectivos humanos más primitivos, por lo que son incapaces de mantener a los miles de millones de sujetos integrados en el macro-orden contemporáneo.³⁵

Al exigir como normativa básica la no intervención, la ética del mercado eleva la *libertad* al rango de valor supremo de la sociedad. Libertad entendida como respeto y fomento de la decisión individual y espontánea de cada quien a incursionar, por su cuenta y riesgo, en el mercado. Libertad de contrato, de empresa, de propiedad, de precios. Libertad que exalta el éxito personal desmedido, a la vez que interpreta como costo social imprescindible el fracaso estrepitoso de muchos otros. Libertad que identifica las grandes desigualdades sociales como meras diferencias naturales, étnicas o raciales, que condicionan una mayor o menor capacidad para adaptarse a las reglas mercantiles. Libertad que, en las condiciones del mercado, actúa como especie de selector natural darwiniano que eleva evolutivamente a los más adaptados y margina, hasta hacer desaparecer -para los efectos de la lógica mercantil interna y aun más allá de ella-, a los que no han mostrado poseer el talento necesario. Así entendida, la libertad tiene que ser el núcleo axiológico de una sociedad en la que el mercado representa la médula económica. No es en absoluto casual que esta interpretación suya haya acuñado los conceptos de «liberalismo» y «neoliberalismo» para identificar las concepciones teóricas que históricamente más han defendido el «libre» mercado.

El hecho de que no sea la vida humana, sino el mercado, lo que se encuentra en el centro de las prioridades sociales, conduce a una total transmutación de valores. La verdadera justicia consiste en la defensa de las desigualdades de origen natural y en la protección de la propiedad privada obtenida por vía «legal». El derecho a la vida deja de ser un asunto social y se convierte en un problema exclusivamente personal de cada individuo. Se estimula una especie de ética del sacrificio: el problema de la satisfacción de las necesidades humanas debe ser diferido hasta el momento en que el mercado, espontáneamente, por sí mismo, le ofrezca alguna solución. Todo debe subordinarse no al hombre, sino a las exigencias de las relaciones mercantiles. Bajo esta ética, la

³⁵ Friedrich A. Hayek: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 129.

solidaridad se pertrecha en el cerrado círculo de las relaciones entre familiares y amigos o se refugia en la conciencia religiosa que, de esta forma, sirve a veces como único resguardo para una espiritualidad moral distinta a la que genera el mercado. Ya que nada es posible hacer para solucionar los problemas sociales, la ética del mercado se traduce en la conciencia de los pobres como la ética de la desesperanza. Y no sin fundamentos. La historia que corre testimonia el crecimiento estrepitoso del número de personas excluidas de la producción, del consumo, de la política y de la vida. «Privados de la esperanza ya no hay ninguna razón para luchar por la vida y se acepta como vida la sobrevivencia cotidiana».³⁶

La incompatibilidad del «libre mercado» con los intereses vitales de la humanidad es aun más evidente en su dimensión global. La absolutización de las relaciones de mercado se encuentra, precisamente, en las raíces del proceso acumulativo de exterminio de la vida en el planeta. En la lógica del mercado no hay respuesta para exigencias tales como el equilibrio ecológico, la conservación de la paz, el control del crecimiento demográfico o el acercamiento de los niveles de desarrollo entre los distintos países. Si algún sentido realista tuvo para su época la tesis de Adam Smith sobre la coincidencia del interés individual con el social a través del «libre mercado», hoy resulta muy difícil aceptarla. La intención de lograr la mayor compatibilidad posible entre intereses particulares y generales sigue siendo imprescindible, pero dejar eso a la espontaneidad absoluta de las fuerzas del mercado resulta insostenible. El *status* global que ahora caracteriza a la humanidad exige como su interés más vital no el crecimiento económico en sí mismo, sino la distribución más justa de sus beneficios, y esto no es alcanzable con la sola presencia de una economía de mercado, la cual, de hecho, apunta hacia el ensanchamiento de las desigualdades sociales. Particularmente, el Sur subdesarrollado de hoy no es la Europa de la época de la acumulación originaria, del crecimiento y del florecimiento del capitalismo. Aquel modelo de desarrollo es inaplicable a los actuales países pobres, que jamás podrán reproducir el camino transcurrido en Europa o los Estados Unidos. Intentos no han faltado. Mirado el Tercer Mundo en su

³⁶ Xavier Gorostiaga: «La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales», *Neoliberalismo y pobres. El debate continental por la justicia*, Cinep, Santafé de Bogotá, 1993, p. 572.

conjunto, el resultado ha sido negativo. Las condiciones no son las mismas. Hoy existe una economía global planetaria y no encerrada en estrechas fronteras nacionales. Los marcos «liberales» que el capitalismo transnacionalizado impone a la economía internacional crean enormes obstáculos para la generación de renglones económicos realmente competitivos en el Sur. La opción que va quedando a sus países es la apertura a las inversiones extranjeras, que traen consigo el capital, la tecnología, los mercados, pero que se llevan, lógicamente, la mejor tajada en las ganancias. Esto, aunque pueda significar cierto crecimiento económico en los países subdesarrollados en términos absolutos, en la mayoría de los casos no alcanza para cubrir el incremento demográfico, ni el pago de la deuda acumulada con sus intereses, significa que los beneficios de ese crecimiento queden concentrados en los sectores más directamente vinculados a la inversión extranjera y, si lo miramos en términos relativos, implica un decrecimiento y un mayor distanciamiento con respecto a los países desarrollados. El liberalismo, o su versión neoliberal más moderna, no puede traer consigo solución alguna -y sí un agravamiento- al problema global más agudo de nuestro tiempo: el de la pobreza y las grandes diferencias entre los niveles de desarrollo de unos países y otros.

Mientras mayor desarrollo alcance la tecnología, mientras más global sea la economía, mientras más concentrada en determinadas empresas esté la propiedad, más peligrosas para el hombre son las relaciones mercantiles no reguladas. Las acciones motivadas por el puro mercado son ajenas a cualquier compromiso con los intereses vitales de los semejantes, se inspiran en la búsqueda de una ganancia monetaria impersonal y excluyen, por lo tanto, toda preocupación por la naturaleza, por los pobres o por las generaciones futuras. De ahí la inevitabilidad de los «males públicos» que acarrea el mercado, cuya lógica en no pocas ocasiones apunta en un sentido diametralmente opuesto al de la lógica de la vida humana. Cuanto más autorizada esté una empresa a contaminar el agua o el aire,

más barato produce y más elevadas son sus ganancias. La tala de los bosques vírgenes es un mal público que acrecienta las ganancias de las empresas madereras (...) Una publicidad peligrosa, como la que incita a los adolescentes a fumar (...) acrecienta las

ganancias de las manufacturas de tabaco (...) Las autopistas congestionadas son un mal público cuyo origen probable es que la industria automotriz ha llegado a crear en la gente preferencias por el transporte privado con exclusión de transportes públicos (...) La guerra puede ser financiada para bajar el costo de un insumo que las empresas importan (...) (o) aumentar las ganancias de las empresas que trabajan para la defensa nacional.³⁷

En estos y muchos otros casos el crecimiento de las ganancias no tiene nada que ver con la preservación o el aumento de la calidad de la vida, sino todo lo contrario. La implacable lógica del mercado conduce en su evolución, con la fuerza de la necesidad, al deterioro de las condiciones de existencia de una mayoría que con el tiempo tiende a ser toda la humanidad.

Tampoco en un sentido estrictamente económico es atribuible al mercado el milagro que el neoliberalismo supone. La eficiencia económica es muy cuestionable allí donde se dilapidan los recursos humanos con el desempleo crónico, o donde la ausencia de cuidado al medio ambiente hace peligrar el futuro de la economía (para no hablar ya del futuro de la sociedad y de la humanidad toda), o donde se malgastan los recursos no renovables, o donde el derroche y el despilfarro de unos contrasta con la carencia de lo más elemental en otros. No puede hablarse de eficiencia económica donde no existe eficiencia social. Es esta última la que le da el verdadero sentido moral a la primera.

Cuando la oferta y la demanda deciden si un ser humano tiene derecho a una vivienda, a alimentarse, vestirse, educarse y atender su salud, el debate sobre el mercado y su *eficiencia económica* pierde su beatífica máscara racionalista y se desnuda éticamente.³⁸

En el esquema ideal del neoliberalismo la idea sobre la supuesta función milagrosa del mercado está asociada a la tendencia al equilibrio, como resultado de una también supuesta asignación óptima de recursos que el mercado anónimamente debe garantizar. De esta forma el mercado logra lo que el hombre, por

³⁷ John Roemer: «¿Puede existir un socialismo después del comunismo?», *Nuevos modelos de socialismo*, K&ai Ediciones, Buenos Aires, 1995, p. 28.

³⁸ Juan Antonio Blanco: Ob. cit., p. 44.

medio de ninguna planificación, puede alcanzar. Sin embargo, aun sin extraviarnos de este esquema ideal hacia una realidad económica que por lo general es bien distinta, caben señalar necesarias «imperfecciones» al anunciado equilibrio «perfecto». A pesar de que, de manera global, es posible cierta tendencia real al equilibrio -de lo cual los vaivenes de los precios constituyen un indicador-,³⁹ ningún productor puede, en el fondo, conocer lo que esos movimientos de los precios significan. Los productores no saben, intentan adivinar, se arriesgan. El mercado restituye su «equilibrio» sobre la base de los que aciertan; los otros quiebran. Cierra caminos pero no indica cuáles abrir. Informa, es cierto, pero fracasa y quiebra de por medio. Por eso la entrada en el mercado implica siempre un riesgo imposible de evitar. Hayek habla de una razón «colectiva y milagrosa». Pero la imposibilidad de acertar siempre es lo que, en definitiva, impide la tendencia absoluta al equilibrio y la asignación óptima de recursos y convierte en irracional el mecanismo del mercado al dejarlo todo a expensas del factor casualidad, a sus caprichos, ajenos a la mediación racional humana.⁴⁰

Por eso un mercado absolutamente libre no puede existir ni siquiera en el capitalismo. El llamado «no intervencionismo» es un modelo ideal para el cual no existe correlato real alguno. Es más propio de la utopía neoliberal que de la verdadera realidad capitalista. En la práctica, desde la misma constitución del mercado, frecuentes intervenciones han intentado corregir sus fallas. Pero además, la evolución histórica del capital -libre competencia-monopolio-capitalismo monopolista de Estado-transnacionales- ha ido cerrando cada vez más el paso al libre juego del mercado. La concentración y centralización del capital permite la monopolización de la producción, de los mercados y de los precios, y no sólo en los marcos nacionales. Ningún capitalista «práctico» que ocupe una posición de privilegio en esta realidad monopólica desdeñará las

³⁹ Claro, siempre que estos movimientos de los precios sean el resultado de la acción «libre» de la ley del valor, lo cual obviamente no es el caso en una economía signada por el predominio de los monopolios y, con más razón, por las transnacionales, que muestran cada vez mayor capacidad para «planificar» y controlar los precios. Pero este particular (que hoy no tiene nada de particular y sí mucho de universalidad) no es tenido en cuenta en el esquema ideal del neoliberalismo.

⁴⁰ Ver: Franz J. Hinkelammert: *Crítica a la razón...*, pp. 76, 77, 246.

mayores posibilidades de ganancias que ésta le ofrece para sustituirla por un idealizado esquema de libre mercado. Como bien señala Adam Schaff, «dejando de lado los pequeños enclaves del comercio al detalle y de la artesanía, no hay, en ninguno de los países económicamente desarrollados, nada que se parezca al mercado libre». Y más adelante:

el capitalismo contemporáneo, a diferencia de aquel que analizó Marx y a diferencia también de los absurdos inventos que el neoliberalismo trata de vender a los “pobres”, no equivale al caos del mercado. Se basa en una planificación muy fina realizada por los grandes consorcios y no solamente a escala nacional, sino también internacional.⁴¹

En el mundo capitalista de hoy el mercado libre está limitado no sólo por el monopolio del capital, sino también por los restos que aún existen del llamado «Estado benefactor». En el primer caso la regulación y la planificación buscan una maximización de la ganancia, que sigue siendo la brújula principal que orienta este tipo de sociedad. Por su parte el «Estado de Bienestar», sin llegar a afectar sustancialmente la lógica del capital, está dirigido a ofrecer cierto nivel de seguridad social a la población, aunque siempre como resultado de conquistas populares y sin plenas garantías de que lo alcanzado no se haga reversible, ya que en este tipo de sociedad lo que menos interesa es el nivel de satisfacción de las necesidades básicas de la población. Así y todo, no deja de ser cierto que la intervención estatal en este caso cierra también espacios a la acción libre del mercado e introduce nuevos elementos de planificación y regulación.

De modo que no es la mera presencia de la planificación o el mercado lo que distingue al capitalismo del socialismo. Queda así reiterada nuestra tesis de partida que refuerza la idea de la importancia de una distinción axiológica (más allá de las necesarias diferencias estructurales y de funcionamiento) entre ambos sistemas.

El propio Hayek define al socialismo mediante una caracterización ética: es la moralización de la economía, afirma.⁴² Aunque su intención no es otra que el desprestigio de esa forma

⁴¹ Adam Schaff: *¿Qué ha muerto y qué sigue vivo en el marxismo?*, Tesis 11 Grupo Editor, Buenos Aires, 1995, pp. 70, 73.

⁴² Ver: Luis Martínez de Velazco: «Socialismo y mercado», *Papeles de la FIM*, Madrid, s/f, N°1, 2ª época (*El marxismo después del diluvio*), p.125.

de organización social, no hay dudas de que su aseveración posee fundamentos reales. En verdad el socialismo se diferencia de los tipos de sociedad precedentes por un contenido moral cualitativamente nuevo. Aunque no se reduce a un catálogo de postulados morales tal y como fue alguna vez defendido por el llamado «socialismo ético», es incuestionable que la sociedad socialista no puede existir sin una base moral, sin garantizar una serie de valores que la identifican como tal. El núcleo mismo del ideal socialista radica en la solidaridad humana, en la posibilidad de llevar a la práctica un humanismo radicalmente superior. Con la precisión meridiana del científico, Albert Einstein captó esta esencia hace ya 50 años: «el verdadero objetivo del socialismo consiste, precisamente, en superar la fase depredatoria del desarrollo humano».⁴³ Y es ésta una finalidad ético-social.

Es por esa razón que el tránsito a la nueva sociedad representa una transformación radical del *ethos* cultural vigente, es decir, no se reduce a cambios en uno u otro campo, sino que abarca todas las esferas de la vida social. Frecuentemente se olvida la necesidad de tal enfoque integral. En ocasiones se pretende identificar determinadas células aisladas de la vieja sociedad -que no llegan a romper la lógica del capital- con el cimiento de la nueva, en espera sólo de una probable generalización. Así se ha querido ver socialismo en la mera gestión social del capitalismo, o en la colectivización de la dirección del proceso productivo, o en la asociación de productores. Mas, sin negar la importancia de tales conquistas sociales en el seno del capitalismo, no deben reducirse a éstas (u otras) las radicales transformaciones que el socialismo implica. Es necesario armar «la resistencia a un tipo de enfoque que orienta la búsqueda hacia 'islotes' desprendidos del continente de la propiedad privada, como presuntos gérmenes de futura generalización».⁴⁴ Lo cualitativamente socialista no es reducible a ningún elemento aislado, por importante que éste sea, sino que ha de constituir una alternativa sistémica real al capitalismo. Por eso los nuevos modelos de socialismo no deben ser analizados desde

⁴³ Albert Einstein: «Por qué el socialismo», *Tesis 11*, Buenos Aires, 1995, N.22, p.35.

⁴⁴ Gilberto Valdés: *La alternativa inconclusa: el socialismo en las redes de la modernidad*, Informe de Investigación (Material impreso), Instituto de Filosofía, La Habana, 1994, p. 7.

un punto de vista exclusivamente económico. Las transformaciones culturales que el socialismo ha de traer consigo no pueden realizarse por sí mismas. Las reformas económicas no generan de manera espontánea o automática una nueva cultura y, sin esta última, no hay socialismo, ni siquiera en la esfera económica.

El hombre mismo y su vida han de ser valores centrales en el socialismo. En esto consiste su superioridad ética en comparación con el capitalismo: en este último el individuo existe sólo si forma parte del mercado; en la sociedad socialista cada ser humano posee derechos fundamentales (económicos, culturales, sociales) que han de ser socialmente garantizados.⁴⁵

La nueva sociedad exige un tipo diferente de racionalidad, que no excluya la eficiencia pero que la subordine a la vida humana y a las necesidades reales y justas de todos los hombres. En los modelos económicos es necesario tener en cuenta los fundamentos antropológicos de la economía, la centralidad del trabajo y las necesidades humanas.

La maximización de las ganancias no puede ser criterio supremo de las decisiones económicas de la sociedad socialista. El que una empresa tenga pérdidas no es razón para cerrarla, mientras que la mayor capacidad de una empresa para obtener ganancias no es razón suficiente para aumentar o cambiar su línea de producción. La tasa de ganancia no puede ser sino un criterio secundario para las decisiones sobre las orientaciones básicas de la economía.⁴⁶

El socialismo no ha de proscribir el mercado, pero sí ha de superar la ética del mercado. Tampoco la sola inclusión de la planificación convierte en socialista la economía, «la esclavización del individuo puede ser simultánea a la existencia de una economía planificada».⁴⁷ Desde su proyecto original el socialismo estuvo destinado a medirse no por el nivel de consumo de unos cuantos, ni por el grado de perfección con que se planifique el funcionamiento social, sino por la calidad de vida que esta sociedad sea capaz de garantizarle a cada uno de sus miembros.

⁴⁵ Ver: Juan Antonio Blanco: Ob.cit., pp. 81-82.

⁴⁶ Franz Hinkelammert: *Crítica...*, p. 139.

⁴⁷ Albert Einstein: Ob. cit., p. 38.

Los actuales problemas globales -inexistentes en la época de Marx- agregan nuevos límites, naturales y humanos, ecológicos y sociales al capital y ponen incluso en cuestión una idea básica de la concepción marxista clásica: la del desarrollo de las fuerzas productivas como sustrato último de todo progreso humano. Como nunca antes, se hace necesario hoy el establecimiento de mecanismos sociales de control del desarrollo de las fuerzas productivas. El decurso histórico de nuestros días está demostrando que el progreso tecnológico y económico puro, abstraído del resto de las condiciones sociales -o lo que es lo mismo, ubicado en los marcos de unas relaciones de producción que ya no lo soportan, como es el caso de los países capitalistas desarrollados, sede fundamental de este progreso- está provocando más males que bienes para la humanidad y está justificando la censura axiológica de la que muchas veces es objeto. Para el Norte este progreso trae consigo mayores cuotas de enajenación, un consumismo irracional, un daño irreparable a la naturaleza y a la ecología, la supresión de valores morales y estéticos, una actitud egoísta hacia todo, un antihumanismo consustancial. Para el Sur subdesarrollado significa -debido al hecho fundamental de que ese progreso se da no en su propio espacio, sino en los países industrializados y es utilizado por éstos como instrumento de explotación- más subdesarrollo, más explotación, mayor distanciamiento en relación con el mundo desarrollado, menos soberanía, menos identidad, más muerte, mayor marginación del crecimiento global. Todo esto permite afirmar que, hoy por hoy, el progreso técnico y económico no es necesariamente igual -y puede ni siquiera ser síntoma consustancial- del progreso social.

La nueva sociedad no debe, por supuesto, renunciar a las conquistas ya alcanzadas en la esfera de la producción. Tampoco detener el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, pero sí colocarlo sobre nuevas bases, lo cual implica, entre otras cosas, que el ímpetu de su crecimiento no sea ya lo determinante en el progreso humano y que, presumiblemente, ese ritmo tenga por fuerza que disminuir en aras de la preservación del medio ambiente, la economización de los recursos no renovables y una distribución más justa de la riqueza creada en el proceso productivo. En un sentido económico, el indicador básico del progreso humanoglobal

ha de estar asociado al carácter de las relaciones de producción. El crecimiento de las fuerzas productivas, sin detenerse, estará limitado ecológica y humanamente y deberá concentrarse, desde un punto de vista geocultural, en las regiones que históricamente han constituido la periferia del capitalismo.⁴⁸

La existencia de estos nuevos límites al crecimiento evidencia la obsolescencia del principio de máxima ganancia como fundamental fuerza motriz de la economía. Se hace necesario superar la prioridad abstracta, caótica e irracional que la lógica del puro mercado otorga a todo avance técnico y económico que genere ganancias. La humanidad necesita una nueva cultura ecológica y socialmente responsable que el mercado, por sí mismo, no puede garantizar. El crecimiento técnico y económico debe ser regulado y subordinado a otros valores: la justicia social, la preservación del medio ambiente, la priorización de zonas menos desarrolladas, un humanismo más elevado.

De todo esto se desprende que la *justicia* constituye el valor fundamental que identifica al socialismo y que lo diferencia de modo sustancial del capitalismo. Antes habíamos señalado la *libertad* como el eje axiológico alrededor del cual giraba la sociedad del capital. Se trata de dos valores que, mirados en sí mismos, portan ambos una positividad socialmente significativa, acorde con la definición misma del concepto «valor» en su dimensión objetiva.⁴⁹ Parecería, por tanto, una mera disquisición filosófica sin mucha importancia práctica el asunto de cuál de ellos es central en una u otra sociedad. Pero en realidad resulta esencial la determinación de la máxima prioridad axiológica. Dependiendo de la elección que se haga, las sociedades podrán tomar rumbos radicalmente diferentes, por una sencilla razón: cuando estos dos valores entran

⁴⁸ Es éste un argumento que, unido a otros, habla acerca de la necesidad de un cambio formacional a escala mundial. El actual proceso de desnacionalización de la economía debe constituirse en factor propiciador de la aparición de las premisas históricas para tal tipo de cambio.

⁴⁹ En otros lugares hemos definido al valor en su dimensión objetiva como la significación social positiva de cualquier objeto, fenómeno, cualidad o proceso, material o espiritual, que participe de la actividad humana. Ver, por ejemplo: José Ramón Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración*, Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 1989; y el capítulo «Sobre la naturaleza de los valores humanos», incluido en la presente obra.

en conflicto es necesario optar por uno y desdeñar al otro. En un caso, la libertad pone límites a la justicia; en el otro, la justicia restringe la libertad.

Una sociedad como la capitalista, que en apariencia, da riendas sueltas a la libertad, provoca que su despliegue ilimitado obstruya, impida, ahogue, su posible extensión a toda la sociedad. La libertad como valor tiene un límite lógico: la afectación de la libertad de otros. Más allá de ese límite, se convierte en su contrario, en un antivisor. Sobrepasado ese umbral, mientras más libre sea un sujeto determinado para moverse por la compleja red de relaciones sociales, menos movilidad y menos libertad tendrán otros. Evitarlo sólo sería posible si se colocara un valor distinto por encima de la libertad misma. Pero no es eso lo que ocurre en la sociedad del capital. Lo cotidiano allí es que la excesiva libertad de unos implique ausencia de libertad de otros. Y eso es, precisamente, la injusticia. El mundo capitalista se ha movido hasta ahora bajo la consigna engañosa de la libertad y, por eso, ha traído tanta injusticia.

En no pocas ocasiones, en un intento -también aparente- por ponerle límites a la libertad (que en realidad viene siendo la poca «libertad» que le queda a los pobres y marginados) se habla de que ésta no debe interferir la vida privada de otros. Pero, ¿hasta dónde puede crecer esa «vida privada de otros»? Pudiera irse, a manera de ejemplo, a un caso extremo -que no por ser extremo deja de tener millones de ejemplos-: cualquiera de los niños hambrientos y harapientos de este inmenso Sur no tiene la libertad de acceder al alimento porque los alimentos los expiden almacenes privados y él no tiene dinero para comprarlos, no tiene la libertad de cuidarse la salud porque la salud es también privada, no tiene la libertad de estudiar, de acceder a la cultura, de practicar deportes, porque él tiene que dedicar su tiempo «privado» a la búsqueda del sustento o porque las escuelas, los centros culturales y deportivos no existen o tienen sus dueños «libres». La «vida privada» ha crecido tanto que hoy es transnacional y dueña de la mayor parte de los recursos del planeta. Y todo en nombre de la libertad y sus derivados: el liberalismo, el neoliberalismo, etc.

En tanto máxima instancia axiológica, la justicia entraña un contenido más plenamente valioso, más propio de un estadio

superior del desarrollo civilizado del hombre. Su gran ventaja como valor humano radica en la permanente posibilidad intrínseca de crecimiento y universalización. Más justicia para unos sólo puede implicar más justicia para otros y, en sentido genérico, más justicia social. Mientras mayor extensión, profundidad y universalidad alcance este valor, más segura estará su realización para cada sujeto histórico-concreto. El crecimiento de la justicia no cercena -antes bien, garantiza- la universalidad de otros valores, como es el caso de la libertad misma. Es la supremacía de la justicia como valor la que permite restringir la libertad de unos hasta los límites en que no afecte la libertad de otros. Es la justicia -por paradójico que pueda parecer- el verdadero garante de la plena realización de la libertad como valor.

La justicia socialista, por lo tanto, no puede renunciar a la libertad como importante valor de la nueva sociedad. No hay razón para la restricción de libertades fuera del marco de lo imprescindible de acuerdo con las circunstancias histórico-concretas. No ha de evocarse una justicia -en este caso más ficticia que real- para mutilar libertades innecesariamente. Cuando esto ocurre sale afectada no sólo la libertad, sino también la justicia como valor. Esta última entraña, subsumidamente, la igualdad-libertad, así unidas, es decir, la multivariedad posible de relaciones entre individuos iguales y libres o, lo que es lo mismo, toda la libertad realizable mientras no afecte la igualdad más allá de lo necesario e históricamente aceptable.

Conocido es que el socialismo no puede garantizar una igualdad absoluta, pero sí una *desigualdad justa*, de acuerdo con el aporte social de cada cual. Injusto sería -en una sociedad incapacitada para una distribución conforme a las necesidades- brindar igual tratamiento a individuos con desiguales contribuciones sociales. Ni el igualitarismo ni el paternalismo injustificado son consustanciales a este tipo de sociedad. De ahí que cualquier modelo de socialismo precise determinar, de acuerdo con las condiciones particulares, las fronteras de la igualdad y «lo que debe ser *igualmente* repartido». ⁵⁰ Cada individuo ha de tener iguales posibilidades para la realización de sus «fuerza esenciales» (Marx) y para la satisfacción de sus necesidades humanas básicas. Pero

⁵⁰ Jacques Bidet: «10 tesis filosóficas sobre la noción de 'Modelos de Socialismo'», *Nuevos modelos de socialismo...*, p. 13.

debe ser diferenciado, en consonancia con la calidad y cantidad de trabajo de cada cual, su acceso al resto de la riqueza social.

El necesario enfrentamiento de los problemas globales de nuestro tiempo y el ineludible asunto de la salvaguarda de un planeta habitable para el futuro comprometen a cualquier modelo de socialismo con una justicia que vaya más allá de las fronteras nacionales y epocales. En la medida de sus propias fuerzas el socialismo debe ser una sociedad también justa hacia fuera y hacia delante. Nada realmente humano puede serle ajeno. El equilibrio ecológico, el cuidado del medio ambiente, la búsqueda de alternativas al agotamiento de los recursos no renovables, la consecución de ritmos racionales para el crecimiento demográfico, la preservación de la paz y la construcción de un nuevo orden internacional que realmente favorezca la paulatina equiparación de los niveles de desarrollo de todos los pueblos han de constituir contenido insoslayable de una justicia anclada en «el aquí» y «el ahora», pero al mismo tiempo proyectada hacia la arena internacional y extendida a las futuras generaciones que no están aquí para por sí mismas exigirla.

Nada de esto sería posible en los límites de relaciones mercantiles no reguladas. Por eso el socialismo ha de superar la lógica del mercado, para lo cual introduce la planificación, convirtiéndola en el principal eje económico. Ante la imposibilidad de un mercado perfecto que garantice un equilibrio económico basado en las reales necesidades humanas, que ponga al hombre como centro y asegure una distribución justa de la riqueza social, la sociedad socialista se propone, mediante el plan, evitar los excesos hacia los cuales tiende el automatismo mercantil y dotar a la economía de una racionalidad humanista.

Pero, al mismo tiempo, no puede deshacerse totalmente del mercado, ya que la sola planificación no permite garantizar -al menos por el momento y tampoco en una perspectiva previsible- el funcionamiento eficiente de la sociedad socialista. La planificación perfecta también es imposible. Ella presupondría un conocimiento centralizado, absoluto e inmediato de todos los factores involucrados en el proceso producción-consumo, incluidos el estado de las necesidades, sus movimientos y fluctuaciones. Esto, por supuesto,

sigue siendo hasta ahora una utopía irrealizable. Por esa razón, la planificación socialista ha de estar complementada por el mercado que, debido precisamente a su espontaneidad, brinda una información rápida y relativamente fidedigna acerca de la correlación de la oferta y la demanda y sobre el estado de las necesidades sociales, lo cual favorece a su vez una mejor preparación del plan.

Desde su mismo surgimiento, el mercado desempeña una importante función dentro de la sociedad. Con el desarrollo de la división social del trabajo y la complejización de las relaciones de intercambio, la coordinación de la producción hubiese sido imposible sin la aparición de los vínculos mercantiles.⁵¹ En el funcionamiento de la compleja estructura de componentes interdependientes que constituye la sociedad contemporánea, el mercado ofrece la posibilidad de utilizar una cantidad significativamente mayor de información al reunir, en un mismo sistema general, el conocimiento de cada agente social de las relaciones mercantiles. Tal volumen informativo es por el momento imposible de obtener por el exclusivo medio de una planificación centralizada.

La presencia de relaciones mercantiles como complemento de una economía planificada favorece la eficiencia, no sólo porque descentraliza las fuentes de información, sino también porque multiplica, hacia todos los sujetos de esas relaciones,⁵² la gestión social de búsqueda de satisfacción de la demanda y permite una adjudicación más eficaz de los recursos. No debe tampoco desconocerse el papel incentivador que puede desempeñar

el fenómeno de la competencia -que ejerce una influencia tan grande sobre las reacciones y actitudes de las personas- aunque se cree una nueva y sublime versión, despojada, por ejemplo, de ese sucio aspecto que es el ansia de lucro.⁵³

⁵¹ Ver: Franz J. Hinkelammert: *Crítica...*, p. 245.

⁵² Téngase en cuenta que cuando aquí hablamos de sujetos de las relaciones mercantiles entendemos por ellos no sólo y no tanto a propietarios individuales, sino ante todo colectivos de trabajadores «libremente asociados» y al propio Estado como representante de los intereses de la sociedad globalmente tomados. No hay por qué asumir como incompatibles el mercado y la propiedad realmente social.

⁵³ Adam Schaff: *Ob. cit.*, p. 76.

Ha afirmado Hayek que la economía mercantil permite que el orden nazca del caos.⁵⁴ Ya sabemos que en las condiciones de un mercado dejado a su absoluta espontaneidad, éste genera, más allá de los reales elementos de orden que pueda introducir, otro caos, superior y aun más peligroso, que involucra el destino mismo de la naturaleza y la sociedad. Sin embargo, un mercado socialista controlado no sólo es capaz de prever y evitar secuelas negativas en un sentido natural y social, sino que también contribuye al ordenamiento de la sociedad con un uso más racional de los recursos materiales y humanos.

Esto significa que el mercado es aún necesario al hombre y puede constituir un mecanismo socialmente benefactor si se subordina a valores tan altos como la justicia. No debe juzgarse moralmente de manera abstracta un instrumento todavía imprescindible a la sociedad contemporánea. La nueva sociedad debe incorporarlo junto a la planificación y bajo la acción de reguladores sociales, incluidos los morales.

La imposibilidad real de un mercado y un plan en sí mismos perfectos hace que, desde el ángulo de los valores que el socialismo ha de garantizar, tan nefasto sea dejar correr automáticamente al mercado sin ninguna regulación planificada, como procurar un plan sin el auxilio absoluto del mercado. Una justicia basada en la ineficiencia y en la escasez tampoco llega a ser una justicia real. Es necesario superar cualquier hiperbolización excluyente que clausure el paso a la necesaria complementariedad y que haga aparecer una alternativa cerrada: o mercado o plan.

¿Hasta dónde el plan y desde dónde el mercado? Es éste el más difícil asunto, eje de las principales discusiones de hoy. Siguiendo la lógica de las reflexiones aquí presentadas y desde un punto de vista estrictamente técnico, se concluye que el socialismo debe extraer de la esfera de dominación del mercado todo aquello que ofrezca posibilidades reales para el conocimiento de la relación oferta-demanda, asociado sobre todo a las necesidades básicas y

⁵⁴ Ver: Gury Sorman: Ob. cit.

comunes a todo ser humano, al tiempo que debe dejar un margen -lo no conocido- para el mercado.⁵⁵ Desde el punto de vista de una ética humanista, lo primero debe garantizar la equidad, la justicia, la igualdad de oportunidades, la solución de los problemas sociales. Lo segundo ha de asegurar la eficiencia, el crecimiento, el perfeccionamiento de la calidad de la vida, el respeto a la diferencia, el interés del trabajador por los resultados de su labor, la inserción en el mercado internacional; todo ello dentro de una órbita que nunca ha de perder su contenido social ni las bases reales de la justicia.

En realidad, esto no pasa de ser un esquema general. No hay una respuesta única ya que cada país, cada proceso histórico-social, exige una correlación específica de ambos elementos. La planificación, digamos, desempeña un mayor papel en los países subdesarrollados con un bajo nivel de satisfacción de las necesidades más vitales. El mercado, por su parte, es más importante allí donde el asunto por resolver es el de las preferencias y el perfeccionamiento de la calidad de la vida y no el de las necesidades básicas.

Mas, a pesar del carácter necesariamente abstracto y esquemático de cualquier visión genérica del socialismo, ésta resulta imprescindible como noción de un «deber ser ideal» que ha

⁵⁵ Hipotéticamente un plan efectivo que prescindiera del mercado sería posible sobre la base del conocimiento del estado de todas las necesidades sociales (y no sólo las básicas) y una capacidad productiva suficiente para satisfacerlas. Pero esta posibilidad se ve bloqueada no sólo por la carencia de tales niveles de producción, ni por la incapacidad actual de la sociedad de recopilar centralmente un conocimiento que tendría que tener en cuenta a cada ser humano con sus necesidades diferenciadas. Supongamos que la producción crezca hasta ese punto y que el desarrollo de los medios informáticos y de comunicación ofrezcan la posibilidad de recopilar instantáneamente ese volumen de información para, sobre su base, confeccionar el plan. Así y todo, entre el momento en que el plan se confeccione y el momento en que la producción esté lista para satisfacer las necesidades, ya éstas habrán cambiado. Una distribución acorde con las necesidades es virtualmente imposible. Presupondría la cancelación del surgimiento de nuevas necesidades y la paralización de la historia. Eso no significa que la sociedad socialista no se mueva hacia ese objetivo, pero ha de hacerlo con plena conciencia de que es un fin inalcanzable, un «modelo de imposibilidad», cuyo sentido radica en el movimiento real de la sociedad que provoca.

de irse «recortando» al tiempo que se adecua a las condiciones específicas de cada proceso concreto. Construir el socialismo es imposible sin una imagen previa, por lo menos, de sus principios generales. La historia se realiza en un entramado de alternativas. La opción que se lleva a la práctica la eligen los hombres, y lo hacen al tenor de sus propios conceptos previos. La espontaneidad en la acción de las leyes sociales es propia de las sociedades anteriores, pero no del socialismo, sociedad que jamás se levantará por sí misma sin el propósito consciente de hacerlo. La construcción de la nueva sociedad exige -eso sí- una visión desprejuiciada, lo suficientemente flexible como para romper cualquier atadura conceptual y permitir al pensamiento un permanente dinamismo que dé respuesta a los nuevos cambios y a las realidades histórico-culturales más diversas. La brújula orientadora ha de ser el conjunto de los intereses generales y plurales que la sociedad sea capaz de realizar garantizando el máximo histórico de justicia social permisible para las condiciones de la época y el lugar.

Pero tampoco ningún modelo abstracto puede, por sí mismo, garantizar el contenido moral y la eficiencia de la nueva sociedad. Los modelos son importantes y necesarios -ya lo hemos dicho-, pero más importante aún es una real democratización de la vida social, extendida a todas sus esferas: la política, la economía, la cultura.

Se trata -según afirma Alberto Kohen- del despliegue de nuevos procesos de *democratización* en el sentido global que le da Lukacs, abarcador de la totalidad de la vida; la vida cotidiana y la actividad económica, las instituciones y el mecanismo político para las decisiones. No se trata sólo de “mejorar” la esfera política o el sistema institucional, que de por sí es importante, sino de democratizar, en profundidad y extensión, el conjunto de la vida: desde la esfera de la cotidianidad hasta la más elevada de la política, o sea, una verdadera y profunda revolución.⁵⁶

Claro que el asunto tiene que pasar por la socialización real de la propiedad, sin la cual la democratización sería irreal. Ello no significa la creación de un único monopolio estatal, cual fue el caso de la mayoría de los ensayos del «socialismo real». La

⁵⁶ Alberto Kohen: «Nuevos modelos de socialismo en Latinoamérica», *Nuevos modelos de socialismo...*, p. 107.

experiencia histórica ha demostrado que ese tipo de Estado, dueño prácticamente de toda la economía, aun cuando pretende representar a toda la sociedad, en realidad, con el tiempo se va convirtiendo en una entidad suprasocial, es decir, situada por encima de la sociedad y sin control por parte de ésta; crea para su funcionamiento un ejército inmenso de funcionarios y burócratas, totalmente improductivos, cuyos intereses particulares tienden a alejarse de los del resto del organismo social. En tal caso la propiedad social queda suspendida en una abstracción: ni la sociedad ni los colectivos de trabajadores guardan una relación real de propietarios hacia los medios de producción y hacia los resultados de ésta. Con todo ello sale afectada notablemente la eficiencia de la gestión productiva y pierde sus garantías la justicia socialista.

Evitar semejantes efectos negativos sólo es posible mediante un control realmente popular y descentralizado de los recursos, sobre los cimientos de una propiedad plural, fundamentalmente social, que interese orgánicamente al trabajador con los resultados de su labor. No ha de dejarse el fomento del valor del trabajo a la acción exclusiva de la espontaneidad subjetiva de cada cual o a la influencia formativa exterior. La más fecunda labor educativa es aquella que se sustenta sobre la base de las necesidades reales, individuales y sociales, de los educandos. La sociedad debe garantizar que el trabajo adquiera para cada sujeto que en él participa una alta (y muy concreta) significación positiva. No hay otra forma de lograrlo que otorgándole una «corporeidad» material al nexo del trabajador con los medios y resultados de su labor.

El modo en que esto se haga puede ser diverso. La sociedad socialista puede en principio ser cohabitada por la gran propiedad estatal o cooperativa, la pequeña propiedad privada y, entre ellas, una amplia gama de empresas medianas, organizadas bajo los principios del cooperativismo. Son posibles también fórmulas intermedias como la entrega en usufructo de la propiedad a determinados colectivos laborales. Lo que sí ha de estar garantizado materialmente -y no sólo como conciencia inducida- es el sentimiento de dueño real y la lógica capacidad de decisión que toda propiedad otorga a su dueño.

Es falso el criterio de que esto último implicaría necesariamente la prevalencia de los intereses particulares de los

trabajadores o de los colectivos laborales sobre los intereses globales de la sociedad, cosa que sí podría ocurrir en los marcos de un mercado no regulado. Ni la justicia, ni las garantías de satisfacción de las necesidades básicas, ni los niveles de equidad social, tienen por qué ser afectados por la capacidad descentralizada del trabajador de decidir sobre lo que es suyo. De la misma forma que ser propietario de un automóvil no da derecho a lanzarlo sobre los transeúntes, la sociedad tiene que imponer los necesarios límites a la libre decisión de las empresas, de forma tal que sea posible superar, a favor de la primera, cualquier conflicto de intereses.

Y al igual que el dueño de un vehículo puede hacer infinidad de cosas con él sin violar el código de tránsito, la empresa tiene ante sí una amplia gama de posibles acciones que libremente puede acometer sin entrar en conflicto con la sociedad y, en muchas ocasiones, en beneficio común con ella. Dada la imposibilidad de concebir centralmente todas estas acciones, la libertad de decisión de los trabajadores redundará en más eficiencia y, consecuentemente, en más justicia.

A la vez todo ello abre la posibilidad real para un verdadero control popular y una democracia participativa como principal antídoto contra una burocracia ineficiente y oportunista. La participación democrática directa de todos los trabajadores, de todo el pueblo, en cualquier asunto de su sociedad constituye la más confiable salvaguarda de la justicia. Ello no significa que desaparezca la representación y que cada asunto haya que llevarlo a consulta popular. «Los directivos necesitan la autonomía suficiente para dirigir la empresa con eficiencia, pero no tanta como para que exploten la fuerza de trabajo para sus propios intereses».⁵⁷ El control racional por parte de los trabajadores sobre los dirigentes, la planificación, la gestión económica y otros asuntos sociales, ofrece la mejor garantía para que se imponga en la sociedad un código de valores realmente socialista, ajeno tanto a la ética que emana de un mercado puro, como a las desvirtuaciones morales a que puede conducir un socialismo que carezca de reguladores que partan desde la base misma de la pirámide social.

⁵⁷ David Schweickart: *Democracia económica. Propuesta para un socialismo eficaz*, Gráficas Fomento, S.A., Barcelona, 1993, pp. 30-31.

LOS VALORES Y LA FAMILIA

Los valores constituyen un complejo y multifacético fenómeno que guarda relación con todas las esferas de la vida humana. Están vinculados con el mundo social, con la historia, con la subjetividad de las personas, con las instituciones. Realmente vivimos un mundo lleno de valores. Y, por supuesto, uno de los ámbitos fundamentales donde los valores tienen su asiento es la familia.

La familia y las crisis de valores

Sabemos que continuamente se está hablando de una crisis de valores que muchas veces se asocia a una crisis de la familia. Y ciertamente, a pesar de que la familia es la más antigua forma de organización humana y tal vez el ámbito social donde mayor fuerza tienen las tradiciones y la tendencia a su conservación, esto no significa que no cambie y que sea una entidad siempre idéntica a sí misma, dada de una vez y para siempre.

Los cambios en la familia, por supuesto, se insertan dentro de determinados cambios globales de la sociedad. Hoy mismo estamos viviendo en un mundo muy dinámico, matizado por el tránsito hacia lo que se ha dado en llamar *Posmodernidad*. Y esta transición representa un cambio en la interpretación de los valores. Hay toda una serie de valores, vinculados a la Modernidad, que comienzan a entrar en crisis. Ya no existe la misma confianza en la razón, en el progreso, en la ciencia, en la técnica. Se instaura cierta psicología nihilista, de desesperanza; pierden fuerza las utopías, los sueños en un cambio progresivo, en la posibilidad de alcanzar una sociedad más justa. Claro que todo esto está asociado a la caída del Muro de Berlín, a la ideología del «fin de la historia», a la situación internacional prevaleciente. Estos fenómenos globales, de una u otra forma, llegan a la psicología individual y a la psicología de la familia, poniendo en entredicho algunos de sus valores tradicionales. Si la sociedad está dictando un modo de vivir y un modo de hacer no basado en la solidaridad, no dirigido a la construcción de un futuro social, común, comunitario, sino enfocado hacia la búsqueda de salidas individualistas, eso, traducido al mundo de valores subjetivos, significa que cada cual debe atender a lo propio, a lo personal, a lo egoísta y no a lo social,

ni a lo colectivamente constructivo. Este tipo de psicología tiende a repercutir en las relaciones intra-familiares, como veremos más adelante. Pero lo importante ahora es destacar la idea de que la familia está inserta en un mundo social y que, a pesar de que es más estable en comparación con otros ámbitos de la sociedad, ella también es dinámica y sus cambios en alguna medida reflejan y reproducen las variaciones que tienen lugar a un nivel social general.

Al mismo tiempo, vivimos en una época en la que ha adquirido mucha fuerza la idea del incremento del papel de la mujer en el ámbito social y familiar y de su igualdad de derechos en relación con el hombre. Nos encontramos, de manera casi universal, en un período crítico de lo que podríamos llamar el modelo patriarcal tradicional de la familia. Es cierto que las crisis no hay que asumirlas en un sentido apocalíptico, que éstas no necesariamente representan la antesala de la muerte, ni significan de manera inevitable un derrumbe de la institución dada, en este caso de la familia. De ellas pueden derivarse tanto tendencias positivas como negativas. De la crisis actual del modelo patriarcal emana una opción positiva: la integración de la mujer a una vida social cada vez más plena, el tránsito hacia una situación de respeto de sus derechos y la tendencia a democratizar las relaciones intra-familiares.

Pero al mismo tiempo se abre la posibilidad de una opción negativa. Puesto que el modelo viejo sigue perviviendo y coexistiendo con el nuevo, en la práctica lo que se produce en realidad muchas veces es una duplicación de la jornada laboral en la mujer, en el trabajo y en su casa, unido a cierta contradicción, sobre todo en el hombre, entre discurso y práctica, una especie de doble moral entre la vida pública y privada: se asume de manera teórica un *deber ser* que después no se introduce por vía de la práctica en la vida real. Todo esto redundando no sólo en que la mujer no alcance aún un status de igualdad plena, sino también en cierta desatención en la educación de los niños.

Se genera también una agudización de las contradicciones intra-familiares. No debemos olvidar que la familia es la sede fundamental de las contradicciones entre generaciones (padre-hijo) y géneros (hombre-mujer). Como sectores sociales diferentes, cada uno de ellos tiene su propia interpretación de los procesos de cambio

que ocurren. Las nuevas generaciones son por lo general más sensibles a esos procesos. Los jóvenes, como resultado de su propia maduración psicológica, tienden siempre a cierta rebeldía asociada a la búsqueda de una autonomía en el desarrollo de su personalidad. Si este proceso ontogenético natural coincide en tiempo con determinadas tendencias al cambio dentro de la sociedad, es lógico que sean precisamente ellos los más sensibles a esos cambios. Las generaciones más viejas, por su parte, tienden más a la conservación, a la tradición, a educar en el espíritu en que ellos fueron educados. De igual forma, por partir desde posiciones diferentes dentro del antiguo modelo patriarcal, el hombre y la mujer no tienen por lo general igual disposición a aceptar los nuevos valores asociados al cambio. Como resultado, se produce en el seno familiar el choque, la confrontación, entre diferentes sistemas subjetivos de valores.

Tomando en cuenta todo lo anterior, no es casual entonces que muchas veces se le atribuya a este modelo transicional de familia que hoy prevalece la causa fundamental de la crisis de los valores.

Pero tratemos de indagar hasta dónde esta afirmación es consistente. Si apelamos a nuestra propuesta sobre los planos fundamentales de existencia de los valores,⁵⁸ podremos percatarnos que, ciertamente, la familia guarda relación con las tres dimensiones: la familia es un valor en sí misma (dimensión objetiva), es un factor instituyente de valores (dimensión instituida) y es mediadora de las influencias valorativas que se reciben tanto desde la vida como desde el Estado, la política y demás instituciones en la conformación de los sistemas subjetivos de valores (dimensión subjetiva). Veamos esto por partes:

La familia como valor

La familia posee una significación positiva para la sociedad y en tal sentido es ella misma un valor. Como forma primaria de organización humana, como célula comunitaria existente en cualquier tipo de sociedad, la familia es el primer grupo de referencia para cualquier ser humano. Y lo ha sido siempre: hubo familia antes

⁵⁸ Propuesta presentada y desarrollada en el capítulo introductorio del presente libro.

de existir clases sociales, antes de que aparecieran las naciones, antes de que se concibiera siquiera cualquier otro tipo de vínculo humano. Al mismo tiempo, la familia está inserta en los más disímiles ámbitos, en los marcos de cualquier clase social, de cualquier nación, de cualquier Estado, de cualquier forma civilizatoria. Y en todos los casos siempre es el más inmediato y primario medio de socialización del ser humano. Eso le otorga un lugar privilegiado, un valor especial dentro del sistema de relaciones sociales.

Es a través de los vínculos afectivos prevalecientes al interior de la familia, sobre todo en relación con los niños, que se produce la apropiación del lenguaje como medio fundamental de comunicación y socialización, es en ese marco donde se aprende a sentir, a pensar, a concebir el mundo de un determinado modo y se reciben la orientaciones primarias de valor.

Las primeras orientaciones de valor que recibe el niño desde que es bien pequeño son aquellas vinculadas a su propia sobrevivencia, a lo que es imprescindible hacer para garantizarla, a lo que puede constituir un peligro que la amenace. Las primeras nociones sobre lo que *se puede* y *no se puede* o lo que *se debe* y *no se debe* tienen el propósito fundamental de garantizar la supervivencia de ese pequeño y frágil ser humano.

Más adelante, en el propio seno familiar, se adquieren las primeras normas de conducta y de relación, vinculadas a lo que se considera un comportamiento moralmente bueno y a una adecuada relación de respeto con el otro. Todos estos valores se asumen por el niño en una primera etapa como un proceso lógico y natural de identificación con su medio social inmediato -la familia-, que sintetiza para él lo que es su género, el género humano. Y esto el niño por lo general lo asume sin cuestionarlo. Los padres incluso, en muchas ocasiones, no se preocupan en esta etapa por explicar el *por qué*, simplemente orientan, a través de un «esto no se hace» o un «haz tal cosa», lo que en su opinión representa una actitud y un comportamiento adecuados. El alto grado de dependencia existencial que todavía aquí tiene el niño en relación con sus familiares adultos hace que asuma la autoridad de estos últimos como infalible.

Es en la familia, además, donde se adquieren las primeras nociones culturales y estéticas y los valores a ellas asociados. Otros valores -ideológicos, políticos, filosóficos- también tienen en la familia a uno de los primeros y principales medios de transmisión ya en etapas más avanzadas del desarrollo de la personalidad.

Debido a la fuerte presencia que tiene la familia en la educación más temprana del niño, su papel es extraordinariamente importante en la configuración del mundo de valores de esa conciencia en formación. La función que en este sentido juega la familia es en realidad insustituible. Esos valores adquiridos en edades tempranas quedan casi siempre más arraigados en la estructura de la personalidad, lo cual hace más difícil su cambio. De ahí la importancia de que esa educación primera sea lo más adecuada posible. Siempre presentará muchas más dificultades reeducar que educar. Sin embargo, en muchas ocasiones los padres no tienen plena conciencia de la gran responsabilidad que recae sobre ellos en lo atinente a la educación valorativa de sus hijos o, simplemente, no están lo suficientemente preparados para asumirla. No pocas veces muestran más preocupación por los aspectos formales de la educación que por el contenido racional de la misma. Pensando tal vez que el peso de su autoridad es suficiente, no se ocupan de explicar el porqué de lo bueno y de lo malo y de transmitirle a los pequeños los instrumentos necesarios para que ellos aprendan a valorar por sí mismos. Obvian el hecho evidente de que en algún momento ese ser humano, ahora pequeño y dependiente, tendrá que asumir una posición autónoma ante la vida y tendrá que enfrentarse a situaciones inéditas, presumiblemente no contempladas en las normas que sus padres le transmitieron.

Por supuesto, aunque los valores adquiridos en el seno familiar son los de mayor arraigo, eso no significa que necesariamente marquen con un sello fatalista y predeterminado toda la evolución de la personalidad en lo que a los valores se refiere. En el transcurso de su vida, en la evolución natural de niño a adolescente y de adolescente a joven y a adulto, el individuo se inserta en otros grupos humanos -el barrio, la escuela, el colectivo laboral- y de todos ellos recibe determinados influjos valorativos. La propia realidad social a la que pertenece, cambia, evoluciona y ello también condiciona variaciones en su mundo subjetivo de valores. Pero, lo

que es más importante, el propio individuo no es una entidad pasiva sometida a dictados valorativos externos, sino que es capaz -mucho más mientras más preparado esté para ello- de asumir actitudes personales, propias, creativas, diferenciadas, en relación con los valores. No es casual entonces que en determinado momento del desarrollo de la personalidad el individuo comience a cuestionarse los valores arraigados desde el seno familiar. El resultado de este cuestionamiento puede ser la asunción de esos mismos valores, ya ahora plenamente concientizados, racionalizados y lógicamente entendidos, o puede ser la renuncia parcial o total a aquellos. En este último caso se asumen patrones valorativos diferentes, se adopta una lógica valorativa distinta y, como resultado, comienzan determinadas manifestaciones de contradicciones generacionales dentro de la familia.

Nos podemos percatar que, aun en este último caso, la familia es un referente obligado -aunque sea por contraposición- en relación con los valores que porta cualquier individuo. Todo esto refuerza la idea del enorme papel de la familia en los marcos de cualquier tipo de sociedad y el porqué debe ser considerada como poseedora en sí misma de un alto valor social.

La familia como factor instituyente de valores

De la exposición anterior se desprende que la familia, como forma de organización humana relativamente autónoma y variada, es capaz de conformar ciertas normas que regulan el comportamiento de sus miembros y que se basan en valores que, por una u otra vía, se convierten en dominantes en su radio de acción. Ya sea por la vía de la autoridad del padre -en el modelo patriarcal tradicional- o por cierto consenso democrático entre sus integrantes, la familia logra instituir ciertas normas y valores. La institucionalización de valores es un proceso que se da no sólo al nivel global de la sociedad, sino también al nivel de grupos, como puede ser una escuela o una universidad, e incluso en una comunidad humana tan pequeña como la familia. La familia instituye, "oficializa" en su radio de acción, convierte en normas, ciertos valores que son los que operan a su nivel, regulan las relaciones intra-familiares y proyectan una determinada actitud hacia el mundo extra-familiar.

La acción instituyente de valores de la familia, como se produce sobre todo a través de una relación afectiva y no tanto por medio de una argumentación racional, es muchas veces más dependiente de su práctica cotidiana que de su discurso retórico. En la familia funcionan normas que no están escritas y ni siquiera dichas, pero que todos sus miembros conocen porque se han convertido en costumbres. La familia presenta un marco de intimidad tal que favorece las actitudes más abiertas y francas de sus miembros. Es el medio más favorable para que el individuo se exprese tal como es, con menos inhibiciones, menos sujeto a normas exteriores que tal vez en otros contextos cumple, pero que no ha interiorizado y hecho suyas, aunque las comprenda y promueva como valores necesarios. En este sentido resulta más importante el ejemplo, la práctica, la cotidianeidad, con todos los valores inmersos dentro de la conducta misma, que la propia retórica discursiva acerca de lo que es bueno o malo, de lo que debe ser o no ser. Poco útil resultaría, a fin de instituir ciertos valores, el gran «sermón axiológico» que un padre dirija a sus hijos, si al rato hace totalmente lo contrario y realiza una práctica que no es entendible desde el punto de vista de la lógica valorativa que poco antes estuvo tratando de explicar. Es muy difícil lograr, por mucho que se le diga, que un niño adopte una actitud igualitaria y de respeto hacia una niña, sea su hermanita o una compañerita de escuela, si lo que vive en su casa es el maltrato constante de la madre por el padre o la sumersión exclusiva de la primera en las labores domésticas y la subvaloración de su inserción social o su actividad profesional. Lo lógico aquí es que el niño reproduzca a su pequeña escala las relaciones de desigualdad con el otro sexo. Ante tal situación, la reacción natural del niño o el joven es asumir como suyo más el «valor» hecho que el valor dicho, el mundo real y no el mundo de un abstracto deber ser, los valores insertos en la praxis cotidiana y no los de los sueños o los cuentos infantiles.

La familia como mediador de influencias valorativas

Los valores que la familia instituye tienen diferentes fuentes. Muchos de ellos no son originarios del propio seno familiar, sino procedentes de otros ámbitos. Debido precisamente a la alta presencia que tiene la familia en la formación de los sistemas

subjetivos de valores en las primeras etapas de la formación de la personalidad, se constituye en uno de los mediadores fundamentales de todas las influencias valorativas. En este sentido, la familia actúa como especie de intermediario en relación con los factores de naturaleza valorativa que trasladan su influjo hasta cada uno de sus miembros desde la vida, la comunidad, otras instancias educativas, los medios masivos de comunicación, el discurso político, las leyes, los preceptos morales vigentes en la sociedad y también, a través de las tradiciones, desde las generaciones precedentes.

Es por estas razones que puede afirmarse que la familia es una especie de termómetro social que reproduce y refleja en qué situación se encuentra la sociedad, a qué sistema socioeconómico pertenece, por dónde anda éste, en qué etapa se encuentra. Parece oportuno presentar un ejemplo de cómo el cambio de la situación de la sociedad hace variar las orientaciones valorativas al interior de la familia. Es un ejemplo relacionado con la familia cubana en dos etapas -1988 y 1997-, extraído del artículo «Familia, ética y valores en la realidad cubana actual» de la psicóloga cubana Patricia Arés Muzio. Recordemos que todavía en 1988 Cuba se encontraba en uno de los momentos de mayor estabilidad económica y con un nivel decoroso de bienestar social al alcance prácticamente de todos sus habitantes. La situación cambió drásticamente a partir de los primeros años de la década de los noventa con el derrumbe del socialismo en la URSS y Europa del Este, que habían sido hasta entonces el principal origen y destino del comercio cubano internacional. «En un estudio realizado en el año 1988 -escribe Patricia Arés- por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas sobre orientaciones de valor en la familia(...) se constató que tanto en padres como en hijos las orientaciones se relacionaban con valores tales como *afán de conocimiento, familia, trabajo, valor estético y, por último, el valor de lo material*».⁵⁹ Puede apreciarse que en ese momento los valores subjetivos predominantes en la familia reflejaban las transformaciones

⁵⁹ Patricia Arés Muzio: «Familia, ética y valores en la realidad cubana actual», *Temas*, La Habana, 1998, N.15, p. 59 (el destacado es nuestro). Deseo reconocer que el excelente artículo de Patricia Arés nos ha servido de fuente inspiradora para muchas de las reflexiones sobre la familia aquí presentadas.

valorativas que el propio proceso revolucionario trajo consigo y que llevaban en ese momento casi tres décadas de afianzamiento. La otra investigación se realiza en 1997, esta vez por la Facultad de Psicología de la Universidad de la Habana y en ella «se pone de manifiesto un cambio en las orientaciones de valor, así como en el contenido de éstos(...), aparecen como valores familiares, en su jerarquía, la *inteligencia*, la *astucia*, la *familia*, la *salud*, el *éxito*. Es significativo el hecho de que la *inteligencia* aparece con más valor que el trabajo, y ello como vía para *tener*, más que para *ser* (de ahí la palabra *astucia*)». ⁶⁰ Estos cambios reflejan la crisis económica por la que atraviesa la sociedad y su incidencia en la cotidianeidad. Ya lo que el Estado y la sociedad había estado garantizando para todos, a nivel de alimentación, salud, transporte, educación, seguridad social, a pesar de la intención de mantenerlo a ciertos niveles, comienza a deprimirse, ya no es suficiente para mantener satisfechas las necesidades elementales y, como resultado, se produce un cambio en los sistemas de valores que predominan al interior de la familia, varía su ordenamiento jerárquico, ascienden a un primer plano los valores asociados a la satisfacción de las necesidades materiales. Aunque no puede afirmarse el carácter definitivo de estos cambios, sí muestran una entrada en crisis de los valores afianzados durante los años anteriores. ⁶¹

Pero la crisis de valores es en realidad un fenómeno universal, de lo cual es muestra una concepción como el *posmodernismo* que, al intentar captar el espíritu epocal predominante, adopta una actitud nihilista y de cuestionamiento absoluto hacia todos los valores tradicionales, incluidos los asociados a determinados preceptos religiosos. En vínculo con lo anterior se produce una crisis paradigmática sobre cuál debe ser el modelo de ser humano y el modelo de sociedad a que se aspira, lo que a su vez hace difícil elaborar un proyecto de vida axiológicamente valioso y encontrar una finalidad al accionar humano que esté más allá del inmediatismo mercantil. Al inculcarse cierta desesperanza y pérdida de fe sobre la posibilidad de una sociedad mejor y más justa, se debilita la posibilidad de que el individuo inserte un proyecto individual

⁶⁰ Idem, p. 63

⁶¹ Un análisis más detallado de la sintomatología característica de la crisis de valores que afecta parcialmente a la realidad cubana actual y, en especial, a los jóvenes, puede encontrarse en: José Ramón Fabelo: *Retos al pensamiento en una época de tránsito*. Edit. Academia. La Habana, 1996, pp. 165-169.

de vida dentro de cambios sociales axiológicamente positivos. Esta situación estimula el egoísmo, la búsqueda de salidas estrictamente individuales y la disposición a encontrarlas a cualquier precio.

Es éste realmente un problema universal, aunque en cada lugar tiene sus expresiones concretas en dependencia de las características específicas. La crisis global de valores no tiene las mismas manifestaciones en Europa, digamos, que en los países del Tercer Mundo; no es igual en las clases adineradas que en las desposeídas. Si en un contexto se expresa en un consumismo exacerbado que por lo general se acompaña de un gran vacío espiritual, en el otro se entroniza en lo que se ha dado en llamar «cultura de la pobreza», que centra su preocupación fundamental en la supervivencia misma y que no tiene muchas posibilidades de ocuparse más que del presente inmediato.

Esta situación se acompaña de un proceso de estandarización y banalización de la cultura. La cultura tiende cada vez más a transnacionalizarse, lo cual lamentablemente no significa que se enriquezca con los aportes culturales de todos los pueblos, sino que se produzca preponderantemente en determinados centros mundiales de poder y se irradie por todo el planeta mostrando una imagen simplificada de supuestos valores universales e incitando hacia un modo de vida que, además de superfluo, no está al alcance real de la mayor parte de la humanidad. Esto constituye un golpe muy fuerte contra la diversidad, la tradición, la espiritualidad cultivada y sus valores asociados.

Esta coyuntura social que atravesamos a escala global necesariamente se refleja en la familia y ha estado muy asociada a la divinización del mercado, a su ascensión como «vara mágica» que debe venir a resolver todos y cada uno de los problemas humanos. Cuando el mercado se instauro socialmente como valor supremo, el individuo comienza a ser portador de una *ética del tener* y no de una *ética del ser*. El ser humano importa más por lo que tiene que por lo que es. Esta cultura, asociada al consumo, a la competencia, al promocionismo de los más diversos artículos, a la comercialización al infinito de todo, está constantemente dictando al individuo un mismo mensaje: *ten, ten, ten todavía más*. No es una cultura que promueva un determinado tipo de *ser*, axiológicamente valioso, sino que constantemente diluye el *ser* mismo en el *tener*.

La influencia de esta cultura mercantilista sobre la familia depende por supuesto de sus condiciones de existencia y de la actitud misma que ella adopte ante este influjo. Ello se refleja en el tipo de necesidades que en el seno familiar se entronice como jerárquicamente superior. De acuerdo a las necesidades que se asuman como preponderantes en las relaciones intra-familiares, así serán los valores que predominen en su seno y la forma de familia que sobre esta base se construya.

Tipos de familia

En concordancia con lo anterior, podemos hablar de tres formas típicas de familia. La primera es aquella que, debido a las condiciones mismas de su existencia, no tiene otra opción que asumir las *necesidades de subsistencia* como las principales y primarias. Esto es inevitablemente así en los millones de familias pobres que habitan nuestro planeta. Aquí no puede esperarse el otorgamiento de prioridad a la cultura o a los grandes valores espirituales. Cuando se tiene hambre se es insensible al más maravilloso de los espectáculos. Aunque no se descarta cierta presencia de algunos valores morales o religiosos, es indiscutible que en estos casos el gran problema es el asociado a la satisfacción de las necesidades básicas más elementales: alimentación, vivienda, salud. Incluso un asunto lógicamente tan básico en la vida intra-familiar como lo es la educación de los hijos, pasa en estos casos también a un segundo plano ante el apremio de la búsqueda del sustento, lo que provoca que muy pronto los pequeños se integren también a esa tarea y no asistan a la escuela o la abandonen temprano. Como se trata de una situación que, por lo general, se repite de generación en generación, el ambiente cultural que predomina al interior de la familia es muy enrarecido, se reproduce la ignorancia y el analfabetismo ancestral. Las parejas habitualmente tienen muchos hijos, lo cual se acompaña por una alta mortalidad infantil. Todo, incluso el número de hijos, se concibe y gira alrededor de su función pseudo-económica. La llamada «cultura de la pobreza» aquí prevaleciente se caracteriza por el mayor inmediatismo, la ausencia de planes o proyectos que desborden las necesidades más elementales, la resignación, la

inexistencia de esperanzas de cambio, el sentimiento de marginalidad y de exclusión.

La pervivencia del tipo de familia que acabamos de describir es, por supuesto, ante todo una responsabilidad de la sociedad más que de la familia misma. No cabe censurar a un grupo humano que no tenga más que una opción de conducta. La sociedad debe ofrecerle a la familia las condiciones mínimas necesarias para que ésta pueda levantarse por encima de las necesidades de subsistencia y cultivar otros valores. Y esta exigencia no es ningún imposible: vivimos en un mundo -ésta es su gran paradoja- en el que el producto interno bruto planetario es más que suficiente para otorgarle una vida digna a cada ser humano. Y, sin embargo, tenemos 800 millones de hambrientos que no tienen otra alternativa que mantener con sus familiares relaciones exclusivas de subsistencia. No cabe aquí decir que éste es un problema sólo de los pueblos del Tercer Mundo y de su exclusiva incumbencia. En primer lugar, porque la contrastante situación también se presenta, aunque lógicamente en menor medida, en el Norte Industrializado y, en segundo lugar, porque la tan «cacareada» globalización no puede significar beneficio único para quienes ocupan un lugar privilegiado en este proceso. El hambre y la pobreza son problemas globales y responsabilidad de todos. Las causas y derivaciones de este tipo de familia constituyen un problema social. Todo el que se preocupe por la familia tiene que preocuparse por la sociedad y por promover un tipo de organización social que garantice las condiciones mínimas para que la familia pueda ser familia y tenga la posibilidad de estructurar sus relaciones internas en la órbita de otros valores.

Si las necesidades elementales de subsistencias se encuentran satisfechas, entonces ya la familia no está obligada a centrar la atención sobre ellas y se abre la posibilidad de que se asuma como prioritario otro tipo de necesidades. Aquí caben dos grandes posibilidades. La primera es aquella que ve en el *lucro*, la *ostentación* y el *tener* el sentido más profundo de la convivencia familiar. En este caso también se hiperboliza la dimensión económica, pero ya no en función de la satisfacción de las necesidades elementales, sino para ostentar, para tener siempre más y mejor. El lucro, el poder y el prestigio se asumen como sinónimos. El éxito se identifica con los altos niveles de consumo

y se busca a cualquier precio. Corrupción, individualismo, egoísmo son «valores» (más bien anti-valores) que por lo general se asocian a este tipo de psicología, muy ligado a la competencia (para triunfar yo tienen que fracasar muchos otros) y, por lo tanto, a la anti-solidaridad y el anti-colectivismo.

Claro que este sistema de «valores» funciona más allá del seno familiar, en un contexto social más amplio, pero casi siempre se refleja también en la familia y tiene en ella sus formas específicas de manifestación. En no pocas ocasiones, incluso, se trasladan al ámbito familiar las relaciones de contrato típicas de los vínculos mercantiles. Las propias parejas o matrimonios se constituyen muchas veces por conveniencia económica. El concepto de «buen partido» se refiere, ante todo, a aquella posible pareja que, más allá de cualidades humanas, representa potencialmente un buen «socio» en el vínculo matrimonial. El matrimonio en tales casos equivale a un trato que actúa en detrimento de la lógica afectiva que debe predominar en la familia. Es característico de este tipo de familia que el que más tiene o el que más aporta económicamente sea el que manda, el que instituye las normas y valores. Quien menos tiene o menos aporta se considera dependiente, subordinado, sumiso, tolerante ante el abuso, el maltrato o el adulterio. Como resultado se produce una degradación moral de las relaciones familiares, una especie de prostitución familiar (de hecho, el hombre o la mujer que entra en una relación de pareja con esta finalidad se está vendiendo a sí mismo), que necesariamente se traslada como modelo a los hijos y crea un inadecuado ambiente educativo para el fomento de altos valores espirituales. Como resultado, el niño o el joven tiende a reproducir a su escala la misma psicología, la psicología del valor de cambio, del «todo vale siempre que sea vendible», lo cual dificulta en él la distinción moral entre el bien y el mal. Esa es la gran limitación axiológica del mercado, que puede igualar en precio, en la abstracción del valor de cambio, lo más sublime y lo más bajo, las mejores y las peores cosas. No ha de extrañar entonces que un joven que ha crecido en un ambiente familiar donde prevalecen las relaciones contractuales, se convierta en un mero agente mercantil, un vendedor de drogas o de cualquier cosa.

La otra forma posible de construcción familiar es aquella en la que se coloca en un primer plano las necesidades vinculadas al

desarrollo de la calidad de vida. Es éste realmente el más deseable tipo de familia por su superioridad axiológica. Aquí, por «calidad de vida» se entiende sobre todo el *ser* y no tanto, o no exclusivamente, el *tener*. Por supuesto que es legítimo en toda familia la aspiración al desarrollo material, a alcanzar cierto confort dentro de determinadas normas racionales. Estos elementos lógicamente deben formar parte del proyecto de vida de cualquier familia. Pero este *tenerse* encuentra, dentro de este tipo de familia, subordinado al (y en función del) *ser*. Aquí el centro es lo humano mismo, lo genéricamente valioso; no el valor de cambio, sino el valor de uso de las cosas, asociado a las necesidades humanas que satisfacen. En otras palabras, los objetos sobre todo interesan por su valor cognoscitivo, utilitario, estético, artístico, moral y no por su precio o por su capacidad de cambio. Debido a esa razón, los intereses intra-familiares se desplazan hacia lo educativo, lo cultural, lo social, lo filosófico, lo ecológico, lo político (entendido este último no en su versión corrupta, como medio de vida dirigido a la obtención de ingresos fáciles, sino en tanto proyección de una sociedad más justa y equitativa). Al colocar a lo humano en el centro mismo de la atención, los valores que tal tipo de vida intra-familiar debe engendrar estarán asociados a la solidaridad, la justicia, la reciprocidad, el apoyo mutuo, el respeto por el otro, lo cual debe reflejarse en su interior en relaciones más democráticas, en una praxis de real igualdad de géneros y en el cultivo de una elevada sensibilidad y espiritualidad,. En su influjo sobre los hijos, este tipo de familia tendrá más posibilidades de fomentar y preparar individuos distintos, más solidarios, más preparados para la construcción de una sociedad mejor, aun cuando se enfrenten a un mundo exterior axiológicamente adverso del que emanen otros dictados valorativos.

En este último caso, la familia puede actuar, si sus relaciones son bien coordinadas y dirigidas, como una especie de refugio de valores, como antídoto contra las negativas influencias valorativas que provienen de una sociedad en crisis. Claro que esto no significa una práctica educativa en la que a los hijos se les dibuje un idílico mundo de fantasías ajeno al mundo real. Los jóvenes han de ser preparados para lidiar con esa realidad que alguna vez tendrán que enfrentar de manera autónoma, pero también para que no se dejen arrastrar por ella, si es que para entonces mantiene su contenido axiológico adverso.

Hemos tratado de dibujar a grandes rasgos tres formas posibles de familia, típicas del mundo de hoy, que responden a prioridades distintas en las relaciones intra-familiares: la subsistencia, en el primer caso; el lucro y la ostentación, en el segundo y el desarrollo de la calidad de vida, en el tercero. La primera es una forma obligada por las condiciones de existencia de la propia familia, las otras dos son el resultado de una determinada opción ética entre el *tener* y el *ser* como los criterios básicos para la estructuración familiar. Se trata apenas de tres modelos teóricos que nos permiten comprender de manera más concreta los posibles vínculos entre familia y valores. Aunque todos podremos encontrar un correlato real para cada uno de estos modelos, ello no significa que no existan de hecho muchas familias que ocupen posiciones intermedias entre ellos, en las que encontramos rasgos típicos de dos o, incluso, de las tres formas de familia. Es posible también el tránsito de una misma familia desde un modelo a otro, en dependencia del cambio de sus condiciones de vida o de cierta revaloración ética de su estructura. Las propias circunstancias sociales que envuelven a la familia pueden provocar el tránsito en uno u otro sentido. El último modelo descrito se corresponde con cierto *deber ser*, necesario para dirigir el trabajo de orientación familiar en lo que a valores se refiere, sobre todo, por la incidencia positiva que sus atributos pueden tener en la formación de valores en los hijos.

Por una nueva relación entre familia y sociedad

Precisamente por este lugar tan significativo que ocupa la familia en la formación de valores en los niños, en los jóvenes, en las nuevas generaciones, resulta de vital importancia potenciarla como grupo humano. La familia representa un marco insustituible para fortalecer lo moral y los más altos valores en el mundo de hoy.

Claro, no ha de tomarse a la familia como *chivo expiatorio* de todos los problemas que existen en la sociedad y que necesitan un enfrentamiento particular. No debe olvidarse que la familia no existe en abstracto, sino en un contexto social determinado que favorece u obstaculiza la labor formativa de la propia familia. La incidencia de la familia sobre los niños y jóvenes tiene sus límites

y estos últimos no deben ser olvidados. Por eso no podemos pensar que la transformación de la familia en el sentido axiológico que aquí hemos descrito es *ipso facto* la solución de los problemas del mundo.

Pero, al mismo tiempo, la familia puede ser un importante antídoto a la cultura de la racionalidad instrumental, donde todo - incluso los otros seres humanos- es asumido con mentalidad de cálculo, a través de la relación costo-beneficio, como medio o instrumento para fines mercantilistas o lucrativos. Por las relaciones esencialmente afectivas y humanitarias que le son consustanciales y naturales, la familia puede convertirse en el germen, el embrión, de relaciones comunitarias cada vez más amplias, donde al ser humano se le asuma no como medio, sino como fin y valor más alto.

Ya habíamos descrito un tipo de familia en la que el contrato se traslada desde la sociedad hasta el ámbito familiar. Pero eso es no sólo antivialioso -y en cierto sentido anti-humano-, sino también antinatural. La constitución misma de la familia tiene un basamento biológico, natural, dado por el necesario apareamiento para la procreación y el vínculo de dependencia de los hijos en relación con los padres. La conservación de la especie necesita de nexos familiares afectivos y no contractuales. El segundo modelo aquí presentado es, en realidad, una enajenación de la forma natural de familia. Lo natural en ella son las relaciones de afecto, de amor, donde predomina no la venta, sino la entrega gratuita de lo mejor de cada uno, el deseo de ofrecer sin pedir nada a cambio, el desinterés material, el altruismo.

De lo que se trata, entonces, es, no de mercantilizar las relaciones familiares, sino más bien a la inversa, de *familiarizar* las relaciones sociales, de extender los vínculos de afecto, naturales a toda familia, hacia la sociedad, como *prototipo* o *deber ser* de cualquier relación humana. Para lograr el tan anhelado -y hoy más necesario que nunca- mundo nuevo, centrado en lo humano mismo, habrá que trabajar entonces -aunque no sea por supuesto lo único que haya que hacer- sobre el perfeccionamiento de la familia.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN AXIOLÓGICA DE LA CIENCIA

Hasta hace poco tiempo el desarrollo de la ciencia y del conocimiento científico era analizado, primordialmente, con independencia de los valores de la cultura y de la actividad valorativa del sujeto de la ciencia. Hoy la situación ha cambiado. Ahora se considera ya un anacronismo entender la ciencia partiendo exclusivamente de su historia «conceptual», es decir, de la historia del «automovimiento de los conceptos», guiada por una gran lógica objetiva del conocimiento, ajena al hombre, a la sociedad y a sus necesidades e intereses. Sin negar la importancia de las leyes propias a la lógica interna de desarrollo de la ciencia, hoy se centra la atención también en su lógica «externa». Y no podría ser de otro modo. La integración cada vez más evidente de la ciencia a la vida social, su nexos mucho más directo con los acuciantes problemas de la civilización actual, su influencia decisivamente positiva o negativa en la solución o agravamiento de estos problemas, han despertado la conciencia sobre la importancia de los factores valorativos en el desarrollo del conocimiento científico y sobre el valor de la propia ciencia.

En nuestros días la ciencia desempeña funciones cada vez más importantes en la sociedad. La producción científica está generando permanentemente una avalancha de nuevos conocimientos con grandes implicaciones en la vida y la actividad de los seres humanos. Prácticamente no existe una sola rama de la actividad humana donde la ciencia no haya penetrado y provocado cambios sustanciales. Al tiempo que se convierte en una fuerza productiva directa e insustituible, la ciencia enriquece cultural y cosmovisivamente la conciencia de la sociedad, permite el pronóstico de los más disímiles procesos y se constituye en el fundamento teórico de la dirección social.

Por otro lado, la sociedad dedica cada vez más recursos humanos y financieros a la actividad científica. El gasto social de la ciencia adquiere hoy proporciones significativas, lo cual pone a la orden del día el problema de la efectividad socioeconómica de la producción científica, del balance entre lo que ella toma y da a la sociedad. Todo ello, unido a la extraordinaria fuerza transformadora con que la ciencia dota al ser humano -con la posibilidad implícita de su uso a favor y en contra del propio hombre-, condiciona la

gran actualidad que adquiere el problema de la relación entre ciencia y valor.

De ahí que, unida a los tradicionales enfoques metodológico y epistemológico, sea hoy cada vez más necesaria una interpretación axiológica de la ciencia. Sin ella sería imposible una concepción integral no sólo del conocimiento científico mismo sino también de la actividad humana que lo engendra. En efecto, es conocido que un mismo tipo de conducta puede perseguir objetivos diversos y tener en el fondo diversas orientaciones valorativas. En el caso de la ciencia, una misma actividad, desarrollada por dos sujetos diferentes o en condiciones socioculturales distintas, posee la misma interpretación lógica, epistemológica o metodológica y, sin embargo, requiere un análisis axiológico diferenciado que penetre en las motivaciones subjetivas del científico, en su vínculo con el medio social en que se desarrolla la actividad investigativa.

La investigación de los parámetros valorativos de la ciencia permite desentrañar los nexos que ella guarda con el ser humano, principal «consumidor» de sus resultados, así como delucidar las direcciones, mecanismos y obstáculos existentes en el camino hacia el cumplimiento de ese viejo y anhelado paradigma de la sociedad: lograr una ciencia cada vez más humana y un humanismo cada vez más científico. Este estudio es necesario para el desarrollo de la autoconciencia de la sociedad y, particularmente, de los propios científicos, para la regulación de la actividad y las relaciones en la ciencia, para la organización de las investigaciones y, en general, para la dirección de esta esfera de la actividad social.

Tal investigación, por supuesto, rebasa con mucho los marcos de un ensayo y, diríamos más, supera los límites de una sola ciencia o rama del saber. En ella deben realizar su aporte la filosofía, la lógica, la metodología y la sociología del conocimiento científico, así como cada una de las propias ciencias particulares sometidas al análisis axiológico.

Nuestra intención aquí consiste sólo en proponer algunos de los principios teórico-filosóficos generales que a nuestro juicio deben ser tenidos en cuenta para una interpretación axiológica de la ciencia.

Las dos formas más importantes de interrelación entre ciencia y valor que han de considerarse para tal análisis son las siguientes:

- a) Influencia de los factores valorativos sobre la ciencia y el conocimiento científico.
- b) La ciencia como valor, es decir, la significación social de la ciencia y el conocimiento científico.

No son éstas las únicas formas de interacción entre ciencia y valor. A ellas podrían agregarse por lo menos dos más: c) influencia de la ciencia sobre otros valores de la cultura; d) los fenómenos valorativos como objeto de estudio de la ciencia. Sin embargo, son las dos primeras formas las que mayor incidencia tienen en una interpretación axiológica de la ciencia y a las que nos referiremos a continuación.

Al hablar de la *influencia de los factores valorativos sobre la ciencia* se tiene en cuenta, ante todo, el condicionamiento sociocultural de la ciencia y el papel que juega el elemento personal, expresado en la conciencia valorativa del científico, sobre la creación de este último. Son éstos, como puede apreciarse, factores que están más allá de la lógica interna de desarrollo de la ciencia, que en cierto sentido la condicionan «desde fuera», dándole a cada resultado científico el colorido y la vitalidad de su época y de su autor.

La actividad científica se realiza dentro de un contorno social determinado, ella misma constituye un elemento importante dentro de todo el sistema social y, en este sentido, no puede dejar de recibir el influjo de los demás elementos que componen dicho sistema. La economía, la política, la religión, el arte, la propia ciencia como ingrediente de la cultura, conforman un determinado sistema de valores que impera en la sociedad y condiciona a cada uno de estos elementos por separado. La ciencia no es una excepción en este sentido.

Por otro lado, cada hombre en particular, atendiendo a las características propias de su formación, al lugar que ocupa dentro del sistema social, a la clase, grupo social o profesional al que pertenece y a las peculiaridades de su personalidad, conforma su propia conciencia valorativa, su «sistema personal de valores», que marca con un sello característico toda su conducta y los resultados de su creación. De este sistema extrae el hombre las fuerzas

motivacionales para la realización de cualquier actividad, incluida la científico-investigativa.

Claro que no debe establecerse una diferencia absoluta entre los valores de la cultura y la conciencia valorativa del científico. Esta última es también, en buena medida, el resultado del contexto social y puede tender a coincidir con el sistema de valores de la sociedad. Pero sin ser absoluta, la diferencia aquí es real, parte de la distinción, a veces soslayada, entre individuo y sociedad, entre los intereses y necesidades de uno y otra, entre conciencia individual y social. De ahí la importancia de su análisis diferenciado en el estudio de los factores valorativos del conocimiento científico.

Durante mucho tiempo la filosofía negó (o no tomó en consideración) la influencia real de estos factores sobre la ciencia. Prevalcía la imagen del científico encerrado en la «torre de marfil» de su gabinete o laboratorio y ajeno totalmente a todos los problemas mundanos del individuo corriente. En los pocos casos en que tímidamente se reconocía la acción de estos factores, se le atribuía sólo un efecto nocivo sobre la objetividad del conocimiento científico y se exigía su eliminación.

Tales ideas arrancaban de la comprensión del conocimiento como un acto puramente contemplativo y del divorcio entre los momentos teórico y práctico de la relación del hombre con la realidad. Ya Marx señalaba: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (...) es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como actividad *sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo».¹

En efecto, el papel de los factores valorativos en el conocimiento científico puede ser correctamente entendido sólo con la condición de que la ciencia se interprete no como una contemplación abstracta del mundo, no como un reflejo pasivo, inanimado, apagado, de la realidad, sino como un proceso vivo, activo, creador, inserto dentro de una sociedad y una cultura y condicionado por las demandas de la actividad práctica

¹ C.Marx. «Tesis sobre Feuerbach», en: C.Marx y F.Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Edit. Progreso, Moscú, 1973, t.1, p. 7.

sociohistórica. Por otro lado, la ciencia no es el resultado impersonal de la intelección pura, es el producto de determinados individuos concretos, dotados no sólo de la capacidad para el reflejo cognitivo sino, además, de sentimientos, pasiones, voluntad, aspiraciones, necesidades, intereses, en fin, de la capacidad para enjuiciar valorativamente tanto la realidad social que lo rodea, como el objeto de su actividad cognoscitiva; por lo que en la ciencia, como en cualquier otro resultado de la actividad humana, el hombre siempre deja el sello de su subjetividad.

En este punto es necesario aclarar que la presencia de un momento subjetivo, valorativo, en la ciencia no necesariamente la conduce a un reflejo desfigurado de la realidad, como a veces se piensa. La idea de que en nombre de la verdad es necesario eliminar en general las valoraciones subjetivas en la ciencia parte del supuesto de que la conciencia valorativa no puede ser verdadera por estar permeada de una visión parcializada e interesada de la realidad. Sin embargo, la valoración puede ser tan verdadera o tan falsa como lo puede ser el propio conocimiento. Su veracidad depende de la medida en que ella exprese adecuadamente la significación real objetiva del objeto dado para la sociedad y su desarrollo. Por eso, cuando hablamos de los factores valorativos de la ciencia tenemos en cuenta lo subjetivo no como reflejo desfigurado de lo objetivo, sino como la presencia en la actividad científica de un determinado contenido que expresa las necesidades y fines del sujeto, que a su vez están determinados por las condiciones objetivas de su existencia y por las particularidades de la época histórica dada.

Por supuesto, a través de la historia, el elemento subjetivo en el conocimiento no pocas veces ha intervenido como una deformación consciente o inconsciente de la verdad. El conocimiento (incluido el científico) puede estar condicionado por una conciencia valorativa falsa, inadecuada. En tal caso el factor valorativo debe convertirse en un obstáculo para la reproducción adecuada del objeto. Sin embargo, la incompatibilidad real existente en estos casos entre subjetividad y verdad de ningún modo puede ser extrapolada para la ciencia en general. Si la valoración es verdadera, ella no sólo no obstaculiza el conocimiento verídico de

la realidad, sino que, por el contrario, lo favorece, se convierte en su premisa necesaria.

De tal forma, la influencia de los procesos valorativos sobre el conocimiento de la realidad no necesariamente conduce a la deformación de los resultados de la investigación, a su interpretación subjetivista. En el propio contenido del proceso de conocimiento científico están estrechamente unidos dos aspectos: el objetivo (representado por el conocimiento en el sentido propio o estrecho de la palabra, es decir, la reproducción de las propiedades objetivas de los fenómenos) y el subjetivo (dado en la valoración como expresión de las necesidades y demandas sociales y las peculiaridades del investigador o de la comunidad científica).

Todo lo hasta aquí planteado nos muestra por qué el elemento valorativo no puede ser totalmente abstraído del proceso de desarrollo de la ciencia. Sin embargo, en el análisis de la influencia de los factores valorativos sobre el conocimiento científico es necesario ser cuidadoso, no caer en el otro extremo vinculado con la absolutización del papel del factor subjetivo en el proceso cognoscitivo. Tal absolutización es característica para la llamada concepción socio-psicológica del conocimiento. El prólogo a esta tendencia fue aportado por la obra del historiador norteamericano de la ciencia T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Kuhn en particular afirma que el consenso o acuerdo de la comunidad correspondiente de científicos constituye el factor decisivo en el surgimiento de las revoluciones científicas. Por eso, en su opinión, para descubrir cómo ocurren las revoluciones científicas es necesario analizar «la efectividad de la técnica de convencimiento en el grupo correspondiente que compone la comunidad de científicos».²

Ciertamente, el estudio de la personalidad del científico o de las características de la comunidad de científicos, de sus inclinaciones, gustos, costumbres, intereses, representa una condición necesaria del conocimiento de las regularidades de la creación científica. Sin embargo, la absolutización de estos factores

² T.Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*, Moscú, 1975, p. 126 (en ruso).

inevitablemente conduce a la relativización de todo conocimiento, a la negación de la verdad objetiva, conduce en última instancia al subjetivismo.

A pesar de toda la importancia de los factores subjetivo-valorativos en el proceso cognoscitivo, el elemento principal, determinante, de la investigación científica lo constituye el propio reflejo cognoscitivo (de contenido) de la realidad, el análisis objetivo de los hechos. De ahí que ya en su época Marx sentenciara: al científico «que trata de adaptar la ciencia a aquel punto de vista que es tomado no de la propia ciencia (por mucho que ésta se equivoque), sino desde fuera, a aquel punto de vista que es dictado por intereses ajenos y externos a ella, a tal hombre yo lo llamo 'bajo'». ³

Quiere decir que independientemente de las formas históricas y socialmente concretas en que se presente el objeto del conocimiento, siempre serán sus propios rasgos, funciones, relaciones y otras características suyas (independientes de la conciencia del sujeto) las que constituyan el principio rector y determinante en la relación cognoscitiva. Los factores valorativos desempeñan un importante papel en la elección de las teorías y el objeto del conocimiento, en la adopción de determinados métodos, principios, mecanismos de la actividad científica, en la formulación, incluso, de ciertas hipótesis; ellos pueden estimular o frenar la búsqueda de la verdad; pero la verdad misma, como correspondencia de la imagen conceptual con el contenido objetivo que ella refleja, es independiente de cuantos factores valorativos hayan contribuido a su obtención.

Esta relativa pero real independencia del conocimiento y de la verdad respecto a la influencia de los factores valorativos permitió durante largo tiempo a la filosofía hacer abstracción en muchos casos del principio del condicionamiento histórico-social y práctico del proceso cognoscitivo. Tal independencia relativa se explica por el hecho real de que el sujeto, en el caso de la relación cognoscitiva, está orientado al reflejo del objeto «por sí mismo», tratando de evitar una posible influencia deformante de cualquier factor subjetivo. Además, los resultados obtenidos en cualquier investigación

³ C.Marx, F.Engels. *Obras*, 2ª Ed., Moscú, t.26, parte 2, p. 125 (en ruso).

concreta rebasan los límites del sujeto individual y adquieren una significación social general. Esto, como es conocido, permite presentar dichos resultados haciendo abstracción de los móviles psicológicos o de otra naturaleza que guiaron la elección de las direcciones y métodos de investigación. Por último, la relativa autonomía del conocimiento en relación con los factores valorativos está condicionada también por la existencia de toda una serie de métodos, teorías, principios, leyes, etc., que, siendo producto de la lógica interna del desarrollo de la ciencia, son lo suficientemente estables como para poder permanecer invariables a pesar de determinados cambios en la orientación valorativa del investigador.

Todo esto indica que el reconocimiento de la autonomía del proceso cognoscitivo es no sólo posible, sino también necesaria dentro de determinados marcos. El error radica en la absolutización de dicha autonomía que condujo en la época de la ciencia clásica a la creencia de que la «superación» (o eliminación) del sujeto era una condición necesaria para la obtención de la verdad. Si en la ciencia clásica tal principio metodológico estaba históricamente justificado, ya en la actualidad, con la transformación radical del lugar y papel de la ciencia en la sociedad, dicho principio resulta extremadamente limitado.

Por eso, la relativa autonomía del conocimiento en relación con los factores valorativos no demerita en lo absoluto la importancia de la interpretación axiológica de la ciencia. El solo hecho de que no existe actividad científica que no esté condicionada por determinados fines y aspiraciones habla por sí mismo del vínculo siempre existente entre ciencia y valor.

Claro que este vínculo no siempre se manifiesta de la misma forma. Son múltiples los mecanismos por medio de los cuales los factores valorativos influyen sobre la ciencia. En dependencia de la situación histórica, del régimen social, del sistema educacional, etc., varían tanto los valores mismos como el modo de su influencia sobre la actividad científica. El componente valorativo de la ciencia adquiere también diferentes formas concretas en dependencia del nivel de actividad científica (empírica o teórica), del tipo de ciencia (fundamental o aplicada), del carácter de su objeto (natural, técnico o social).

Si realizamos un análisis comparativo, digamos, entre el conocimiento de los fenómenos sociales y el conocimiento científico-natural, nos percataremos de que la proporción de contenido valorativo cambia sustancialmente de un caso a otro. Esto es así debido a las diferencias en cuanto al carácter de la relación que guarda en cada caso el objeto del conocimiento con las necesidades e intereses del sujeto.

El conocimiento social se caracteriza por el hecho de que su objeto está directamente vinculado con las necesidades e intereses humanos, ya que las leyes sociales se realizan siempre a través de la actividad consciente e interesada de los hombres. Por eso los resultados de tal conocimiento necesariamente afectan, en una medida u otra, los intereses del individuo, de los grupos sociales, de las clases, poseen para ellos consecuencias prácticas directas. Debido a esto, en el conocimiento de los fenómenos sociales el componente valorativo se presenta de manera evidente, clara, sin lugar a dudas; el mismo se expresa abiertamente en el carácter partidista de tal conocimiento.

A diferencia del conocimiento de los fenómenos sociales, en el conocimiento científico-natural la valoración se mantiene en forma no siempre evidente, se esconde bajo la intención del científico de lograr una máxima objetividad para que lo objetivo no sea confundido con lo subjetivo-personal. Esta intención está, por supuesto, plenamente justificada. A pesar de que aquí también el componente subjetivo-personal desempeña un papel nada despreciable, éste no debe ser incluido en los resultados de la actividad científico-cognoscitiva, es decir, en las leyes, teorías, fórmulas, conceptos, categorías científicas, etc. Pero esto no quiere decir que en el proceso científico-natural el momento valorativo pueda en general estar ausente. Es necesario diferenciar el proceso de conocimiento de su resultado, el cual constituye sólo un momento de este proceso. En el conocimiento, tomado como proceso, la relación valorativa con la realidad no puede dejar de estar presente. Ya el hecho mismo de que este conocimiento está condicionado por las necesidades del desarrollo de la producción o la cultura en su conjunto demuestra que en él está incluido el componente valorativo.

En ocasiones, al hablar de la influencia de los valores sobre la ciencia se distinguen los factores valorativos extracientíficos (externos en relación con la ciencia) e intracientíficos (dentro de la propia ciencia). Por factores valorativos extracientíficos se tiene en cuenta, ante todo, el condicionamiento sociohistórico y cultural del conocimiento científico, la influencia de los valores socioculturales y las representaciones valorativas de la conciencia social sobre el funcionamiento y desarrollo del proceso científico-cognoscitivo. Los factores valorativos intracientíficos se refieren principalmente a la significación metodológica que poseen los resultados obtenidos en una esfera determinada de la ciencia para otras esferas o para el conocimiento científico en general. Aquí se incluyen las normas y principios metodológicos, así como la valoración de todo el material científico que de una forma u otra entra a formar parte de las teorías científicas.

Indiscutiblemente, esta distinción entre factores valorativos extra e intracientíficos y el estudio por separado de unos y otros es una línea importante a seguir en la interpretación axiológica de la ciencia. No obstante, es necesario destacar el carácter relativo de tal distinción. Si tomamos en cuenta que los valores socioculturales y las representaciones valorativas de la sociedad se convierten en factores de cambio en la ciencia cuando ellos son aplicados para la valoración de los distintos aspectos internos del conocimiento científico, entonces se atenúa notablemente la diferencia de principio entre los factores valorativos externos e internos. Las valoraciones y valores extracientíficos actúan sobre la ciencia a través de la actividad valorativa intracientífica.

Por esa razón, más que la diferenciación formal de los factores extra e intracientíficos resulta de interés analizar las vías, a través de las cuales los valores y valoraciones sociales se convierten en reguladores internos del desarrollo del conocimiento científico.

Es incuestionable que el mediador fundamental de este paso es el propio sujeto del conocimiento, por varias razones. En primer lugar, es el sujeto quien, bajo la influencia de la conciencia social valorativa (ética, filosófica, religiosa) y de los factores socioculturales en general, establece con el objeto del conocimiento una relación

emocionalmente marcada que expresa determinados intereses, inclinaciones, preferencias. En segundo lugar, es el sujeto del conocimiento científico el portador de determinada orientación valorativa dentro de la propia ciencia, la cual guía la elección de los parámetros lógico-metodológicos sobre cuya base se valoran y escogen las formas y modos de descripción, explicación, demostración y organización del conocimiento, los criterios de científicidad, las normas e ideales de investigación. Por último, en tercer lugar, es el sujeto quien, por lo general, emite la primera valoración (aunque no sea la única) sobre la significación metodológica -y social en general- de los resultados obtenidos en la investigación científica.

Quiere decir que el análisis de la influencia de los factores valorativos en general sobre el conocimiento científico debe partir del estudio de la acción de dichos factores sobre el sujeto de la ciencia, tomado éste no como ente individual abstracto, sino como representante de determinadas necesidades e intereses sociales, colectivos e individuales, y como expresión de las demandas metodológicas que exige la lógica objetiva del conocimiento científico.

Por esta razón los factores valorativos penetran el conocimiento científico, ante todo, a través del sistema de conocimientos filosófico-cosmovisivos y metodológicos del cual es portador el sujeto de la ciencia. Estos conocimientos, que podríamos llamarlos *de base* para diferenciarlos del *conocimiento científico-especial*, incluyen como componente necesario todas las formas de relaciones valorativas con la realidad, desde la social-psicológica hasta la histórico-cultural, desde la metodológico-intracientífica hasta la filosófico-cosmovisiva. Este conjunto de conocimientos de base representa un sistema complejo relativamente independiente que desempeña un importante papel en el movimiento del conocimiento científico. Dentro de dicho sistema entran a formar parte elementos tales como: el cuadro científico general del mundo, el estilo de pensamiento científico, la conciencia moral y estética, los principios políticos, filosóficos y metodológicos, incluso, «el sentido común» como expresión de la conciencia cotidiana.

Es precisamente en los conocimientos de base donde

encuentran expresión las exigencias de la práctica histórico-social y toda la experiencia social del sujeto. En la interrelación dialéctica entre el conocimiento de base y el conocimiento científico especial, este último encuentra su nexo con toda la suma de conocimientos y la experiencia histórico-social acumulada por la humanidad, fundamentalmente, a través del cuadro científico general del mundo, el estilo de pensamiento y los principios filosófico-cosmovisivos. De esta forma, todo el conjunto de valores económico-materiales, socio-políticos e histórico-culturales, expresados a través del componente valorativo del conocimiento de base, se presenta no como algo ajeno e impuesto desde fuera en relación con el conocimiento científico, sino por el contrario, penetra en su contenido y estructura y, en una medida u otra, determina su desarrollo. Por otra parte, el conocimiento científico-especial a través del de base asciende al sistema general de la cultura, recibe una fundamentación y valoración filosófico-cosmovisiva y se correlaciona con el sistema existente de principios, normas y valoraciones metodológicas.

Tal es, a grandes rasgos, la dialéctica de la interrelación entre el conocimiento de base y el conocimiento científico especial, la cual representa, a nuestro juicio, uno de los mecanismos fundamentales a través del cual los factores valorativos condicionan el desarrollo del conocimiento científico.

Al comienzo del presente trabajo señalábamos dos formas fundamentales de interrelación entre ciencia y valor a tener en cuenta en una interpretación axiológica de la ciencia. Después de haber hecho referencia a varios de los principios generales necesarios para la comprensión de la primera de esas formas -la influencia de los factores valorativos sobre la ciencia-, ofreceremos ahora algunas reflexiones sobre el problema del *valor de la propia ciencia*.

Ante todo es necesario señalar que esta segunda forma de interacción entre ciencia y valor no es totalmente ajena y distinta a la primera. En buena medida el interés que manifiestan la sociedad y los individuos por la ciencia y que condiciona la influencia valorativa sobre la misma depende de la significación que para ellos tiene esta esfera de la vida social. Si la ciencia fuera indiferente para los hombres, si ella misma no tuviese una significación y un valor para

la sociedad, tampoco recibiera el influjo de factor valorativo alguno y ni siquiera se justificaría su existencia como forma de actividad humana.

Esta relación de dependencia mutua entre el valor de la ciencia y los factores valorativos que sobre ella influyen encuentra su expresión latente en lo que podríamos llamar *orientaciones valorativas de la ciencia*.

Las orientaciones valorativas son aquellas inclinaciones relativamente estables de la conciencia individual o social hacia lo que se considera significativo desde el ángulo de las necesidades e intereses propios. Basadas en la experiencia precedente, social e individualmente adquirida, las orientaciones valorativas constituyen una fuente motivacional y un mecanismo regulador de gran importancia en la actividad dirigida hacia la consecución de determinados fines percibidos como valiosos.

Se entiende entonces que este tipo de orientaciones en la ciencia caracteriza la relación valorativa de la conciencia social y de la conciencia individual del científico con la propia ciencia como objeto social e individualmente significativo o valioso.

Existen orientaciones valorativas generales de la ciencia, como institución y forma de la conciencia social, como esfera de la sociedad, y orientaciones valorativas del científico. Unas y otras pueden no coincidir. De hecho la coincidencia aquí nunca es total, ya que la conciencia individual del científico jamás podrá abarcar todas las posibles formas en que la ciencia ofrece interés para la conciencia social de su época y, de igual forma, cada científico establece su propia relación personal con la ciencia, que no siempre, ni mucho menos, encuentra eco, en las orientaciones valorativas generales de aquella.

No obstante, también es un hecho confirmado la relación mutua entre las orientaciones generales de la ciencia y del científico. No son pocos los casos de científicos notables que con una vida dedicada enteramente al servicio de la verdad y del hombre se han convertido en paradigmas para la ciencia. Por otro lado, la relación valorativa que el científico establece con la ciencia en buena medida está condicionada por el mismo tipo de relación en el nivel global

de esa forma de la conciencia social. La educación de la conciencia valorativa del científico debe partir de los ideales de la propia ciencia, sobre todo en los casos en que la finalidad de ésta, por el contorno social en que se desenvuelve, coincide con su natural esencia humanista.

En la ciencia, tomada globalmente, se dan dos tipos fundamentales de orientación valorativa: hacia la obtención de conocimientos como valor en sí mismos y hacia la utilización de esos conocimientos como medio para la solución de otras tareas teóricas o prácticas. El conocimiento en el primer caso actúa como valor absoluto, mientras que en el segundo caso como valor relativo o instrumental. El primer tipo de valor predomina en la ciencia fundamental, en la que la orientación valorativa centra la atención en la verdad misma, en la descripción del fenómeno tal y como existe en la realidad, con cierta independencia de su aplicabilidad práctica. El segundo tipo de valor desempeña un mayor papel en la ciencia aplicada o ingenieril, caracterizada por una orientación valorativa dirigida prioritariamente hacia la funcionalidad y efectividad de sus resultados, para lo cual puede incluso utilizarse un conocimiento que represente una descripción no totalmente fiel, parcial o incompleta de la realidad. De todas formas, no cabe aquí una contraposición absoluta entre ambos tipos de valores. De hecho el conocimiento fundamental también es valioso en el sentido de su aplicabilidad, y el aplicado, para ser valioso como tal, debe partir de una reproducción más o menos fidedigna de la realidad.

Tomada la ciencia en su conjunto, no cabe duda de que la verdad constituye su valor más alto, su razón de ser, su finalidad histórica, aun cuando determinadas ramas suyas se orienten más a la aplicación que a la obtención misma de conocimientos verdaderos. De ahí que la verdad ocupe el centro mismo del ideal de la ciencia en cualquier época histórica, determinando las orientaciones valorativas más auténticas.

El *status* valioso de la verdad no responde a los designios caprichosos de alguien, sea una personalidad, un grupo social, una institución, por muy relevantes que estos sean. Tampoco es el simple resultado de la costumbre, ni depende unívocamente de la percepción que sobre ella exista en la conciencia social. El valor de la verdad se ha conformado históricamente como producto de la práctica milenaria de la humanidad, que se ha encargado de

demostrar miles de millones de veces el servicio que ella presta al hombre. De ahí que la verdad deba ser analizada no sólo como una categoría gnoseológica, sino también como una categoría axiológica, como lo son el bien o la belleza. La realización del principio axiológico fundamental -servir al hombre como valor supremo- sería imposible sin el conocimiento del hombre, de lo que él necesita, de las características y propiedades de eso que necesita, es decir, sería imposible sin el conocimiento verdadero de la realidad. Ello explica la naturaleza esencialmente valiosa de la verdad, que no se limita a expresar cierta correlación de correspondencia del objeto con la imagen que lo refleja, sino que además porta una importante carga axiológica y moral. No es casual que en el lenguaje habitual, en varios idiomas (incluidos el español y el inglés), se utilicen los términos «verdad» o «verdadero» para expresar cierto ideal moral, como en el caso de la expresión «un verdadero hombre».

El conocimiento de la verdad abre al ser humano grandes posibilidades, amplía los marcos de su libertad, lo enriquece espiritualmente. En este sentido, la inclinación hacia la búsqueda de la verdad, hacia su divulgación y reafirmación entre los hombres, constituye un elemento importante de una posición auténticamente moral ante la vida. Por eso la falsedad y la mentira (siempre que no se justifiquen por un valor superior a la verdad misma) son severamente sancionadas por la conciencia moral. La desfiguración y el encubrimiento de la verdad históricamente han servido a la opresión, al sojuzgamiento, a fines inhumanos, y han sido utilizados como importantes armas por las clases y sectores más reaccionarios y explotadores.

Es necesario señalar, además, que la verdad es también un valor intrínseco para la propia ciencia, cuyo avance, siguiendo el camino de su lógica interna, sería imposible sobre la base exclusiva de conocimientos falsos. Está claro que aquí no debe obviarse el valor metodológico que puede tener el error en la actividad investigativa. Pero es obvio que la ciencia no se construye sobre la base de errores, sino ascendiendo de verdad en verdad hacia un conocimiento cada vez más profundo y esencial de la realidad.

Todo lo hasta aquí señalado fundamenta el lugar de la verdad dentro de los valores y orientaciones valorativas de la ciencia. Sin embargo, este hecho no significa que automáticamente la verdad funcione como valor supremo en la conciencia de cada científico ni

en todo tipo de ciencia en cualquier época y lugar.

Ya habíamos señalado que cada científico establece una relación muy personal con la ciencia, en la que pueden tener una mayor o menor presencia los ideales históricamente conformados de la actividad científica. Además de estos ideales, pueden funcionar otras orientaciones valorativas personales como son el orgullo profesional, la realización individual, determinados fines utilitarios, la pretensión de escapar de ciertos problemas y preocupaciones de la vida para encontrar refugio espiritual en la ciencia, etc. El conjunto de estas orientaciones depende, entre otros factores, del tipo de sociedad y la situación concreta en que el científico desarrolla su actividad, del papel que en esa sociedad se le asigna a la ciencia, de las características de la personalidad del investigador, de las particularidades de su formación. El conocimiento mismo es en muchas ocasiones enfocado por el científico a través del prisma de otros valores: económicos, políticos, morales, estéticos, lógicos, etc. El investigador puede, incluso, no ser plenamente consciente de los valores que guían su actividad científica, ya que entre éstos y dicha actividad median toda una serie de formaciones espirituales como las normas, las tradiciones, las costumbres, los hábitos, los ideales, que si bien están, a su vez, condicionados por determinados valores, actúan con cierta autonomía sobre la conducta del científico.

Entre las aspiraciones genuinamente humanistas de la ciencia y los intereses del científico pueden darse distintos tipos de relación: una correspondencia más o menos adecuada entre ellos; una relación de diferencia, pero no de contraposición; y, por último, una relación de exclusión mutua y abierta contraposición. Sobre todo en este último caso necesariamente se establece una relación enajenante entre la ciencia y su sujeto, lo cual perjudica tanto el ritmo, la producción y la función social de la primera, como el desarrollo y nivel de realización del segundo. Claro que esto sobre todo ocurre cuando la ciencia misma constituye un producto enajenado de la sociedad, dirigido y utilizado en contra de esta última, cuando priman en ella no la sana intención de la búsqueda de la verdad, o la finalidad de solucionar y aliviar determinados problemas humanos, sino intereses egoístas ajenos a su propia esencia. Por eso, el primer y más importante paso para evitar esa relación de enajenación es asignarle a la ciencia el lugar que por su naturaleza a ella realmente le corresponde dentro de la sociedad, para lo cual en determinados casos se requiere la transformación

radical de las propias relaciones sociales dentro de las que se enmarca la actividad científica. Esto, por supuesto, no disminuye la importancia permanente de una adecuada educación del científico que permita sustituir, en las orientaciones valorativas que guían su actividad, los valores más bajos por valores superiores. A pesar de las diferentes motivaciones que han llevado al hombre a vincularse con la actividad científica, es un hecho real que a través de la historia han sido el amor y la fidelidad al conocimiento, a la verdad y al ser humano las principales orientaciones valorativas que han impulsado el desarrollo de la ciencia.

Todas estas reflexiones sobre las orientaciones valorativas en la actividad científica nos han ido introduciendo en el problema del valor de la ciencia para la sociedad, de su lugar y papel en el contexto de la cultura humana, de su significación para otras formas de la actividad de los hombres, para la técnica, la producción, las posiciones morales y cosmovisivas de la personalidad.

La influencia real de la ciencia sobre todas estas esferas y sobre otras aquí no mencionadas constituye el más contundente argumento contra el criterio acerca de su supuesta neutralidad axiológica. Tal criterio intenta fundamentar teóricamente una actitud evasiva por parte de la ciencia y los científicos en relación con la responsabilidad por el uso de sus resultados. Hoy, plantean los partidarios de tal punto de vista, es prácticamente impensable la existencia de algún gran descubrimiento científico que en principio no pueda tener una u otra aplicación con fines inhumanos.⁴

Esta última afirmación es incuestionablemente cierta; bien es sabido que un mismo resultado científico puede tener diversos destinos, utilizarse para el bien del hombre y la humanidad o para su destrucción y aniquilamiento. La historia de la física, la biología y la química pueden aportar ejemplos. Sería injusto culpar hoy a Einstein, Mendeleev, Pasteur o Mendel por la bomba atómica, las armas químicas, la guerra bacteriológica o la posibilidad del uso de la clonación humana con fines racistas. Pero también sería inadecuado, sobre esta base, exonerar totalmente de responsabilidad al científico y a la ciencia cuando ésta es guiada de antemano por una finalidad antihumana, como ocurre en el caso de la actividad científica vinculada a la gran industria de guerra imperialista.

⁴ Ver: *Ciencia y val*

Surgen, por consiguiente, varias interrogantes: si la ciencia no es axiológicamente neutral, como hemos afirmado, entonces ¿puede ser ella en sí misma buena o mala, valiosa o antivaliosa?; o por el contrario, ¿depende el valor de la ciencia de fuerzas externas a ella?; ¿hasta dónde llega la responsabilidad de la ciencia y del científico por la aplicación de sus resultados?

Son estos problemas nada triviales que preocupan grandemente hoy la conciencia moral de la sociedad y de la comunidad científica y que se encuentran a la orden del día en la elaboración de una ética de la ciencia. Pero además, son interrogantes cuyas respuestas no pueden convertirse en una receta de igual aplicación en todos los casos.

Es un asunto para todos claro que en sentido general, en su perspectiva histórica, la ciencia constituye un importante valor para la sociedad. Es precisamente ese valor el que ha justificado su surgimiento, existencia y desarrollo. En buena medida el nivel de desarrollo material y espiritual alcanzado por la humanidad se debe a los poderosos instrumentos de dominio sobre la naturaleza y la sociedad con que la ciencia ha dotado al ser humano.

Pero más allá de esta perspectiva histórico-general, es necesario reconocer que la ciencia no existe en abstracto, que se desarrolla siempre en determinado contorno social y que su función concreta en la sociedad no es ajena a los imperativos que hacia ella dirigen determinados sectores sociales, las instituciones, gobiernos, grupos influyentes, etc. Esto es tanto más evidente hoy, con el encarecimiento de la ciencia, cuyos gastos no pueden ser financiados individualmente por el científico. Quien paga exige un resultado acorde con los propósitos que lo llevaron a esa inversión y esos propósitos pueden ser los más disímiles.

De ahí que el problema del valor de la ciencia y de la responsabilidad del científico requiera de un análisis histórico concreto que tome en cuenta las características socioeconómicas de la sociedad, el tipo de relaciones sociales, los intereses políticos y los fines que se persiguen con el desarrollo de la ciencia. Esos fines condicionan, a su vez, la finalidad concreta de uno u otro tipo de ciencia en esa sociedad y en ese momento histórico. Por eso sería incorrecto juzgar a la ciencia y a los científicos exclusivamente por la utilización práctica más o menos mediata de sus resultados, sin tomar en cuenta los fines concretos que guiaron su obtención y el destino social previsto para los mismos.

Es por esta razón que no debe sobrevalorarse el significado de la responsabilidad social del científico, ya que no es ésta, ni mucho menos, la única condición para evitar las consecuencias negativas para el hombre y la naturaleza de la aplicación irracional e inhumana de los resultados científicos. Mucho depende de la sociedad, de su sistema sociopolítico, de su deseo y capacidad para desarrollar una ciencia auténticamente humana. No es casual que la ciencia haya tenido sus derivaciones más amenazantes para la paz, la vida y la naturaleza precisamente en el mundo imperialista.

Resumiendo, el primer requisito para la interpretación del valor de la ciencia es su ubicación en una determinada época y lugar, en una sociedad histórica concreta, para, sobre esta base, evaluar las funciones reales que desempeña y los objetivos destinados a ella.

En segundo lugar, es necesario un enfoque diferenciado para los distintos tipos de actividad científica. Ya hemos hablado de la distinción entre ciencia fundamental y aplicada. El valor de la primera depende, ante todo, de la finalidad y grado de profundidad con que se reproduzca uno u otro aspecto de la realidad objetiva y del significado de esto para el desarrollo de la propia ciencia. En el segundo caso el valor depende de la finalidad práctica y la significación social (positiva o negativa, humana o antihumana) del resultado obtenido o que se aspira obtener. De igual forma, cada tipo de ciencia, según las diferentes clasificaciones (empíricas y teóricas; naturales, técnicas y sociales; etc.) requiere de un análisis particular.

En tercer lugar, puede ser sometido a análisis no sólo el valor general de la ciencia o de uno de sus tipos, sino también determinados fragmentos suyos: un resultado, una hipótesis, un método, una teoría. Cada uno de ellos posee su significado específico dentro del sistema y contribuye de forma particular al valor de la ciencia como un todo. Históricamente, digamos, han existido diferentes criterios para la determinación de lo que es una «buena teoría»: la sencillez, la coherencia, la estética, etc. Sin embargo, la elección de estos criterios ha sido bastante arbitraria y no ha tenido en cuenta, por lo general, la función real que dentro de la ciencia tiene la teoría dada y el grado en que esa función (explicativa, de pronóstico, heurística, etc.) se corresponde con lo que la ciencia en ese momento demanda. De ahí que la respuesta

al cuestionamiento del carácter valioso o no de una teoría o un fragmento cualquiera de la ciencia necesite ser siempre concreta.

En cuarto lugar, como quiera que la ciencia cumple múltiples funciones sociales, puede ser significativa o valiosa en diferentes direcciones. Puede poseer, al mismo tiempo, valor económico, valor heurístico, valor moral, valor cultural, valor para la salud, etc. De ahí que, para una interpretación axiológica integral de la misma, sea necesario descubrir su significado en cada una de estas direcciones.

En quinto lugar, puede ocurrir que determinada ciencia o alguno de sus tipos, fragmentos, resultados, etc., sea valioso en un sentido, pero antivalioso en otro. Puede, digamos, ser importante en el sentido heurístico, pero implicar un gasto económico excesivo, o ser nocivo para la salud o para el equilibrio ecológico. De ahí la necesidad de un ordenamiento jerárquico de las posibles significaciones de cualquier proyecto científico, y de un balance entre sus aspectos positivos y negativos, que justifique su ejecución o, por el contrario, aconseje su detención o aplazamiento. Claro que ese orden jerárquico y ese balance no constituyen una constante para todos los casos. Un mismo proyecto puede estar axiológicamente justificado en un determinado momento y lugar y ser impensable en otras condiciones. El análisis concreto es también aquí una exigencia.

Por último, en sexto lugar, la interpretación axiológica del significado de la ciencia demanda un criterio objetivo supremo con el que medir su valor. Tal criterio no debe ser interpretado como algo inmutable y petrificado. De hecho se entiende que tanto la ciencia, como la sociedad en la que ella se enmarca, constantemente cambian, avanzan, variando al unísono las relaciones mutuas entre ellas. Por eso ese criterio debe ser lo suficientemente flexible, y a la vez estable, como para poder funcionar en los distintos momentos de esa compleja dialéctica entre ciencia y sociedad. Ese criterio no puede ser otro que aquel que constituye el valor superior en cualquier época y lugar y que un día demandó el surgimiento de la propia ciencia: *el ser humano*. En efecto, es el hombre (entendido genéricamente, aunque no como ser abstracto), es su bienestar material y espiritual, es su cultura y su progreso, quien constituye la medida fundamental de lo valioso y también, por añadidura, del valor de la ciencia.

TERCERA PARTE

LOS VALORES EN LA REALIDAD HISTÓRICA Y EN EL PENSAMIENTO DE AMÉRICA LATINA

AMERICA LATINA EN LA ENCRUCIJADA ENTRE LOS VALORES UNIVERSALES Y PROPIOS

La más superficial incursión en la historia del pensamiento latinoamericano permite percatarse de la constancia de su preocupación por nuestra relación con el resto del mundo, mundo que ha sido personificado, indistintamente y según las circunstancias históricas, por España y Portugal, por Europa, por Norteamérica, por Occidente, por la Modernidad o, más recientemente, por la Posmodernidad.

Esta permanente inquietud ha sido expresada en el lenguaje de diversas manifestaciones culturales -arte, filosofía, pensamiento social, político, económico, religioso-, y ha encontrado su síntesis teórica en diferentes conceptos que, en cada caso, han intentado nuclear la esencia del problema: *civilización y barbarie, mestizaje, originalidad, autenticidad, identidad, ser latinoamericano, alteridad, periferia, liberación, poscolonialidad*.

Se trata, en esencia, del mismo problema de fondo: nuestra relación con la universalidad o, dicho de otra forma, el vínculo de los *valores propios* con los *universales*. En efecto, España, Europa, Norteamérica, Occidente han sido presentados ante los ojos latinoamericanos, en distintas épocas y por diversas razones, como la máxima expresión de la universalidad humana. No siempre el latinoamericano ha salido convencido de esta imagen que se le trata de imponer, pero incluso en aquellos casos en que ha ido a buscar en otro lado la *universalidad* real lo ha hecho en contraposición con ese patrón foráneo que pretende inculcarsele.

La presencia (casi omnipresencia) de este asunto en el pensamiento latinoamericano no puede ser un resultado fortuito, ni el desvío de la atención de nuestros pensadores, como a veces se piensa, hacia un *seudoproblema* o una temática no esencial. La preocupación latinoamericana por la universalidad ha sido una expresión *sui géneris* del proceso real de *universalización* de la historia, proceso que se manifestaría con particular fuerza en un continente que ha sido culturalmente un producto de esa universalización.

Como se sabe, 1492 marca el inicio de este proceso y

constituye también, de manera nada casual, un momento decisivo en la evolución del capitalismo como primera forma universal de desarrollo social. Nuestra América es hija de ese capitalismo, hija de la occidentalización del mundo; es, de hecho, la única cultura que en su totalidad híbrida y mestiza nace al mundo parida por la capitalización global del planeta.

Nuestra historia ha estado, desde entonces, íntimamente vinculada con la de los protagonistas de los principales acontecimientos con significación universal. Para bien o para mal, América Latina nunca ha sido independiente de los procesos globales que han tipificado la evolución histórica universal. El propio (y mal llamado) descubrimiento de América surgió de la necesidad de encontrar nuevas vías de comunicación y comercio entre dos grandes regiones del planeta: Europa y Asia. La conquista y colonización permitió el financiamiento del desarrollo del capitalismo en Europa. Las guerras de independencia latinoamericanas se inspiraron en buena medida en el ejemplo de la Revolución Francesa. El tránsito del capitalismo a su fase imperialista tuvo una de sus primeras manifestaciones en este continente en la guerra hispano-cubano-norteamericana. Las guerras mundiales tuvieron no poca repercusión en nuestra área geográfica. La Revolución de Octubre y las luchas obreras por el socialismo encontraron rápidamente eco en Latinoamérica. La guerra civil española fue asumida como propia por muchos latinoamericanos. Nuestra América también fue escenario de la guerra fría. La *perestroika*, primero, y la caída del socialismo, después, tuvieron incidencia directa en el movimiento revolucionario continental. Las economías latinoamericanas se han convertido hoy en laboratorios de ensayo para las recetas neoliberales. Ninguna región del mundo ha sido, en su desarrollo, tan dependiente de procesos globales no originados en su propio seno. Es, sin duda, una historia muy particular, cuya *particularidad* radica, ante todo, en su estrecho nexo con la *universalidad*.

Pero ésta ha sido, al mismo tiempo, una universalidad a la que América Latina ha accedido sólo marginalmente. Su *status*, primero de colonia y después de neocolonia, no le ha permitido la incorporación plena, en calidad de sujeto, a los procesos mundiales. Más bien ha sido objeto, forzado violentamente hacia un eje de universalidad que no emanaba de su propia entraña.

Para América en especial, 1492 significó una enorme suplantación de valores. Hasta ese entonces no existían en realidad los valores universales, tal y como los entendemos hoy, con un alcance planetario. Esos valores son un resultado histórico y, mientras que el universo de relaciones sociales se mantuvo restringido en el nivel de áreas cultural y territorialmente localizadas e independientes, ninguna de las escalas de valores existentes podía alcanzar rango universal. El llamado descubrimiento fue en realidad un choque de culturas y de distintas escalas de valores, en el que las culturas autóctonas de nuestra América tenían que llevar la peor parte.

La colonización trajo consigo un *sistema de valores* importado y ajeno a estas tierras. Se había violentado el proceso histórico natural de desarrollo. Como resultado, América fue violentada a moverse hacia una órbita social y cultural que le era extraña. Europa se erguía orgullosa como dueña absoluta del monopolio de la universalidad. A sus ojos, aquellos seres incivilizados de aquel lado del Atlántico tenían que quedar excluidos de la universalidad. Esta visión limitativa de humanidad era necesaria como justificante moral de la conquista y colonización de América y ha continuado desempeñando ese papel, de manera más o menos velada, a través de toda la historia de nuestras desiguales relaciones con Occidente.

La autoctonía cultural de la América precolombina fue poco a poco desapareciendo. En su lugar comenzó a desarrollarse una América Latina mestiza que desde su origen se enfrentó con un concepto de universalidad formado a partir de otras historias y no de la suya propia.

Latinoamérica nace colonia, nace dependiente, nace con valores transplantados de los que se siente excluida. La toma de conciencia de sí mismo conduce ineludiblemente al latinoamericano a colocar en el centro de su atención el problema de su relación con la universalidad. No existe otra alternativa. El proceso de autoconciencia necesariamente implica la identificación de uno mismo y la diferenciación con los otros, el establecimiento de nuestro nexo con otras culturas, sobre todo con aquellas que se nos visten de universales. Por eso el problema de lo universal y lo

propio tenía que aparecer, como el fundamental, en la formación de la identidad latinoamericana.

Nuestro reiterado afán por la originalidad, por la autenticidad, por la autoctonía, implica una nueva conciencia de sí, un deseo de enfrentarse a Occidente, una asunción de la necesidad de libertad e independencia tanto en lo material como en lo espiritual, una lucha contra el intento de universalización exclusiva de los valores originados en Occidente. La preocupación por nuestra identidad crece en la misma medida que la conciencia emancipatoria. No podía ser de otro modo. La América Latina (tomada precisamente como latina, como la unidad sociocultural que es hoy, y no simplemente como enclave geográfico) nunca tuvo desarrollo autónomo, nace junto a la conciencia de ruptura de los lazos de dependencia.

La historia se ha encargado de reforzar estos vínculos. Luchar por el progreso, luchar por la revolución, luchar por la independencia y la liberación ha significado en nuestra historia luchar por lo propio. Esta lucha ha exigido como necesidad enfatizar en lo autónomo, en lo auténtico, en lo genuino, frente a la oponencia colonial y neocolonial disfrazada de universalidad.

Todo nuestro devenir ha ido poniendo permanentemente en un primer plano la relación con esa pretendida universalidad que nos llega desde fuera. Cada acontecimiento de importancia lo trae de nuevo a la luz. En un primer momento, la lucha por romper las ataduras coloniales; una vez obtenida la independencia, el intento de reproducir la senda de desarrollo de Europa occidental o los Estados Unidos; después, el enfrentamiento al expansionismo norteamericano; desde los albores de este siglo, la búsqueda de una vía propia y distinta de desarrollo para lograr salir del *status* de neocolonia y obtener la liberación definitiva; todos estos procesos han caracterizado, en cada momento, las principales tendencias derivadas de la evolución histórica de América Latina. Todos ellos se vinculan a nuestra relación con Europa, con los Estados Unidos, con Occidente, con el resto del mundo. El pensamiento latinoamericano no ha hecho más -y tampoco menos- que captar siempre el contenido principal de cada época histórica.

No puede existir mejor argumento que la propia historia para

demostrar la relevancia de este asunto en nuestra cultura. La lucha en cada época, contra el colonizador, por la independencia, por el desarrollo, contra la hegemonía occidental, por la liberación, ha sido, de hecho, la lucha por nuestro derecho a la universalidad y ha matizado, en cada momento, la más genuina cultura latinoamericana.

No hay espacio ni tiempo para mostrar, paso a paso, el itinerario de esta problemática en el decurso del pensamiento latinoamericano, tarea necesaria pero que rebasa las posibilidades de este trabajo. Se trata, en realidad, de una historia de cinco siglos. Con el lejano antecedente de la polémica entre Sepúlveda y Las Casas, y con diversas manifestaciones presentes a lo largo de todo el período de predominio de la escolástica, el asunto retorna con inusitada fuerza en el pensamiento de los principales protagonistas de nuestras gestas independentistas. A partir de ahí ha sido centro de la atención de cada una de las generaciones de intelectuales latinoamericanos. Baste recordar los nombres de Simón Bolívar, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Justo Sierra, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alejandro Korn, Samuel Ramos, Octavio Paz, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Juan Marinello, Francisco Romero, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Darcy Ribeiro, Roberto Fernández Retamar, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig y muchos otros, que incluyen, en su casi totalidad, a los integrantes de los movimientos de historia de las ideas, de filosofía de lo americano, de filosofía y teología de la liberación y no pocos representantes de otras corrientes actuales de pensamiento.

Tal peso ha tenido esta problemática en la historia del pensamiento latinoamericano que puede afirmarse, sin la más leve duda, que *la relación entre los valores universales y propios ha sido la preocupación axiológica fundamental en la evolución de las ideas de nuestra América* y ha servido como eje a cuyo alrededor han girado no solo el resto de las ideas estrictamente axiológicas, sino también muchas otras de carácter histórico, sociológico, económico, etnológico, antropológico, religioso, culturoológico e

incluso algunas de naturaleza ontológica o epistemológica.

Un análisis de la perspectiva inmediata permite concluir que el tema continuará siendo asunto central en el pensamiento latinoamericano. Y lo será con igual o mayor fundamentación objetiva que la que ha tenido hasta ahora. No porque el problema no haya sido totalmente resuelto en el plano teórico, sino también, y sobre todo, porque la marcha de la historia no le ha ofrecido todavía una solución práctica.

Occidente, con el protagonismo indiscutible que dentro de él hoy tiene Estados Unidos, continúa con sus intentos de monopolización de la universalidad, ahora con menos resistencia, después del desplome de su principal oponente: la URSS y el socialismo este-europeo. El *american way of life* se propaga a diestra y siniestra por el mundo como el modelo portador de los supremos valores humanos. La fuerza económica, política y militar sirven de instrumentos para la materialización de esos fines. América Latina sigue enfrentándose a una imagen de los valores universales que le llega a granel desde el Norte.

Pero cada vez esta imagen resulta más insatisfactoria para Latinoamérica. No por capricho o mera rebeldía ante lo extranjero, sino por la creciente evidencia de la imposibilidad de extender el sistema de valores en Occidente hacia todo el resto del mundo.

Ello se une al cambio objetivo de la relación del mundo occidental o Primer Mundo con la universalidad, la cual no existe en abstracto, sino a través de determinadas especificidades concretas que, por su naturaleza y la coyuntura histórica en que se desarrollan, son a la vez singulares y universales. Lo universal «vive» como depositado en lo singular, pero no en cualquiera ni en uno solo a través de la historia, sino en aquel que en el momento dado exprese mejor, a través de su singularidad, la ley y esencia de lo universal. Por eso la «universalidad monopolizante» que históricamente Occidente ha intentado imponer al mundo ha sido, en no pocas ocasiones, una universalidad más pretendida que real.

Así y todo, es indiscutible que durante la mayor parte de los cinco siglos que llevamos de historia global, el mundo occidental ha sido el protagonista de los principales acontecimientos ocurridos

en el planeta y el que mayores aportes ha realizado al *sistema objetivo de valores universales*. No debe olvidarse que la universalización de la historia transcurre como ingrediente inalienable del proceso de desarrollo del capitalismo y que, necesariamente, los países punteros de este sistema tuvieron que generar los valores con mayores posibilidades de universalización.

Al mismo tiempo, los valores que el capitalismo generalizó tenían que ser francamente contradictorios e históricamente limitados. La principal restricción consistía en que, por paradójico que pueda parecer, eran valores que necesariamente se sustentaban en una interpretación desuniversalizada del hombre. En efecto, el capitalismo, como sistema, necesita usar al hombre (léase clases, pueblos e, incluso, grandes regiones del planeta) no como fin, mucho menos como objetivo supremo de la evolución social, sino como instrumento, elemento del sistema y como valor de uso capaz de engendrar valor de cambio. Esta necesidad económica objetiva del modo de producción capitalista genera irremediamente una psicología que le corresponde y una teoría que tiende a justificar esa psicología y esa práctica real. De ahí que la interpretación parcializada, unilateral, deformada, del hombre y de sus valores, sea el resultado no de simples desvaríos teóricos o ideológicos, no de caprichos, sino la exigencia espiritual de una práctica real. El racismo y todas las variantes que desuniversalizan al hombre o que deshumanizan a ciertos tipos de hombres, actúan como justificante moral y espiritual de esa práctica.

Aun así, durante mucho tiempo no hubo posibilidad real de que fueran otros los valores que impusieran su dominio en el planeta. El género humano no poseía la capacidad de producción necesaria para distribuir los beneficios de la civilización entre más que una pequeña minoría privilegiada. El sistema de valores universales tenía que ser contradictorio. Por un lado, las expectativas e ideales de equidad, de justicia social, de distribución justa, de igualdad entre los hombres. Por otro, la imposibilidad económica de satisfacer estas demandas. Fue época en que eficiencia económica y justicia social se contraponían objetivamente de manera, al parecer, irreconciliable. El humanismo real tenía que ser parcial y limitado. El capitalismo, con su explotación despiadada y secuelas

inhumanas, era necesario y debía desarrollarse. El ideal de igualdad entre los hombres estaba condenado a mantenerse en el reino de las utopías y constituía un valor más potencial que real. Lo bueno para una pequeña porción de la humanidad era, a la vez, lo bueno para la humanidad globalmente tomada, y lo malo para la mayor parte de la misma. El sistema objetivo de valores (conformado a partir de los intereses globales de la humanidad y de su progreso) tendía a divergir de la percepción que de estos valores se constituía ya como ideal de justicia social en los representantes ilustres de las grandes mayorías.

La situación ha cambiado. El nivel de desarrollo económico alcanzado en el mundo, el producto global planetario, es suficiente hoy para arrancar para siempre la miseria y la pobreza del mundo, para materializar los ideales históricamente conformados de justicia social. La *eficiencia económica* cede su puesto a la *justicia social* en la cúspide de la pirámide jerárquica de valores objetivamente universales. Se abre la posibilidad para una compatibilidad real entre estos dos valores, bajo la hegemonía del segundo. Todo lo que contribuya a la justicia, sobre todo en el plano internacional de las relaciones entre los países ricos y pobres, es objetivamente valioso. Lo bueno para las grandes mayorías coincide, en lo fundamental, con lo bueno para la humanidad globalmente tomada, aunque se presente como malo para determinados sectores minoritarios o para un pequeño grupo de países poderosos. El foco de los valores universales se traslada paulatinamente del Primer Mundo hacia el Tercero, al igual que en el interior de los países pasa de las minorías privilegiadas y explotadoras a las grandes masas oprimidas. Estas son las tendencias objetivas en la dinámica de los valores universales, aunque no sean las tendencias reales que se imponen en la práctica de las relaciones internacionales y que apuntan, ciertamente, a la dirección opuesta. Se hace necesario revertir estas tendencias reales en el sentido que exigen las demandas axiológicamente objetivas.

Parece un sueño utópico la idea de que el Tercer Mundo asuma el protagonismo real (no el potencial, que en nuestra opinión ya lo tiene) de los valores universales en el mundo. Tiene en su contra la concentración de las mayores fuerzas económicas, políticas y militares del planeta. Muchos obstáculos tendría que vencer. Pero no parece haber otra alternativa.

El modelo occidental de capitalismo es inaplicable para todo el mundo y para todo el tiempo. Es sencillamente un imposible desde todo punto de vista: social, económico, ecológico, moral. Hoy cobra especial vigencia aquella sentencia de Rodó, quien al referirse a los Estados Unidos señaló: «su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer una mediana concepción del destino humano».

Por otro lado, los acontecimientos del este europeo parecen haber alejado demasiado la perspectiva socialista del Primer Mundo y de un Segundo Mundo que ya no existe. Los países que todavía continúan por la ruta del socialismo son todos tercermundistas.

Es en el Sur donde se concentran las mayores potencialidades para el cambio. Y el primer paso ha de ser la unidad, la integración económica y política que dé como resultado una fuerza sumada que abra la posibilidad de enfrentar la oponencia del Norte. Esta fuerza deberá estar dirigida hacia un cambio de las relaciones internacionales, hacia su democratización, de modo que el Tercer Mundo, que constituye de hecho la mayor parte del planeta y el máximo exponente potencial de los reales valores universales en la actual coyuntura histórica, pueda hacer valer esos valores.

América Latina tiene reales posibilidades para convertirse en la avanzada de esta contienda. Es mucho más difícil que se levante el Tercer Mundo en pleno. Latinoamérica puede ser la que jale el pelotón. Hay muchos argumentos que permiten fundamentar esta probabilidad, argumentos promovidos por el propio pensamiento latinoamericano. Mencionemos tan sólo dos. En primer lugar, por la comunidad de su historia, por la afinidad de sus culturas, los pueblos latinoamericanos son los que más condiciones tienen para la unidad y ella ha de ser el primer paso. En segundo lugar, una de las particularidades más importantes de Latinoamérica consiste precisamente en la pluralidad de herencias, en su mestizaje sociocultural. Nacida como resultado de la universalización de la historia, América Latina, si bien se mantuvo alejada durante mucho tiempo del centro de la universalidad, jamás fue independiente de él, estuvo en su órbita, fue su sucursal. Y ahora, cuando ese foco se traslada hacia el Tercer Mundo, Nuestra América tiene una especial preparación para asumirlo.

La asunción de este papel por parte de América Latina ha sido adelantada y preparada por muchos de nuestros más ilustres pensadores. El «pequeño género humano» de Bolívar, el «pueblo superior en nobles ambiciones» de Martí, el «crisol de culturas» de Vasconcelos son sólo algunos ejemplos.

¿Utopías? Puede ser. Pero, ¿qué sería de nuestra historia sin las utopías? La creencia en un destino elegido para Latinoamérica, la idealización del futuro, ha desempeñado, como ideal, un papel práctico muy importante en nuestro movimiento histórico. La utopía de Bolívar formaba parte de la concepción que guió las gestas independentistas. La utopía de Martí fue fuente inspiradora de la guerra de 1895. La utopía de Vasconcelos acompañó a la Revolución Mexicana. Y la utopía de la Cuba revolucionaria ha aportado ya un capítulo imborrable a la historia contemporánea.

Pero no son meras utopías, son, en todo caso, *utopías concretas*, realizables y necesarias, nacidas de las entrañas de nuestra historia y proyectadas hacia un futuro que no siempre se alcanza ver con claridad. Mas si son éstas que hemos descrito las reales perspectivas del mundo -y estamos convencidos de que lo son-, existen razones más que suficientes para que la relación entre los valores universales y propios continúe siendo en el futuro la preocupación axiológica más importante del pensamiento latinoamericano.

HACIA UNA REFUNDAMENTACIÓN VALORATIVA DEL PARADIGMA EMANCIPATORIO LATINOAMERICANO

Una aguda crisis de valores pesa hoy sobre todo tipo de movimiento social que entrañe un proyecto alternativo al capitalismo transnacionalizado y dependiente de la región. No aparecen aún los signos de una recuperación sustancial ante el violento impacto que significó el derrumbe del «socialismo real» y la consiguiente caída del más importante referente axiológico para los movimientos populares.

Tal situación no podía menos que provocar un fuerte estremecimiento en los paradigmas emancipatorios vigentes, contentivos de un ingrediente valorativo que justificaba la

deseabilidad de los valores que habrían de realizarse en la práctica como resultado del cambio social, y de un componente cognoscitivo que intentaba argumentar y demostrar la posibilidad y viabilidad del cambio mismo. La crisis paradigmática actual abarca ambos elementos; parte del cuestionamiento tanto de la deseabilidad como de la posibilidad de un modo de vivir y organizar la sociedad distinto al existente.

Y no cabe dudas sobre la existencia de fuertes nexos de condicionamiento mutuo entre estos dos aspectos. Es evidente, digamos, que la certeza en la imposibilidad de un cambio atenta contra la deseabilidad del mismo. Desear lo imposible es, cuando menos, poco racional. Por otro lado, no serviría de mucho demostrar la posibilidad de un cambio si éste es asumido como no deseable. A fin de cuentas ese cambio sólo puede ser realizado como resultado de la acción de algún sujeto, lo cual presupone que éste lo desee y lo estime valioso.

No resulta ocioso, al llegar a este punto, reforzar la idea acerca del vínculo entre los componentes cognoscitivo y valorativo del paradigma emancipatorio. De hecho, en la práctica, no pocas veces ambos elementos han sido separados y trabajados unilateralmente, haciendo total abstracción el uno del otro. Como resultado pueden encontrarse, por un lado, proyectos de naturaleza eminentemente ética que para nada toman en cuenta su viabilidad objetiva y, por otro, discursos «objetivistas» o cientificistas centrados en la demostración de la posibilidad o necesidad de las transformaciones sociales, que intentan excluir *ex profeso* todo juicio de valor. Se trata de la continuación, consciente o no, de una vieja tradición de corte positivista que separa de manera absoluta lo gnoseológico y lo axiológico. Dentro de esta línea de pensamiento, el valor queda encerrado en la esfera de la subjetividad individual, sin puente de contacto con el mundo de los hechos reales, mientras que estos últimos ocurren y transcurren al margen de cualquier signo axiológico. Es como si los valores humanos nada tuviesen que ver con el curso objetivo de los acontecimientos histórico y la historia, por su parte, pudiese hacerse con prescindencia absoluta de la participación de la subjetividad humana.

La realidad es otra. La historia es un permanente tránsito de

lo objetivo a lo subjetivo y de lo subjetivo a lo objetivo, del ser al deber-ser y del deber-ser al ser. Los valores mismos existen, por un lado, en una dimensión objetiva, como producto histórico, como resultado de una praxis precedente, como real relación de significación entre determinados procesos o acontecimientos y las necesidades e intereses generales del universo humano de que se trate y, por otro lado, en un plano subjetivo, como reflejo e interpretación consciente de esa relación de significación. En otras palabras, no ha de identificarse al valor con la mera atribución subjetiva de significación a la realidad. Esta es sólo una de sus dimensiones, la subjetiva. Al mismo tiempo, esa realidad, al incluirse mediante la praxis en el sistema de relaciones sociales, adquiere una determinada función social y, con ella, una significación socialmente objetiva, de signo bien definido -positivo o negativo-, que hace a esa realidad -permítasenos recalcarlo- *objetivamente* valiosa o antivaliosa.

La comprensión de esta doble dimensión del valor nos abre el camino hacia la superación del abismo tradicional establecido entre la realidad fáctica y la esfera de lo valioso. A decir verdad, no se trata de dos universos, uno que *es* y el otro que *vale*, sino de uno solo que *es* y *vale* a la vez. El mundo real de hoy encarna valores objetivos que antes existieron en forma subjetiva. De igual forma, aquellos que se objetivarán en un futuro dependen en buena medida de los que hoy sean subjetivados. Por lo tanto, los valores subjetivos resultan determinantes no sólo en la definición de la deseabilidad de un cambio social, sino también, en cierta medida, en la delimitación de su posibilidad misma; constituyen una condición de la posibilidad del cambio. Dicho de otra forma, no hay cambio social posible si los valores objetivos que dicho cambio ha de generar no son asumidos antes subjetivamente como deseables. Ellos se adelantan al cambio como ideal, como crítica, como señal, razón y motivo de la praxis transformadora.

Por otro lado, no cualquier valor subjetivo puede convertirse en antesala del cambio social. Para serlo ha de ser extraído de las alternativas posibles de la realidad misma, de sus tendencias históricas al cambio. Este hecho marca la diferencia entre la utopía abstracta y la utopía concreta. Esta última, aun cuando no tenga todas las condiciones inmediatamente presentes para su

realización, es una utopía anclada en la realidad, que no sólo dibuja un mundo de valores idílicos como proyecto ideal a construir, sino que extrae ese proyecto de las potencialidades reales generadas por el curso objetivo de los procesos históricos. En este caso lo axiológico no se construye al margen de lo gnoseológico, sino tomándolo como premisa, el mundo de los valores subjetivos es levantado desde el propio mundo fáctico, convirtiéndose en requisito indispensable para su transformación.

Todo esto significa que la reconstrucción del paradigma emancipatorio hoy en América Latina exige, como una doble tarea entrecruzada, la demostración de la posibilidad de un proyecto social alternativo y la argumentación de la superioridad y deseabilidad de los valores que dicho proyecto entraña.

Y existe un punto en el que el entrecruzamiento de estos dos planos de análisis se hace evidente: la demostración de la imposibilidad de que la sociedad humana, en general, y latinoamericana, en particular, continúe existiendo por un tiempo ilimitado bajo la forma capitalista de organización social. A menos que se asuma la desaparición del hombre y de la vida misma como una alternativa irremediable del proceso histórico, la realización efectiva de una demostración como esa probaría automáticamente la posibilidad y la deseabilidad de un proyecto alternativo al capitalismo. En otras palabras, si el capitalismo no es posible, entonces tiene que ser posible y deseable una sociedad no capitalista. Y no sólo posible y deseable, sino además necesaria. Necesaria tanto en el plano fáctico, como en el de los valores. Como muestra Franz J. Hinkelammert, esa fue la tarea asumida por Marx en relación con la sociedad burguesa de su tiempo. Al analizar esta sociedad «en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta».⁸⁵

Podría pensarse que no vale la pena dedicarse a una tarea ya asumida y realizada brillantemente por Marx hace más de un siglo, y que basta con que la imposibilidad del capitalismo sea

⁸⁵ Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1990, p.22.

demostrada una vez para que quede demostrada para siempre. Pero ello implicaría una visión estática del problema. Sabido es que la dinámica social convierte en imposible lo que antes era posible, y viceversa. Bajo una percepción estática jamás se podría demostrar la imposibilidad del capitalismo, ya que, como bien lo muestra la historia, éste ha sido posible durante varios siglos. Por la misma razón, no es aceptable perpetuar y extender mecánicamente hasta nuestros días la demostración de Marx, aun cuando se le considere correcta para su tiempo. Los más de 100 años transcurridos pueden haber convertido en posible lo que en su época Marx justipreció como imposible. Además, el capitalismo de hoy es bien distinto del capitalismo de entonces, por lo que no entrañaría ninguna contradicción lógica aceptar, por un lado, la imposibilidad de aquel tipo de capitalismo que Marx estudió y, por otro lado, reconocer, la posibilidad del capitalismo hoy existente. En resumen, la demostración de la imposibilidad del capitalismo es hoy una tarea de tanta vigencia, actualidad y alcance como lo fue en la época de Marx.

Y es ésta una tarea que debe ser asumida por vía gnoseológica y pos vía axiológica, teniendo en cuenta que ambos métodos -el cognoscitivo y el valorativo- no son necesariamente excluyentes y sí, como aquí se ha mostrado, mutuamente condicionados y con permanentes entrecruzamientos. La propia conclusión a la que se debe arribar -la imposibilidad del capitalismo-, a la vez, un juicio constativo y valorativo. A fin de cuentas, afirmar la imposibilidad del capitalismo es asumir su incompatibilidad con los más altos valores humanos, con la justicia, la más genuina libertad y el progreso genérico del hombre, pero, sobre todo, con la vida misma como valor supremo. Es ésta una conclusión que necesariamente presupone premisas valorativas que reconozcan el valor del hombre, de su vida y de su progreso.

Puede imaginarse el efecto que la caída del «socialismo real» tuvo para un pensamiento convencido de la imposibilidad del capitalismo. La lógica implacable de los hechos mostraba que se derrumbaba no lo que se creía imposible, sino lo que se asumía como posible y necesario. Un análisis simplista conducía a una conclusión totalmente inversa a la que antes se había sustentado; ahora lo que parecía ser imposible era el socialismo o cualquier

tipo de sociedad alternativa al capitalismo, por lo que, de la noche a la mañana, el capitalismo pasaba de ser un imposible a ser nuevamente posible y necesario. Simplista es el análisis porque parte de la identificación del «socialismo real» con la única variante de sociedad no capitalista y asume como irreversible el triunfo global del capitalismo. Análisis que, aun siendo simplista, es oportunistamente aprovechado y apuntalado por aquellas teorías que proclaman el fin de la historia y por ciertos posmodernismos que, ante las no desaparecidas evidencias de la incompatibilidad del capitalismo con los más altos valores humanos, nos piden que evitemos pensar en ello, que abandonemos los metarrelatos y las utopías, que aceptemos las diferencias (incluidas, por supuesto, las grandes diferencias sociales), que nos concentremos en lo inmediato, en lo microlocalizado, en lo pragmáticamente ostensible, en lo estrictamente presente, en la búsqueda exclusiva del éxito personal. El mundo que tenemos -parece sugerirnos esta línea de pensamiento- no es tan bueno, pero es el único posible. Conformémonos, pues.

El pensamiento progresista latinoamericano no ha dejado de estar alerta ante estos mensajes implícitos en la propuesta del posmodernismo. No se trata de ignorarlos, y mucho menos desentenderse de esa nueva realidad conformada -llamada por muchos Posmodernidad-, de la cual el posmodernismo es sólo una de sus posibles lecturas. Lo que sí ha de evitarse a toda costa es la asunción mecánica del código de valores que esta propuesta entraña, con lo cual no haríamos otra cosa que reproducir el viejo error de copiar patrones ajenos, con la única diferencia de que los que ahora nos dictan parecen estar aun más alejados de nuestras necesidades y de los valores que emanan de nuestra realidad histórica.

Urge entonces tomar nuestra propia senda axiológica que nos permita construir un sistema de valores que sea parte inalienable del nuevo paradigma emancipatorio latinoamericano. Para ello se hace necesaria una búsqueda propia que al mismo tiempo implique pensar la universalidad.

Limitación frecuente del pensamiento latinoamericano ha sido la asunción acrítica de las concepciones sobre lo universal

generadas en otros confines, fundamentalmente en Europa. En tal situación, al latinoamericano le ha correspondido sólo, en el mejor de los casos, aplicar a las condiciones de América Latina aquellas teorías exógenas, muchas de ellas, por demás, de dudosa universalidad. Se obvia aquí, por razones de espacio, abundar en el grado de justificación histórica que ha tenido esta tendencia. Lo cierto es que ha existido y que las diferentes teorías asociadas al «socialismo real» no fueron en este sentido una excepción. Ello explica en parte la crisis de valores actual. Las experiencias particulares de aquel «socialismo» fueron identificadas en muchos casos con la universalidad. Al derrumbarse estas experiencias, junto con las concepciones teóricas que intentaban explicarlas y justificarlas, se cortó tajantemente el torrente de universalidad que llegaba desde Europa del Este al pensamiento emancipador latinoamericano. Y sin una concepción sobre la universalidad histórica es imposible pensar un proceso emancipador particular, mucho menos en un mundo tan globalizado como el nuestro.

Al perderse este referente, no quedan siquiera muchas posibilidades de asumir algún otro pensamiento foráneo sobre la universalidad con propuestas no capitalistas. Las experiencias socialistas que aún perduran en Asia y en Cuba se han quedado ellas mismas carentes de las fuentes teóricas sobre lo universal que antes utilizaban, intentan resistir y adaptarse lo mejor que pueden a las nuevas circunstancias, pero sin un diseño definitivo de la «sociedad de llegada». Sus experiencias no son nada desdeñables, necesitan ser estudiadas, más si tenemos en cuenta que constituyen una prueba aun viviente de una posibilidad alternativa al capitalismo. Pero, como es lógico, están matizadas por las prioridades y emergencias prácticas y, en sí mismas, urgidas de una nueva percepción de la universalidad histórica. No hay otra alternativa que construir teóricamente esa nueva universalidad desde América Latina, lo cual presupone -y esto parece importante hoy recalcarlo- adoptar con respecto a la imagen precedente una relación dialéctica de continuidad y ruptura, de asimilación de sus elementos válidos y rescatables y de crítica audaz de todo lo que en ella resultó ser falso o ha quedado obsoleto. No se trata, como algunos parecen haber asumido, de un giro de 180 grados, de un simple cambio de la casaca socialista por la casaca capitalista, por mucho

que esta última se adorne con una benévola fraseología.

Todo esto significa que la búsqueda tiene que ser, ahora más que nunca, propia y universal a la vez. Tomando en cuenta esta exigencia y concentrando la atención en el componente axiológico del nuevo paradigma emancipatorio -como objeto fundamental de estas reflexiones- se intentará ahora diseñar, en sus contornos más generales, un camino posible para encontrar los valores que han de inspirar la emancipación latinoamericana.

Su búsqueda ha de considerar cuando menos tres aspectos esenciales: primero, el contexto histórico concreto desde el que se proyecta la emancipación, es decir, América Latina y su historia, teniendo en cuenta que los valores, sobre todo en su dimensión objetiva, son un producto histórico y forman parte de la realidad social conformada como resultado de la praxis precedente; segundo, la situación global de la humanidad y los valores que dicha situación exige realizar en calidad de valores universales para que la sociedad humana siga siendo posible, contando con que no se puede pensar cambio social alguno al margen de los procesos globalizantes que hoy caracterizan a todo el planeta; y tercero, el lugar que ocupa América Latina en el contexto global de la humanidad o, lo que es lo mismo, el grado de correspondencia de sus valores propios con aquellos que objetivamente necesitan ser universalizados.

Al indagar en los valores que emanan de la historia regional no puede obviarse el hecho esencial de que América Latina ha sido, desde su misma constitución a partir de 1492, un producto del proceso de capitalización universal del planeta. Vista no simplemente como enclave geográfico, sino como la entidad sociocultural que es hoy, Latinoamérica es el resultado de la universalización de la historia, proceso que se enmarca en el movimiento de expansión del capitalismo europeo. Nuestra América es hija de ese capitalismo, sólo que, como muchas veces se ha dicho, es una especie de hija bastarda que sólo marginalmente ha accedido al progreso y a los logros de la civilización capitalista occidental. Como bien muestra Enrique Dussel en un libro dedicado

al análisis de la fecha de 1492 y su vínculo con el origen de lo que él llama el mito de la Modernidad, los latinoamericanos «fuimos la primer 'periferia' de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de 'modernización' (...) que después se aplicará a África y Asia».⁸⁶

Grande tiene que ser la incidencia de este hecho en la constitución de los valores autóctonos latinoamericanos, no sólo por haber sido América Latina la primer «periferia», sino por haberlo sido siempre, por haber sido la única cultura que ha tenido un sello periférico desde su mismo nacimiento, la única que ha sido siempre la otra cara de la Modernidad capitalista.

La historia de América Latina ha sido siempre vivida desde la alteridad. Una importante lectura axiológica puede hacerse de este hecho: buena parte de sus valores objetivos, aquellos asociados a su histórica confrontación con Occidente, han tendido por lógica a apuntar en dirección contraria a los valores irradiados desde los centros del capitalismo mundial. Muchos de los intereses generales objetivos de Latinoamérica han sido históricamente divergentes de los intereses de los países punteros del capitalismo. Cada proceso importante acaecido en estas tierras a partir de 1492 ha tenido un signo axiológico diferente para Occidente y para América. La conquista permitió la expansión del naciente capitalismo europeo, pero cortó dramáticamente en América los procesos civilizatorios endógenos. El colonialismo aseguró el financiamiento del desarrollo del capitalismo occidental, pero enterró en la miseria, el subdesarrollo y la dependencia a los pueblos latinoamericanos. El neocolonialismo continuó acentuando la bifurcación de sentidos de los valores de aquí con respecto a los del capitalismo central, al acrecentar el abismo entre ambos mundos. Nada esencialmente distinto cabe esperar de esta nueva era de transnacionales, neoliberalismo y tratados de libre comercio.

Entiéndase que, hasta ahora, se ha estado hablando del sentido objetivo que a sus valores le otorga la historia de América Latina a partir de 1492. En otras palabras, se ha hecho referencia

⁸⁶ Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Edit. Nueva Utopía, 1992, p.18.

a la dimensión objetiva de estos valores. Emanados de una historia vivida desde la alteridad del capitalismo mundial, esos valores tienden hacia una sociedad no capitalista, poscapitalista, transcapitalista o socialista, como prefiera llamársele.

Pero aunque ésa ha sido la tendencia histórica de los valores objetivos no siempre ha sido la dirección que han tomado los valores subjetivos. El modo en que los valores se subjetivan depende de múltiples factores, en primer lugar, de la posición social del sujeto de que se trate. También de otros factores como la época, los conocimientos acumulados, la cultura dominante, etc. Lo cierto es que entre valores objetivos y valores subjetivos no siempre existe una relación de correspondencia. A lo largo de la historia de América Latina el sentido anticapitalista de sus valores objetivos ha sido subjetivado indistintamente y en dependencia de la época, como sentimiento antihispánico o antibérico, como sentimiento antieuropeo, antioccidental, antiyanqui. Y esto, en los sectores más progresistas y de conciencia más avanzada en cada momento histórico. Lejos de dirigirse contra el capitalismo, en no pocas ocasiones estos sentimientos se acompañaban de una imagen idealizada de otros contextos socioculturales, también capitalistas. Quisimos ser como los franceses, como los europeos, como los norteamericanos y hasta como los españoles de nuevo. No cabe aquí, por supuesto, ningún tipo de censura a aquellas generaciones de latinoamericanos. La época en que vivieron, el grado de inmadurez de la estructura socio-económica y las contradicciones más inmediatas y latentes del momento impedían ver el sentido histórico más profundo que tenía nuestra contradicción con el capital.

A todo esto se suma el hecho de que ese capital, desde que llegó a estas tierras, vino vestido de universalidad. El dominador impuso su cultura y sus valores. Llegó convencido de que eran los suyos los verdaderos valores humanos y de que su imagen de hombre era la única posible, la única que se correspondía con el concepto de civilización. Al encontrarse con hombres distintos, portadores de otros valores, puso en duda su humanidad, los calificó de bárbaros y, sin importarle mucho lo que esos otros seres pensaban, asumió como su gran tarea histórica extraerlos de su estado de barbarie y de salvajismo y llevarlos hacia la civilización y

los verdaderos valores humanos. De esta forma justificó axiológicamente la conquista y colonización, la interpretó como un valor positivo no sólo para sí mismo, sino también para el conquistado, incapaz de reconocer, dada su «escasa racionalidad», la «benevolencia» de aquel acto. Cuando en la temprana fecha de 1550 Sepúlveda, al intentar demostrar el «lamentable estado de barbarie» en que vivían los habitantes de estas tierras, señalaba la carencia de la propiedad individual sobre sus casas, de un testamento a sus herederos y una conducta atendida a la voluntad y capricho de sus reyes y no a su libertad, estaba haciendo uso de un único patrón de hombre (o de civilizado) que contenía ya muchos de los valores típicos de la sociedad burguesa: el culto a la libertad individual, a la propiedad privada, a la transmisión hereditaria de bienes. De ahí que la conquista misma fuera asumida por el conquistador como un acto emancipatorio para los «bárbaros» indios. Esta ha sido, desde entonces, la lógica axiológica que el capital ha perseguido imponer a toda costa en nuestras tierras, desde el tratado de Sepúlveda *De la justa causa de la guerra contra los indios* hasta los más recientes y pretendidamente novedosos *Tratados de libre comercio*, como el TLC o el ALCA. Nunca ha cejado en su empeño de enseñarnos, aunque sea a la fuerza, lo que es «bueno» para nosotros. A su favor ha tenido siempre el poder político, económico y militar y el control de los medios informativos y culturales. Entre la cristianización forzosa del siglo XVI y la «neoliberalización» que hoy nos imponen no hay más que diferencias de tiempo y de forma. Pero se trata en esencia de la misma lógica.

Frente a esa lógica axiológica del opresor -que ha sido expresión no de los valores objetivos de Latinoamérica, sino de los intereses del desarrollo del capital internacional- se ha levantado, lo mejor que ha podido, la lógica del oprimido, la de la resistencia del indio, la de las gestas emancipadoras del siglo XIX, la de los movimientos revolucionarios y populares del siglo XX, lógica que, aun cuando no siempre ha identificado la proyección anticapitalista de los valores histórica y objetivamente conformados en América Latina, ha opuesto decidida resistencia al código que emana desde las posiciones del capital.

Pero a la par de ese debate axiológico acaecido en estas tierras, se iba produciendo en el mundo un proceso objetivo de

constitución y desarrollo de los valores universales. Si ha de reconocerse la existencia de una dimensión objetiva de los valores, no hay otra opción que asumir la constitución y desarrollo de un sistema objetivo de valores universales como resultado del proceso de universalización de la historia. Esos valores objetivamente universales se determinan por la significación que tienen los procesos y acontecimientos de la vida social para la humanidad como universo humano más amplio posible. En otras palabras, lo objetivamente valioso desde una perspectiva universal es lo que posee una significación positiva para el género humano, para su desarrollo, su bienestar, su prosperidad y su preservación.

Cabe preguntarse ahora: ¿qué relación guardan las lógicas axiológicas particulares que a lo largo de la historia se debaten en América Latina con la lógica objetiva de los valores universales? En otros términos, ¿qué valores se corresponden con los universales, los autóctonos de América Latina con su proyección anticapitalista o los del capital? A esta esencial interrogante no es posible responder de una manera simplista y univalente.

Para aproximar una respuesta seria se hace necesario, cuando menos, una adecuada contextualización histórica. Es evidente que durante la mayor parte de estos 500 años el capital tuvo la historia a su favor. El capitalismo no sólo fue la primera forma universal de convivencia humana. Fue también, durante mucho tiempo, su única forma posible. Dadas las circunstancias y el momento histórico en que se produce la universalización de la historia, ésta podía llevarse a cabo sólo como resultado de la expansión del capitalismo, cuya lógica interna de desarrollo incluye la propia universalización como momento esencial de su despliegue, y único sistema capaz por ese entonces de generar las fuerzas productivas y los medios de comunicación necesarios para tal empresa. La resistencia que los otros pueblos levantaron ante la expansión del capitalismo, aunque muy justa desde el ángulo de sus valores, tanto objetivos como subjetivos, tendía hacia una situación de preuniversalidad histórica, no podía ofrecer una alternativa posible a la universalidad capitalista y, en consecuencia, se oponía a la lógica objetiva de desarrollo de los valores universales.

Si el capitalismo fue la única forma posible, hemos de convenir entonces en que también fue la forma necesaria. Y la historia se atuvo a esa necesidad. El capital llegó a los más lejos

confines, se enseñoreó por todo el planeta, llevando consigo sus valores que, a las buenas o a las malas, se impusieron como formas universales de convivencia humana. La capitalización universal fue traumática, sobre todo para los pueblos que vieron cortadas drásticamente sus lógicas propias de desarrollo y que fueron llevados por la fuerza a ocupar una posición marginal en una lógica de desarrollo que no era la suya. Fue traumática, pero, al parecer, sin otra opción.

La carencia de una alternativa también universal al capitalismo fue lo que lo hizo objetivamente posible y necesario durante un largo período y fue la causa de que los valores que éste traía consigo tuviesen, durante ese período, un alto grado de correspondencia con los valores universales. El progreso de la humanidad guardaba una relación de estricta dependencia en relación con el desarrollo del capitalismo. Ese progreso estaba marcado esencialmente por el ritmo del crecimiento económico y ese ritmo sólo podía ser propiciado por un sistema como el capitalista, generador de un desarrollo explosivo de las fuerzas productivas.

Al propio tiempo, los valores que el capitalismo universalizó eran en sí mismo altamente contradictorios, suponían una significación positiva para un pequeño grupo de países punteros de este sistema (y dentro de éstos para pequeños grupos humanos) y una significación negativa para una gran parte de la humanidad. Paradójicamente, lo universalmente valioso coincidía con lo valioso para una minoría y no con lo valioso para la mayoría de la humanidad. Fue precisamente el despliegue de esta contradicción lo que a la larga generó, como resultado del desarrollo de la propia lógica del capital, la posibilidad objetiva de un sistema social alternativo, no menos universal que el capitalismo, capaz de superar esa paradoja axiológica, o lo que es lo mismo, capaz de generar un sistema universal de valores coincidente con los valores de la mayoría de la humanidad y no con los de una parte minoritaria de ella.

Esta posibilidad es abierta por el propio desarrollo de las fuerzas productivas dentro del capitalismo. Mientras los niveles de producción no eran suficientes más que para distribuir sus beneficios entre una pequeña parte de la población mundial, el capitalismo seguía siendo necesario y el desarrollo de las fuerzas productivas era la señal más importante del progreso humano. Pero al

alcanzarse ciertos niveles de producción, suficientes para propiciar una distribución equitativa y otorgarle a cada ser humano las condiciones mínimas para una vida digna, se abre ya la posibilidad de un cambio del sistema. Y, con el tiempo, esta posibilidad se convierte cada vez más en necesidad, en la medida en que el capitalismo se va haciendo incompatible con la vida humana, en la medida en que se hace más irracional y se acompaña por un proceso de generación y de agudización de todo un conjunto de problemas globales que atentan contra la supervivencia misma de la humanidad. El crecimiento económico desenfrenado ya no es señal de progreso, rompe el equilibrio ecológico, agota los recursos no renovables, acrecienta el abismo entre países pobres y ricos. La humanidad comienza a necesitar un nuevo sistema de valores universales, distintos y, en alguna medida, contrarios a los que el capitalismo universalizó, un sistema en el que valores como la justicia, la equidad, la protección del medio ambiente, la preservación de un futuro para la humanidad, pasen a ocupar un primer plano.

El capitalismo se sigue presentando como el portador de los valores universales, pero ya hoy esa universalidad es más pretendida que real. En el plano subjetivo esos valores pueden seguirse asumiendo como universales, pueden incluso imponerse -como de hecho lo hacen- en el marco de las relaciones sociales nacionales e internacionales, pero objetivamente muchos de esos valores han perdido su significación positiva para la humanidad.

Hoy se hacen muchas lecturas de la caída del «socialismo real», casi todas ellas a favor del capitalismo. Pero también es posible hacer otra lectura: los más de 70 años de existencia de ese socialismo y el papel por él asumido en el mundo demostraron en la práctica la posibilidad y la necesidad de un sistema universal alternativo al capitalismo. El «socialismo real» fue, por supuesto, una alternativa frustrada. Pero su fracaso dejó incólume la necesidad de esa alternativa. Hoy sigue estando latente y requerida de fuerzas sociales que la asuman como proyecto histórico.

Si durante un largo período la proyección anticapitalista de los valores latinoamericanos tuvo en su contra las tendencias objetivas de la historia universal, ahora la situación se ha invertido. Los valores que la humanidad necesita hoy universalizar para garantizar su supervivencia se corresponden en alta medida con los valores emanados desde la alteridad histórica de la periferia

capitalista. El foco de la universalidad axiológica se traslada hacia el Sur, hacia el Tercer Mundo, hacia esa periferia a la que América Latina pertenece desde su misma constitución. La lógica axiológica del oprimido es la que ahora dicta el deber ser de los valores universales.

La revelación de este entronque histórico que en el presente se produce entre la línea de desarrollo de los valores autóctonos latinoamericanos y el nuevo sistema de valores universales que la humanidad requiere realizar como condición para su existencia y progreso, es de vital importancia en la reconstrucción del componente axiológico del paradigma emancipatorio en América Latina.

Aun cuando el cambio hacia un rumbo no capitalista no se avizora como perspectiva inmediata de la región, el rescate de los valores que dictan tanto la historia de América Latina como la convulsa realidad global contemporánea permite enmarcar dentro de un horizonte de sentido poscapitalista cualquier mediación histórica que se asuma como necesaria en los nuevos proyectos para la emancipación social latinoamericana.

EL PROBLEMA DE LOS VALORES EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Contenido axiológico posee cualquier concepción filosófica. 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 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. 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 a 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-⁸⁷ pero fue, sobre todo a partir de la Conquista, la temática nucleadora fundamental de todo el desarrollo

⁸⁷ Especial destaque del contenido humanista y axiológico del pensamiento precolombino puede encontrarse en la parte correspondiente a este período 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).

ulterior del pensamiento filosófico subcontinental. Baste recordar que la reflexión filosófica poscolombina arranca precisamente con el cuestionamiento de la humanidad del indio y la confrontación de sus valores culturales con los que portaba el europeo.⁸⁸ 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.⁸⁹ 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 identificatorios 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

⁸⁸ Ese fue en esencia el contenido fundamental de la polémica que protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda (n. 1490) (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*, BAE, Madrid, 1958, t. III), en la que también participaron otros afamados intelectuales de la época (ver por ej.: Francisco de Victoria: *Relecciones sobre los indios*, El Buho, Bogotá, 1981).

⁸⁹ 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» (Leopoldo Zea: *Filosofar a la altura del hombre*, UNAM, México, 1993, p. 154).

inherentes a la verdadera naturaleza humana, identificados en distintos momentos con los ibéricos, los europeos, los norteamericanos o los occidentales en general.⁹⁰

«¿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 interrogantes 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.

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».⁹¹

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 -aun con muy

⁹⁰ 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», incluido en el presente libro.

⁹¹ Simón Bolívar: «Carta de Jamaica», en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, UNAM, México, 1978, N. 1, p. 17.

buena fe- la naturaleza de nuestra humanidad y de nuestros valores; era el propio latinoamericano quien lo hacía. Fue éste 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?

Diversas respuestas se entrecruzan, llegando 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».⁹²

Contradictoria y ambivalente es la postura de Juan Bautista Alberdi (1810-1884): en 1842 aboga por una filosofía propia, aplicada a nuestros problemas, aunque tuviera como modelo a la francesa;⁹³ 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 ésta: 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.⁹⁴

⁹² 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*, UNAM, México, 1978, N. 27).

⁹³ Ver: Juan Bautista Alberdi: «Ideas para un Curso de Filosofía Contemporánea», en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, UNAM, México, 1978, N. 9.

⁹⁴ 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: Roberto Fernández Retamar: *Para el perfil definitivo del hombre*, Letras Cubanas, La Habana, 1985, pp. 371-372, 380, 458.

Sin dejar de expresar su admiración por el civilizado Occidente, del cual nos veía como parte, el venezolano Andrés Bello (1781-1865) era portador de una postura más mesurada, no tan anti-ibérica y sí mucho más cuidadosa hacia el nuevo paradigma euro-occidental. Debemos de cuidarnos, advertía, «de una servilidad excesiva a la ciencia de la civilizada Europa», «somos ahora arrastrados 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».⁹⁵

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,⁹⁶ 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».⁹⁷

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

⁹⁵ Citado por: *Ibid.*, pp. 379-380.

⁹⁶ Sobre el particular puede consultarse: Arturo Ardao: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1980.

⁹⁷ 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: Roberto Fernández Retamar, *Ob. cit.*, pp. 138 y 374.

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 cuotas de civilización. En el plano filosófico-conceptual el positivismo fungía como una perfecta caja de resonancia de toda aquella práctica social. 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 es extendido 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 ésta 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 positivismo es, en América Latina, no el resultado de una lógica doctrinal previa, no 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*.⁹⁸

Entre las especificidades que adquiere esta filosofía en América Latina está precisamente 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 Víctor Lastarria (1817-1888), por ejemplo, al tiempo que defiende la idea positivista de progreso, subordina éste al perfeccionamiento moral del hombre. La propia libertad, dice, es la más alta conquista moral; el progreso es, más que todo, moral.⁹⁹

Aunque basada en un espíritu eminentemente positivo, la reforma educacional que fervientemente 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».¹⁰⁰

El tema de la moral es también el centro de las reflexiones

⁹⁸ 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.

⁹⁹ Ver: Roberto J. Salazar Ramos: «El positivismo latinoamericano», en: *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*. El Búho, Bogotá, 1993, pp. 171-172.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 175.

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.¹⁰¹

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».¹⁰²

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»,¹⁰³ 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 papel 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 papel de suma importancia en la evolución de las ideas axiológicas en América Latina. No debe olvidarse que el positivismo había sido la

¹⁰¹ Ver: Alfredo Carrillo: «El positivismo en Latinoamérica», en: *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1959, pp. 103-123.

¹⁰² Citado por: Francisco Larroyo: *La filosofía iberoamericana*, Edit. Porrúa, México, 1978, p. 107.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 114.

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 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 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 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. «No podemos aceptar -decía Alejandro Korn 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».¹⁰⁴

En resumen, la crítica al positivismo fue, en América Latina, doblemente significativa desde el ángulo del desarrollo de la teoría

¹⁰⁴ Alejandro Korn. *Obras*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1938-40, vol. 3, pp. 279-280.

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.

Importantes y precoces exponentes de la reacción contra el contenido social del positivismo y convencidos críticos del universalismo axiológico abstracto, asociado a esta doctrina, 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».¹⁰⁵

Nueve años más tarde, exactamente en 1900, otra obra imperecedera 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 los Estados Unidos. El utilitarismo norteamericano no puede ser el modelo a generalizar. «Su

¹⁰⁵ José Martí: «Nuestra América», en: *Cuadernos Americanos*, México, 1979, N. 6, pp. 67, 68, 70.

prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano».¹⁰⁶

Similares reacciones de rechazo al mimetismo que había caracterizado el período 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.¹⁰⁷ 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.

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.

¹⁰⁶ José Enrique Rodó: «Ariel» (fragmentos), en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*. UNAM, México, 1978, N. 19, p. 13.

¹⁰⁷ Fue Francisco Romero el introductor del término «fundadores» (utilizado, según su propia expresión, «en acepción muy amplia y como metafórica» - ver: Francisco Romero: *Sobre la filosofía en América*, Edit. Raigal, Buenos Aires, 1952, p. 68) y Francisco Miró Quesada 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 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 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), La Habana, 1985, tomo I, primera parte, 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 Fariás 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 una filosofía más académica, más autónoma, más interrelacionada a nivel regional, con fuentes más diversas y más volcada hacia la filosofía misma, aunque sin perder sus vínculos con el resto de la realidad social).

En la antología *El Hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, preparada por Risieri Frondizi y Jorge J. E. Gracia,¹⁰⁸ aquel afirma que en nuestra región el tema de los valores «se introduce por una doble vertiente, francesa y alemana. En primer 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

¹⁰⁸Previa a la nuestra, es ésta 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 constituye una muestra que, aunque necesariamente limitada, es bastante representativa de algunas de las líneas más importantes del tratamiento de esta problemática en el subcontinente en el período 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 resultados notables. Más entendible 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 p.) 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

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». ¹⁰⁹

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 quien o quienes 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 de 1933. Antes, 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

«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, Miro 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 destaque 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 (1978, N. 17, pp. 63-82) y «La axiología en la filosofía hispanoamericana contemporánea» de José María Romero Baró (1993, N. 61, pp. 73-90)- y el magnífico libro de Javier Sasso *La Ética Filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos* (CELARG, Caracas, 1987, 215 p.) 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-*, Santa Clara, Universidad Central de las Villas, 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.

¹⁰⁹ Risieri Frondizi, Jorge J. E. Gracia: *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, México, 1981, p. 187.

O. Deustua, perteneciente a su *Estética general* del propio año 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».¹¹⁰ 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, éste perteneció a la generación de intelectuales que se enfrentó decididamente al positivismo,¹¹¹ proporcionando, precisamente por medio de ese enfrentamiento, un marco teórico e ideológico favorecedor a la introducción de las primeras reflexiones abiertamente axiológicas en nuestro contexto regional.

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».¹¹² La

¹¹⁰ Ver: *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias*, Universidad de la Habana, 1919, vol. XXVIII, pp. 24-44.

¹¹¹ 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: Francisco Romero: Ob. cit., p. 41; Olga Lidia Miranda: *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.

¹¹² Alejandro Korn: «Axiología», en: *Obras Completas* (Presentadas por Francisco Romero), Edit. Claridad, Buenos Aires, 1949, pp.269-270.

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».¹¹³ 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 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».¹¹⁴

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».¹¹⁵

¹¹³ Antonio Caso: «Las teorías axiológicas. El subjetivismo, el ontologismo y el objetivismo social», en: Risieri Frondizi, Jorge J. E. Gracia: ob. cit., p. 214.

¹¹⁴ Alfredo M. Aguayo: ob. cit., p. 39.

¹¹⁵ Citado por: Roberto J. Salazar Ramos, Germán Marquínez Argote: «Antipositivismo, metafísica y ontología», en: *La filosofía en América Latina*, ob. cit., p. 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).¹¹⁶ 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».¹¹⁷ 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».¹¹⁸

Tampoco pueden encontrarse respuestas definitorias 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, 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.¹¹⁹ 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

¹¹⁶ Ver: Alejandro O. Deustua: *Estética general*, Eduardo Ravago, Lima, 1923, pp. 424 y stes.

¹¹⁷ Citado por: Risieri Frondizi, Jorge J. E. Gracia: ob. cit., p. 216.

¹¹⁸ Ibid., pp. 87 y 88.

¹¹⁹ Ver: Ibid., pp. 226-233; también: Arturo Ardao: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México-Buenos Aires, 1956, pp. 73-76.

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.¹²⁰

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 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 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

¹²⁰ 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 nacieron entre 1910 y 1920 (o en fechas cercanas). Sobre la delimitación generacional de la filosofía latinoamericana del siglo XX ver: Francisco Miró Quesada: *Despertar y proyecto...*; también: Jorge J. E. Gracia: «Panorama general de la filosofía latinoamericana actual», en: *La filosofía en Alemania y América Latina*, Córdoba, 1984, pp. 142-195.

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 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 monopólico 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». ¹²¹ 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 reimpresiones 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». ¹²² 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. ¹²³

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

¹²¹ Juan Llambías de Azevedo: «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, Montivideo, 1952, N. 9, p. 39.

¹²² Eduardo García Maynez: *Ética. Ética empírica. Ética de bienes. Ética formal. Ética valorativa*, México, 1971, 19-na ed., p. 226.

¹²³Un análisis más amplio de la concepción mayneziana, su identificación y distinción con la de Hartmann puede encontrarse en: José Ramón Fabelo, América M. Pérez: «El problema de la existencia de los valores en la concepción axiológica de Eduardo García Maynez», *Islas*, Universidad Central de Las Villas, 1987, N. 87, pp. 18-33.

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.¹²⁴ 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 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) 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».¹²⁵

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 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.

¹²⁴Un estudio detallado de la evolución del pensamiento axiológico de Francisco Romero puede encontrarse en: Risieri Frondizi: «Valor y trascendencia», en: *Francisco Romero: maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983, pp. 59-84.

¹²⁵ Todas las citas fueron tomadas de: *ib.*, pp. 61, 62, 63.

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».¹²⁶ Ese imprescindible fundamento 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 (n. 1907), desarrolla una

¹²⁶ Rafael García Bárcena: *El Redescubrimiento de Dios*, Edit. Lex, La Habana, 1956, pp. 150, 155.

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 parecido 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». ¹²⁷ 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». ¹²⁸

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». ¹²⁹

¹²⁷ Octavio Nicolás Derisi: *Filosofía de la cultura y de los valores*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1962, pp. 156, 157.

¹²⁸ Octavio Nicolás Derisi: «La esencia del valor», *Revista de Filosofía*, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, Año XX, 1961, enero-marzo, N. 76, p. 5.

¹²⁹ Las citas son originarias del libro *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963) y fueron tomadas de: Risieri Frondizi, Jorge J. E. Gracia: ob. cit., pp. 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 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»,¹³⁰ 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»¹³¹ 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 *apriori*».¹³² Posee objetividad, no como idea supratemporal y trascendente a la conciencia, sino como

¹³⁰ Jorge Mañach: *Para una filosofía de la vida*, Edit. Lex, 1951, pp. 52, 58.

¹³¹ Francisco Larroyo: *La filosofía iberoamericana...*, p. 150

¹³² Citado por: Alfredo Carrillo: *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica...*, p. 225

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. 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». ¹³³ 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». ¹³⁴

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 período en que

¹³³ Miguel Bueno: «La filosofía como axiología», *Dianoia*, México, 1974, N.20, pp. 98, 105-106.

¹³⁴ Miguel Bueno: *La esencia del valor*, UNAM, México, 1964, pp. 13, 15-16.

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.¹³⁵

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 en una de las principales tendencias del pensamiento filosófico latinoamericano.¹³⁶

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

¹³⁵ 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(...)» (Risieri Frondizi, Jorge J. E. Gracia, ob. cit., p. 193).

¹³⁶ Sobre las vicisitudes de la introducción y desarrollo de la filosofía analítica en América Latina puede consultarse: Jorge J. E. Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva, Marcelo Dascal: *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México, 1985.

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».¹³⁷ 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.

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

¹³⁷ Robert S. Hartman: *La estructura del valor. Fundamentos de una axiología científica*, FCE, México, 1959, p. 42.

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 reducible a ningún contenido óntico, pertenezca éste 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»,¹³⁸ 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,¹³⁹ Sambarino intenta desarrollar en ella una especie de *ethologismo*

¹³⁸ Augusto Salazar Bondy: *Para una filosofía del valor*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1971, pp. 15, 74.

¹³⁹ 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 (ver su artículo: «Modalidades éticas y prácticas morales», en: *Cuadernos Venezolanos de Filosofía*, Caracas, 1990, N. 3-4, 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: *Ibid.*, pp. 115-116, nota n. 12). También esta obra ha sido clasificada como fenomenológica (ver: Daniel Herrera Restrepo: «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.

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». ¹⁴⁰ 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.)», ¹⁴¹ 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

¹⁴⁰ Yamandú Acosta Roncagliolo: «Ser y valer en América Latina: Notas sobre el 'ethologismo' de Mario Sambarino», en: *Cuadernos Venezolanos de Filosofía...*, p. 99.

¹⁴¹ Mario Sambarino: «Filosofía de la praxis y filosofía de los valores», en: *La filosofía en América* (trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas - 1977), Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas, tomo II, 1979, p. 225.

una especie de remate o culminación al pensamiento de este corte en América Latina.¹⁴²

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 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;¹⁴³ y d) 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

¹⁴² «Frondizi resumió y difundió una manera diferente, pero auténtica, de pensar los valores. En él pareció concluir el debate axiológico en América Latina». (Georgina Alfonso: «Dos perspectivas latinoamericanas para pensar los valores», en: *Contracorriente*, La Habana, 1996, N. 3, 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, 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.

¹⁴³ 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 reimpressiones (1966, 1974, 1977) y de ser traducido al inglés (1962; 2a. ed., 1971)». (Jorge J. E. Gracia: «Prólogo», en: Risieri Frondizi: *Ensayos Filosóficos*, FCE, México, 1986, p. 17).

pensamiento axiológico universal y latinoamericano,¹⁴⁴ 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».¹⁴⁵

¹⁴⁴ 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» (en: *Dianoia*, UNAM, México, 1973, N.19, pp. 173-188).

¹⁴⁵Risieri Frondizi: «Valor, estructura y situación», en: *Dianoia*, México, 1972, N. 18, p. 97.

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.¹⁴⁶ 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. 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. 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

¹⁴⁶En 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: Risieri Frondizi: *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).

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.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸

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*».¹⁴⁹ 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,

¹⁴⁷ 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: Roberto Caso: *En torno a la idea de una ciencia del valor*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1965).

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ Jorge J. E. Gracia: «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.

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.¹⁵⁰ En las últimas décadas nuevas contribuciones a la axiología aplicada al derecho han sido realizadas por Carlos Santiago Nino, José Antonio Dacal Alonso, Carlos Eduardo Alchourron y Ricardo Ortiz Certucha,¹⁵¹ entre otros.

¹⁵⁰ Una pequeña muestra bibliográfica de esta tradición de la axiología jurídica en América Latina puede ser la siguiente: Eduardo García Maynez: *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, México, Imprenta Mundial, 1935; Miguel Reale: *Filosofía do direito*, 2 vols., São Paulo, Saraiva, 1953; Juan Llambías de Azevedo: *Eidética y aporética del derecho, Prolegómenos a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940; Luis Recaséns Siches: *Vida humana, sociedad y derecho*, FCE, México, 1945; Rafael Carrillo: *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*, Universidad Nacional, Bogotá, 1947.

¹⁵¹ Ver, por ej.: Carlos Santiago Nino: *La validez del derecho*, Buenos Aires, 1985; José Antonio Dacal: «Valores jurídicos», *Logos*, 1979, N. 21; Carlos Eduardo Alchourron: *Sobre la existencia de las normas jurídicas*, Valencia, 1979; Ricardo Ortiz Certucha: «La estructura del valor justicia», *Logos*, 1980, N.23.

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 tradición filosófica de la educación». ¹⁵² 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 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. ¹⁵³

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 ¹⁵⁴ y en la filosofía marxista.

¹⁵² Ver, por ej.: Diego González: *Introducción a la filosofía de la educación*, Cultural S. A., La Habana, 1947; Alfredo Aguayo: *Filosofía y nuevas orientaciones de la educación*, Cultural S. A., La Habana, 1932; Abel Naranjo Villegas: *Ilustración y valoración. Una filosofía de la educación*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1987 (2^{da} ed.).

¹⁵³ Ver, por ej.: Jorge Muñoz Batista: *Los valores en la Educación*, Ediciones de la Universidad de La Salle, México, 1980; Julio César Colacilli: «Los valores pedagógicos», *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, Buenos Aires, 1982, N. 35; Omar René Muñoz: «Aprendizaje de valores y actitudes», *Boletín de Educación*, Chile, 1981; José Antonio Dacal: «Los valores educativos», *Logos*, México, 1985, N. 37; Purificación Romero: «La creatividad como valor en la educación», *Logos*, 1980, N. 24; Lilliam García de Brens: «Los valores en la formación del maestro», *Anuario de la Facultad de Ciencias y Humanidades*, Santo Domingo, 1980, N. 1; Antonio Murguía: «La educación como factor de progreso», *Logos*, 1974, N. 5.

¹⁵⁴ 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).

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 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 «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 fluente, 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».¹⁵⁵

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.¹⁵⁶ También en diferentes momentos han hecho sus contribuciones Juan Carlos Scannone, Leopoldo Zea y Enrique Dussel.¹⁵⁷

Hasta donde conocemos, el primer intento en América Latina por acercarse a la teoría general de los valores desde una perspectiva

¹⁵⁵ Germán Marquínez Argote. «Hacia una teoría antifetichista y social de los valores», en: *El hombre latinoamericano y sus valores*, Ed. Nueva América, Bogotá, 5ª ed., 1990, pp. 24, 26, 28, 30, 31.

¹⁵⁶ 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 Marquínez Argote, Teresa Houghton Pérez: «Valores religiosos»; Francisco Beltrán Peña, Luis José González Álvarez: «Valores estéticos».

¹⁵⁷ Ver, por ej.: Juan Carlos Scannone: «La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana», *Stromata*, 1983, N. ½, pp. 117-139; Leopoldo Zea: «Convergencia y especificidad de los valores culturales de América Latina y el Caribe», *Prometeo*, 1986, N. 5, 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.

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 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(...)».¹⁵⁸

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

¹⁵⁸ Adolfo Sánchez Vázquez: *Ética*, Edit. Crítica, Barcelona, 1984, 4ta ed., pp. 129, 133, 135.

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».¹⁵⁹

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.¹⁶⁰ 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».¹⁶¹ Mientras que la valoración es el resultado de la apreciación diferenciada del sujeto (individual o social) y dependiente de los intereses, necesidades,

¹⁵⁹ Zaira Rodríguez Ugidos: *Filosofía, ciencia y valor*, Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 1985, pp. 37, 53, 61, 62.

¹⁶⁰ 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).

¹⁶¹ José Ramón Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración*, Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 1989, p. 19.

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 han ido evolucionando en otros trabajos.¹⁶² 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*, 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, etc.¹⁶³ 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

¹⁶² Ver, por ej.: «Valores universales y problemas globales», en: *Compilación de temas para la asignatura Filosofía y Salud*, Ministerio de Salud Pública, La Habana, 1994, II parte, pp. 384-468; «Formación de valores en las nuevas generaciones en la Cuba actual», *Revista Bimestre Cubana*, Vol. LXXVIII, 1995, Época III, N. 3, pp. 37-46. Ambos trabajos (el segundo con el título «Valores y juventud en la Cuba de los años noventa») aparecen en el libro: José Ramón Fabelo: *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Edit. Academia, La Habana, 1996. El primero de estos trabajos está incluido también en el presente libro, que incorpora además un trabajo nuevo -»Sobre la naturaleza de los valores humanos»- que fundamenta la necesidad del enfoque tridimensional de los valores.

¹⁶³ Ver: José Ramón Fabelo: «Fo

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 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.

ANEXOS

LA VIDA HUMANA COMO CRITERIO FUNDAMENTAL DE LO VALIOSO

En la contraportada de nuestro más reciente libro y a tono con su título *—Los valores y sus desafíos actuales* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla -Instituto de Filosofía de La Habana, Puebla, 2001)- colocamos una nota con la cual quisimos expresar la preocupación básica que inspiró todo su contenido y que a nuestro juicio se corresponde con las causas más profundas de la vigencia del asunto de los valores en el mundo de hoy. En la referida nota se plantea, en síntesis, el reto axiológico que presupone el hecho de que sea el propio ser humano el creador de los principales peligros que amenazan su supervivencia, tanto en sus efectos naturales como sociales. Lo mismo el calentamiento global del planeta que los ataques terrorista o su respuesta militar -también terrorista-, son como una especie de alaridos de la razón -de la “razón de la naturaleza” y de la “razón de la humanidad”- ante la encrucijada en la que las ha colocado el propio hombre, guiado por esa otra razón cada vez más ajena a aquéllas, la razón instrumental. ¿Cómo explicar esta paulatina destrucción que realiza el ser humano de su propio hábitat natural y social? ¿Qué mueve al hombre a buscar su propia autodestrucción?

Si lo vemos desde una óptica individual, nos percatamos que ningún individuo, estando en su sano juicio, buscaría un mal para sí mismo. Cada uno procura su propio bien e intenta evadir o esquivar el mal. ¿Cómo es posible, entonces, que si cada uno persigue el bien para sí, entre todos consigan el mal para el género humano?

La propensión a actuar en favor propio es una ley de la vida y no sólo de lo humano. Cualquier ser vivo, para poder mantenerse vivo, necesita poseer la capacidad de distinguir en su medio aquello que tiene para él una significación vital positiva de aquello que la tiene negativa. Sólo así puede realizar sus funciones metabólicas, condición indispensable para la vida. A esta capacidad de reaccionar a estímulos que tienen una significación vital se le llama “irritabilidad” y es un atributo de todo organismo vivo, incluidos los unicelulares. En el propio mundo animal esta capacidad se complica en la medida en que se pasa de organismos inferiores a superiores, dando la

posibilidad de reaccionar a influencias cada vez más mediatas de estos estímulos, que ya no se presentan directamente, sino que se “anuncian” a través de otros estímulos que en sí mismos no tienen una significación vital, pero señalizan a otros que sí la tienen. La posibilidad de cierto “aprendizaje” a través del establecimiento de reflejos condicionados complica aún más esta capacidad de respuesta; hasta llegar al nivel del llamado pensamiento manual concreto que le permite a los monos antropoides, por ejemplo, la solución de problemas elementales. Pero desde la ameba hasta el chimpancé, todos tienen la necesidad de distinguir lo “bueno” de los “malo”, es decir, lo que los favorece de lo que los desfavorece.

El ser humano no puede ser una excepción en esta exigencia de la vida misma. Al propio tiempo, la enorme complicación que representa la actividad humana en comparación con la del animal, en especial la actividad laboral y la elaboración de instrumentos de trabajo, y la extraordinaria complejización de su mundo de significaciones, presuponen la necesidad de una capacidad cualitativamente nueva para distinguir lo positivo de lo negativo. Se trata de la capacidad de valorar, de promover valoraciones conscientes, cuyos resultados se van fijando en la conciencia en forma de **valores subjetivos**. El carácter consciente y voluntario de estas valoraciones le permite al hombre una gran autonomía y libertad en relación con las exigencias biológicas inmediatas, sobre todo en la medida en que las necesidades a ellas asociadas logran un adecuado nivel de satisfacción. Es así que el ser humano llegó a producir más de lo que biológicamente le era necesario para vivir y comenzó a desarrollar otros productos y necesidades cada vez más independientes de lo biológicamente requerido. El sistema de valores subjetivos se complica y ya éstos no son sólo vitales-utilitarios, sino también morales, religiosos, políticos, jurídicos, estéticos.

A esta autonomía en relación con lo vitalmente necesario se une la gran heterogeneización que, movida inicialmente por la necesaria distribución social del trabajo e incorporando posteriormente otros factores diferenciadores, va sufriendo el conglomerado humano desde la primitiva y homogénea gens o tribu hasta las modernas naciones y el actual sistema internacional globalizado, lo que ha provocado una profunda disparidad de

intereses entre unos grupos y otros. La heterogeneidad de intereses (nacionales, de clases, de género, étnicos, geo-políticos, etc.) conlleva la heterogeneidad de los sistemas subjetivos de valores, surgiendo muchas veces una relación de incompatibilidad entre ellos.

Cada uno de los diferentes sujetos, portadores de su propio sistema subjetivo de valores, promueve su realización práctica e intenta extenderlo a todo el universo social al que pertenece —o al que se expande, como en el proceso de conquista de otros pueblos—, acción que no pocas veces encuentra oposición y resistencia —expresada incluso en guerras— por parte de aquellos otros sujetos que ostentan sistemas de valores distintos. Como resultado de esta puja de fuerzas y con ayuda del poder, pasa a ser dominante en la sociedad un sistema de valores que por lo general se corresponde, a su vez, con el del grupo económica y políticamente dominante. Aparece así una nueva dimensión de los valores —**los valores oficiales o instituidos**— que responden, más que todo, a los intereses del sector dominante de la sociedad, aunque por lo general intentan legitimarse anunciándose como correspondientes al bien común o general. El sistema instituido de valores posee múltiples medios para la realización de su dominio: el derecho, las políticas oficiales, las estrategias culturales, los medios de comunicación, la educación, la Iglesia, etc. A pesar de su predominio al nivel de todo el universo social, no necesariamente el sistema instituido de valores es expresión de los reales intereses del conglomerado humano para el cual rige como oficial. Que se realice o no esta posibilidad depende del tipo de poder que se ejerza, en manos de quién esté y para qué se utilice.

La autonomía en relación con lo biológicamente vital y la complicación de las estructuras sociales con la respectiva aparición, primero, de los múltiples sistemas subjetivos de valores y, después, de los valores instituidos, hacen muchas veces olvidar el verdadero origen de lo valioso, aquello que es en última instancia lo que le da sentido a todos los valores, su más profunda raíz: la vida humana. Sólo a causa de este olvido puede explicarse que el origen de los valores se sitúe en una esencia ideal atemporal e inamovible, como hace el objetivismo axiológico tradicional, o en los deseos y placeres individuales, como hace el subjetivismo, o en la aprobación

consensuada de la sociedad, como hace el sociologismo, o en el poder y en el discurso ideológico que lo entroniza, como hace cierto posmodernismo. Y no es que los valores no tengan algo que ver con cada una de estas posturas -ya al hablar de las dimensiones subjetiva e instituida de los valores hemos mostrado el vínculo que éstos tienen con las subjetividades individuales y sociales y con el poder-, se trata de que ninguna de ellas los capta en todas sus complejas manifestaciones y todas de alguna manera obvian su más profundo sentido asociado a la vida humana.

Por esa razón, ninguna de estas respuestas permite reorientar las relaciones sociales hacia la salvaguarda de la vida y hacia su dignificación cada vez más plena, principal desafío que tiene ante sí hoy la humanidad y para cuyo enfrentamiento, a diferencia de otras épocas, cuenta con los recursos financieros, científicos y tecnológicos necesarios.

Pero para lograr esta reorientación, de la que en buena medida depende que sigamos existiendo como especie, no podemos continuar guiándonos por los mismos valores que han colocado al ser humano en la encrucijada actual, en la que cada cual, siguiendo su propio sistema subjetivo –a tono en muchos casos también con los sistemas instituidos- ha contribuido, a veces de manera inconsciente, a la destrucción de las condiciones naturales y sociales de la vida humana y ha obstruido el proceso de su dignificación. Es necesario, por tanto, buscar más allá de los sistemas subjetivos e instituidos de valores esa brújula reorientadora de las relaciones sociales; en otras palabras, se hace imprescindible un referente objetivo, no atenido a la inmensa variabilidad de las subjetividades, no reductible al poder de turno, que permita a su vez reeducar a aquéllas y juzgar críticamente a éste; en resumen, es indispensable reconocer la existencia de una **dimensión objetiva de los valores**.

Claro que se trataría de una objetividad distinta a aquella a la que hace referencia el objetivismo axiológico tradicional. La dimensión objetiva de los valores de la que aquí hablamos no se refiere a una esencia ideal inamovible y eterna, sino al único modo en que la objetividad -según nos muestra Marx- puede existir, como objetividad social, como depositaria de la subjetividad humana.

Recordemos que para el revolucionario filósofo alemán las categorías de “sujeto” y “objeto” no expresan la relación ontológica entre dos sustancias cualitativamente diferentes con existencia permanente e invariable, sino el vínculo pluridimensional e histórica y socialmente enmarcado entre dos lados o aspectos de lo humano mismo. La objetivación de la subjetividad que caracteriza toda praxis busca transformar la realidad para ponerla al servicio de lo humano. El hecho de que como resultado de esta praxis se haya conseguido un resultado globalmente negativo para lo humano es la más fehaciente prueba de la razón que le asistía a Marx cuando nos hablaba de la posibilidad (que él veía no sólo como posibilidad, sino como una realidad universalizada por el capitalismo) de que el hombre enajenara su esencia mediante su cosificación. Y esa esencia, recordemos, “no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.¹⁶⁴ Pero, como ese conjunto representa un producto histórico, la esencia humana no es la misma siempre y hoy, cuando la historia ha alcanzado ese alto grado de universalidad que muchos han calificado como “globalización”, lo esencialmente humano tiende a corresponderse cada vez más con lo genéricamente humano. Si de valores se trata, entonces, el lugar fundamental donde podemos ir a buscar su dimensión objetiva es en aquello que posee una significación positiva para la sociedad, hoy cada vez más identificable con la humanidad y cuyo problema fundamental radica en la preservación de la vida y su dignificación humana. Es la única manera de concebir una dimensión de los valores no reductible a sus diversas interpretaciones subjetivas, ni identificable con la versión que de esos valores se instituye mediante el poder. Y es la única dirección en la que se puede concebir un re-encuentro del ser humano con su esencia y una alternativa emancipadora a la enajenación. Así nos lo hizo ver el joven Marx: “sólo si el objeto se le convierte al hombre en objeto *humano* u hombre objetivo, sólo entonces no se pierde el hombre en su objeto. Y esto sólo es posible, cuando el objeto se le convierte en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social, lo mismo que en este objeto la sociedad se le convierte en realidad.”¹⁶⁵

¹⁶⁴ C. Marx: «Tesis sobre Feuerbach», en: C. Marx, F. Engels: *Obras Escogidas en Tres Tomos*, Progreso, Moscú, T. I, p. 9.

¹⁶⁵K. Marx: «Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía», en K. Marx: *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, p. 133.

Teniendo a ese sistema objetivo de valores como horizonte, se hace necesario ponerle coto al ejercicio de aquellos sistemas subjetivos de valores (sean los de un individuo, un grupo o una nación) y a sus respectivas versiones instituidas, que sean incompatibles con los valores genéricamente humanos. Ningún individuo puede ser más importante que la humanidad, pero tampoco puede serlo ninguna nación. Lo mismo el recurso de la “sacrosanta” libertad individual (argumento favorito del liberalismo y del neoliberalismo) que la apelación a los intereses supuestamente nacionales (como aquellos que esgrime hoy Estados Unidos para no firmar el Tratado de Kyoto sobre la reducción de la emisión de gases contaminantes a la atmósfera), ni lo uno ni lo otro, puede servir de argumento para legitimar axiológicamente acciones que vayan contra el interés común de todos los seres humanos relacionados entre sí, “interés común que –como ya nos advertía Marx, adelantando una respuesta sin saberlo a sus críticos posmodernos- no existe, ciertamente tan sólo en la idea (...), sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo”.¹⁶⁶

Claro que esto no significa en lo más mínimo la subvaloración o la discriminación de lo diferente, cuando ello no se contraponga a lo genéricamente humano. Al contrario, la heterogeneidad y la diversidad es parte consustancial de lo humano y necesita no sólo ser tolerada, sino también preservada y enaltecida como parte de la riqueza cultural y social del planeta y, por tanto, de sus valores genéricos y objetivos.

De lo que se trata entonces es de construir una unidad a partir de las diferencias, siempre y cuando estas diferencias enriquezcan y no ahoguen la vida humana. Y al mismo tiempo promover un sistema instituido de valores lo más cercano posible a ese sistema objetivo. El único modo factible para acercarnos a ello es a través de una profunda democratización de todas las relaciones humanas, principalmente de las internacionales que son las que involucran a los más grandes grupos humanos y donde la democracia no sólo ha avanzado muy poco, sino que vive un franco

¹⁶⁶ C. Marx, F. Engels: «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (I Capítulo de *La Ideología Alemana*), en: C. Marx, F. Engels: *Obras Escogidas en Tres Tomos*, Progreso, Moscú, T. I, p. 31.

y muy peligroso retroceso después del 11 de septiembre de 2001.

Pero, ¿por qué no se ha logrado hasta ahora ese re-encuentro entre individuo y género? ¿por qué se hace tan difícil enfrentar los problemas globales que hoy amenazan a la humanidad y que provienen del propio accionar humano? Sencillamente, por el tipo de relaciones sociales prevalecientes que giran alrededor de la maximización de la ganancia y no de la vida humana. Hacer que los valores realmente humanos sean los que imperen presupone sustituir, como eje organizativo de la sociedad, a la razón instrumental por la razón humanística y a la lógica mercantil por la lógica de la vida misma.

Ese es el principal sentido de hablar hoy de valores: hacer lo posible por salvar a la humanidad de su propia autodestrucción.

EL CARÁCTER ÉTICO DE LA EDUCACIÓN Y LA ENSEÑANZA

Un título como el que encabeza este trabajo entraña ya de por sí una sentencia: la educación y la enseñanza tienen (pueden o deben tener) un carácter ético. Desbrozar esa sentencia presupone, ante todo, esclarecer el contenido de los principales conceptos que la constituyen: la educación, la enseñanza y lo ético. Sólo después de su esclarecimiento es posible, a través de su puesta en movimiento e interrelación, la comprensión cabal de lo que esa sentencia significa.

Comencemos por el concepto de educación. A diferencia de lo que usualmente se intuye, la educación no se restringe al mero proceso de transmisión de conocimientos que tiene como ámbito casi exclusivo a la escuela. Vista en sentido amplio, la educación es mucho más que eso, es –como nos dice Luis Castro-Kikuchi– “el proceso activo a través del cual se produce la apropiación (incorporación o adquisición) del patrimonio (...) asimilado y enriquecido históricamente por la humanidad (...) que permite al individuo su integración a la sociedad (...) y su especificación como persona singular”.¹⁶⁷ Educar es socializar, es un permanente llevar a término el siempre incompleto proceso de humanización del hombre, proceso que permite, primero, la apropiación en forma

¹⁶⁷ Luis Castro-Kikuchi: *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Ceguro Editores, Lima, 2000, p. 154.

compendiada y sintética de la experiencia histórica precedente de la humanidad y, después, su enriquecimiento mediante la incorporación creativa de las contribuciones materiales y espirituales que cada generación aporta al flujo histórico. Al tiempo que convierte al individuo en un ser humano pleno, la educación permite la reproducción ampliada de la sociedad. “Significa –como alguna vez señalamos- crear al unísono al individuo y al género. Y, entre uno y otro, la educación permite la producción y reproducción de todas las identidades colectivas”.¹⁶⁸ Es por esa razón que la educación no es una opción realizable exclusivamente en la escuela. “Se educa (de una u otra forma) aunque no se quiera, aunque no se establezca como propósito consciente, aunque no se disponga de un espacio o tiempo particular para hacerlo. La propia convivencia e interacción del niño, [del joven o del adulto] con su familia o con cualquier otro contexto humano presupone una relación educativa (...) Sólo la ausencia de todo marco de convivencia social presupondría la inexistencia de educación humana”.¹⁶⁹

En contraste con ello, el concepto de enseñanza sí atiende más específicamente al proceso consciente y muchas veces instituido que se especializa en la transmisión de experiencias, conocimientos y valores. De la mano nuevamente de Castro-Kikuchi, podemos considerar la enseñanza, en su sentido más general, como “el conjunto de actividades y procedimientos que de manera intencional, sistemática y metódica efectiviza el educador sobre el educando para impulsar y favorecer el desarrollo de sus cualidades físicas, psíquicas y morales en un contexto sociocultural histórico y concreto”.¹⁷⁰ La enseñanza, por lo general, apela a instituciones como la escuela y a profesionales como los maestros, para el ejercicio de la función social a ella asignada. Por su naturaleza, la enseñanza es un ingrediente muy importante de la educación en la sociedad contemporánea, pero en ningún caso llega a cubrir el espectro semántico que entraña este último concepto.

¹⁶⁸ José Ramón Fabelo Corzo: *Los valores y sus desafíos actuales*, Libros en Red, Buenos Aires, 2004, p. 347. (versión digital: <http://www.librosenred.com/losvaloresysusdesafiosactuales.asp>)

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 346.

¹⁷⁰ Luis Castro-Kikuchi: *Ob. cit.*, p. 167.

De la sentencia de partida nos queda por dilucidar el tercer concepto esencial: lo ético. Nótese que en *stricto sensu* no estamos hablando de “Ética” en tanto sustantivo –muchas veces escrito con mayúscula- que alude a la disciplina teórica que estudia la moral y los procesos morales, sino de “lo ético” como atributo calificador de determinadas acciones, posturas, conductas, que sugiere no la pertenencia de lo así calificado al cuerpo teórico de esa disciplina que llamamos Ética, sino cierta noción de bien desde la que se juzga el objeto valorado. Cuando hablamos de una actitud ética, pongamos por caso, hacemos referencia a una postura correcta desde el punto de vista moral, juzgable como buena o atendida a la noción de bien. En ese sentido, lo ético se acerca semánticamente a lo moral, lo bueno, lo justo, lo correcto. Así, con esa indistinción, usamos el concepto en el lenguaje común en los marcos de nuestra cotidianidad.

No nos interesa aquí para nada desacreditar teóricamente ese uso cotidiano del concepto “lo ético”. De hecho, cuando hablamos del carácter ético de la educación y la enseñanza, no hacemos referencia tampoco –al menos no exclusivamente- a una disciplina teórica que forme parte del mapa curricular educativo o sea objeto de un proceso de enseñanza especializada, no hablamos de la materia de Ética, sino que estamos calificando de alguna forma a la educación y la enseñanza desde una cierta noción de bien, la cual –por tratarse precisamente de la educación y la enseñanza- esperamos que también se reproduzca en los educandos. No iría por ahí –por la diferenciación conceptual- nuestro esfuerzo esclarecedor de “lo ético”. No nos parece necesario en los marcos de este trabajo.

Más que eso nos interesa otro tema que sí nos parece aquí crucial: ¿por qué necesitamos una ética –así en minúscula-, una noción del bien, un concepto de lo justo, de lo bueno, de lo correcto, desde el que podamos juzgar procesos como la educación y la enseñanza? ¿Qué certidumbre tenemos de que esa noción desde la que valoramos sea la adecuada? ¿Cómo llega lo ético a convertirse en ético? ¿Qué papel juega la educación y la enseñanza en ello? En resumen, ¿cuáles son los fundamentos de lo ético?

Aun a riesgo de cansar un tanto al lector, creemos necesario

hacer un cierto paréntesis en nuestra lógica expositiva a fin de introducir una disquisición sobre este asunto, no sólo por su trascendental importancia para el tema que estamos tocando, sino también por sus múltiples implicaciones para los problemas globales del mundo de hoy y, además de eso, por la extrema polaridad de posiciones que en respuesta a estas interrogantes encontramos en la historia del pensamiento humano, muchas de ellas alejadas, en nuestra opinión, de la verdadera esencia del asunto.

El origen de lo ético, de lo justo, de lo moralmente correcto, de lo humanamente valioso, ha sido indistintamente colocado, o en las relaciones de correspondencia natural entre las necesidades humanas y los objetos que las satisfacen (naturalismo), o en cierto mundo objetivo de ideas platónicas y de esencias a priori (objetivismo), o en la voluntad y deseos de los propios individuos (subjektivismo), o en el consenso aprobatorio de la sociedad (sociologismo), o en las relaciones de poder entronizadas en la sociedad (institucionalismo). Todas estas posiciones han tratado de ofrecer una respuesta a las preguntas que formulamos, todas han logrado captar algún lado real del asunto, pero todas han terminado por ser unilaterales al obviar los otros lados vislumbrados por las otras posiciones.

No nos detendremos aquí en el balance crítico de cada una de estas interpretaciones, algo que ya hemos realizado en otro lugar.¹⁷¹ Tampoco podemos ahora más que destacar el carácter complejo y multidimensional del asunto y la posibilidad de abordarlo desde diferentes planos de análisis: el plano de la institucionalidad imperante, el de la subjetividad individual o compartida y el de la objetividad social,¹⁷² reconociendo de esta manera la posible discordancia entre el contenido con el que institucionalmente se identifica lo ético, el modo en que subjetivamente se asume por uno u otro sujeto social y lo que realmente es o debe ser de acuerdo a las condiciones históricas concretas de la sociedad de que se trate.

Este último asunto es de la mayor trascendencia, no sólo desde el punto de vista teórico, sino sobre todo práctico, en particular, para un proceso de educación y enseñanza que en sí mismo

¹⁷¹ Ver: José Ramón Fabelo Corzo: Ob. cit., pp. 26-47.

¹⁷² Una fundamentación pormenorizada de la necesidad de este enfoque multidimensional puede encontrarse en: *Ibíd.*, pp. 64-70, 337-344.

pretenda tener un carácter ético. ¿A cual dimensión de lo ético debe apegarse el educador: a la instituida, a la subjetiva o a la objetiva? Obviamente, un proceso educativo tendrá un carácter tanto más ético en la medida en que se realice en sintonía con una noción de bien que exprese lo que objetivamente debe ser. Pero, ¿cómo reconocerlo?, ¿cómo distinguir ese deber ser real y objetivo de la sociedad de lo que institucionalmente y de manera oficial se presenta como tal o del modo en que subjetivamente lo interpretamos? En otras palabras, ¿cuál criterio seguir para determinar lo que es ético de manera que nuestra determinación no se reduzca a la versión instituida por el poder o a la interpretación subjetiva de uno u otro sujeto?

Estas preguntas nos llevan nuevamente a la cuestión de los fundamentos de lo ético. Y éstos no pueden ser –como se desprende de lo que hemos venido señalando– más que históricos y sociales. En cualquiera de las dimensiones en que se manifiesta lo ético, desde cualquier ángulo de análisis que lo abordemos, ha de reconocerse su carácter eminentemente social, su pertenencia siempre a un contexto humano histórico y concreto y su necesaria presencia en él.

¿Y a qué se debe esa necesidad?, ¿qué tan importante función cumple lo ético que lo convierte en un elemento componente de toda socialidad, como a ojos vistas podemos constatar?

Nuestra hipótesis es que las raíces históricas últimas de lo ético están en la vida humana misma, que lo ético responde a una necesidad humana vital y que es precisamente en la vida donde hemos de encontrar el buscado criterio de última instancia sobre lo que lo ético es.

Esta hipótesis nos mueve necesariamente a analizar la vida humana, a abordar el asunto también desde una perspectiva antropológica y a buscar incluso lo que podríamos llamar “pre-historia” biológica de lo ético.

Está claro que sólo podemos reconocer la existencia de una ética en las relaciones humanas (aun cuando se trate de relaciones con la naturaleza); únicamente a nivel social hay ética –ya lo habíamos señalado y sobre ello volveremos–; pero el hecho

de que asociemos el fundamento de lo ético a la vida nos obliga a buscar premisas suyas más allá del mundo humano, en la así llamada materia orgánica o naturaleza viva. Ciertamente, la vida es un atributo que compartimos los humanos con otros seres, con las plantas y los animales. Analizar qué es la vida humana exige previamente responder a una pregunta más genérica: ¿qué es la vida en general? Sólo a partir de ahí podremos después encontrar las cualidades específicamente humanas de la vida, su vínculo con la ética y sus implicaciones para la educación y la enseñanza.

Muchos de los más recientes estudios sobre la vida la identifican con una propiedad básica: la *autopoiesis*, es decir, con la capacidad de los seres vivos de producirse a sí mismos. Así lo concibe, por ejemplo, el destacado biólogo chileno Humberto Maturana. En la Introducción de uno de sus libros puede leerse lo siguiente: “[l]os seres vivos (...) quedan definidos como aquellos cuya característica es que se producen a sí mismos, lo que se indica, al designar la organización que los define, como organización autopoietica”.¹⁷³

La *autopoiesis* no es sólo una capacidad de cualquier sistema viviente, es también una necesidad suya, una inclinación vital a la que está obligado a atender por las leyes de la vida misma y que presupone no un acto aislado de auto-producción, sino un proceso permanente de auto-reproducción que al mismo tiempo es auto-organización ya que esa producción de sí misma responde a una especie de “plan” estructural inherente al propio organismo. La conservación cualitativa de la vida en cualquier individuo vivo—sea de la especie que sea— sólo es posible a condición de una constante renovación de sus elementos constituyentes. Las moléculas orgánicas forman redes de reacciones que producen moléculas similares a sí mismas. Las células se regeneran, mueren y nacen todo el tiempo. Cualquier organismo vivo, manteniéndose cualitativamente idéntico a sí mismo, al cabo de cierto tiempo, sin embargo, ha cambiado casi totalmente su composición celular, ha regenerado prácticamente todas las células que lo componen. Sólo

¹⁷³ Humberto Maturana: *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad* (Introducción de Javier Torres Nafarrete), Antropos, México, 1997, p. XIII.

así puede mantenerse siendo el mismo, sólo así puede mantenerse vivo.

Pero esa permanente actividad de auto-reproducción y de auto-organización requiere energía, necesita compensar el gasto energético que implican los propios procesos autopoiéticos. Esta demanda sólo puede ser satisfecha como resultado de una constante relación metabólica con el medio exterior. La asimilación de energía del exterior, procesada y transformada en energía propia, permite mantener una relación de cierto equilibrio con la desasimilación energética generada por el funcionamiento del organismo. Por eso ningún sistema viviente puede prescindir de su entorno, es necesariamente un sistema abierto o, como lo ha llamado Edgar Morin, un sistema auto-eco-organizado.¹⁷⁴

La realidad que rodea al organismo es diversa y múltiple. El proceso metabólico, de esencial importancia para el sistema vivo, requiere por parte de éste de una capacidad especial: la de diferenciar dentro de esa multiplicidad de factores aquellas influencias que potencialmente tienen para él una significación vital. El destacado psicólogo soviético A. N. Leontiev llamaba *irritabilidad* a esa capacidad y la definía como aquella “que se expresa en la aptitud del organismo de responder con procesos peculiares a una u otra acción vitalmente significativa”.¹⁷⁵ Se trata de “[l]a propiedad de los organismos de entrar en estado de actividad bajo la acción de las influencias del medio, [una] propiedad fundamental de toda materia viva, (...) condición necesaria del intercambio de sustancias y, por lo tanto, de la propia vida”.¹⁷⁶ Hasta tal punto esta capacidad es básica para la vida, que el estudio de su evolución y complejización en el mundo orgánico le permitió a Leontiev y a otros colegas suyos la elaboración de una convincente teoría sobre el surgimiento del psiquismo y su evolución hasta llegar al hombre.¹⁷⁷

Nótese que la irritabilidad presupone una especie de activismo del ser viviente en relación con el medio que le rodea, una actitud selectiva capaz de distinguir los estímulos vitalmente significativos de los que no lo son y, dentro de los significativos,

¹⁷⁴ Edgar Morin: *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 224.

¹⁷⁵ A. N. Leontiev: *Problemas del desarrollo del psiquismo*, Pueblo y Educación, La Habana, 1974, p. 46.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁷⁷ Ver, en su conjunto, la obra citada de A.N.Leontiev.

diferenciar los estímulos positivos de los negativos, ya que unos y otros presuponen respuestas diversas. En cualquier ser vivo encontramos, entonces, una especie de “proto-valoración” del medio desde el ángulo de lo que él necesita de ese medio para realizar sus procesos autopoiéticos y conservar la vida, una suerte de separación de “lo bueno” y “lo malo” para él.

Debido a que esa actitud selectiva sólo puede tener sentido biológico si el referente de la selección es el propio ser viviente y sus propias necesidades auto-reproductivas, resulta inevitable reconocer una especie de *egocentrismo* en el comportamiento del ser viviente. Es más, esa actitud egocéntrica ha de ser considerada como un atributo imprescindible de la autopoiesis y de la vida. No importa en este caso que esa inclinación responda a instintos; la vida no sería posible si el ser viviente no asume como “ocupación” primaria la conservación y reproducción de su propia vida, si no se toma a sí mismo como centro, como auto-referente en sus vínculos con el medio. Las carencias metabólicas del individuo se transforman en necesidades, muchas veces sensibles –hambre, sed, dolor-, y, de este modo, en detonadores de acciones y conductas que buscan restablecer el equilibrio metabólico. Sin una actitud egocéntrica, la vida como autopoiesis no sería posible.

Pero, paralelamente, hay en los seres vivientes otro atributo universal tan importante como el egocentrismo. Garantizado en buena medida por una información genética común y vinculante, el individuo viviente procura no sólo la salvaguarda de su vida individual, sino también la de su especie. Las leyes de la especie, incluidas las leyes asociadas a la conservación y reproducción de la propia especie, no tienen otro ámbito para su realización que no sean los individuos que forman parte de la especie. Por eso, en cada uno de esos individuos, unidos a sus instintos de conservación propia en tanto individuos, encontramos los instintos de conservación de su especie. Ello explica, digamos, la existencia de impulsos instintivos hacia el apareamiento, la reproducción, la alimentación y el cuidado de las crías, no explicables desde la exclusiva lógica de la auto-conservación individual. Las inclinaciones egocéntricas conviven y coexisten con las inclinaciones *genocéntricas*, tendientes a la protección y defensa de la progenie.¹⁷⁸ El *genocentrismo* es igualmente esencial para la vida, es también un instinto de auto-

¹⁷⁸ Ver: Edgar Morin: Ob. cit., p. 226.

conservación, sólo que aquí el término “auto” hace referencia al sujeto “especie” y no sólo al sujeto “individuo”. Se trata de la auto-conservación a nivel de especie.

El hecho de que el individuo sea, al mismo tiempo, el depositario de inclinaciones egocéntricas y genocéntricas provoca la coexistencia en él de dos especies de “lógicas”: la lógica de su propio vivir individual y la lógica de su supervivencia y perpetuación en otros representantes de su especie. Más que lógicas separadas, se trata de una dialógica, como le llama Morin,¹⁷⁹ en la que el vivir (individual) y el sobrevivir (en la especie), interactúan, se complementan y, en cierto sentido, se contraponen.

Es obvio que se complementan. El propio egocentrismo es una ley de la especie que le permite a ésta su recreación permanente en los múltiples individuos que la componen. Sin egocentrismo no hay vida individual y sin individuos no hay especie. Por otro lado, las necesidades conservativas y reproductivas de la especie encuentran siempre modos egocéntricos de expresarse en los individuos. El individuo representante de la especie puede asumir, digamos, con gran egocentrismo su instinto sexual y luchar incluso contra otros individuos de su propia especie por su realización individual. Esto le garantiza, a la vez, a la especie que sean los individuos más fuertes y mejor dotados los progenitores de la descendencia y así, sucesivamente.

Sin embargo, como habíamos señalado, entre estas dos lógicas también puede producirse cierta tensión y hasta contraposición. Exigencias de la especie –como son el parto y la alimentación de las crías en los mamíferos- pueden provocar sufrimientos corporales en los individuos. En ocasiones puede inducir incluso su muerte. En cierto sentido, la muerte como complemento necesario de la vida, es también una garantía de la regeneración y rejuvenecimiento permanente de la especie.

Las inclinaciones egocéntricas de los individuos tienen como una especie de muro de contención en sus inclinaciones genocéntricas. Es lógico que así sea, ya que el despliegue ilimitado del egocentrismo podría poner en riesgo o incluso terminar con la

¹⁷⁹ Ver: *Ibíd.*, p. 331.

especie. Garantizar la vida del individuo a costa de la especie sería una irracionalidad biológica. Por eso, ante una relación de conflicto entre ambas inclinaciones, como tendencia ha de prevalecer el instinto genocéntrico. Es el único modo en que la especie puede sobrevivir al individuo y es la única manera de que el individuo mismo no termine también desapareciendo. La especie puede prescindir de algunos de sus individuos, pero el individuo no puede existir sin su especie.

Pero esta relación dialógica, a veces tensa, entre el egocentrismo y el genocentrismo no se manifiesta como una constante en todas las especies ni en todos los individuos de la misma especie. Por lo general es más homogénea a nivel de las formas elementales de vida, en proporción directa al grado en que su inter-vinculación posee una dependencia genética más rígida, directa y abarcadora de todos los individuos de la especie y de casi todo su comportamiento conductual.

En la medida en que la vida evoluciona hacia formas más complejas de su manifestación, el papel de los elementos adquiridos (no genéticamente prediseñados) crece sustancialmente, el desarrollo ontogenético se hace más indeterminado desde el punto de vista hereditario y el comportamiento de los individuos es más “libre”, heterogéneo y variable. Bajo estas condiciones aumenta la posibilidad de que determinados individuos de la especie asuman posturas predominantemente egocéntricas y, en cierta medida, que se proyecten en contra de sus propias inclinaciones genocéntricas. Así nos podemos encontrar con individuos que se resisten al apareamiento, o que son “malas” madres, o excesivamente agresivos con sus congéneres.

Pero estos “desajustes” en los comportamientos individuales, como tendencia, se resuelven a nivel general de la masa de individuos que integran la especie, de manera que esta suerte de conducta individual anómala no afecte sustancialmente la conservación y reproducción del todo genérico al que el individuo pertenece. Allí donde esta inversión jerárquica entre egocentrismo y genocentrismo, en lugar de rareza, se convierte en norma y se repite en una cantidad mayoritaria de individuos, la especie comienza a extinguirse hasta desaparecer por completo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando ciertos tipos de animales, de manera

generalizada, se resisten a reproducirse al cambiar sus condiciones de hábitat, sea porque éste haya sido alterado o destruido o porque los individuos en proporciones considerables hayan sido extraídos de él y colocados en condiciones de cautiverio. Como puede apreciarse en estos ejemplos, se trata de casos en los que algún factor exógeno ha alterado la dinámica normal interna de la especie y la relación jerárquica entre sus inclinaciones ego y geno centristas. Estos casos no contradicen la ley general de la vida consistente en la supremacía de lo genérico en relación con lo individual.

En los humanos también nos encontramos con ambas inclinaciones. Como ser viviente, el hombre no puede ser una excepción en el accionar de las leyes biológicas universales. También constituye un sistema autopoietico que necesita del intercambio metabólico con el medio exterior, de una capacidad selectiva para relacionarse con él, de asumirse a sí mismo como referente principal en esa relación y de procurar una perpetuación de su propia especie. En los humanos encontramos en esencia las mismas expresiones sensibles de egocentrismo (hambre, sed, dolor) y las mismas fuentes instintivas de genocentrismo (instintos sexuales, reproductivos, maternos) que hallamos en los animales y que son —en ambos casos— una condición básica de la vida.

Pero los instintos son claramente insuficientes, en el caso del ser humano, para lograr una adecuada y armónica relación entre sus inclinaciones ego y geno céntricas. Son insuficientes no sólo en relación con uno u otro individuo, algo que también sucede entre los animales, sino también en relación con la sociedad en su totalidad y con su especie en general. El mundo de la vida humano es mucho más que biológico y se superpone también a otro tipo de leyes y normas: sociales, históricas. Las propias inclinaciones egocéntricas y genocéntricas adquieren un matiz social en el hombre y son irreductibles a los instintos biológicos que pueden tener en su base.

Para empezar, la autopoiesis humana tiene un esencial modo adicional y particular de realizarse: la actividad social laboral, mecanismo fundamental mediante el cual se producen y reproducen las condiciones de existencia de la vida humana. El hábitat del hombre es un mundo construido por él mismo. Y sólo mediante la reapropiación de ese mundo el hombre se hace hombre, se

humaniza, con todos los distingos sociales que ello presupone.

El mundo social del hombre, creado y recreado permanentemente por él, es, por esa misma razón, un mundo en perpetua transformación, cuyos cambios no desaparecen con la generación que los produjo, sino que se quedan como patrimonio de las que le siguen. Cada nueva generación se encuentra con un mundo social siempre nuevo del que se apropia y que nuevamente transforma. Por esa razón cada oleada humana es distinta a la anterior, porque se ha apropiado de un mundo distinto, se ha sometido a un proceso de humanización diferente. La acumulación de esos cambios resultados de la praxis no es otra cosa que la historia y su principal producto es un ser humano que es también histórico. Lo que eso significa es que no existe una esencia humana abstracta que esté por encima de la historia. Es cierto que también el hombre es un producto de su medio y, al igual que otras especies, un sistema auto-eco-organizado, pero el hábitat "natural" del ser humano es la historia y eso hace una gran diferencia. No hay gen ni instinto que pueda contener en sí la información sobre las vicisitudes del proceso histórico y sus infinitos decursos posibles. Por eso el cuidado de sí mismo y de su especie es para el hombre un asunto mucho más social que instintivo.

Además de eso, su relación selectiva con ese medio tiene un carácter consciente, lo cual le permite ir mucho más allá de lo que es posible bajo las formas de irritabilidad y de psiquismo que existen en el mundo vivo prehumano. La conciencia le permite al hombre separarse imaginariamente a sí mismo del mundo que le rodea y verse en las más complejas y variadas formas de interacción con él, aun antes de que estas interacciones hayan tenido lugar. En sentido estricto es el ser humano el único que es capaz de conscientemente *valorar* el mundo desde el ángulo de lo que él necesita, y no sólo la realidad existente, sino también la que puede surgir como resultado de su propia praxis o la que él mismo crea imaginariamente, dotándola de una función simbólica.

Esto último es también un aspecto básico que diferencia la autopoiesis humana. La capacidad simbólica le permite al hombre interactuar con símbolos que sustituyen a la realidad misma, que están en su lugar. El más importante instrumento para hacerlo es

el lenguaje, que, siendo un medio de comunicación, favorece la socialización de los seres humanos y les permite a unos transmitir sus propias experiencias a otros sin que los segundos tengan que experimentar directamente las vivencias que dieron origen a aquellas experiencias. El lenguaje se convierte así en un insustituible medio para atesorar conocimientos y todo tipo de creaciones espirituales que, con su ayuda, pasan, de manera siempre incrementada, de unas generaciones a otras. A diferencia del más “preclaro” de los animales, que sólo dispone de dos fuentes de experiencia: la de los genes y la acumulada por sí mismo durante su existencia individual, el lenguaje le permite al hombre enfrentarse a la realidad dotado de toda la experiencia histórica precedente.

Es ésta una razón más que explica por qué el hombre es un producto histórico siempre distinto. En sentido estricto puede afirmarse que el ser humano ha continuado evolucionando después de surgido filogenéticamente, lo ha hecho en forma histórica. En verdad, la antropogénesis es un proceso no culminado, es permanente, no se detiene ni se detendrá mientras el hombre siga existiendo. Ello hace que no sólo el ser humano en tanto individuo sea siempre nuevo, también es cambiante su medio que, por el hecho mismo de serlo, es ya igualmente social e histórico, como también es cambiante e histórica la propia vida humana. La vida en el hombre no es sólo biológica, es social. Como ser vivo, el hombre es un sistema auto-eco-socio-organizado.

Las relaciones sociales en las que la vida del hombre está inserta son cada vez más complejas, más complicadas. Desde la primitiva gens o tribu e impulsada por múltiples factores sociales de fraccionamiento (división social del trabajo, división de la sociedad en clases, géneros, etnias, países, regiones, etc.), la sociedad humana ha llegado al complejo mundo global contemporáneo en el que la relación individuo-especie atraviesa una cantidad enorme y siempre creciente de mediaciones.

La complejidad de la existencia del hombre hace que el cuidado individual de su vida y la de su especie no pueda ser dejada exclusivamente ni a los instintos ni a las variables vicisitudes de una vida individualmente azarosa y supuestamente ajena a todo marco social, algo –esto último– de por sí imposible cuando del ser

humano se trata. A proteger su vida debe aprender el ser humano en la sociedad. Tanto las inclinaciones egocéntricas como las genocéntricas, para que en verdad adquieran sentido humano, deben ser cubiertas socialmente por mecanismos que sólo en la sociedad existen. De la misma manera que cada generación trasmite a las siguientes sus experiencias, sus conocimientos, sus habilidades prácticas, también les enseña ciertas normativas conductuales que tienen su más profundo sentido histórico en la vida misma y en la necesidad de conservarla. La permanencia de esa necesidad ha provocado que esos modos de actuar se conviertan en usuales, en costumbres. Precisamente la ética (del griego *ethika*, de *ethos*, “comportamiento”, “costumbre”), comprendida como el conjunto de principios o pautas de la conducta humana, cumple desde sus inicios esa importante función. La ética, así comprendida, no es un invento de ningún filósofo. Nace espontáneamente entre los humanos como una necesidad de su vida en sociedad.

Podemos imaginar el extraordinario papel desempeñado por la ética en las comunidades primitivas, carentes de aquellos otros mecanismos reguladores de la conducta que sólo después aparecieron —el Estado, el derecho, la fuerza pública, la religión—. A la fuerza de la costumbre, a la autoridad moral, a la ética, se debe en buena medida que aquellas sociedades arcaicas sobrevivieran ante los enormes peligros que representaban las fuerzas aún no dominadas de la naturaleza y los que emanaban potencialmente del despliegue caótico de inclinaciones egocéntricas todavía más instintivas que sociales en los marcos de una hipotética convivencia carente de ética. No hay dudas de que fue la necesidad de vivir y de convivir (aspectos éstos que en el hombre marchan siempre juntos) la que hizo surgir la ética.

Por supuesto que con el andar del tiempo del contenido de la ética entraron a formar parte muchísimos aspectos conductuales no directamente relacionados con la supervivencia. Pero ello no significó nunca que desapareciera ese, su nexos original y básico. Por el contrario, cada nuevo avance real en cierto sentido representaba un reforzamiento de su fundamento primario, sobre todo en lo atinente al aspecto genocéntrico de la vida humana.

Hasta cierto punto el otro aspecto, el egocéntrico, se

encuentra más inmediatamente al alcance del individuo, por su directo vínculo con sentimientos como el placer, el agrado, el gusto, la complacencia, o sus contrarios -el displacer, el desagrado, el disgusto, la insatisfacción-, que son todas manifestaciones subjetivas del estado de las necesidades. Por supuesto que también esos sentimientos alcanzan en el ser humano un contenido social y pueden expresar reacciones a complejas situaciones de la vida común que involucran a otros individuos o incluso a grandes grupos humanos. Pero para que esto último suceda se requiere una mayor preparación, un proceso de formación más complejo que puede incluso sufrir desviaciones, desvirtuaciones y terminar sin ofrecer el resultado debido. Por lo general, es difícil encontrarnos con individuos que no intenten responder positivamente a sus inclinaciones egocéntricas. Es más fácil, sin embargo, toparnos con conductas individuales que podríamos calificar como irresponsables desde el punto de vista genocéntrico. Es precisamente aquí donde la ética desempeña un papel insustituible.

Podemos entonces llegar a la conclusión de que lo ético es un modo específicamente humano de combinar el genocentrismo con el egocentrismo, de insertar los intereses genéricos de la especie en la conducta individual, por medio de normas y valores que regulan la convivencia, a través de una noción consciente de lo que es el bien, de lo que se debe o no hacer. Por eso Kant consideraba que sólo podemos juzgar moralmente cuando actuamos en representación de la especie, cuando nuestras ideas morales representan “una auto-estimación (de la humanidad en nosotros)”.¹⁸⁰

Las normas y valores constitutivos de la ética se integran a la experiencia histórico-social que se trasmite por la educación (en el sentido amplio en el que la habíamos concebido), forman parte del caudal del que el individuo se apropia en el proceso de su desarrollo ontogenético como resultado de su inserción misma en la dinámica social. También la enseñanza constituye un importante vehículo educativo para la formación ética de los educandos. Tanto la educación como la enseñanza comienzan desde las edades más tempranas, con mayor énfasis, en una primera etapa, en las

¹⁸⁰ Emmanuel Kant: *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, p. 242.

nociones de bien o de mal asociadas al necesario despliegue de las inclinaciones egocéntricas del infante, lo cual es necesario para su propia supervivencia, dada la extrema vulnerabilidad con la que comienza a transitar su proceso de socialización. Las primeras nociones sobre lo que se debe o no hacer tienen como sentido directo enseñarlo a cuidar de su propia vida. Más tarde, y en la medida en que el individuo ya ha aprendido a cuidar de sí, la educación ética se concentra en incentivar la vocación genocéntrica, sea por vía de la enseñanza o por otros mecanismos como pueden ser la opinión pública que premia o sanciona moralmente según el caso.

La educación, por tanto, siempre tiene un contenido ético, nunca es la transmisión fría de conocimientos. Y la raíz misma del contenido ético de la educación, su razón de ser, está en la vida humana, tanto individual como colectiva. Que exista la educación formal, instituida, la enseñanza consciente de las nuevas generaciones, es la más clara manifestación de la propia inclinación genocéntrica de toda sociedad, es el modo en que ella busca auto-conservarse precisamente como sociedad humana.

La ética, entonces, es el modo socialmente humano en que el individuo se conecta al género, mientras que la educación y la enseñanza representan el vehículo mediante el cual ese vínculo se trasmite de unas generaciones a otras.

Pero la ética es ella misma un producto histórico, una permanente construcción social que, por ello mismo, es dinámica, cambiante y atendida al tiempo y lugar social y cultural, desde el que se crea como imaginario colectivo, se enuncia como discurso, se realiza como praxis y se trasmite como educación. En consecuencia, el contenido y el alcance tanto de la ética como de la educación –encargada esta última de transmitir y reproducir las normas y valores de aquella- han adoptando formas distintas y a veces contrapuestas de época en época, de clase social a clase social, de sociedad a sociedad.

Y es que lo genéricamente humano, con el que toda ética de una u otra manera se conecta, tampoco es un a priori dado de una vez y para siempre, sino igualmente un fruto de la historia. En consecuencia, la noción consciente sobre lo que es el género

humano y sobre el modo en que el individuo ha de relacionarse con él también varía de una época a otra. Así, en los marcos primitivos de las pequeñas tribus originarias, la imagen genérica del hombre no iba mucho más allá de los límites de la propia tribu. La ausencia de vínculos con otros humanos o el carácter circunstancial de los mismos limitaba notablemente el alcance de la ética a las estrechas fronteras tribales. El destinatario de la vocación genocéntrica en este caso eran sólo los integrantes del pequeño grupo humano al que se pertenecía. Algo relativamente parecido ocurre con posterioridad, en la sociedad dividida en clases sociales. Sabido es que en la antigua Grecia, por ejemplo, los esclavos se encontraban en buena medida marginados del accionar de la ética. Su alcance tampoco era el mismo para las mujeres. Basta con leer someramente los estudios éticos de un pensador tan paradigmático como Aristóteles para comprobarlo.

Precisamente el hecho de que la relación individuo-especie en el caso del ser humano sea, más que todo, una construcción social, abre enormes posibilidades históricas para su modificación, para su constante recreación, para la producción de valores humanos cada vez más universales, para un progreso en la capacidad de realización de las potencialidades genocéntricas del hombre, para un continuo proceso de humanización compartido por toda la especie, para el intercambio de experiencias y productos que puede incrementar el bienestar humano general y hacer llegar los bienes elaborados por el hombre hasta los más distantes confines.

Pero, por paradójico que pueda parecer, ese mismo hecho es generador potencial de enormes peligros para la supervivencia de la especie humana. Como construcción social, la ética también puede errar y estar llevando al ser humano por el camino opuesto al que exige la protección de su vida. Y es eso precisamente lo que está sucediendo hoy en la praxis, vista ésta en términos globales.

Todos sabemos que la sociedad que actualmente habitamos es predominantemente capitalista y que tiene al mercado como mecanismo fundamental para su organización y funcionamiento. El mercado genera a su alrededor su propia ética, su propia noción

de bien, su imagen del deber ser. Esa, que podríamos llamar “ética del mercado”, tiene en la doctrina liberal clásica y neoliberal actual a su más ferviente defensora y legitimadora.

Y no hay dudas de que el mercado puede tener –y de hecho tiene- enormes virtudes. Su surgimiento histórico respondió a la necesidad de garantizar el intercambio de actividades y de productos entre individuos pertenecientes a sociedades cada vez más complejas y con mayor nivel de especialización en la división social del trabajo. El mercado ofreció un marco para el despliegue de los impulsos egocéntricos de los individuos al mismo tiempo que los convertía, involuntariamente, en agentes de la distribución social de los recursos. De esta forma ponía en conexión la actividad individual con el todo social dentro del cual aquella actividad se realizaba, convirtiéndose a la larga en un factor propulsor del proceso de universalización histórica y propiciando de esta forma un enlace entre individuo y género.

Pero, simultáneamente, el despliegue ilimitado de las relaciones mercantiles albergaba dentro de sí peligros ni siquiera sospechados en otras épocas. Al tiempo que exacerbaba el egocentrismo, el mercado no dejaba lugar a su interior para el genocentrismo consciente y voluntariamente dirigido. Como bien reconocía ya Adam Smith, en el mercado ningún individuo “se propone por lo general promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve (...), sólo piensa en su ganancia propia”.¹⁸¹ El egoísmo que el mercado de por sí exige a cada uno de sus agentes, invisibiliza para ellos los intereses genéricos de la sociedad. Cada uno de ellos tiene en sus miras sólo la relación entre el costo y el beneficio individual que su participación en el mercado presupone. Ninguno domina la cadena de causas y efectos a la que su intervención individual puede conducir en el complejo entramado social, ni puede, por tanto, proponerse como fin el bien de la sociedad.

Según pensaba Smith, “no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, [el individuo] promueve el de la

¹⁸¹ Adam Smith: *La Riqueza de las Naciones*, FCE, México, 1990, p. 402.

sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios”.¹⁸² De esta forma, será “conducido como por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones”.¹⁸³ Sin embargo, la praxis histórica ha mostrado con creces que esa “mano invisible” puede actuar ciertamente a favor, pero también en contra de la sociedad y de la especie misma. La obtención de “la ganancia propia” puede estar vinculada no sólo a la creación de bienes para la sociedad, sino también de males para ella. El mercado por sí mismo no garantiza que prevalezca una u otra dirección y, a la larga, conduce –de mantenerse funcionando de manera ciega y sin regulación- a que su potencial destructivo se imponga y amenace la supervivencia misma del hombre. Una prueba de ello son los actuales problemas globales que enfrenta la humanidad. En un mundo en el que, gracias entre otras cosas al mercado, se ha producido una cantidad suficiente de recursos como para garantizarle una vida digna a todos los seres humanos, hay, sin embargo, 850 millones de hambrientos, armas de exterminio masivo capaces de borrar varias veces todo vestigio de civilización de la faz de la tierra, crisis ecológicas que comienzan a ser irreversibles, agotamiento de recursos no renovables de vital importancia para la vida humana, guerras que promueven con cualquier pretexto las potencias poderosas contra los países pobres por apoderarse de esos recursos que comienzan a escasear. La humanidad enfrenta hoy peligros inéditos que amenazan su propia existencia. Y todos han sido creados por ella misma, siguiendo precisamente la lógica del mercado que, por lo visto, cada día se separa más de la lógica de la vida y de la de su auto-conservación. El egocentrismo ha tomado un rumbo mayoritariamente adverso al genocentrismo. El debido diálogo entre ellos se ha ido reduciendo cada vez más a un monólogo egocéntrico.

Y bien, ¿qué lugar ocupan la educación y la enseñanza en esta situación?

Conocido es que allí donde el mercado es abarcador de la casi totalidad de la dinámica social, muchos de los factores que en sentido amplio ejercen una función educativa –la escuela, la

¹⁸² Ídem.

¹⁸³ Ídem.

familia, el barrio, las instituciones públicas, los medios de comunicación, los centros laborales, la “calle”, la propia cotidianidad- tienden a ser ellos mismos reproductores de la ética del mercado y a transmitirla a las nuevas generaciones, tanto por vía ideológico-discursiva, como a través de su espontánea plasmación en la psicología social. El resultado de ello es que la ética del mercado llega a asumirse acríticamente como la única posible, como sentido común, como el modo natural de convivencia humana. De esta forma, la educación, en correspondencia con los valores del discurso y la praxis hegemónicos, tiende a reproducir una ética que es tanto más errada en la medida que aspira a cubrir todo el espectro de relaciones humanas, una ética que, anclada en las naturales inclinaciones egocéntricas del ser humano, promueve conductas cada vez más egoístas y ajenas a cualquier preocupación genocéntrica por el destino de la humanidad.

La enseñanza, por su parte, en tanto proceso intencional y conscientemente dirigido a educar, tiene dos posibilidades: la de consolidar la ética neoliberal del mercado o la de convertirse en su muro de contención. Mucho dependerá de los valores que porte el propio educador, de su comprensión cabal de este trascendental asunto, de la fuerza y calidad con que pueda transmitir y multiplicar sus ideas.

Se sabe que la enseñanza, por sí misma, es insuficiente para cambiar el mundo y que una solución más o menos definitiva del asunto está en una reconstrucción social que desplace al mercado del centro, lo convierta en un mecanismo auxiliar y eleve al ser humano y su vida, como individuo y como especie, al rango de principio organizador supremo de la sociedad. Luego de producida esa transformación o en el proceso mismo de su realización, la enseñanza, junto a los demás factores educativos, tenderá a consolidarlo. Pero mientras ese cambio práctico no se haya dado o no se esté produciendo, la enseñanza puede ayudar a desbrozar el camino. Tiene en sus manos la posibilidad de crear los sujetos críticos que han de protagonizarlo.

En sentido general, entonces, puede decirse que toda educación y toda enseñanza poseen un carácter ético porque siempre transmiten normas y valores, aunque no se lo propongan, aunque se trate de la ética del mercado. Pero en sentido estricto,

en las condiciones de hoy, sólo tendrán un verdadero carácter ético –y una verdadera noción de bien- la educación y la enseñanza que promuevan una ética de la vida.

EDUCACIÓN, VALORES E IDENTIDADES

En un mundo donde muchos de los valores tradicionales andan en crisis y en el que no pocas identidades se tambalean, resulta de crucial importancia indagar en los estrechos vínculos que con estos procesos guarda la educación y develar la medida en que ésta permite sortear las crisis de valores o favorecer el resguardo de las identidades. Siempre y cuando asumamos como necesario lo uno y lo otro –cuestión que también valdría la pena abordar por no existir total acuerdo al respecto- el curso de estas reflexiones permitiría tal vez establecer algunas líneas y normas metodológicas que tiendan a favorecer el cumplimiento de estas funciones por parte de la labor educativa. En tal sentido, más que respuestas definitivas, se buscará aquí sondear algunos problemas y estimular la reflexión sobre estos vitales asuntos.

En su acepción más amplia, educar significa socializar, es decir, transformar al educando en un ser social, en parte constitutiva de una comunidad humana particular, paso imprescindible y único modo posible para hacerlo representante y partícipe del género humano. Por esa razón, la educación constituye el mecanismo fundamental para la conformación de una identidad propia, proceso que conduce no sólo al autorreconocimiento del individuo como personalidad única e irrepetible, sino también al sentimiento de pertenencia a grupos humanos que van desde los más particulares hasta los más universales, desde la familia (los Pérez, los Gutiérrez); pasando por otras identidades como la de generación o unidad etárea (niños, adolescentes, jóvenes, adultos, miembros de la tercera edad), género sexual (hombres, mujeres), comunidad étnica (como son digamos en México los huicholes, los tzetzales o los tarahumaras); filiación religiosa (católicos, protestantes, musulmanes, judíos), clase social (burgueses, campesinos, obreros), nacionalidad (mexicanos, cubanos, norteamericanos), unidad civilizatoria (occidentales, latinoamericanos, árabes); grandes entidades geo-socio-económicas (primermundistas, tercermundistas, nortños, sureños), hasta llegar por fin al género

humano. La asunción de una identidad -tanto en sus componentes singulares, como en aquellos que son compartidos con determinados grupos particulares o con todo el género humano- significa, ante todo, la apropiación del sistema de valores que la caracteriza. Por eso la educación, en tanto mecanismo forjador de identidades, no puede dejar de ser al mismo tiempo vehículo trasmisor de valores.

Sabido es que en un sentido amplio educar no representa en realidad una opción en el trato con el niño o el joven. Se educa (de una u otra forma) aunque no se quiera, aunque no se establezca como propósito consciente, aunque no se disponga de un espacio o tiempo particular para hacerlo. La propia convivencia e interacción del niño o joven con su familia o con cualquier otro contexto humano presupone una relación educativa, que puede contribuir a la buena formación del joven o puede perjudicar dicha formación, logrando en ocasiones “maleducar”, lo cual es también una manera de educar. Sólo la ausencia de todo marco de convivencia social presupondría la inexistencia de educación humana (como ha sido el caso de los niños que por diversas circunstancias han crecido entre los animales y que, debido precisamente a las carencias educativas, nunca se convirtieron en verdaderos seres humanos). Quiere decir esto que educar significa no sólo socializar, sino también humanizar, que vienen aquí siendo lo mismo y que presuponen, ambos, la apropiación de valores. En realidad, la condición humana no constituye un propiedad natural inherente a todo nacido de padre y madre humanos, significa la apropiación de una serie de atributos sociales, incluido un sistema de valores adquirido precisamente a través de los procesos educativos en los que el ser humano en formación se inserta con sólo coexistir con otros humanos. Son en buena medida los valores los que, transmitidos a través de la educación, convierten en humanos a sus nuevos portadores. Por esa razón, educar significa dotar de una identidad propia al educando y, al mismo tiempo, otorgarle carta de ciudadanía humana. Significa crear al unísono al individuo y al género. Y, entre uno y otro, la educación permite la producción y reproducción de todas las identidades colectivas.

Y es que el soporte fundamental de cualquier identidad es el propio ser humano; pero éste, a su vez, es portador no de una,

sino de múltiples identidades que, como círculos concéntricos de diferentes diámetros y órbitas, poseen distintos niveles de generalidad, incluyen y excluyen a otros seres humanos, se interceptan las unas con las otras. Esto hace que las diferentes identidades que porta el individuo interactúen entre sí, matizando la forma en que éstas son incorporadas a la identidad propia. No se asume igual, digamos, la condición de mujer en una nación musulmana, que en una católica o en otra protestante. En cada caso, una identidad de base, asociada a la cultura religiosa contextualmente predominante, actúa como prisma a través del cual se interpreta y vive la feminidad. Pero eso al mismo tiempo no significa que la feminidad misma pierda su significado como atributo identitario del grupo humano simbolizado por la mujer. La existencia de diferencias a su interior entre naciones o culturas religiosas no hace desaparecer la identidad de la mujer, como tampoco la gran variedad de expresiones culturales existentes en un contexto tan diverso como América Latina hace superflua la identidad latinoamericana.

Claro, esto no quiere decir que las identidades respondan a una esencia ontológica inamovible o a un repertorio fijo de atributos naturales. Sólo la asunción colectiva de determinados valores hace posible la conformación y existencia de dichas identidades. La pertenencia a una comunidad por lo general tiene en su base variadas condicionantes materiales (por ejemplo, haber nacido en un cierto lugar, con un determinado sexo, en el seno de una familia específica que pertenece, a su vez, a alguna clase social, etc.). Estos factores pueden favorecer la asunción de identidades, pero no la predeterminan unilateralmente ni son suficientes para que ellas surjan y permanezcan. La identidad comunitaria –vale la pena reafirmarlo– no es el resultado de la conjunción de diversos atributos ontológicos, es sobre todo la vivencia colectiva y compartida de los mismos valores. Y la única manera en que esos valores se hacen comunes a una comunidad es a través de la educación, conscientemente organizada y dirigida o realizada espontáneamente por la mera convivencia de distintas generaciones.

Podría pensarse entonces que las identidades representan una especie de constructo subjetivo que ata un individuo o una colectividad a una comunidad imaginaria, que su función radicaría

en distinguir la comunidad dada de otras comunidades – presumiblemente también imaginarias- con las que se tiene –o se cree tener- algún tipo de vínculo y cuyo sustento radicaría exclusivamente en esa voluntad colectivamente asumida de autodistinguirse. Ante el empuje de los procesos globalizadores que presuponen un nuevo tipo de imaginario, centrado no en lo que distingue unas comunidades de otras, sino en lo que tienen de común entre ellas, la conservación de las identidades particulares podría concebirse como un obstáculo al flujo globalizador y el resultado más de un capricho voluntarista que de una real necesidad social de la comunidad. Por aquí van algunas de las interpretaciones posmodernas y poscoloniales de las identidades sociales. Así las ven ellos.

La legítima oposición a una comprensión ontologizante de la identidad -que busca, digamos, el ser del mexicano o la esencia del indígena como atributos permanentes e invariables de todo aquel que responda a esos calificativos- lleva a algunos teóricos de los “pos” al extremo opuesto de concebir las identidades sin ningún sustento objetivo, carentes de todo fundamento real, como no sea la voluntad subjetiva y caprichosa de quienes las han inventado. De esta forma, quedan “desconstruidas” no sólo las identidades en tanto asunción colectiva de ciertos valores válidos para determinada comunidad, sino también las comunidades mismas que son interpretadas dentro de esta concepción como puros inventos discursivos o estrategias narrativas del poder. Así, carecería de sentido hablar no sólo de la identidad del cubano, del mexicano o del latinoamericano, sino también de Cuba, de México o de América Latina, que sólo tendrían una existencia imaginaria promovida, en este caso, por ciertos discursos políticos o culturales.

Del hecho cierto de que las identidades presuponen la asunción colectiva de valores comunes y el sentimiento de pertenencia a una comunidad y, por lo tanto, una actitud subjetiva compartida, ciertos teóricos posmodernos deducen su carencia de sustento. Lo subjetivo, lo imaginario (en los cuales se incluyen no sólo las identidades, sino también las comunidades a las que

ellas se refieren), quedarían siendo algo así como lo no fundado, lo no necesario, lo arbitrario, lo inventado, lo superfluo.¹⁸⁴

Pero, ¿a qué conduciría en la práctica la aceptación de esta argumentación que podríamos calificar de “anti-identitaria”? En primera instancia, a la renuncia a todo discurso basado precisamente en la defensa de identidades y de los intereses de los grupos o comunidades que ellas representan. No habría ya espacio para el indigenismo, ni para el feminismo, ni para el latinoamericanismo, mucho menos para sustentar una ideología de la clase obrera como el marxismo, una visión tercermundista de las relaciones económicas internacionales como la teoría de la dependencia o una concepción que abiertamente declara una opción preferencial por los pobres como la filosofía y la teología de la liberación. El resultado de todo esto sería, en última instancia, no el triunfo de una genuina universalidad humana que termine con las diferencias y, sobre todo, con las grandes desigualdades entre los distintos grupos humanos, sino la imposición, una vez más, de la interpretación parcializada que de esa universalidad promueven ciertos sujetos y que responde a una identidad bien concreta, simbolizada por el “macho blanco burgués occidental”. Y lo peor no es la imposición de una visión unilateral, sino también de una praxis, tan parcializada como aquella, pero que se presenta como canto de sirena universal con el beatífico nombre de “globalización”, que conocemos bien que lleva un apellido, el de “neoliberal”, aunque a sus promotores no les gusta mucho ya usarlo por la carga peyorativa que ha ido adquiriendo en los imaginarios populares.

Con mayor o menor conciencia de las consecuencias, la ofensiva posmoderna contra las identidades se convierte en aliada ideológica del neoliberalismo. Y es que tradicionalmente las identidades han sido sede fundamental de la resistencia ante todo proyecto imperial. Terminar con las identidades significaría en buena medida terminar con la resistencia.

Quiere esto decir que no podemos aceptar ninguna de las

¹⁸⁴ Múltiples ejemplos de este tipo de tratamiento de las identidades pueden encontrarse en: Castro Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo (Coordinadores): *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco – Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

dos interpretaciones extremas, ni la que podríamos calificar como “objetivista ontologizante”, que entiende la identidad como una esencia ontológica invariable y que no es capaz de explicar sus cambios y adecuaciones históricas, al tiempo que puede generar inaceptables formas de fundamentalismos; ni aquella otra que podemos designar como un “subjetivismo relativista” y cuyo efecto práctico sería la destrucción misma de las identidades.

Nosotros preferimos enfocar las identidades como productos históricos. Esto implica interpretarlas no como un conjunto de rasgos preestablecidos ontológicamente, sino como un sistema de valores cambiante, movable, sujeto a cierto dinamismo histórico. Aun cuando tengan no pocos rasgos compartidos, no es exactamente la misma la identidad del mexicano recién conquistada la independencia en el siglo XIX que la del actual, comenzando el siglo XXI. Los casi dos siglos transcurridos, cargados de muy significativos acontecimientos históricos, han dejado una huella ya imborrable en esa identidad. Lo mismo podríamos decir de la identidad del cubano si analizamos los cambios que ella ha tenido en el período mucho más breve de tiempo que va desde el 1ro de enero de 1959 hasta la actualidad. Pero comprender históricamente las identidades no significa tampoco interpretarlas como si no hubiera nada que permanezca en ellas, nada estable y que todo se reduzca a las ideas, hábitos y costumbres que cada generación tenga a bien tomar como propios. Es cierto que el signo distintivo de las identidades es la asunción común del conjunto de valores que identifica un determinado grupo humano, lo cual a su vez se expresa en cierta disposición subjetiva compartida por sus integrantes. Sin embargo, esa comunidad subjetiva no es el resultado de una voluntad caprichosa, sino, ante todo, la expresión axiológica (en término de valores subjetivados) de intereses sociales conformados históricamente como resultado de los diferentes lugares en que la propia praxis histórica ha colocado a las distintas comunidades humanas. En este sentido, Cuba, México, América Latina, los indígenas de Chiapas, Palestina o las mujeres afganas no son el resultado de meras construcciones imaginarias, sino comunidades humanas reales conformadas históricamente, con un lugar específico en el sistema de relaciones sociales actual, lugar diferente al de otros grupos y del que emanan, en

consecuencia, intereses divergentes. Debido a que esos grupos no sólo han sido engendrados por historias específicas, sino que siguen teniendo presentes particulares, las condiciones sociales que los hicieron surgir continúan reproduciéndose y las respectivas identidades conservan el mismo sustento socialmente objetivo.

Sin embargo, no existe una relación de determinación automática entre las condiciones sociales que favorecen la permanencia de determinados grupos o comunidades y la conservación de sus identidades. Las identidades se asocian ante todo a procesos conscientes, a la asunción voluntaria del sistema de valores que identifica a la comunidad, a hacer propia su cosmovisión, su mundo simbólico, a través de cuyo prisma se interpreta de un determinado modo la realidad. Nacer y vivir en una comunidad no significa automáticamente que nos identifiquemos con ella. Esa autoidentificación siempre será un resultado educativo, sea espontáneo o sea dirigido, y va a estar en dependencia de la influencias educativas que se reciban y de la actitud propia del educando hacia ellas.

Podríamos pensar entonces que no es necesario concebir conscientemente un tipo de educación que refuerce las identidades, ya que estas influencias educativas vendrán espontáneamente desde la misma comunidad. Pero, como ya hemos señalado, influencia educativa (favorable o desfavorable a la conciencia identitaria) tiene cualquier contacto humano, cualquier forma de comunicación social. Y hoy la dinámica comunitaria (incluida la escuela y otras instancias educativas como la propia familia) está lejos de ser el único factor que influye educativamente sobre los niños y jóvenes. Las identidades tradicionalmente conformadas se enfrentan a una invasión de su mundo simbólico a través de los medios masivos de comunicación –principalmente la televisión, pero también internet, la radio, el cine, los videos, los CD, los DVD- que por lo general promueven, precisamente desde el paradigma del “macho blanco burgués occidental”, un tipo de cosmovisión que tiende a homogeneizar culturalmente a todos y que es ajeno al que reclama la conservación de las identidades tradicionales. Y lo peor es que esa homogeneización de los imaginarios carece de un sustento social objetivo. En otras palabras, la globalización no nos hace iguales, pero siembra en nuestras conciencias la falacia de

que sí lo somos. De esta forma, podemos encontrarnos con una negra pobre de una favela de Brasil que comparte los mismos sueños y deseos de un joven rico de Nueva York, que sufre con él por los atentados a las torres gemelas y vibra también de emoción ante la victoria militar sobre la hambrienta población afgana, que ama a Bush y odia a Bin Laden, como símbolos del bien y del mal, respectivamente, o como las nuevas imágenes posmodernas de Dios y del Diablo.

No hay duda de que esta invasión del mundo simbólico es capaz de poner en crisis las identidades y ahondar todavía más el proceso de alienación de los pueblos, inculcándoles un mundo de valores totalmente ajeno a las realidades que viven. Las crisis identitarias son crisis de valores. Se expresan en la duda o perplejidad acerca de cuáles son los valores propios o en el cuestionamiento de su validez ante otros valores que parecen superarlos. Por lo general, los valores propios imbricados en la identidad, aunque incorporados voluntariamente, se viven de manera automática, sin que se produzca una reflexión consciente sobre su naturaleza. Cuando esta reflexión se produce en forma de duda, perplejidad o cuestionamiento, ello es síntoma de una crisis identitaria. Estas crisis pueden estar asociadas a diferentes motivos. Ocurren, digamos, cuando el individuo sale de su comunidad original, se inserta en otra y comienza a recibir influjos educativos diferentes, portadores de valores distintos. Y ocurre también como resultado de un proceso de transición de la comunidad misma. Esta transformación, a su vez, puede ser el resultado de un proceso histórico-natural de cambios inherente al movimiento evolutivo mismo de la comunidad en cuestión, o puede tratarse de un tránsito sometido al influjo de una cultura exógena que invade, ya sea física o mediáticamente, el mundo simbólico de la comunidad autóctona. En este último caso la educación puede ser partícipe y vehículo de la crisis identitaria o puede actuar como una especie de antídoto y de resguardo de identidades. Ante la ofensiva enajenante de una cultura impuesta, la conservación de las identidades, por la vía de un proceso educativo conscientemente diseñado y dirigido, se convierte en un instrumento imprescindible para la resistencia.

Mas, ¿qué entraña todo esto en un sentido práctico, pedagógico? ¿Cómo educar de manera que se refuercen los valores

identitarios y se le ponga freno al impacto de los flujos enajenantes de la sociedad contemporánea? Las respuestas a estas preguntas no pueden ser ofrecidas por una sola persona, mucho menos en los limitados marcos de tiempo y espacio que aquí disponemos. Sólo adelantaré un par de reflexiones con la esperanza de que ellas estimulen a su vez muchas otras en todos los que compartimos responsabilidades educativas.

En primer lugar, hay que señalar que no se trata de trasladar mediante la educación una visión nostálgica del pasado, ni crear una inútil añoranza por un presente que pudo ser y no fue. Ello no haría otra cosa que reforzar el sentimiento de frustración y cierto complejo de inferioridad, además de que podría estimular una especie de fundamentalismo, de hecho impracticable y carente en sí mismo de legitimidad. En lugar de ello, se trataría de buscar en nuestras historias y en los valores tradicionales todo aquello rescatable como necesario al ser humano de hoy, al tiempo que utilizaríamos positivamente la fragilidad de las identidades actuales para abrirlas a los mejores valores de la cultura contemporánea, teniendo en cuenta que el curso deseable de los acontecimientos no ha de llevarnos a un aldeanismo incontaminado, sino a la incorporación plena con personalidad propia a la comunidad internacional.

A lo que sí debemos oponer decidida resistencia es a la pérdida de humanismo y a la banalización de la vida, presentes cada vez más en los vientos culturales que soplan desde Occidente. La educación en nuestro contorno ha de estar dirigida a evitar la pobreza axiológica del ser humano, a elevarlo por encima de sus necesidades corporales (sin prescindir, por supuesto, de darle la debida atención a éstas), a sensibilizarlo ante los productos espirituales humanos, a enseñarlo a percibir el consumo material menos como un fin en sí mismo y más como un medio para la realización personal en alguna esfera creativa. Se trataría a fin de cuentas de forjar un concepto de vida que dignifique el calificativo de humana, que trascienda el consumismo, no sólo por el empobrecimiento humano que éste representa, sino por la imposibilidad ecológica y social de su universalización y despliegue ilimitado.

En tal sentido, debemos estar atentos a ciertos clichés de la cultura occidental que, por hacerse tan cotidianos, muchas veces

aceptamos acriticamente. Pongo un ejemplo: en un texto aprobado por la 68ª Reunión del Consejo Directivo de la Organización de Estados Iberoamericanos, celebrada en Valencia, España, el 26 de marzo de 2001, cuyo título fue precisamente *Educación en valores*, se señalaba que la educación en nuestros países, por una parte, debía convertirse realmente en universal y estar al alcance de todos y, por otra, formar una ciudadanía más competitiva.¹⁸⁵ Tan habituales nos suenan ya ambas aspiraciones que las asumimos como axiomas. Así supongo que hayan actuado los representantes gubernamentales de los países latinoamericanos que asistieron a aquella reunión y aprobaron aquel texto, por lo demás en sí mismo valioso. Si lo analizamos con un poquito de atención, nos percataremos de que aspirar a una educación universal que se caracterice por formar ciudadanos competitivos es un contrasentido. Competir significa ganar y –sobre todo, porque son los más- perder. Ser competitivo entraña capacidad de triunfar sobre otros, presupone el fracaso de muchos. La educación no puede formar universalmente para competir –léase triunfar- porque para que unos ganen otros tienen que perder, por lo que la eficacia universal de la educación quedaría siendo de antemano irrealizable. Educar para formar hombres competitivos exige no una educación universal, sino elitista.

He aquí un “valor” de la cultura occidental que nos es bombardeado por doquier. Mediante la ofensiva neoliberal que, vestida de Tratados de Libre Comercio y de ALCA, promueven Estados Unidos y otros países, se pretende derribar cualquier barrera que impida mostrarnos en toda su crudeza la alta competitividad de sus representantes empresariales. Que seamos nosotros los que perdamos en esa competencia, será con toda probabilidad una “falla de la educación”. Por eso desde ahora nos proponen que asumamos la universalidad competitiva como fin –y valor- de la educación. No importa que sea un imposible, vale como cómodo pretexto ideológico para explicar por adelantado nuestro fracaso.

Este ejemplo nos puede servir para percatarnos de la necesidad que tenemos los educadores de utilizar siempre el prisma de los reales intereses de nuestros pueblos –en otras palabras, sus

¹⁸⁵ Puede consultarse el texto de este documento en: <http://campus-oei.org/valores/valores0102.htm>

valores y su identidad- como filtro para la aplicación de cualquier propuesta educativa, mucho más de aquellas que tienen que ver con valores e identidades.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

- I. “Sobre la naturaleza de los valores humanos” – Publicado como primer capítulo del libro colectivo *La formación de valores en la universidad: exigencias teórico-metodológicas*, Universidad de Matanzas, 2000, pp. 11-62
- II. “Poder y valores instituidos” – Publicado en: *Memoria*, Revista mensual de política y cultura, México D. F., 2001, N° 144, pp. 29-36; también en: *Caja Negra*, Revista de Ciencias Políticas y Humanidades, México, BUAP, 2001, N° 1, pp. 29-36; y en: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, 2001, N° 32, pp. 121-132
- III. “Valores universales y problemas globales” – Una síntesis resumida de este trabajo se divulgó bajo el título “Los valores universales en el contexto de los problemas globales de la humanidad” en la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, en su número 28 de 1994. Otra versión más amplia fue incluida por el Ministerio de Salud Pública de Cuba en la *Compilación de temas para la asignatura de Filosofía y Salud* (1994). Íntegramente fue publicado como parte del libro del autor *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Editorial Academia, La Habana, 1996.
- IV. “Tolerancia y valores” – Publicado en la revista *El Cuervo*, Aguadilla, Puerto Rico, 1995, N° 14, y por la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, 2000, N° 31. Incluido también en el libro del autor *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Editorial Academia, La Habana, 1996.
- V. “Mercado y valores humanos” – Publicado por la revista *Temas*, La Habana, 1998, N. 15.
- VI. “Los valores y la familia” – Fue tema de la conferencia impartida por el autor en el Centro de Interacción Familiar y Desarrollo Humano de México D.F., en noviembre de 1999. En una versión más amplia fue publicado en la revista

Magistralis de la Universidad Iberoamericana, Golfo-Centro, México, 2000, N° 18.

- VII. “Hacia una interpretación axiológica de la ciencia” – Publicado en *Magistralis*, Universidad Iberoamericana, Golfo-Centro, México, 1999, N° 16.
- VIII. “América Latina en la encrucijada entre los valores universales y propios” – Publicado en la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, 1994, N° 29; en *El Cuervo*, Aguadilla, Puerto Rico, 1994, N° 12, y también en *Islas*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 1995, N° 111. Incluido además en el libro del autor *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Editorial Academia, La Habana, 1996.
- IX. “Hacia una refundamentación valorativa del paradigma emancipatorio latinoamericano” – Publicado, como capítulo, en el libro *El derrumbe del modelo eurosoviético. Visión desde Cuba* (3ra edición ampliada), La Habana, Edit. Felix Varela, 1996. Incluido también en la obra del autor *Retos al pensamiento en una época de tránsito*, Editorial Academia, La Habana, 1996.
- X. “El problema de los valores en el pensamiento latinoamericano” – Publicado bajo el título “La problemática axiológica en la filosofía latinoamericana” en la obra colectiva *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998.
- XI. “La vida humana como criterio fundamental de lo valioso” – Publicado en *Graffyllia*, BUAP, Puebla, 2003, N. 1, pp. 111-116; y, con el título “Retos axiológicos de un mundo desbocado”, en *Docencia*, Lima, 2002, N. 5, pp. 67-70.
- XII. “El carácter ético de la educación y de la enseñanza” – Presentado como conferencia magistral en el Seminario Internacional de Pedagogía “Formación ética y psicopedagógica del docente para el desarrollo integral del educando” en la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque, Perú, en 2006 y publicado en sus Memorias.
- XIII. “Educación, valores e identidades – Publicado en *Docencia*, Lima, 2004, N. 8, pp. 41-45.