

GNOSEOLOGIA

En un principio, se confundían los conceptos de filosofía y de ciencia. El conocimiento y la reflexión sobre el progreso científico en general o sobre el de cada una de las ciencias, se derivan de la esfera filosófica. La separación del campo científico provocó un desdoblamiento del significado de los términos que conduce actualmente a una confusión lamentable. La teoría del conocimiento, la filosofía de las ciencias y la epistemología, utilizadas con frecuencia la una por la otra, justifican la conveniencia de delimitar sus respectivas esferas.

La teoría del conocimiento o gnoseología trata de los problemas del conocimiento de las relaciones entre el sujeto y el objeto en el plano más general y abstracto.

La filosofía de las ciencias abarca una reflexión general sobre el conjunto y desarrollo de las ciencias. A partir del momento en que los filósofos ya no son quienes se interesan por las ciencias sino los sabios, éstos, al interrogarse sobre su propio progreso científico, suscitan problemas filosóficos y se adueñan del vocabulario filosófico. La filosofía reflejará inevitablemente el punto de vista distinto de los utilizadores y se modificará. El término epistemología nos ofrece un ejemplo patente de esta evolución.

La epistemología, en su origen, se distinguía de la expresión vaga de filosofía de las ciencias por su precisión. Según André Lalande (1867-1963), designa más que nociones generales de evolución "el estudio crítico de los principios, hipótesis y resultados de las diversas ciencias, y está destinada a determinar su origen lógico, su valor y su alcance objetivo" (citado por Madeleine Grawitz en Métodos y Técnicas de las Ciencias Sociales, t. I p. 9).

La epistemología, en sentido estricto, es un estudio crítico hecho a posteriori y centrado en la validez de las ciencias consideradas como realidades que se observan, describen y analizan. En la práctica, estos matices se han desdibujado, y la epistemología y la filosofía de las ciencias son términos usados indistintamente en la actualidad.

Sin embargo, el término epistemología sigue utilizándose en sentido restringido cuando se trata del estudio, no ya de las ciencias en general, sino de una ciencia particular. Valga como ejemplo la recopilación de estudios publicada por La Pléiade, intitulada "Lógica del Conocimiento Científico", bajo la dirección de J. Piaget, que incluye capítulos sobre la epistemología de la química o de la lógica.

Alejandro Godofredo Baumgarten (1714-1762) inventor de la palabra gnoseología, tiene sus predecesores en Walter Tschirnhaus (1651-1708) quien escribió Medicina Mentis sive Artis Inveniendi Praecepta Generalia (1687) que es una especie de introducción a la investigación científica, pretende dar las reglas para su descubrimiento; sosteniendo que el origen de todos los conocimientos es la experiencia, insiste en la importancia de un método fundado a la vez en la experiencia y en la matemática, y atribuye a la lógica, no solamente la función de control de la corrección formal del pensamiento, sino también la más importante de ser un verdadero arte de la invención.

Según Walter el desarrollo metódico de la filosofía debe proceder del hecho fundamental de nuestra conciencia de las cosas, del cual derivan el principio del conocimiento de la verdad (algo es comprensible, algo es incomprensible), el principio de experiencia (unas cosas nos llegan a través de los sentidos externos; otras a través de las representaciones y las sensaciones internas) y el principio de la moral (algunas de nuestras impresiones de las cosas son agradables; otras desagradables).

Entiende la experiencia en el sentido cartesiano, como conciencia interior. Esta nos revela cuatro hechos fundamentales, que pueden servir para el descubrimiento de todo saber:

- 1) Somos conscientes de nosotros mismos como una realidad distinta; este hecho, que nos hace alcanzar el concepto del espíritu, es el fundamento de todo conocimiento;
- 2) Tenemos conciencia de que algunas cosas que nos mueven nos interesan y otras no nos interesan. Tomamos de este hecho el concepto de voluntad, el de conocimiento del bien y del mal y, por consiguiente, el fundamento de la ética;
- 3) Tenemos conciencia de poder comprender algunas cosas y no poder comprender otras. Mediante este hecho, alcanzamos el concepto del entendimiento, la distinción entre lo verdadero y lo falso y, por tanto, el fundamento de las ciencias racionales;
- 4) Sabemos que por los sentidos, la imaginación y el sentimiento nos formamos una imagen de los objetos externos. En este hecho se fundan el concepto de los cuerpos y las ciencias naturales.

Su contemporáneo Johann Heinrich Lambert (1728-1777) autor de Arquitectónica o Teoría de los Elementos Simples y Primitivos en el Conocimiento Filosófico y Matemático, consideró que los conceptos simples existen, porque de otro modo toda definición y demostración serían vanas, sin base alguna de verdad metafísica.

Para Lambert el problema del conocimiento consiste precisamente en señalar estos conceptos simples y hacer con ellos un esquema lógico con que operar, para deducir toda lícita consecuencia. Tanto para él como para Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716), el esquema idóneo lo tenemos en el simbolismo y en el cálculo lógico. Con estos aportes, Baumgarten define la metafísica como "la ciencia de las cualidades de las cosas, cognoscibles sin la fe". Afirma que a la metafísica precede la teoría del conocimiento denominada por él gnoseología, la misma que se divide en dos partes fundamentales:

- La estética, que se refiere al conocimiento sensible, y
- La lógica, que trata del conocimiento intelectual.

Lo original en Baumgarten está en la importancia que otorgó al conocimiento sensible, al cual no considera sólo como un grado preparatorio y subordinado del conocimiento intelectual, sino también, y sobre todo, como dotado de un valor intrínseco, diverso e independiente del valor del conocimiento lógico. Tal valor intrínseco es el valor poético.

Los resultados fundamentales de la estética de Baumgarten sustancialmente son dos:

- 1) El reconocimiento del valor autónomo de la poesía y, en general, de la actividad estética, esto es, de un valor que no se reduce a la verdad propia del conocimiento lógico;
- 2) El reconocimiento del valor de una actitud o de una actividad humana que se considera inferior y, por tanto, la posibilidad de una valoración más completa del hombre en su totalidad. Este punto erige a Baumgarten en uno de los más representantes del espíritu ilustrado.

Baumgarten define la estética como "la ciencia del conocimiento sensible" y también la denomina "teoría de las artes liberales, gnoseología inferior, arte del bello pensar, arte de lo análogo de la razón". Entiende que el fin de la estética es la "perfección del conocimiento sensible en cuanto tal", y esta perfección es la belleza. Por esto caen fuera del dominio de la estética las perfecciones del conocimiento sensible, tan ocultas que permanecen siempre oscuras para nosotros, por un lado, y por el otro, las que no podemos conocer sino con el entendimiento. Considera que el dominio de la estética tiene un límite inferior representado por el conocimiento sensible oscuro, y otro superior, constituido por el conocimiento lógico distinto; a él pertenecen solamente las representaciones claras pero oscuras. La belleza como perfección del conocimiento sensible es universal; pero de una universalidad diferente de la del conocimiento lógico, porque hace abstracción del orden y de los signos y realiza una forma de unificación puramente fenoménica.

Sostiene que la belleza de las cosas y de los pensamientos se distingue de la belleza de la conciencia y de la belleza de los objetos y de la materia. Las cosas feas pueden ser bellamente pensadas y las cosas bellas pueden pensarse de una manera fea. Cree que la facundia, la grandeza, la verdad, la claridad, la certeza y, en una palabra, la vida del conocimiento, pueden contribuir a formar la belleza en cuanto se reúnan en una percepción fenoménica única y estén, por decirlo así, presentes y vivas en su conjunto.

En este sentido el conocimiento estético es un "análogo de la razón"; así que no deben serle necesariamente extraños los caracteres que son propios del conocimiento racional; pero, para constituir una obra de arte, estos caracteres deben estar presentes en su vida total y ser, precisamente en su totalidad, intuitivos como fenómeno.

1. ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Recibe el nombre de origen del conocimiento aquello de donde puede extraerse el conocimiento verdadero y cierto, tal como se completa en el juicio. Se distingue de la mera condición del mismo, por ejemplo, del estado de vigilia.

a. Respecto a la verdad son fuente del conocimiento:

a. En sentido originario los objetos mismos (fuentes objetivas), pues el término objeto en acepción amplia es todo aquello a lo cual se dirige el acto consciente de un sujeto, o todo aquello a que una facultad, una duradera actitud anímica o hábito e incluso una ciencia puede dirigirse, o sea, el fin del acto (de la facultad, etc.) en cuanto tal. Por tanto, el puro ente en sí no es objeto, sino en tanto que es apetecible, cognoscible, etc., deviniendo objeto de un modo nuevo al ser conocido, apetecido de hecho.

Donde el conocimiento se lleva a cabo por mediación de una imagen cognoscitiva inconsciente debe distinguirse entre objeto y contenido de aquel. Así, por ejemplo, el contenido del pensar es la representación incluida en el concepto o en el juicio; el objeto es el ente independiente de dicho pensar (trascendente a él) significado ("entendido") por el pensamiento.

Considerando el contenido como verdadero objeto, se va a parar al idealismo gnoseológico, que hace del objeto una creación del pensar. Al apuntado sentido idealista de la palabra objeto subyace a veces, cuando se acentúa, el aserto de que Dios no puede devenir nunca objeto de nuestra actividad pensante.

Consideración especial merece el objeto correspondiente a un juicio, es decir, el expresado en éste, no en cuanto pensado en él, sino en cuanto existe independientemente del pensamiento de dicho juicio. El objeto, en el caso del juicio, consiste en que a un ente (expresado por el sujeto del juicio) le conviene un determinante (una nota, una cualidad, una relación: precisamente lo expresado por el predicado).

A la relación lógica corresponde a menudo en el objeto real alguna relación análoga, por ejemplo, de sustancia y accidente; sin embargo, el objeto de un juicio no tiene necesariamente la estructura de una relación real.

(Cuando decimos: "Dios es espíritu", a esta proposición no corresponde una relación real entre Dios y su ser espiritual). La forma lógica del juicio es cabalmente sólo nuestro modo de pensar y la verdad del juicio no exige que nuestro "modo" de pensar se encuentre en la cosa, sino únicamente que al "contenido" de pensamiento corresponda un contenido ontológico.

Los objetos del juicio pueden ser necesarios o contingentes. Los objetos incondicionalmente necesarios son (prescindiendo de la existencia real de Dios) meros contenidos esenciales, que en sí no indican todavía existencia real; así, por ejemplo, el objeto del juicio: $2 \times 2 = 4$ no dice que 2×2 exista realmente en algún sitio, sino únicamente que la esencia 2×2 trae consigo necesariamente la relación $= 4$, de suerte que si en un momento cualquiera se realiza 2×2 será necesariamente $= 4$.

Los objetos contingentes existen sólo en tanto que en un cierto momento les sobreviene la existencia real; frecuentemente se llaman también hechos. La manera de hablar según la cual al juicio negativo verdadero corresponde "un objeto negativo existente en sí" es equívoca; el juicio negativo es verdadero precisamente cuando el objeto negado en él "no" existe en el orden del ser; atribuir a lo negativo un "ser-en-sí" es contradictorio; lo negativo "existe" solamente en nuestro pensamiento.

b. Respecto a la certeza, lo son también las potencias cognoscitivas correspondientes a ellos, porque el saber acerca de la verdad sólo es posible por la reflexión sobre el mismo conocer gnoseológico.

La certeza denota un conocimiento acabado, tanto respecto a la realización psicológica del acto como a su validez lógica. Puede definirse como un firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto. Psicológicamente, certeza es un juicio que se consuma en el asenso (afirmación); éste ha de ser "firme", o sea, puesto como definitivo con exclusión de toda duda, en oposición a la mera opinión, asenso provisional que no la excluye. En sentido psicológico la certeza recibe también el nombre de convicción, particularmente en cuanto se la considera no sólo como acto transitorio, sino como actitud intelectual permanente. Existe certeza válida sólo cuando la convicción subjetiva encuentra su fundamentación lógica en la evidencia del objeto (certeza objetiva); únicamente así se garantiza la verdad de la proposición correspondiente.

Cuando se hace la distinción entre certeza teórica o especulativa y certeza práctica, conviene entenderla desde el objeto dado en el sentido de que la primera designe la certeza concerniente a un enunciado relativo a la esfera del ser, y la segunda, muestre aquella certeza que atañe a una ley, a un deber. Frecuentemente, certeza teórica es sinónimo de certeza teóricamente (lógicamente) válida, mientras que certeza práctica designa un grado elevado de probabilidad del aserto suficiente para la vida, y a veces también una convicción que sólo tiene el valor de un postulado.

c. En sentido derivado, constituye igualmente fuente de conocimiento todo aquello en que se dan o son accesibles, antes del juicio concluyente, los objetos y el sujeto que conoce. Según eso, se distinguen fuentes externas de conocimiento, como el testimonio ajeno (certeza histórica), y fuentes internas.

A las fuentes internas pertenecen la experiencia interna o externa y el pensar en su triple actividad: formación del concepto (concepto, análisis, síntesis), juicio (intelección inmediata) y raciocinio (deducción, inducción). Los orígenes del conocimiento se denominan también medios (para alcanzar un fin del conocer) y criterios del conocimiento (encaminados a discernir los verdaderos conocimientos de los falsos).

2. NATURALEZA DE LAS FACULTADES COGNOSCITIVAS

Santo Tomás afirmó que "el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares. Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsistente sin materia... Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en la materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas". (Sum. Teo. 1, q. 85, a. 1)

En este contexto, la teoría escolástica de la abstracción enseña que el innegable empobrecimiento del contenido es más compensado con la mayor profundidad alcanzada por el conocimiento: mediante la abstracción se aprehende de algún modo en el objeto la "esencia" o lo esencial. Ello supone que la abstracción no consiste en un simple separar un rasgo sensible de un todo que también lo es, sino en un proceso (proceso abstráctico) de dos fases por lo menos: en que lo esencial primeramente deviene visible y luego es liberado de lo concreto.

Por esto el entendimiento como potencia abstractiva no es meramente una fuerza que separa y une los datos sensoriales (no es sólo "ratio"), sino que de alguna manera es una fuerza creadora que hace brillar lo esencial en lo sensible (intellectus en sentido estricto).

Pero lo separado o abstraído puede interpretarse de diversas maneras según los tipos de abstracción admitidos. Por un lado puede estimarse que la entidad abstraída es una especie de "disminución" de la realidad; que por ejemplo, la rojez es "menos" que los efectivos colores rojos. En tal caso se subraya aquello de conceptual que tiene lo abstraído. Por otro lado puede estimarse que lo abstraído es "más" que aquello que se ha abstraído; en este caso se subraya lo que tiene de esencial lo abstraído.

En términos generales Aristóteles se inclinó hacia la primera concepción y Platón hacia la segunda.

Particularmente importante es la doctrina de la abstracción elaborada por Santo Tomás, según lo hemos reseñado; en ella se distingue entre la abstracción total y la formal. Mediante la primera se separa lo general de lo particular, por ejemplo, animal se separa de hombre. Esta abstracción "destruye" los objetos separados, como ocurre cuando se separa del hombre su racionalidad. Mediante la segunda se separa la forma de la materia, por ejemplo, círculo se separa de todo cuerpo sensible circular. Esta abstracción no "destruye" ninguno de los dos objetos sobre los cuales opera, como ocurre cuando se separa círculo de materia circular y se conservan ambas ideas.

La distinción referida ha sido tomada por los escolásticos actuales quienes prefieren hablar, respectivamente, de "abstracción total" y de "abstracción formal", siendo ésta última la propiamente inteligible, la misma que muestra tres grados:

El primer grado es propio de la física o ciencia de la Naturaleza y es aquel en el cual se consideran los objetos purificados de la materia. Sin embargo, los objetos quedan impregnados de materia sensible de tal modo que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que se ha abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

El segundo grado es propio de la matemática, y es aquel en el cual se consideran los objetos purificados tanto de materia (en cuanto principio de individuación) como de materia sensible. Las entidades resultantes son la cantidad, el número o la extensión en sí. Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia pero pueden ser concebidos sin ella.

El tercer grado de abstracción es propio de la metafísica, y es aquel en el cual se consideran los objetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pueden existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmatrimales, como ocurre con la sustancia, el acto, y la potencia, la bondad, etc.

Es característico del tercer grado de abstracción formal la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad (y, además, una realidad superior fundamentante de todas las demás).

Por ello puede decirse que los autores nominalistas se inclinan a aceptar la abstracción total en detrimento de la abstracción formal o en sustitución de ésta. Un gran sector de autores modernos rechazaron, explícita o implícitamente, la abstracción formal metafísica; esto ocurrió, en particular, con los empiristas, por ejemplo John Locke (1632-1704) consideró que la abstracción generaliza las "ideas" particulares y evita de tal manera el uso de una infinidad de nombres. Las ideas tomadas de entidades particulares "se hacen representantes generales de todas las de la misma clase".

Es necesario precisar que la abstracción es una operación mental pero no una operación metafísica. Pues a pesar de las ideas burlonas de George Berkeley (1685-1753) sobre la abstracción, prácticamente en todos los filósofos puede hallarse ideas acerca de la naturaleza, funciones y alcance de la abstracción y acerca del status ontológico de lo abstracto.

A.V. Vostrikov en su obra la Criteriología marxista-leninista al hablar de la abstracción afirmaba que "el conocimiento sensible nos da imágenes de los objetos concretos sensibles, su conexión externa, pero no puede penetrar en la esencia de los fenómenos sin ayuda del pensar abstracto, ni descubrir en las cosas sus conexiones internas, ni describir la ley de su existencia y de su evolución y desarrollo"; semejante afirmación formulaba I. Andreev en su obra El Materialismo Dialéctico acerca del proceso cognoscitivo al sostener que "la abstracción científica desempeña un papel importante en el proceso de la formación de un concepto científico... Sin abstracción no puede determinarse ni un concepto científico". (Citado por Josef De Vries en Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, p. 33)

3. LIMITES DE LAS FACULTADES COGNOSCITIVAS

Cuando utilizamos el término facultad lo hacemos refiriéndonos a la aptitud, virtud, potencia, derecho para hacer algo. Fue desde esta perspectiva que se establecieron ciertas "divisiones" del alma y se propuso lo que después se ha llamado "doctrina de las facultades del alma". Tales divisiones se han dado más o menos así:

Platón : Potencia racional > Razón

Potencia concupiscible > Deseo

Potencia irascible > Voluntad

Potencia Vegetativa: nutrición crecimiento reproducción

Aristóteles

Sensitiva > sentidos externos

Intelectiva

Sentidos

Estoicos Principio espermático

Principio directivo de carácter racional

Lenguaje

Memoria

San Agustín Entendimiento, Inteligencia, Voluntad

Para la escolástica que siguió la clasificación aristotélica, las facultades o potencias pueden ser, en general: mecánicas, vegetativas, sensitivas e intelectivas (incluyendo en éstas la voluntad). Además, se ha hablado de las potencias o facultades de sentir, de entender y de querer.

Nicolás de Cusa (1400-1464) distinguió cuatro grados de conocer:

- Los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes;

- La razón, que las diversifica y ordena;

- El intelecto, o razón especulativa, que las unifica; y

- La contemplación intuitiva, que, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios.

En el siglo XIII se extendió la doctrina de las facultades hasta el punto de que buena parte de la estructura de la obra de Manuel Kant (1724-1804) depende de las divisiones establecidas por tal doctrina; aunque le pareció

fundamental la distinción entre entendimiento y voluntad (razón teórica y razón práctica). En el siglo XIX se nota un cierto abandono de la doctrina de las facultades de la cual hay sólo algunas huellas en la psicología contemporánea.

La facultad propia para el conocimiento humano es el entendimiento, o facultad de pensar, es decir, facultad de percibir de modo no sensible el ser y las relaciones. Se distingue esencialmente de la denominada, en expresión confusa, inteligencia animal aún en sus más elevados efectos instintivos o sensoriales, según hemos indicado anteriormente. El entendimiento tiene su base en la naturaleza del alma considerada como ser espiritual; con todo, en su peculiaridad de entendimiento humano está a la vez reducido a las condiciones particulares del espíritu del hombre, que es forma esencial configuradora de un cuerpo.

Si el entendimiento se nos da ante todo como humano, entendimiento en general no es, considerando su esencia, equivalente a entendimiento humano. El entendimiento en general o entendimiento como orden del mundo, acompaña al conocer espiritual en cuanto tal sin diferencia alguna, ya se encuentre realizado de manera ilimitada, como en el espíritu infinito de Dios, ya limitada, como en el espíritu creado o ligado a lo somático. El objeto característico del conocimiento espiritual y del entendimiento en general es el ente en cuanto tal: el Ser. Mientras el entendimiento del hombre está unido al cuerpo y al conocimiento sensorial, dicho objeto se le da sólo en la esencia que brilla en la cosa sensible (*intelligibile in sensibili*).

Podemos definir el entendimiento humano (integrante del alma humana) como una parte de ella con la cual conoce y piensa; pero ésta suscita algunos problemas, como el de la función propia del entendimiento y el de su naturaleza última. Con todo:

En lo que respecta al primer problema puede preguntarse si el entendimiento es principalmente intuitivo o principalmente discursivo. Aristóteles parece destacar el primer aspecto; siendo éste el que más influyó entre quienes siguieron a Aristóteles. Y, en efecto, se subrayó que el entendimiento es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos de la acción; entonces se lo concibió como un "hábito" que no procede ni de la ciencia ni del arte, pero sin el cual no habría ciencia ni arte. Por lo cual, no es propiamente un "saber", sino más bien una "sabiduría".

En lo referente al segundo problema, cabe preguntarse si el entendimiento, en cuanto facultad del alma, es realmente distinto de otras facultades (la sensible, la imaginativa, etc.) o bien si hay por así decirlo una "continuidad" entre todas las facultades. A veces Aristóteles parece hablar del entendimiento como de una facultad separada y otras veces en cambio se opone rigurosamente al dualismo platónico y se manifiesta hostil a toda "separación"; al fin y al cabo la conocida definición aristotélica del alma ("principio de vida") hace de ésta una con el cuerpo. Por tanto, se puede hablar de un Aristóteles "intelectualista" y a veces "platonizante" y de un Aristóteles fundamentalmente "naturalista" y "funcionalista"; pues Aristóteles considera que en la sensación hay "algo de conocimiento", de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de "intelectual". Sin embargo, la noticia que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Este surge únicamente cuando hay, como ocurre en el alma humana, no sólo la facultad sensible, ni tampoco sólo imaginación y memoria, sino también justamente "entendimiento".

La peculiaridad del entendimiento humano se caracteriza por los siguientes pares de conceptos opuestos:

En primer lugar, es espiritual y se orienta a lo espiritual y, no obstante, está ligado a las funciones sensoriales y, por lo tanto, a la materia. Es espiritual, como única facultad cuyos actos no son directamente co-realizados por un principio material y como facultad rigurosamente inmaterial que puede dirigirse a objetos espirituales y encontrar en ellos la perfección de su ser y sentido. Sólo una facultad espiritual puede presentar en su ser propio lo simple y lo no sensible.

La distinción de yo, no yo y acto y la pregunta que ello hace posible acerca del valor lógico, ético y estético de los actos y de la existencia propia, así como el perfecto "consigo" (*Bei-sich*) de la autoconciencia, suponen también un principio espiritual del conocimiento. Por otra parte, la unión al conocimiento sensorial es notoria: el entendimiento del hombre debe obtener de la experiencia sensible casi todos los conceptos primitivos; no posee intuición inmediata alguna de las esencias espirituales.

El entendimiento mantiene también en el curso total del pensar la vinculación a las imágenes sensibles (la *conversio ad phantasmata* escolástica). Únicamente puede elevarse a lo espiritual y suprasensible por el cambio de la analogía. Con esta unión al conocimiento sensorial guarda relación el carácter discursivo y abstractivo de la actividad de nuestro entendimiento, de tal manera que, entendimiento en sentido estricto, denota la facultad de pensar abstractiva y discursivamente.

En segundo lugar, la índole peculiar del entendimiento humano se manifiesta en la oposición de receptividad y de espontaneidad. Clásica es la distinción entre entendimiento agente y paciente en la doctrina de la abstracción, tal como fue desarrollada desde Aristóteles.

Pues, mientras la facultad sensible tiene la capacidad de aprehender los "aspectos sensibles" de las cosas, el entendimiento tiene la capacidad de aprehender los "aspectos inteligibles". Ambos tienen que ser actualizados para ser aprehendidos. Pero, mientras la actualización de los aspectos sensibles es una causa o movimiento, parece difícil admitir que haya una causa o un movimiento que actualice los "aspectos inteligibles".

Aristóteles manifiesta que por medio del entendimiento agente la capacidad de aprehensión de los aspectos inteligibles se actualiza o llega a ser efectiva. Y Santo Tomás afirmaba que el entendimiento agente se halla en el alma como una virtud capaz de hacer inteligible lo que lo sensible posee de inteligible.

Además, la espontaneidad del espíritu se manifiesta en la dirección de la atención, en los actos de toma de posición propios del juicio y en el pensamiento creador que supone siempre la recepción de un contenido cognoscitivo. En tercer lugar, la oposición de immanencia y trascendencia en la actividad del entendimiento es superada por la imagen cognoscitiva intelectual, el *verbum mentis* (verbo de la mente), que, considerada desde el punto de vista ontológico, permanece por entero en el cognoscente y, no obstante, por su carácter de imagen, le conduce más allá de sí misma: al objeto.

De conformidad a lo indicado, el entendimiento humano, sobrepujando esencialmente las facultades sensoriales, incluso en las obras acabadas del pensar creador, queda unido de manera natural al conjunto del modo de conocer sensitivo-intelectual y, a la vez, al todo de la personalidad psicológica aún con su parte irracional. Por otra parte, el culto a una llamada intuición extraintelectual de lo espiritual con eliminación o menosprecio del entendimiento, es tan deformante o más que cultivo y valoración exclusiva del entendimiento.

4. VALORES LOGICOS

El término valor fue utilizado primero por la economía política que estudia el valor de uso y de cambio de las cosas. Antes de Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) la filosofía habla de valores sólo ocasionalmente; él hizo del término valor un contenido fundamental del filosofar. En la segunda parte de su Sistema de Filosofía, sostiene que el acto del pensamiento y su contenido tienen diversos modos de existir. La existencia del acto del pensar es temporal, mientras la del contenido del pensamiento es extratemporal y la llama "validez" (*Gültigkeit*). Entiende que el juicio es, precisamente, la relación entre los contenidos de dos representaciones y posee la objetividad que le faltaría si la relación fuese de las representaciones mismas. En la esfera de la "validez" entran las verdades lógicas y los valores, la trama eterna del ser real.

Cuando se habla de teoría de los valores, esta expresión en la mayoría de los casos comprende, además de la filosófica, otra investigación: psicológica, de los valores y valoraciones. Con menor frecuencia se usa para designarla el nombre de axiología (del griego *axión**, digno, apreciable). La axiología pura trata de los valores, en cuanto tales, como entidades objetivas, como cualidades irreales, de una irrealidad parecida a la del objeto ideal, pero en manera alguna idéntica a él.

Ya en Lotze, padre de la moderna filosofía de los valores, aparece el valor separado del ser. Este es carente de valor porque se le restringe a la realidad empírica exclusivamente sometida a las leyes matemáticas de la ciencia natural. Los valores en que se funda el sentido de nuestra existencia forman el reino propio del valer. A esta duplicidad corresponde en el hombre una dualidad de facultades; así como el entendimiento (*Verstand*) conoce el ser, así la razón (*Vernunft*) siente los valores.

Es manifiesto que el valor es uno de los trascendentales; visto desde su mismo núcleo, el ser es valioso; y el valor, ontológico; separarlos sería aniquilarlos. Sólo puede haber distinción entre bienes y valores en el sentido de que con el término bienes se indican las cosas individuales, en cuanto en ellas están realizados los valores, al paso que se denominan valores las esencias o ideas valorales abstraídas de aquellas.

Por tanto, podemos describir el valor como el ser mismo en cuanto en virtud de su contenido significa una perfección y atrae a la potencia apetitiva. El carácter normativo del valor tiene sus raíces en las leyes esenciales implicadas en el ser, leyes que son norma para el individuo, y, en última instancia, en que al ser le corresponde la primacía sobre el no ser.

De la esencia del valor depende la peculiaridad de su aprehensión. Si el valor se separa del ser no es accesible a la razón orientada hacia él; y puesto que se abre únicamente al sentir emocional, surge el irracionalismo valoral. Lo contrario de éste sería un racionalismo valoral que disolvería en el ser el carácter propio del valor.

Entre ambos se encuentra la aprehensión intelectual del valor, que lo descubre porque el ser es intrínsecamente valioso, pero que nunca puede constituir la respuesta total a aquel, porque el valor perfecciona al ser y, por consiguiente, sólo encuentra la respuesta plenamente adecuada en el sentir y el querer; por eso, aún la aprehensión intelectual del valor estará siempre impregnada de elementos sentimentales y apetitivos.

Los valores son cualidades irreales, porque carecen de corporalidad, pero su estructura difiere de la de los objetos ideales, asimismo irreales, pues mientras estos últimos pertenecen propiamente a la esfera del ser, sólo de cierto modo puede admitirse que los valores "son". Además, el valor no puede confundirse con el objeto ideal, porque mientras éste es concebido por la inteligencia, el valor es percibido de un modo no intelectual, aún cuando lo intelectual no pueda tampoco excluirse completamente de la esfera de los valores.

La teoría actual de los valores ha insertado dentro de este marco sus debates e investigaciones, especialmente los que se han referido al carácter absoluto o relativo de los valores, es decir, los que han tomado como punto de partida para una axiología la determinación del valor como algo irreductible esencialmente a la valoración realizada por los sujetos humanos o como algo situado en una esfera ontológica y aún metafísica independiente. Y mientras unos, siguiendo inconscientemente ciertas tendencias que pueden calificarse de nominalismo ético, han considerado que el valor depende de los sentimientos de agrado o desagrado, del hecho de ser o no deseados, de la subjetividad humana individual o colectiva, otros han estimado que lo único que hace el hombre frente al valor es reconocerlo como tal y aún considerar las cosas valiosas como cosas que participan, en un sentido platónico, del valor.

Dentro del contexto, a los valores se les atribuye las siguientes características:

1ra. El valer, pues en la clasificación dada por la teoría de los objetos, hay un grupo de estos que no puede caracterizarse por el ser, como los objetos reales y los ideales. De estos objetos se dice que valen y, por tanto, que no tienen ser, sino valer.

La característica del valor es el ser valente, a diferencia del ser ente. La bondad, la belleza, la santidad no son cosas reales, pero tampoco son entes ideales. Los valores son intemporales y por eso han sido confundidos a veces con idealidades, pero su forma de realidad no es el ser ideal ni el ser real, sino el ser valioso. La realidad del valor es, pues, el valer.

2da. Objetividad, pues al ser objetivos los valores no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización. La teoría relativista de los valores sostiene que los actos de agrado y desagrado son el fundamento de los valores. En cambio la teoría absolutista considera que el valor es el fundamento de todos los actos. La primera afirma que tiene valor lo deseable. La segunda sostiene que es deseable lo valioso. Los relativistas desconocen la forma peculiar e irreductible de realidad de los valores. Los absolutistas llegan en algunos casos a la eliminación de los problemas que plantea la relación efectiva entre los valores y la realidad humana e histórica.

Según algunos autores los valores son objetivos y absolutos, pero no son hipóstasis metafísicas de las ideas de lo valioso. La objetividad del valor es sólo la indicación de su autonomía con respecto a toda estimación subjetiva y arbitraria. La región ontológica "valor" no es sistema de preferencias subjetivas a las cuales se da el título de "cosas preferibles", ni es tampoco una región metafísica de seres absolutamente trascendentes.

3ra. No independencia, los valores no son independientes, pero esta dependencia no debe entenderse como una subordinación del valor a instancias ajenas, sino como la necesaria adherencia del valor a las cosas. Por eso los valores hacen siempre referencia al ser y son expresados como predicaciones del ser.

4ta. Polaridad, los valores se presentan siempre polarmente, porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. Al valor de la belleza se contraponen siempre el de la fealdad; al de la bondad, el de la maldad; al de lo santo, el de lo profano.

5ta. Cualidad, pues los valores son totalmente independientes de la cantidad y por eso no pueden establecerse relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas.

6ta. Jerarquía, el conjunto de valores se ofrece en una tabla general ordenada jerárquicamente. Los grados del valor corresponden a los del ser. Desde un punto de vista más formal se distingue el valor por razón de sí, el valor por razón del goce (o valor deleitable) y el valor por razón de la utilidad (o valor útil). El valor por razón de sí es pretendido por sí mismo; el valor deleitable irradia del valor por razón de sí, puesto que atrae hacia éste y fluye de su posesión beatificante; el valor útil está al servicio del valor por razón de sí como medio para un fin.

Atendiendo al contenido, el valor por razón de sí muestra los grados siguientes: valores económicos, vitales, espirituales (lo verdadero, lo bello, el bien ético) y religiosos (lo santo). Su jerarquización responde a esta enumeración, que sigue los grados del ser, en la cual los valores religiosos ocupan el lugar supremo, pues en ellos se trata directamente del Bien infinito (Dios).

Debemos establecer que esta caracterización de los valores corresponde a la axiología formal, que se limita a declarar las notas determinantes de la realidad estimativa. En cambio, la axiología material estudia los problemas concretos del valor y de los valores y en particular las cuestiones que afectan a la relación entre los valores y la vida humana, así como a la efectiva jerarquía de los valores.

Cada uno de estos problemas recibe soluciones distintas según la concepción subjetiva y objetiva del valor, según que los valores sean concebidos como productos de valoración o de realidades absolutas.