

Alfonso López Quintás

EL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES

*Dedico este libro
muy cordialmente
al Dr. D. Francisco
Poyales Galán, que me
ha devuelto la luz a los ojos*

Prólogo

En abril de 1986 celebramos un encuentro en la universidad de Louvain la Neuve (Bélgica) veinte miembros de la *International Society for Metaphysics*, con objeto de poner en marcha un gran proyecto de su Secretario General, el profesor de la Universidad Católica de Washington, George McLean: *investigar la forma adecuada de presentar los valores éticos al hombre de hoy*. Durante los tres días de análisis y debates, insistí en la necesidad de configurar un estilo de pensar ajustado a ese tipo peculiar de objeto de conocimiento que son los valores. Cualquier error cometido en el modo de enfocar el análisis de los valores se paga a un precio muy alto: el de la confusión, el desconcierto y el desánimo.

El Comité Director del proyecto me encomendó la tarea de redactar una introducción metodológica al estudio de los valores que sirva de preludio y en cierto modo de fundamento a los trabajos que integrarán los volúmenes siguientes. La respuesta a esta llamada es el presente trabajo, que no desea en modo alguno ser exhaustivo, sino más bien indicativo de una orientación que juzgo en extremo fecunda.

Los conceptos básicos que vertebran este trabajo (*presencia, creatividad, éxtasis, ámbito, juego, vértigo...*) son explanados en mis

obras: *El triángulo hermenéutico* (Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2015); *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid, 1998³; *Vértigo y éxtasis* (Rialp, Madrid 2006).

Madrid, febrero 1989

Prólogo a la tercera edición

En los diez años de vida que tiene esta obra he dedicado cierta atención al tema de los valores (Cf. *El libro de los valores*, Planeta, Barcelona 2002, 12ª ed.; *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 2003, 4ª ed.). Esta investigación me ha confirmado en la idea de que los valores no pueden ser "enseñados"; debe "descubrirlos" cada uno por propia cuenta. La tarea de los educadores debe consistir en adentrar a niños y jóvenes en el área de irradiación de los valores. El resto lo hace el valor mismo con su poder de atracción. Los valores no *arrastran*; *atraen*; se *imponen* porque son *imponentes*, no porque tengan voluntad de dominio.

Para comprender esto a fondo, se requiere un estilo de pensar apropiado, una metodología hecha a medida de este tipo singular de realidades que son los valores. Configurar las líneas maestras de tal metodología es el empeño de esta obra, que conserva por ello toda su vigencia.

Encierra suma importancia advertir que para familiarizarse con el mundo de los valores no basta adquirir soltura en el uso de ciertas categorías y esquemas mentales; se debe superar la mentalidad "objetivista", la tendencia a pensar todo tipo de realidades mediante conceptos adecuados solamente al análisis de los objetos o cosas, que son realidades asibles, delimitables, manejables, sometibles al tiempo y al espacio. De la Edad Moderna, con su voluntad de dominio, nos viene la tendencia a considerar como única forma de saber racional, exacto, justo, el que nos otorga el conocimiento científico y técnico. Hemos de considerar que este género de conocimiento es adecuado a los aspectos de la realidad que son cuantificables y pueden ser expresados en lenguaje matemático. La excelencia del conocimiento científico y técnico en cuanto a la parcela de la realidad que investiga no debe llevarnos a depreciar otras formas de conocimiento, dirigidas a vertientes de la realidad que no son delimitables, asibles, manejables al modo de los objetos, pero son tan reales y eficientes que merecen máxima atención.

Los valores pertenecen a la esfera de la realidad que es inaccesible al conocimiento científico y técnico, y exige a quien desee conocerla que movilice no sólo su capacidad intelectual sino también su sentimiento, su voluntad y su poder creativo. Este tipo de conocimiento vinculado al amor, al compromiso personal, a la vibración del sentimiento encierra un modo propio de *racionalidad*, ni

superior ni inferior a la racionalidad científica, sino sencillamente *distinta*, propia de esta área del conocimiento. Conviene recordar que una forma de conocimiento es racional cuando elabora estructuras intelectuales propias, y éstas permiten al hombre acceder a ciertas vertientes de la realidad. Esta doble tarea la lleva a cabo brillantemente el método científico. "Método" significa, según su etimología griega, "camino", vía hacia un aspecto acotado de la realidad. También otras disciplinas intelectuales nos conducen certeramente hacia diversos ámbitos de lo real. Para ello elaboran ciertas estructuras (un lenguaje propio, con sus conceptos, sus modos de razonamiento, sus formas peculiares de ver los modos de realidad que se desea conocer...), y estas estructuras permiten lograr un conocimiento de los "objetos de conocimiento" que no se reducen a "meros objetos".

Acostumbrar la mente a moverse en niveles o planos de realidad superiores a los "objetivos", sin perder a éstos de vista, antes integrándolos con aquéllos, es el cometido de la metodología propia del conocimiento de los valores. Se trata de una actitud ante la vida, de una forma de sabiduría que no se reduce a una técnica intelectual sino que exige la acomodación de toda la persona al modo peculiar de ser de ese género elevado de "objetos de conocimiento" que son los valores.

Debido a ello, este breve libro requiere ser leído con un ritmo lento, a fin de poderlo meditar y asumir. Mi propósito al escribirlo no fue tanto comunicar ciertos contenidos cuanto sugerir la necesidad de adoptar la *actitud espiritual* que exigen los valores si han de ser debidamente conocidos, estimados y realizados en la propia vida.

Este libro fue traducido al inglés y al brasileño.

Madrid, 28 de enero de 1999

Presentación

El estudio a fondo, bien aquilatado, de los valores constituye una de las tareas más urgentes y fecundas de la filosofía actual. En el primer cuarto de siglo se consagró especial atención a este tema y se creó un clima de entusiasta admiración hacia el reino –poco explorado y sobremanera sugestivo– de los valores. Max Scheler¹, Nicolai Hartmann², Louis Lavelle³ y Joaquín Xirau⁴ marcan una cota alta en este proceso de creciente preocupación por la investigación axiológica. Posteriormente, la investigación filosófica se orientó hacia otras cuestiones y dejó de lado en buena medida el análisis de los valores, que se hallaba todavía en período de consolidación. De esta forma, la *axiología* –pese a su brillante comienzo– no llegó a ser estructurada con la solidez y la flexibilidad suficientes para evitar graves malentendidos.

Los valores son vertientes de la realidad ambiguas por naturaleza, carentes de contornos definidos, rebosantes de dimensiones, y, como tales, muy difíciles de reducir a un estudio analítico preciso y riguroso. Si no se dispone de una idea clara acerca de los modos diversos de rigor y precisión intelectual que son posibles en el conocimiento de los diferentes modos de realidad, se corre riesgo de pensar que es inviable el logro de un lenguaje filosófico suficientemente aquilatado acerca de los valores. De hecho, no es infrecuente que los pensadores, al tratar esta cuestión, utilicen modos expresivos más propios –a primera vista– de la creación poética o de la literatura piadosa que de una investigación filosófica.

Actualmente, merced a las aportaciones realizadas por diversas corrientes de pensamiento, nos hallamos en disposición de elaborar una *metodología filosófica* adecuada a la riqueza interna y a la ambigüedad constitutiva de los valores. En el pensamiento filosófico contemporáneo abundan los hallazgos metodológicos, pero se echan en falta –a lo que a mí se me alcanza– proyectos de investigación realizados coherentemente conforme a una metodología rigurosa, estrictamente ajustada a las exigencias de cada vertiente de la realidad. Son numerosos los pensadores que hacen precisiones muy acertadas sobre diversos acontecimientos de la realidad, pero se expresan a menudo con categorías y esquemas mentales inadecuados, provocando de esa forma nefastos equívocos.

Entre los aciertos indudables de la investigación filosófica actual se halla el haber subrayado la importancia del “pensamiento relacional”, las realidades “inobjetivas” (Jaspers, Marcel), la vinculación entre conocimiento y compromiso, ser y valor, descubrimiento de los valores y vida humana creativa, desarrollo personal y apertura al otro, encuentro y alumbramiento de sentido. La fecundidad de estos descubrimientos fue menguada notablemente por la falta de un estilo de pensar ajustado a la nueva visión de la realidad que late en los mismos. Si no se deja de considerar la

racionalidad científica como la modélica, no es fácil advertir que la unión de conocimiento y compromiso existencial, conocimiento y acción, conocimiento y amor, ostenta un carácter rigurosamente racional y no ha de ser desplazada al área de lo "irracional", lo emotivo y pseudorromántico, lo vagamente sentimental.

En tanto no se descubra el modo de realidad específico que ostentan las entidades *relacionales* –el "entre", en expresión de M. Buber⁵–, se tenderá a malentender el nexo de valores y persona humana como una forma de banal *relativismo*. Son numerosos los pensadores que destacan –con toda justicia– la condición "objetiva" –en sentido de "real"– de los valores. Pero, al no reparar en el hecho decisivo de que ciertos tipos de realidad son *relacionales*, consideran que subrayar la vinculación de los valores a los procesos creadores humanos significa una recaída en el temido *subjetivismo relativista*. Tienden, por ello, a asentarse en un cómodo *realismo objetivista* por afán de seguridad, y con ello privan a los valores de la única firmeza que les es propia, la que se deriva de su carácter relacional, del hecho de *brotar* y resplandecer y hacerse valer en los *campos de juego* que se instauran, en determinadas circunstancias, entre el hombre y el entorno. Por el contrario, cuando se comparte el prejuicio de que el carácter "objetivo" se identifica simplemente con el carácter "cósico", se suele dejar a los valores en una dependencia absoluta respecto al sujeto humano, con lo cual se aboca al *subjetivismo axiológico*.

Tales extremismos y unilateralidades impiden hacer justicia a un género de realidad tan rica de matices y contrastes como es el valor. En la actualidad, el estudio de los valores debe incluir como preludeo una revisión crítica de los fundamentos metodológicos en que se apoya. Realizada tal revisión cuidadosamente, se pone de manifiesto con la mayor nitidez que la relación del hombre con el valor viene regida por la *lógica de la participación*. Para mostrarlo de cerca, el presente estudio deberá desarrollar los siguientes puntos: 1) revitalización actual del tema de los valores; 2) depuración metodológica; superación de los esquemas objetivistas; 3) el acceso a los valores; experiencia de participación, encuentro y éxtasis; 4) metodología relacional-lúdica del conocimiento de los valores; 5) características de los valores a la luz de la metodología lúdica. Por su gran complejidad, los temas que deberán ser abordados exigen multitud de precisiones sólo posibles si se adopta un ritmo lento. Al carecer aquí de espacio para ello, me limitaré a ofrecer las líneas básicas que sirvan de pauta hermenéutica para el análisis de los valores. Intentaré explicar "en espiral" la cuestión del valor, insistiendo en los puntos metodológicos decisivos desde perspectivas distintas y en niveles de mayor radicalidad. Ello hará el estilo reiterativo e insistente, pero nos permitirá adquirir un conocimiento más penetrante y maduro de este complejo y rico tema.

1

Revitalización actual del tema de los valores

En la actualidad, el estudio de los valores debe reanudarse en un nivel de mayor radicalidad y coherencia sistemática. Tras descubrir entusiásticamente el mundo de los valores, los grandes promotores de la axiología se dejaron embriagar –como es frecuente en la historia de la filosofía– por su primera intuición un tanto borrosa, y no se cuidaron de insertarla equilibradamente en la trama orgánica del pensamiento filosófico. Unos situaron los valores en abierta oposición al ser, y los dotaron de autonomía plena. Otros se limitaron a subrayar, más bien, su vinculación al sujeto cognoscente, volente y sentiente. Esta falta de equilibrio provocó diversas interpretaciones unilaterales.

Al carecer de una metodología adecuada al tratamiento de los seres relacionales, se penduló a menudo entre dos posiciones opuestas: el *objetivismo* y el *subjetivismo*. El primero considera los valores como *objetos eminentes*, autónomos, abruptamente distintos de lo que suele entenderse por “seres”. Una cosa es *ser* –se dice– y otra *valer*. El subjetivismo axiológico considera al sujeto como fundamento del valor y de los criterios de valoración.

Ambas interpretaciones están lejos de ajustarse al fenómeno del valor y provocan –debido a su interna inconsistencia– multitud de ambigüedades.

– Al conceder autonomía “objetiva” a los valores y otorgarles independencia –e incluso, a veces, primacía– respecto al ser, parece que se los distancia del sujeto humano y se los coloca en una situación de *exterioridad* respecto al mismo. En tal caso, el hombre que se atiene a un valor, visto como instancia externa, distinta y distante, quedaría *alienado*, enajenado.

– Frente a esta tendencia objetivista, la experiencia muestra que el hombre sensible al valor juega un papel decisivo en el descubrimiento y jerarquización de los valores. El diferente modo de valorar que tienen los hombres da pie a juzgar que los valores penden del sujeto cognoscente. Si no se conoce más forma de dependencia que la existente entre el creador y la creatura, se concluye necesariamente que los valores son fruto de una determinada posición de ciertas personas y carecen de toda consistencia en sí. La frase: “El valor existe *en relación al sujeto*” se malinterpreta como idéntica a esta otra: “El valor es *producido* por el sujeto y experimenta los mismos cambios que las actitudes de éste”. Como, durante siglos, fue usual pensar que la forma modélica de permanencia es la sustancial-cósica, rígida, inmóvil, la condición relacional del valor fue interpretada fatalmente como signo de *inconsistencia*. De ahí el efecto demoledor del relativismo subjetivista

en vertientes de la vida humana –como la ética– cuya suerte pende de la firmeza de los valores.

– La constitutiva *indelimitación* del concepto de valor instó a ciertos autores a identificarlo con la antigua noción de *bien* y a reducir la moderna axiología a una mera reacción crítica frente al formalismo kantiano. Esta posición anula el carácter peculiar y la significación específica de la teoría de los valores.

Tal cúmulo de indecisiones intelectuales en torno al tema del valor, unido a determinadas circunstancias socioculturales y políticas, desplazó la atención de los pensadores hacia otros campos de investigación, aparentemente distantes de la axiología: el hombre como ser en el mundo, la fenomenología de la percepción, el alumbramiento de sentido, el encuentro intersubjetivo y la constitución y desarrollo de la personalidad humana, la condición “inobjetiva” del existente humano, el lenguaje y el silencio, la creatividad y el acontecimiento del juego, las experiencias naturales y su incidencia en la reflexión filosófica...

Sin pretenderlo de modo expreso, estas investigaciones filosóficas ampliaron notablemente el campo de la *experiencia* humana –vista en extrema vecindad con la capacidad creadora del hombre– y dieron un mentís rotundo a la inveterada tendencia *reduccionista* a limitar la capacidad que tiene el hombre de penetrar en las realidades complejas, altamente relevantes. Cuando no se halla frenada por presiones ideológicas minimizantes, la experiencia humana descubre en lo real de día en día con mayor claridad formas nuevas de valor, relevancias inéditas. Por la elevada dosis de creatividad que encierran, las llamadas *experiencias naturales* se constituyen en lugar nato de alumbramiento del valor⁶.

He aquí cómo, en virtud de ciertas investigaciones filosóficas realizadas aparentemente al margen de la cuestión del valor, nos vemos hoy remitidos a ésta con nuevo ímpetu y –lo que es más significativo– en un nivel de mayor radicalidad y con un utillaje hermenéutico y metodológico más depurado. Esta mayor depuración se debe, sobre todo, al giro operado en la concepción de la realidad y –consiguientemente– del hombre, del conocer y de la verdad. De una *ratio realitatis* sustancialista, un tanto rígida, modelada sobre el análisis de los objetos y las cosas, se ha pasado a una *ratio realitatis* “sustantivista” (Zubiri), relacional, constelacional, tan firme como flexible, modelada sobre el estudio de las realidades “superobjetivas” (no mensurables, no asibles, no delimitables, no verificables por cualquiera).

Para adaptar el estilo de pensar a este concepto básico de realidad, el hombre debe poner en juego un modo de “pensamiento en suspensión” (*Denken in der Schwebe*, Jaspers) que no procede linealmente de un punto a otro, sino que contempla a la vez las diversas vertientes de la realidad que integran cada fenómeno. Este modo sinóptico de pensar se manifiesta extraordinariamente eficaz para dar alcance a los sutiles fenómenos que acontecen en los

procesos *creadores*. Todo proceso creador ensambla diversas vertientes de la realidad que el pensamiento filosófico tiende a disociar cuando confunde lo simplemente "contrastado" con lo abruptamente "dilemático", lo "distinto" con lo "opuesto". Cuando un pensador se habitúa a distinguir en la realidad diversas vertientes y a verlas en suspensión, en sus múltiples interrelaciones posibles, sin precipitarse a realizar escisiones insalvables, gana una sorprendente libertad de maniobra para comprender genéticamente los fenómenos creadores. El fenómeno creador que es, por ejemplo, una interpretación musical integra modos diversos de realidad y de temporalidad y vincula el *poder creador* del intérprete y la *entrega* de éste a una instancia apelante. Para integrar estos diversos aspectos, se requiere tensar la mente y adaptarla al "pensamiento en suspensión".

El conocimiento a fondo de la *lógica de la creatividad* permite, a su vez, captar en pormenor la *lógica de la participación y del encuentro*, pues nos pone en la pista segura para el descubrimiento de las realidades metaobjetivas.

El pensamiento contemporáneo (singularmente, el movimiento dialógico-personalista, el existencial, y algunas ramas del movimiento fenomenológico) distingue con energía las formas "objetivas" de realidad y las "inobjetivas". "Das gegenständliche Sein", "l'être objectif" se contraponen drásticamente a "Das ungegenständliche Sein", "l'être inobjectif", en Jaspers y Marcel, por citar dos autores muy representativos a este respecto. Realidades "objetivas" son las realidades asibles, medibles, ponderables, delimitables, verificables por cualquiera. Realidades "inobjetivas" son las que ostentan un modo de espacio-temporalidad superior al empírico y no pueden ser delimitadas, pesadas, asidas... Al no ser situables a distancia del sujeto cognoscente –porque en buena medida comprometen al mismo que quiere conocerlas, al que "envuelven" en cuanto le ofrecen campos de posibilidades de juego–, no son "ob-jetivables", proyectables a distancia. Son, sin embargo, cognoscibles por el hombre con un tipo de *conocimiento de participación*, en el cual se vinculan conocimiento y amor, conocimiento y acción creativa, conocimiento e inmersión activo-receptiva en las realidades relevantes que hacen posible la fundación de campos de juego.

El carácter más bien negativo del término "inobjetivo" llevó a muchos críticos a malentender la verdadera intención de los pensadores que destacan su importancia. Se los consideró "nihilistas" –por entender el término "objetivo" como sinónimo de "real"– y se los despreció como "literatos", "poetas", "místicos" ...

Un estudio detenido de esta cuestión me llevó a pensar que conviene hablar decididamente de lo "superobjetivo", para destacar el grado de realidad eminente que ostentan las entidades "inobjetivas"⁷. En mis últimos escritos hablo preferentemente de "realidades ambitales" o "ámbitos" y "realidades dialógicas", con el fin de destacar la importancia de los tipos de realidad que no están cerrados

en sí, sino abiertos a una interacción creadora. A las realidades que constituyen "campos de realidad", por estar dotadas de iniciativa creadora y no presentar una delimitación rigurosa –como los objetos–, suelo denominarlas "ámbitos" o bien "realidades abiertas".

En el mundo de lengua germana, algunos autores utilizan en el mismo sentido la expresión "dimensionale Räume"⁸. En francés no existe un término adecuado a la expresión de una realidad que constituye un "espacio lúdico" o campo de posibilidades de juego. Ph. Fauré-Fremiet habla de "realidades nodimensionales" para sugerir el tipo de espacialidad superior que ostentan los "ámbitos" o "realidades abiertas"⁹. Un hombre, por ejemplo, presenta una vertiente *objetiva* (asible, mensurable, ponderable...), pero no se reduce a "objeto"; es más bien un "ámbito". Puede ser medido, pesado, delimitado, pero nadie es capaz de precisar lo que abarca como ser humano, a dónde llega su influjo sobre los demás y el de los demás sobre él, qué amplitud tiene su vida ética, estética, religiosa. Ni él mismo puede *delimitarlo* exactamente. En el aspecto *objetivo*, el ser humano presenta unos límites, unas delimitaciones precisas, pero en el plano *lúdico-creador* se halla abierto a los seres del entorno, está dotado de diversas posibilidades de juego y de la capacidad de asumir las posibilidades lúdicas que otros seres le ofrecen. Constituye, más que un *objeto cerrado*, hecho de una vez por todas, una "existencia posible" (Jaspers), un ser que abarca cierto campo de realidad y se ve llamado a ampliar su radio de acción en diversas direcciones. Visto de forma integral, el ser humano es un ser *ambital*, destinado a desarrollarse mediante la fundación constante de relaciones de encuentro o campos de juego.

Esta actividad creadora de ámbitos la realiza el hombre con los demás seres humanos y con todas las realidades que pueden ofrecerle posibilidades lúdicas de cualquier orden. Un barco es un *objeto*, por ser mensurable, delimitable, asible, ponderable, situable en el tiempo y en el espacio; pero, además, es un *ámbito*, un campo de posibilidades de juego; en él se puede conversar, pasear, dormir, pescar, navegar... El mar presenta asimismo ambas vertientes: es *objeto* en cuanto puede ser delimitado, tocado, situado...; es un *ámbito de realidad* porque ofrece diversas posibilidades lúdicas: nadar, pescar, navegar... La botadura de un barco constituye por ello un *choque de objetos* y un *entreveramiento de ámbitos*, un *encuentro*. De este carácter de encuentro se deriva su condición luminosa, bella, simbólica, festiva. Un piano es un mero objeto, un mueble, para la mujer de la limpieza; pero constituye un ámbito para quien sabe realizar el juego estético de interpretar obras pianísticas y está por tanto en disposición de asumir las posibilidades lúdicas que ofrece dicho instrumento musical. El entreveramiento que tiene lugar entre el pianista, el piano y la partitura –vista como haz de posibilidades de configuración de formas musicales– da lugar a un acontecimiento de encuentro en el cual se alumbra la obra en cuestión.

De modo semejante, el hogar es, antes que un edificio, un ámbito, lugar-de-habitación fundado por los esposos. En este sentido afirma Heidegger que el "habitar" precede al construir y es fundamento del pensar¹⁰. El colegio es un ámbito, un campo de posibilidades de convivencia y formación. Lo mismo cabe decir del paisaje, el pueblo, el lenguaje –considerado como un campo de significación y de luz, que abre al hombre indefinidas posibilidades de comprensión y expresión–. Todas las formas de juego y de trabajo son ámbitos, campos de posibilidades de acción con sentido. En consecuencia, los papeles que el hombre puede desempeñar en su vida son ámbitos, y, como tales, dan lugar a tipos literarios y temas artísticos: un camarero, un criado, un rey, un príncipe, un soldado, una madre, un sacerdote...

De igual modo, constituyen ámbitos las figuras que representan *acontecimientos*, sucesos que implican un mundo complejo de sentido formado por la confluencia de diversas realidades y abren campos de posibilidades. Pensemos en la "Última Cena", la "Crucifixión", la "Partición del pan en Emaús", la "Muerte de Julio César", "Napoleón atravesando los Alpes"... Son asimismo ámbitos los sucesos que tejen la trama de la vida social: la inauguración de una red vial o un edificio, la consagración de un templo, la proclamación de un presidente, el acto de dictar sentencia o hacer una promesa. Una promesa mutua significa un modo de entreveramiento ambital muy firme, grávido de consecuencias, aunque tal promesa sea formulada mediante un vocablo tan huidizo como la palabra "sí". Esta partícula, cuando actúa como vehículo viviente de un entreveramiento de ámbitos, se carga de una altísima significación.

Debemos, de forma análoga, considerar como ámbitos las realidades o conjuntos de realidades que forman un *campo de interacción*: un naufragio, un sembrador, una pareja de amantes, el brotar de la primavera, el declinar del otoño, un campo de olivos en flor, un grupo de saltimbanquis, unas manos orantes, un anciano que medita junto a un cirio que arde...

También han de ser consideradas como ámbitos las obras culturales que el hombre realiza de modo dialógico, colaborando con el entorno, a fin de dar cuerpo expresivo a los campos de sentido formados por el entreveramiento de diversas realidades. Pensemos en un jardín, un templo, una casa, una plaza, una calle, una ciudad, un puente, un monumento, una silla, unos zuecos de campesino... (El lector habrá adivinado algunos cuadros famosos que plasman estos ámbitos. Ya sabemos que el arte no tiende tanto a *reproducir figuras* cuanto a *plasmar ámbitos*).

El hombre convierte a menudo los *espacios naturales* en *ámbitos* mediante un dinamismo alumbrador de posibilidades de acción y de sentido. Así, el espacio aéreo se transforma en *espacio lúdico*, *campo de juego* o *ámbito* durante un festival de aviación¹¹.

Los ámbitos, realidades caracterizadas por no poseer límites excluyentes, sino por ofrecer diversas posibilidades asumibles por

otras realidades, poseen una capacidad peculiar para entreverarse entre sí y potenciar sus campos de acción. En este sentido positivo, afirma M. Buber que "el tú no limita"¹². No sólo el tú y el yo, es decir, el ser humano, sino toda realidad que ofrezca al hombre ciertas posibilidades lúdicas. Al no limitar, estas realidades pueden entreverar sus ámbitos y fundar modos de unidad relevantes, cualitativamente más elevados que los modos *fusionales* de unión¹³. Los objetos se *yuxtaponen* y logran formas de vecindad pobres, por intensas que a veces parezcan. Los ámbitos pueden *entreverarse*, potenciar sus posibilidades de juego y unirse íntimamente. "Intimidad" no significa aquí un reducto interior, contrapuesto a un espacio exterior. (El esquema "interior-exterior" no tiene –por fortuna– vigencia en el nivel lúdico). Significa el hecho de hallarse dos personas en un mismo campo de juego, en el cual se establece una interacción creadora tal entre los diversos seres participantes que la relación entre el "aquí" y el "allí", lo "mío" y lo "tuyo", el "dentro" y el "fuera" pierde el sentido *dilemático* que suele tener en el nivel de los meros objetos, de la actitud manipuladora de objetos, para adquirir un sentido *integrador*.

Cuando se superan los hábitos de pensar objetivistas y se adapta el pensamiento a las exigencias de las realidades relacionales, se observa –primero con cierta desazón, más tarde con entusiasmo– que la tensa dialéctica del encuentro, visto como el entreveramiento de realidades superobjetivas que más que "objetos" son "campos de realidad" o "ámbitos", es el lugar donde se alumbran e instauran los valores. Para comprender los valores, se deben analizar con sumo cuidado los diversos modos de realidad –los objetivos y los superobjetivos o ambitales–, así como las posibles conexiones entre los mismos¹⁴.

La revitalización del tema de los valores responde a un cambio de mentalidad, de la mentalidad objetivista a la superobjetivista, ambital o lúdica –no manipuladora de objetos, sino fundadora de ámbitos de realidad–. Sólo mediante la realización creadora de este giro en el estilo de pensar se conseguirá conferir a la teoría de los valores toda la capacidad de resonancia y vibración que alberga virtualmente.

La *fecundidad* de la metodología lúdica va unida ineludiblemente a una desazonante *ambigüedad*. El conocimiento de las realidades superobjetivas, "ambitales", de los acontecimientos éticos y estéticos, de las experiencias lúdicas de todo género no presenta las condiciones de exactitud y delimitación propias del conocimiento científico. Pero ello, lejos de constituir un defecto, significa un privilegio, ya que la meta a que aspira el pensamiento filosófico no es tanto el logro de saberes "exactos" cuanto "profundos". Más que conseguir *seguridades*, el filósofo desea *ahondar* en el enigma siempre esquivo de lo real. La ambigüedad que no procede de falta de claridad intelectual sino de fidelidad al carácter superobjetivo-ambital de los objetos-de-conocimiento es una

condición del pensamiento filosófico que debe ser esforzadamente cultivada. La exigencia cartesiana de "claridad y distinción" requiere ser modulada según el estatuto ontológico de cada objeto-de-conocimiento.

Por no atender a ello, y tomar como modélico el conocimiento exacto de las realidades "objetivas", la mentalidad objetivista tiende al hombre una trampa sumamente peligrosa: le induce a creer que merced a ella domina la realidad, y al final lo sitúa *fuera de juego*. Los errores de perspectiva se pagan en filosofía a muy alto precio. Si enmarca su pensamiento en las coordenadas objetivistas, el pensador más penetrante y afanoso de ser fiel a lo real no logrará jamás elaborar una teoría ajustada a los acontecimientos relacionales que forman la trama de la vida personal del hombre. Su batalla intelectual tendrá lugar en terreno enemigo, es decir, se someterá a la estrategia de los profesionales del reduccionismo y fracasará inevitablemente. La única posibilidad de superar el escollo objetivista es no hacerle frente, salvarlo por elevación, adoptando decididamente un estilo lúdico de pensar.

Este giro metodológico ha sido realizado ya en buena medida. Pensadores como M. Blondel, J. H. Newman, F. Ebner, K. Jaspers, E. Brunner, K. Heim, A. N. Whitehead, M. Heidegger, L. Lavelle, G. Marcel, A. Brunner, X. Zubiri y A. Amor Ruibal nos ofrecen precisiones metodológicas extraordinariamente eficaces. Falta, no obstante, todavía un estudio sistemático de los valores realizado íntegramente a la luz de una *metodología lúdica*, es decir: elaborado sobre la base del análisis de acontecimientos creadores, no de meros objetos. Pese a su connatural ambigüedad, este análisis ostentará una peculiar solidez, por su excelente adaptación al carácter flexible y deviniente de la realidad.

Una vez elaborada la axiología con una metodología fina, orfebresca, se disipan de por sí los complejos de inferioridad ante la supuesta *rigurosidad modélica* del conocimiento científico y el temor de que la "ambigüedad" propia de los valores confiera al conocimiento de los mismos un carácter *irracional*. Basta plantear con justeza la cuestión de los valores para experimentar una sensación de seguridad en el estudio de los mismos y comprobar que el estilo de pensar relacional cumple las exigencias de este singular objeto-de-conocimiento y ostenta, consiguientemente, el modo de rigor que le compete. Nada nos autoriza a consagrar como modélico *un* tipo de rigor intelectual y a considerar como superficiales, banales, espurios – por "irracionales" – los modos de conocimiento que no se ajustan a dicho modelo. El verdadero *criticismo gnoseológico* consiste en abordar cada objeto-de-conocimiento con las categorías y esquemas mentales pertinentes, sin cometer extrapolaciones de ningún género¹⁵.

Esta fidelidad a los objetos de conocimiento exige al filósofo una sensibilidad muy fina para captar las condiciones de cada realidad y ajustar sus coordenadas mentales a las mismas. Ya Bergson, en el

umbral de su obra *La pensée et le mouvant*¹⁶, advirtió severamente que la filosofía cometió en todo tiempo graves errores por descuidar su deber de pensar "a medida" cada realidad. La metodología filosófica sólo puede adquirir su rigor y flexibilidad cabal si aceptamos por principio y sin la menor vacilación toda la riqueza y complejidad propias de cada objeto de conocimiento. La tendencia "reduccionista" a depotenciar el valor de los objetos de conocimiento interpretando lo superior por lo inferior, lo complejo por lo simple, lo irreductible como la suma de elementos integrantes, conduce al pensamiento filosófico a la adopción de metodologías poco matizadas, demasiado toscas para hacer justicia a los acontecimientos humanos.

El pensamiento contemporáneo (sobre todo, el movimiento fenomenológico, el existencial y el personalista-dialógico) subraya la necesidad de descubrir y valorar en justicia las vertientes de la realidad que no presentan las características de los *objetos*, pero ostentan formas eminentes de realidad. *Esta atención a lo "superobjetivo-ambital" abre posibilidades insospechadamente fecundas al tratamiento de los valores.*

2

Depuración metodológica

Para ser eficaz, el estudio de los valores debe realizarse con una forma de visión integral, holista, sinóptica, constelacional, a fin de precisar con el mayor rigor posible la conexión de todos los aspectos de lo real que aparecen vinculados con el fenómeno del valor. El análisis parcial de determinados aspectos del tema del valor puede encerrar –por bien realizado que esté– graves riesgos, ya que el valor es un modo de realidad relacional y sólo se revela a quien desarrolla un tipo de “pensamiento en suspensión”.

No se puede articular una teoría sólida, bien aquilatada, de los valores si no se conoce con precisión el carácter dinámico de la realidad, la existencia en la misma de “objetos” y de “ámbitos”, la concepción del juego como fundación de ámbitos o campos de posibilidades de acción bajo unas determinadas normas, la relación entre juego creador y alumbramiento de sentido, la potenciación mutua de las relaciones de inmediatez y distancia en los fenómenos de *presencia*, la integración posible de los modos “objetivos” y “superobjetivos” de realidad, la armonización de la actitud objetivista y la actitud lúdica frente a lo real, el nexo entre la apertura a lo real, la participación, el amor y el lenguaje, el entreveramiento de ámbitos de realidad y la eclosión de belleza.

Esta forma de estudiar los temas filosóficos de modo sinóptico exige el *compromiso de todo el ser personal*, no sólo el ejercicio de la potencia intelectual. Sólo esta movilización integral de los recursos humanos creadores hace posible captar la unidad radical de objetos-de-conocimiento considerados precipitadamente como distintos y distantes. *La unidad resplandece en el seno de la actividad creadora*. Para conocer el valor y todas sus implicaciones y vibraciones, se debe practicar un modo de conocimiento creativo, que rehaga *genéticamente* el proceso de ensamblaje de las diversas vertientes de lo real.

Si se desea que esta actitud creativa que vincula el entendimiento, la voluntad y el sentimiento no sea considerada de modo expeditivo como “irracional”, antes sea valorada como estrictamente racional, se requiere llevar a cabo una depuración metodológica y elaborar una metodología adecuada a modos de la realidad que cada día se presentan más nítidamente como dinámicos, flexibles, interaccionales.

Un planteamiento inadecuado descoloca en tal forma al pensador que no le permite hacer juego con el objeto-de-conocimiento y clarificar, así, su sentido. La teoría de la creatividad ha puesto de relieve en los últimos tiempos que todo juego –entendido rigurosamente como actividad creadora de “ámbitos” o

“espacios lúdicos” bajo unas determinadas normas– se realiza a la luz que él mismo alumbraba. El juego es fuente de luz¹⁷.

Para entrar en juego con los valores, hay que cumplir las exigencias que imponen las realidades que constituyen “ámbitos de realidad”. Si se plantea el tema de los valores en nivel objetivista, infraambiental y por tanto no-lúdico, se anula de antemano la posibilidad de un conocimiento cabal de los mismos. Como el lenguaje es el medio en el cual se encarnan operativamente las actitudes humanas, todo uso inadecuado del mismo –por abuso estratégico de sus recursos expresivos o por la utilización extrapolada de categorías y esquemas– ejerce una función perturbadora respecto al conocimiento de los valores.

a) *Extrapolaciones metodológicas*

La aplicación de esquemas mentales objetivistas –adecuados a la expresión de las relaciones que se dan entre las realidades “objetivas”, en el sentido indicado de mensurables, delimitables, ponderables– al análisis de acontecimientos propios de las realidades “superobjetivas” –no mensurables, no delimitables, no ponderables– frena la capacidad investigadora, no permite comprender las virtualidades creadoras que albergan las realidades ambientales, conduce, consiguientemente, al depauperamiento de las mismas e inspira muy peligrosas actitudes *reduccionistas*.

Las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje y la “teoría del contraste”¹⁸ arrojan luz definitiva sobre este punto. El hombre vertebraba su discurso mental en torno a una serie de esquemas. Entre ellos figuran los siguientes:

- | | |
|---------------------|-----------------|
| 1. Sujeto | – objeto |
| 2. Dentro | – fuera |
| 3. Inmanencia | – trascendencia |
| 4. Interior | – exterior |
| 5. Autonomía | – heteronomía |
| 6. Libertad | – cauce |
| 7. Libertad | – obediencia |
| 8. Libertad | – norma |
| 9. Libertad | – valores |
| 10. Acción | – pasión |
| 11. Ensimismamiento | – alteración |
| 12. Lo propio | – lo ajeno |
| 13. Lo igual | – lo distinto |
| 14. Lo íntimo | – lo extraño |
| 15. Lo intimativo | – lo alienante |
| 16. Lo cercano | – lo lejano |
| 17. Lo anterior | – lo posterior |

Cuando se piensa en forma objetivista, se tiende a considerar el guión que separa los términos de cada esquema como signo de distanciamiento y, en casos, de oposición. Si se aplican los esquemas antedichos con espíritu objetivista al análisis de las relaciones entre realidades superobjetivas y acontecimientos lúdicos de todo género – una persona, una obra de arte, una norma ética, una institución, una realidad religiosa, un acontecimiento de encuentro, de interpretación artística, de diálogo, etc.–, se provocan tergiversaciones extremadamente violentas y perturbadoras.

En nivel de objetos, lo “ob-jetivo” (esquema 1) significa lo que está proyectado a distancia del sujeto; “fuera” y “exterior” (esquemas 2 y 4) se oponen a “dentro” y a “interior”; los valores y normas (esquemas 8 y 9) que encauzan la libertad del hombre (esquemas 6-9) son vistos casi automáticamente como algo exterior y ajeno (esquemas 4 y 12) a la interioridad humana (esquema 4). En tal nivel, la conducta del hombre que se ajusta a normas y valores “exteriores” (esquemas 8, 9 y 4), no sólo distintos, sino extraños al sujeto (esquemas 13 y 14), debe considerarse lógicamente como heterónoma (esquema 5), regida por leyes que el sujeto no se otorga a sí mismo. Esta voluntad de configurar la propia personalidad conforme a la impronta decisiva de instancias externas constituye obviamente una enajenación, una “alteración” (esquema 11) o alienación. La atención a lo trascendente (esquema 3) queda así anatematizada como alienante (esquema 15).

El análisis cuidadoso de una experiencia “superobjetiva”, lúdica –como es, por ejemplo-, la experiencia de interpretación musical si lo realizamos con espontaneidad creadora, sin el freno que implica la sumisión de los fenómenos reales al cauce hermenéutico de esquemas mentales inadecuados, nos permite descubrir la falacia que late en esta interpretación de la apertura a lo trascendente como un fenómeno alienante. Cuando me propongo interpretar al órgano un coral de Bach que desconozco, éste es distinto y distante, externo y extraño a mí, trascendente en sentido de ajeno. Si, a través del aprendizaje tanteante, hago aflorar las formas de la obra y entro paulatinamente en relación de presencia con ella, ésta pierde su condición de distante, externa y extraña, sin dejar de serme distinta, para convertirse en *íntima*. En nivel lúdico, *intimidad* no significa *interioridad* –como opuesto a *exterioridad*–, sino participación en un campo de juego en el cual las categorías “aquí” y “allí”, “dentro” y “fuera”, lo “mío” y lo “tuyo”, lo “propio” y lo “ajeno” no se oponen dilemáticamente, sino que se contrastan y potencian entre sí, al modo de una armonía musical. En el plano creador, las delimitaciones que marcan la in-dividualidad de los seres pierden su condición de velo opaco que mediatiza y escinde para convertirse en lugares vivientes de integración.

Este cambio de perspectiva permite resolver el problema gnoseológico que implica la teoría de la “Einfühlung” (endopatía), sin los riesgos y aporías que entraña el esquema mental “entrar en mí-

salir de mí” cuando se lo aplica a acontecimientos que desbordan – felizmente– las circunstancias empíricas de lugar y tiempo. Mi acceso a una obra musical no implica una salida de mí, sino la co-fundación de un campo de juego estético. En este campo se instauran un espacio y un tiempo lúdicos, festivos, superiores al espacio y tiempo meramente empíricos. La relación que fundan los esquemas “aquí-allí”, “dentro-fuera”, “cerca-lejos” pierde su carácter de alejamiento (esquema 16) para asumir una función de distanciamiento-de-perspectiva, necesario para la fundación de campos-de-presencia¹⁹. Una transmutación semántica análoga acontece con las relaciones temporales “antes-después”, “lo anterior-lo posterior” (esquema 17).

Merced a esta feliz circunstancia, los guiones que median entre los términos de los esquemas adquieren un sentido de contraste, que indica contraposición de vertientes de lo real, pero no *oposición*. La actitud del hombre ante estos pares de vertientes contrastadas no debe ser *dilemática*, sino *integradora*²⁰.

La experiencia estética nos permite clarificar estas cuestiones metodológicas de modo particularmente lúcido, por la razón profunda de que no tolera la escisión de la experiencia humana y la conversión consiguiente de los contrastes en dilemas. Una obra musical constituye una realidad “ambital”, valiosa, en cuanto me ofrece un campo de posibilidades de juego estético y sirve de cauce normativo a mi actividad re-creadora de intérprete. Contemplado *estáticamente*, este cauce se opone a mi libertad *desde fuera*, y la coarta, coacciona y aliena. Vista *dinámicamente*, a la luz del proceso re-creador de mi interpretación, que asume la obra como algo propio, la normatividad de ésta no es algo exterior a mí; es más bien *mi voz interior*, la voz de la obra que canta en mi “interioridad”, es decir, en el campo de juego que estamos fundando ambos –la obra y yo– en el acto interpretativo. Al obedecer a tal voz interior, no salgo de mí, no me dejo coaccionar por una instancia extraña, no me alieno. La atención fiel a la estructura de la obra no presenta un carácter *heteronómico*, por la razón decisiva de que la obra ya no es para mí algo externo y extraño, sino íntimo, “más íntimo” que mi propia “intimidad”, pues nada hay más “íntimo” al hombre que aquello que lo impulsa a fundar campos de juego. El paso de lo distinto-distante a distinto-íntimo marca el umbral de la experiencia humana auténtica, en estética, ética y religión.

A esta luz se advierte la posibilidad de establecer relaciones personales con realidades e instancias “trascendentes” (esquema 3), sin perderse en una exterioridad alienante. La pérdida se produce inevitablemente cuando el hombre se entrega a realidades superficiales, no valiosas, que no le ofrecen campos de posibilidades de juego y no pueden fundar con él ámbitos de despliegue personal, de intercambio lúdico y realización. Es el proceso de *vértigo*, fenómeno que deberá ser analizado –a una con su contrapolo, el fenómeno de éxtasis– con máximo rigor²¹.

b) Necesidad de superar la interpretación objetivista del esquema "subjetivo-objetivo"

De este análisis metodológico de esquemas mentales se infiere la gravedad de los equívocos provocados por el uso indiscriminado de los esquemas "sujeto-objeto", "subjetivo-objetivo".

- Diversos sentidos de los términos "subjetivo" y "objetivo"

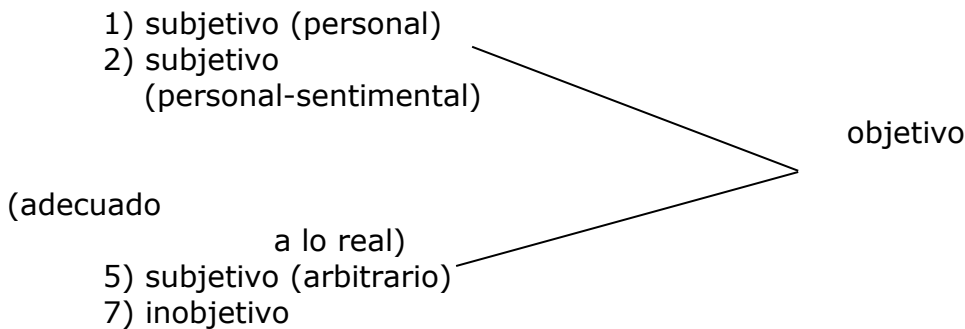
En el decurso del pensar y del hablar se movilizan constantemente los esquemas siguientes:

- | | |
|--|---|
| 1. subjetivo (personal) | - objetivo (propio de realidades no personales) |
| 2. subjetivo (sentimental) | - objetivo (frío) |
| 3. subjetivo (comprometido) | - objetivo (desinteresado) |
| 4. existencial (propio del modo de realidad peculiar del hombre) | - objetivo (propio de meros objetos) |
| 5. arbitrario | - objetivo (adecuado a lo real) |
| 6. inauténtico | - auténtico |
| 7. inobjetivo | - objetivo (asible, delimitable, ponderable) |
| 8. irreal | - real |
| 9. ideal | - real |
| 10. abstracto | - concreto |
| 11. eidético | - fáctico |
| 12. interior | - exterior |
| 13. espiritual | - material |

Al hilo del pensar y del hablar, es fácil superponer estos esquemas, entrecruzar ciertos términos debido a la repetición de algunos de ellos y generalizar indiscriminadamente la significación determinada que adquieren éstos dentro del dinamismo de un esquema. Los términos *repetidos* parecen a primera vista *idénticos*, y, como dos términos iguales a uno tercero son iguales entre sí, se corre el riesgo de identificar los términos contrapuestos a alguno de los términos que se repiten.

El término "subjetivo", en el esquema 1, tiene la alta significación de "propio del sujeto personal". En el esquema 2 significa lo que es personal y está matizado, en consecuencia, por diversas formas de sentimiento que pueden, en casos, impedir una serena adaptación a lo real. De este significado del término "subjetivo" es fácil escurrirse al esquema 5, y superponer este esquema sobre los esquemas 1, 2 y 7, con lo cual los términos "subjetivo" e "inobjetivo" son contrapuestos abruptamente –sin la

debida matización– a “objetivo” en el sentido positivo de adecuado a lo real (esquema 5).



Los términos *subjetivo* e *inobjetivo* adquieren de este modo una significación más bien negativa, con las graves consecuencias que ello entraña.

Por la tendencia a superponer los términos de cada columna, es fácil identificar subrepticamente *objetivo* con *real*, y *subjetivo* (entendido borrosamente por la causa antedicha) con *irreal* (fantástico, no conforme a lo real, no-objetivo, no universal y necesario, no riguroso, no científico).

En los esquemas 1, 2, 3, 4, 5, 7, los términos de la primera columna (*subjetivo*, *existencial*, *arbitrario*, *inobjetivo*) son fácilmente identificados con el término “irreal” (esquema 8), y el término “objetivo” de la segunda columna es tomado como sinónimo de “real”.

Estas subrepticias identificaciones tienen por efecto una *contaminación semántica* (debido a la cual, los diversos sentidos de los términos “subjetivo” y “objetivo” quedan difuminados y oscurecidos, casi anulados) y un *deslizamiento de sentido*. Las vertientes de la realidad que presentan modos de concreción y delimitación distintos de las entidades corpóreas son vistas como algo irreal. En cambio, las vertientes de lo real que ofrecen modos de configuración delimitada en el espacio y tiempo empíricos adquieren la condición de *realidad modélica*. Véase a esta luz la teoría de la modalidad y de los estratos de N. Hartmann, derivada en parte de la concepción ontológica del “segundo Scheler”, según la cual “toda fuerza viene de abajo” (“alle Kraft kommt von unten”)²².

Por contraponerse a *real*, lo *ideal* cae también bajo el poder de imantación de los términos *subjetivo-arbitrario-irreal*, y pierde el carácter de *realidad eminente* que encierra. Sobre el valor de lo ideal escribió Hartmann párrafos antológicos²³.

Lo *fáctico* (esquema 11), por ofrecer unas condiciones de realidad tangibles, caseras, gruesamente verificables, es tomado a menudo como modelo de entidad *real*. Con ello, lo eidético corre riesgo de quedar englobado sin distinción en el área de lo irreal y lo ideal.

Asimismo, lo "exterior" (esquema 12) es visto como afín a lo fáctico-material-real (esquemas 11, 13, 9) y es tomado como lo *real por excelencia*, con lo cual se contrapone a lo "interior" –que cobra sentido de meramente subjetivo, no abierto a lo real, cerrado, ocluido, arbitrario–. (Recuérdese que el llamado "problema crítico" se planteó a menudo como un problema de *salida al exterior*).

A veces se superponen indiscriminadamente los términos "exterior" y "fáctico" (esquemas 12, 11), y éste, por su parte, al presentar un carácter delimitado, es fácilmente emparejable con lo *material* y lo *objetivo*. De esta forma, lo exterior queda contrapuesto a lo inobjetivo, lo flexible-constelacional, lo espiritual (esquemas 7, 13). Cabe así considerar que lo espiritual es asunto de *mera interioridad*; grave tergiversación que se refleja en diversas cuestiones de ética, teodicea y filosofía de la religión. Piénsese, por ejemplo, en el tema de las creencias. Para algunos autores, las creencias –y lo mismo cabe decir de ciertos acontecimientos morales–, cuando se exteriorizan, se alienan en buena medida y pierden su autenticidad. Esta vinculación automática de *exteriorización* y *alienación* tiene lugar al no advertir que la materia, la corporeidad, la institucionalización, la expresión externa son –si se las ve adecuadamente– elementos que "mediacionan" –no "mediatizan"– el proceso de pleno logro de la vida personal y, por tanto, de la vida de fe. La antropología actual ve lo corpóreo y lo anímico estrechamente vinculados con un nexo estructural. Si se posee un concepto cabal de *estructura*, se advierte la necesidad de no malentender los "contrastes" como oposiciones (oposiciones de contrariedad o de contradicción), pues en lo real se dan modos de unidad extraordinariamente sutiles.

La influencia de esta extrapolación de sentido en la historia de la reforma protestante, la carrera de "interiorizaciones" que caracteriza a ciertos autores representativos de la Edad Moderna, la lucha del Idealismo por vincular lo interior y lo exterior, la forma y la materia –o contenido–, penden en no escasa medida de interpretar expeditivamente los guiones de los esquemas como signo de *oposición*. En los esquemas 1, 4 y 7 resalta la posibilidad de considerar en casos lo *objetivo* como *no-personal*. Dado que en el esquema 5 se entiende lo objetivo como adecuado a lo real, se hace difícil comprender el modo de *objetividad* (adecuación a lo real) propio de los actos personales y, correlativamente, de las llamadas ciencias del espíritu. La antropología filosófica actual se debate ampliamente con este delicado y decisivo problema, de cuya recta solución pende la posibilidad misma de fundamentar el conocimiento riguroso de las realidades superobjetivas o ambiales, entre las que se cuentan los valores.

c) Interpretación lúdico-ambital del esquema "sujeto-objeto"

Cuando se utiliza el esquema "sujeto-objeto" con una actitud objetivista, tanto el sujeto como el objeto aparecen "reducidos" de valor. El "objeto" es visto como *mero objeto*, y el sujeto viene a ser considerado como una realidad delimitada, del todo hecha, capaz – merced a la facultad que posee de conocer, sentir y querer– de relacionarse con el entorno.

Movilizado el esquema "sujeto-objeto" con un espíritu lúdico, creativo, que no tiende a manipular objetos, sino a entrar en relación creadora con ámbitos de realidad, el sujeto y el objeto se muestran, no como objetos más o menos eminentes, sino como *campos de posibilidades de juego*, realidades no del todo configuradas, llamadas a realizarse mediante la instauración creadora de ámbitos de mayor envergadura. Las realidades individuales ganan en el nivel lúdico una especial difusividad y distensión. El *objeto de conocimiento* se presenta como una *realidad ambital* capaz de ofrecer posibilidades de juego al sujeto. Este se manifiesta como una realidad dotada de poder de iniciativa para hacer juego con tales posibilidades.

Vista desde esta perspectiva, la relación "sujeto-objeto" no se reduce a la proyección lineal, unidireccional, de una realidad hacia otra distinta y distante; expresa en todo rigor el *entreveramiento de dos ámbitos*, la *instauración de un campo de juego*. En este campo de interacción se crean modos elevados de realidad y se logran formas muy intensas de unidad. En este proceso creador de carácter "extático", las categorías espacio-temporales experimentan una singular transformación y elevación. Las relaciones de inmediatez y distancia pierden su carácter de oposición para integrarse en la fundación del fenómeno de la *presencia*. La relación de inmediatez eminente que llamamos *presencia* da lugar, a su vez, al acontecimiento de *participación*²⁴.

La relación de participación –entendida con la debida hondura– implica una forma de unidad muy intensa de carácter lúdico, y, como todo juego, constituye un *campo de iluminación*. En este campo de interacción cobran cuerpo, se alumbran y dan a conocer los valores.

La participación en los valores desborda la relación "sujeto-objeto", la eleva a su plenitud de implicaciones y de sentido. No la anula a favor de uno u otro de los términos que la integran; la sitúa en su justo lugar y le otorga su función cabal²⁵.

Analizada a la luz del dinamismo de la participación, la relación "sujeto-objeto" presenta las características siguientes:

- No está regida por el esquema unidireccional "acción-pasión", sino por el esquema bidireccional –reversible o "circular"– *apelación-respuesta*, que presenta una inagotable fecundidad²⁶.

- Entendida de modo equilibradamente relacional, la relación sujeto-objeto no degenera en las posiciones extremistas del *objetivismo* y el *subjetivismo*; mantiene una constante y fecunda tensión creadora entre la realidad apelante y la apelada, el polo objetivo y el subjetivo. Las posiciones extremistas, gravemente unilaterales, que denominamos "subjetivismo" y "objetivismo",

surgen cuando el hombre, por falta de creatividad, se mueve en el nivel objetivista que Kierkegaard consideró como el "primer estadio en el camino de la vida". El "subjetivismo" y el "objetivismo" son dos fenómenos pendulares que se provocan el uno al otro intermitentemente. La insuficiencia del uno incita al hombre a buscar solución en el otro, y viceversa, en una eterna carrera de tensa insatisfacción. La solución sólo puede alcanzarse mediante un cambio de actitud y un ascenso de nivel: del nivel objetivista al lúdico, del manipulador de objetos al co-fundador de ámbitos. Este "salto" (Heidegger) al plano superobjetivo constituye una verdadera conversión a lo "existencial", al modo de realidad que se constituye, desarrolla y florece por vía de encuentro.

- Entre el sujeto y el objeto no media una distancia de *alejamiento*, sino de *perspectiva*, modo de "enfrentamiento" colaborador que "mediaciona" los modos más intensos y fértiles de unión entre el hombre y lo real. El dinamismo creador convierte lo "mediatizador" -algo opaco que se interpone entre el sujeto y el objeto- en "mediacional" -elemento transparente que sirve de *lugar de presencialización del objeto al sujeto*-.

- La unión *fusional* entre el sujeto y el objeto no sólo no constituye la forma más lograda y modélica de unidad -como a menudo se afirma-, sino que marca un momento regresivo en la relación sujeto-objeto por anular de raíz toda posibilidad creadora. Para fundar un campo de juego, se requiere -según ya apuntamos- conjuntar y potenciar un modo de inmediatez con uno de distancia. El empastamiento propio de los fenómenos de fascinación y seducción anula la *distancia de perspectiva* entre el sujeto y el objeto y hace inviable la relación de participación creadora, dando con ello lugar a los fenómenos de *vértigo*.

Constituye un error de consecuencias nefastas para el desarrollo de la personalidad humana dar por supuesto de forma acrítica que la vinculación de sujeto y objeto acontece únicamente en el plano preconsciente, antes de que tenga lugar la supuesta escisión entre el hombre y lo real provocada por el advenimiento del espíritu²⁷.

Desde el florecimiento del vitalismo en la Europa de entreguerras, se afirma reiteradamente sin las debidas matizaciones que "el espíritu inaugura las distancias" y quiebra la serena unidad que mantiene respecto a su "medio" el animal, "ser de instintos seguros"²⁸. No precisar con la necesaria claridad las diversas formas posibles de distancia e inmediatez provocó en el pensamiento contemporáneo las más perturbadoras tergiversaciones. En éstas se basa la nostalgia de buena parte de la cultura actual -filosofía, arte, literatura...- por el mundo animal, vegetal e incluso inanimado. "¡Ah, si por lo menos, en lugar de esta soledad envenenada de presencias que es la mía, pudiera gustar la verdadera, el silencio y el temblor de un árbol!", hace exclamar Camus a Calígula tras desertar éste del plano de la auténtica creatividad²⁹. La experiencia de la raíz en *La*

náusea de Sartre ejemplifica esta añoranza por la unidad fusional con el entorno, visto como puro "medio" (Milieu, Umwelt). De esta experiencia de relax extremo se deriva la intuición de la contingencia y sinsentido absolutos de las realidades existentes ("Todos estamos de más").

A la unidad fusional con las realidades del entorno se aboca a través de las experiencias de vértigo. La teoría de la participación en los valores tiene hoy el importante cometido de mostrar en forma bien articulada: 1) que este descenso al nivel infracreador significa un empastamiento de sujeto y objeto, y anula entre ambos la relación de vecindad-a-distancia, indispensable para la constitución y desarrollo de la personalidad humana; 2) que el modo de unidad perfecta y modélica entre sujeto y objeto se obtiene a través de las experiencias de éxtasis o creatividad. En las experiencias extáticas de todo género -estéticas, amorosas, deportivas, religiosas...- se desbordan los límites individualistas sin diluir los perfiles de la personalidad.

La experiencia de los valores empieza a manifestársenos como una experiencia extática. De ahí la urgencia de distinguir muy pulcramente el éxtasis de otros fenómenos aparentemente análogos: la *salida de sí* en falso propia del vértigo y la proyección de la propia *interioridad* en el objeto contemplado, proyección que dio lugar a la técnica estética denominada "Einfühlung" (endopatía). La relación extática entre un sujeto y un objeto -entendidos ambos en toda su *plenitud ambital*³⁰- consiste simplemente en la fundación de un campo de juego común, que, por ser relacional, es ambiguo, pero no indeciso y borroso al modo de las ensoñaciones propias de la denostada *Schwärmerei* romántica. La fundación de un campo de juego implica la inmersión del sujeto en las realidades que lo apelan a asumir los campos de posibilidades lúdicas que le ofrecen.

Para comprender de modo integral lo que implica la participación en los valores, habrá que precisar cuidadosamente los diferentes géneros de realidades que apelan al hombre y los diversos modos de inmersión activo-receptiva de éste en las mismas³¹. Inmergirse significa asumir posibilidades lúdicas.

- Aunando diversas consideraciones ya realizadas anteriormente, podemos afirmar que la auténtica relación sujeto-objeto es correlativa a la relación *autonomía-heteronomía*, entendida como "contraste" y no como "dilema". A la luz de la teoría del juego, se pone de manifiesto que los esquemas mentales "sujeto-objeto", "dentro-fuera", "salir de sí-entrar en sí", "interior-exterior" y otros semejantes son del todo insuficientes para articular la reflexión sobre los valores. El análisis de la lógica del juego creador ha descubierto que la apertura del hombre a los valores no significa una *salida de sí* en falso, y consiguientemente la *pérdida de sí*, la *enajenación* o *alienación*. Los valores -insistimos en ello- son distintos del hombre, pero no siempre distantes, externos y extraños. Pueden llegar a convertirse en íntimos al ser humano y constituir una especie de "voz interior". *Interioridad*, en el nivel creador, no designa un "dentro" por

contraposición a un “fuera”, sino el poder creador de relaciones auténticas de diálogo.

Entrar en sí, interiorizarse, recogerse equivale a renunciar al contacto con las cosas y acontecimientos *superficiales*, para dejarse sobrecoger por realidades *valiosas*. Estas realidades relevantes –que ofrecen al hombre campos de posibilidades de juego– “obligan” al hombre. Obligar significa vincular a una persona en virtud de los valores que se le ofrecen. Este género de “obligación” no coacciona ni coarta; promueve la libertad del ser humano en medida directamente proporcional a la cualidad de los valores ofrecidos. La acción *apelante* llevada a cabo por éstos constituye una *invitación* al ejercicio de la libertad creadora. La comprensión de la misma debe ser inscrita en el esquema “apelación-respuesta”, no en el esquema “acción-pasión”, obviamente inadecuado para reflejar el tipo peculiar de “causalidad” que se da entre el hombre y las realidades que, más que objetos, constituyen “ámbitos de realidad”: una persona, una obra de arte, una institución, el lenguaje, los valores de todo orden...

El objeto-de-conocimiento propio de disciplinas como la ética, la estética, la filosofía de la religión exige la puesta en juego de esquemas mentales muy flexibles, ajustables al dinamismo interaccional de los procesos creadores. La adopción de tales esquemas no es tarea fácil. Pero, una vez habituada la mente a los mismos, todo en la vida intelectual se torna más claro, más coherente, convincente y sólido.

– Al no reducir el alcance del objeto, no se depaupera el campo natural de despliegue del hombre, y se hace posible la libertad, el conocimiento y la realización plena de los diferentes valores. Cuanto más densa de sentido es la realidad del entorno con la que entra el hombre en relación de juego creador, tanto más se siente éste *apelado* y obligado. De esta obligación y apelación brota el *impulso* del hombre al cumplimiento del *deber*. El deber se funda en el valor que ostentan las realidades capaces de apelar al hombre a dar una respuesta co-creadora, *creadora en vinculación*. Cumplir el deber no significa ceder a una coacción procedente de una instancia externa, sino obligarse a una realidad valiosa. De modo semejante, conocer un valor no es asimilar un objeto externo. Es entreverar el propio ámbito de realidad con el campo de posibilidades de juego que ofrece el “objeto”. “Interioridad” y “exterioridad” no indican en este contexto lúdico una referencia espacial –de tipo empírico–, sino un entreveramiento creador.

– La subjetividad a la que pensadores como Kierkegaard conceden cierta primacía al asegurar que “en la subjetividad está la verdad” no es el primer término del esquema “sujeto-objeto”, entendido como dilema, sino la realidad integral del hombre inmersa de modo activo-receptivo en las realidades valiosas que constituyen su auténtico entorno. Lo subjetivo aquí no se opone a lo objetivo. Se contrapone a él creadoramente como a un compañero de juego. A esta luz cobra un sentido eminentemente constructivo la acerada

crítica dirigida por Kierkegaard y el pensamiento existencial (Heidegger, Jaspers, Marcel, Berdiaeff...) al subjetivismo desarraigado, al objetivismo cosista, a la entrega banal e interesada a la "inmediatez", es decir, al halago de lo superficial³².

- Al distinguir diversos modos de objetividad y subjetividad, y descubrir la posibilidad de que ciertos tipos de objetos-de-conocimiento no sean meros objetos, sino ámbitos, campos de posibilidades de juego, se concibe la relación sujeto-objeto como un intercambio dialógico de gran dinamismo y poder creador de formas elevadas de unidad, muy superiores a la unidad de fusión propia de las experiencias de vértigo. El adentramiento en este campo de juego permite superar la actitud "estética" del "primer estadio en el camino de la vida", que, según Kierkegaard, consiste en tomar el entorno humano como un conjunto de objetos manipulables. En el segundo estadio -estadio "ético", caracterizado por una actitud lúdica, creadora, dialógica-, las realidades despliegan sus posibilidades y clarifican su sentido cabal.

Por ser vehículo viviente de este proceso creador de ámbitos, el lenguaje se carga de sentido en medida proporcional al grado de creatividad de los ámbitos que encarna expresivamente. Esta relación nuclear entre expresividad lingüística y creatividad abre fecundos horizontes en orden a la determinación de la posibilidad de un lenguaje ético, estético, metafísico y religioso lleno de sentido. Lo decisivo en todas las disciplinas filosóficas es no limitarse a especular, a manipular conceptos, sino consagrarse a instaurar ámbitos de realidad dotados de formas eminentes de unidad. En estos ámbitos interaccionales, dialógicos, surge la luz que permite comprender los valores. El valor se ilumina en el punto de confluencia fecunda de un sujeto y un objeto que se entreveran y potencian mutuamente, instaurando un campo de juego en el cual la exterioridad se une a la interioridad con el vínculo más fuerte, que es el de la participación en un campo de juego común.

A esta forma de unión lúdica alude Lavelle cuando afirma que se debe "idealizar el objeto" y "realizar el ideal", a fin de tornar transparente lo profundo³³. Esta transparencia se logra en el lenguaje cuando no es mero *medio para* transmitir contenidos, sino *medio en* el cual se instauran ámbitos y alumbran valores. Para comunicar los valores y encender el entusiasmo por los mismos se requiere un lenguaje "poético", creador de campos de juego. Sólo este tipo de lenguaje "en estado naciente", vehículo viviente de la creatividad humana, puede resultar *sugerente*, pues sólo en él surge, por ser un lugar de encuentro, el poder simbólico de remitir a realidades y acontecimientos profundos, superobjetivos, metasensibles, ambitales. El lenguaje desgastado por un uso rutinario no puede sino alejar al hombre del valor, al situarlo en un nivel de infracreatividad. Por eso toda utilización demagógica, estratégica, del lenguaje como medio para dominar a las gentes constituye un ataque frontal al valor, pues

colabora a cegar la fuente misma de los valores, su lugar de alumbramiento, que es el acontecimiento de *encuentro*.

Para abordar el análisis de los valores hay que deponer el miedo a desbordar los límites confiados de las realidades "objetivas". Este desbordamiento parece lanzarnos a un espacio abierto, ingravido, donde el hombre no puede hacer pie. Frente a este medroso presentimiento, debemos afirmarnos serenamente en la convicción de Rilke, para el cual el único amparo posible del hombre radica en "lo abierto" (*Das Offene*), lo dialógico-ambiental. La sumisión a una instancia distinta y distante que nos supera en alguna medida y que puede llegar a sernos íntima no aliena; personaliza. La alienación se produce cuando el sujeto permanece distante del objeto-de-conocimiento por carecer de creatividad y no colaborar a instaurar con él un campo de juego.

Numerosos autores afirman a menudo que el valor se alumbra cuando se "identifica" con el hombre, cuando el objeto se libera de su opacidad individualista y se "interioriza" en el sujeto. En el fondo quieren indicar, con este precario lenguaje objetivista –sometido a esquemas espacio-temporales empíricos, no lúdicos–, que sujeto y objeto deben superar su reclusión y fundar un campo de juego común³⁴. En el nivel objetivista, los seres presentan una inexpugnable opacidad que hace imposible la interacción y la creatividad. En el nivel lúdico, la actitud básica –como fue destacado desde antiguo– es el *desinterés* y la *abierto generosidad*, condiciones ineludibles de la experiencia de éxtasis.

d) *superación de los esquemas "acción-pasión", "actividad-pasividad", "el acto-lo dado", "lo puesto-lo recibido"*

La teoría de la participación lúdica sustituye el esquema "actividad-pasividad" por el esquema "actividad-receptividad", mucho más flexible por ser bidireccional, reversible, circular. El sujeto que asume un objeto valioso no se limita a sufrir una acción procedente del exterior; se inmerge de modo activo en el campo de posibilidades que le ofrece una realidad distinta y distante que, a través de tal inmersión, se convierte en íntima, co-fundadora de un campo de juego.

Esta clarificación metodológica permite superar radicalmente dos posiciones extremistas, según las cuales: 1) el valor es una instancia recibida por el sujeto *pasivamente*, de suerte que el único criterio para determinar la existencia de valores es la *afectividad* del sujeto; 2) el valor es fruto de una elaboración realizada en el objeto por un sujeto libre y racional. La teoría de la participación *ve en suspensión*, sinópticamente, la actividad del sujeto y la oferta al mismo de campos de posibilidades por parte de lo real. No concede primacía a ninguno de ambos polos del acontecimiento participativo. Los entiende como una dialéctica de apelación-respuesta. El sujeto se siente *apelado* por un objeto. La *respuesta*, si es auténtica y por ello

creadora en vinculación, constituye a su vez una *apelación* al objeto. Esta posibilidad de apelar a los "objetos" –que, en realidad, son "ámbitos"– resalta de modo luminoso en la experiencia de interpretación musical. El piano –con su trama de posibilidades ilimitadas de juego estético– apela al intérprete. Cuando éste inicia la interpretación, exige del piano una respuesta determinada, unos matices de sonido muy precisos. Al ofrecérselos, el piano vuelve a suscitar en el artista nuevos proyectos acerca del ritmo, la intensidad del volumen, la gradación de contrastes, etc.

Este intercambio sorpresivo de apelaciones y respuestas constituye el *encuentro dialógico*, en el cual, como en un campo de juego, se tejen innumerables ámbitos o posibilidades de acción con sentido. En los niveles superiores de la existencia, nada le es concedido al hombre de forma gratuita e inactiva. Todo debe ser logrado a través del proceso dialógico, co-creador, de la participación. Incluso la contemplación es una actividad abierta a realidades que la nutren en cuanto le ofrecen campos de posibilidades de juego intelectual y espiritual. Resulta peligroso, por ello, hablar del "objeto" de la contemplación sin realizar las debidas matizaciones.

Cuando se afirma que "sólo la libertad transforma la afección en valor"³⁵, se alude al carácter necesariamente activo de la recepción del valor. De ahí que los grandes "virtuosos" de la ética, la estética y la religión hayan sido en *todo tiempo personas humildes y agradecidas, pero no laxas, sino muy exigentes consigo mismas. Todo valor es un don que el hombre debe conquistar creadoramente*. La teoría de la participación lúdica enseña a desbordar la condición aparentemente paradójica de esta frase y a captar la profunda lógica que late en ella. Beethoven era plenamente consciente de su excepcional valor como músico y exigía un trato adecuado al mismo, pero a la vez era profundamente humilde y agradecido, pues veía su genialidad como fruto de su vinculación a las raíces últimas de lo real, al Creador.

Cuando se desgarran el sutil equilibrio de la lógica de la creatividad y la participación, se provocan nefastos extremismos que constituyen diferentes modos de vértigo. Los valores basados en la simple afección de la sensibilidad carecen de la vertiente creadora, se reducen al vértigo de la fascinación sensorial. Los valores derivados de la actividad coactiva, inspirada en la voluntad de poder, no son sino la fulguración exaltante y fugaz propia del vértigo de la ambición. Sólo en un sentido muy vago e inadecuado cabe hablar en tales casos de valores.

Si se mantiene el equilibrio de los procesos creadores, se abre el horizonte extraordinariamente fecundo de las experiencias extáticas, a cuya luz se comprende nítidamente que la actividad y la receptividad no forman un dilema, sino un *contraste*. En el acontecimiento de éxtasis, el hombre se siente superado, transformado, elevado a niveles de mayor desarrollo y autenticidad, pero no *arrastrado*. Por eso las grandes obras superan a sus mismos

creadores, al tiempo que constituyen el reflejo fiel de su ser más genuino³⁶.

e) *Superación del esquema "individual-universal"*

La validez universal es exigida con frecuencia como garantía de autenticidad. Así acontece en el conocimiento. Un conocimiento *universalmente válido* es un conocimiento que se reconoce como *sólidamente fundado*. ¿Sucede lo mismo con el valor?

El hombre afirma el valor como tal al adherirse a él mediante la experiencia de participación. El valor se alumbra en el encuentro personal, independientemente de que sea aceptado como válido por las demás personas. ¿Queda, con ello, el criterio de valor reducido a la arbitrariedad individualista de cada sujeto?

Los valores *se alumbran* en el campo de juego del encuentro, pero no son *producidos* por él. El valor se *objetiva* en cada realización concreta del mismo, pero no se *objetiviza*, no queda sometido a las condiciones empíricas de los meros objetos. Una obra musical no existe en acto sino en las diversas interpretaciones de la misma, a las que, sin embargo, trasciende. Para encarnar un valor, se requiere cumplir una serie de exigencias. En el caso de la música, se necesita poseer el don de la "musicalidad", disponer de un buen caudal de conocimientos técnicos y adoptar una actitud de respeto ante las obras, sin pretender ajustarlas coactivamente al propio criterio. Como buen número de personas están muy lejos de cumplir tales condiciones, no es posible que los valores obtengan en cada momento un refrendo universal. Ello no implica, sin embargo, que los actos de valoración por parte de las personas adecuadamente dispuestas sean meramente subjetivos, en sentido de arbitrarios, meramente sentimentales, no objetivos (no adecuados a lo real)³⁷.

El sujeto emite juicios sobre los valores, al tiempo que y en cuanto que se deja juzgar –o "medir"– por ellos. El reconocimiento de un valor no puede hacerse *desde fuera*, en plan "espectacular", porque el valor no se impone coactivamente, antes se hace valer por vía de apelación a la libertad creadora del hombre. Reconocer un valor es un acto siempre personal, pero no meramente *subjetivo*, sino *dual*. Aceptar y asumir un valor es un acto más complejo y rico que el mero emitir una opinión arbitraria. Significa adoptar una actitud de disponibilidad hacia tal valor, buscarlo con amor, sintonizar con él, ajustarse activamente a sus exigencias³⁸.

El acto de reconocimiento de un valor es universalizable por cuanto, en principio, todos los hombres pueden realizarlo, pero, de hacerlo, ello será a través de un compromiso creador, personal, no por una aceptación automática, ineludible, como sucede con los objetos-de-conocimiento objetivistas, que –como advierte Jaspers– son "coactivamente escibles" (*zwingend wissbar*). La actitud acogedora respecto a los valores se propaga en virtud del poder de

apelación que los mismos tienen y de la invitación que unos hombres pueden hacer a otros a realizar la experiencia de participación.

Es urgente liberarse del prejuicio de que sólo en el universal radica la verdad, y revalorizar la realidad concreta, individual, vista en su plenitud de implicaciones. Con demasiada frecuencia se interpreta el individual como *mero caso* del universal. Ciertamente, el ser individual cobra su sentido al insertarse orgánicamente en un todo constelacionalmente trabado. Pero este todo englobante es, en su orden, algo concreto. Para ascender a este tipo singular de concreción desde la concreción propia de los seres individuales, necesitamos ganar *distancia de perspectiva* merced a la mediación de los conceptos universales, que, obviamente, no constituyen una meta, sino un *elemento mediacional*³⁹.

Todas las encarnaciones de un valor determinado penden de una instancia que las desborda y nutre a modo no de "modelo" (el modelo universal del que pretendidamente surgen los seres individuales por simple multiplicación), sino de *fuentes*. No cabe decir, por ejemplo, que exista el universal "Novena Sinfonía de Beethoven", del que cada interpretación particular venga a ser un caso individual. Es un valor concreto del que se nutren las diversas realizaciones. Ello explica que de una misma obra puedan darse interpretaciones diversas, y todas legítimas, hasta el punto de que enriquecen en cierta medida la obra original. Cada acto de interpretación es una experiencia de participación dialógica en la que se funda un campo de juego. La luz que en éste se alumbra permite a los intérpretes mejor dotados descubrir en la obra interpretada aspectos y pormenores desconocidos incluso a veces para el mismo compositor⁴⁰.

Al participar de un mismo valor, los hombres nos unimos en la tarea común de dar expresión concreta a las múltiples virtualidades de una realidad ambital. En esta tarea, *una en diversidad*, los hombres alcanzamos una forma de unión acendrada. "Sólo respiramos cuando estamos unidos a nuestros hermanos por una meta común que está situada fuera de nosotros, y la experiencia nos muestra que amar no es mirarse el uno al otro, es mirar juntos en una misma dirección"⁴¹.

El criterio de valor no radica en la aceptación universal. Se alumbra en cada acto de participación, que es siempre personal-dual. En los actos de participación ética, estética y religiosa, el hombre pone siempre su *intimidad* en juego, en cuanto se inmerge de modo activo-receptivo en una realidad que le ofrece diversas posibilidades de acción. Ese carácter íntimo de la participación no implica reclusión del sujeto en una supuesta interioridad opaca, sino apertura creadora, vinculación comprometida a un valor que no se agota en una realización concreta y ejerce una función reverberante. Aceptar un valor que, para realizarse de forma concreta en mi vida, necesita mi concurso, significa instaurar una fuente de luz, capaz de encender, por vibración, el entusiasmo creador de otras personas.

A cada hombre se le ofrecen los valores de modo incanjeable, único, pero esta unicidad no comporta exclusividad o primacía, sino *voluntad de comunión*, ya que participar de modo personal en un valor supone adherirse a una comunidad posible de personas dispuestas a instaurarlo.

La universalidad no se gana por vía de mera repetición. Se accede a ella comprometiéndose en una tarea creadora que debe realizarse poniendo en juego las virtualidades personales más hondas.

El origen del valor no reside en nuestro ser individual –visto como centro autárquico de iniciativas–, sino en nuestra *condición ambital*, por la que desbordamos los límites de la individualidad y nos integramos en el juego común del universo.

Según la biología y la antropología actuales, el ser humano se constituye, desarrolla y perfecciona *por vía de encuentro*. El hombre configura su personalidad cuando se consagra a una labor de creación de ámbitos que desbordan su área estrictamente individual⁴². El hombre se realiza trascendiéndose constantemente a sí mismo (“L’homme dépasse infiniment l’homme”, Pascal), pero no hacia *el universal* –visto como una especie de modelo del individual–, sino hacia *lo ambital*, que significa el campo de despliegue creador de cada uno de los seres. “Lo más profundo que hay en mí no procede de mí” (G. Marcel).

3

Metodología relacional del acceso a los valores

Tras subrayar algunas deficiencias metodológicas en el planteamiento del tema de los valores, urge poner las bases de una metodología adecuada al estudio de las realidades superobjetivas y de los fenómenos creadores, *lugar nato de alumbramiento del valor*. De hecho, cuando se destaca la existencia de los valores al lado del ser (visto en forma estática), se quiere, en definitiva, resaltar la vertiente superobjetiva, ambital-dialógica, constelacional, de la realidad.

Para la elaboración de esta metodología relacional-lúdica, debemos poner en juego todos los recursos que nos facilitan las investigaciones contemporáneas sobre las realidades "inobjetivas"⁴³, "atmosféricas"⁴⁴ y dialógicas⁴⁵, el acontecimiento del juego⁴⁶, el encuentro y la participación⁴⁷, las experiencias de vértigo y de éxtasis, la antropología del sentido y la antropología del absurdo⁴⁸, y otros temas vinculados con la instalación del hombre en lo real por vía de inmersión creadora. En la actualidad no resulta suficiente confrontar las nociones de valor y deber, valor y subjetividad humana. Es necesario *perseguir la génesis del valor en el dinamismo de los procesos creadores*. El estudio de la creatividad, a su vez, nos lleva a analizar el carácter *dinámico* de la realidad⁴⁹.

Este análisis sólo puede realizarse cabalmente si se dispone de un estilo de pensar extraordinariamente flexible y riguroso a la vez, que se pliegue fielmente a las condiciones peculiares de cada objeto-de-conocimiento. Tal ajuste no implica solamente adecuación, sino colaboración activa, inmersión creadora en las realidades que ofrecen posibilidades lúdicas. Para hacerse cargo personalmente de lo que es, implica y exige esta colaboración, hay que descubrir el nexo genético que media entre la instalación en lo real, la experiencia de participación y éxtasis, el alumbramiento del sentido y del valor.

a) *La experiencia de instalación en lo real*

La unión con lo real no la obtiene el hombre de modo automático. Debe contribuir esforzadamente a fundarla, creando ámbitos o campos de juego con las realidades circundantes. Esta actividad creadora pende básicamente del ajuste entre el hombre y su entorno. Este ensamblamiento creador sólo es posible entre ámbitos, no entre objetos, pues no son éstos sino aquéllos los que pueden tornarse íntimos al hombre, aun siendo distintos y, en principio, distantes. Pero ¿presenta el entorno humano una condición "ambital"? La actitud frente a esta decisiva cuestión orientó a los pensadores contemporáneos por dos rutas divergentes que podemos calificar como *filosofía del sentido* y *filosofía del absurdo*.

Los pensadores según los cuales el hombre está “arrojado” en el entorno, entienden que éste es inhóspito, ineludiblemente distinto, externo y extraño al hombre y no ofrece campos de posibilidades de juego y alumbramiento de sentido. La existencia se les aparece como algo sin-sentido, “absurdo”. La *distancia de perspectiva* que el hombre puede tomar respecto al entorno merced a su condición espiritual es interpretada por algunos autores –por ejemplo, ciertos vitalistas– como *distancia de alejamiento* que anula la “seguridad” de la vida animal. De ahí la nostalgia por las formas fusionales de unidad con lo real.

Si se entiende dicha *distancia de perspectiva* como la condición necesaria para fundar un campo de juego con lo real, en el que lo distante se torna íntimo y ajustable con el hombre de modo creador, se tiende a afirmar que éste se halla “instalado” en el mundo y abierto a la posibilidad de iluminar gradualmente el sentido de toda realidad, e incrementarlo. En su línea de confianza básica, la *filosofía del sentido* –movimiento personalista o dialógico, fenomenología existencial– advierte que en la relación *hombre-mundo* pueden surgir posibilidades inéditas de todo orden. La *filosofía del absurdo* limita por principio las posibilidades humanas al estimar –desde la perspectiva objetivista– que éstas deben ser observables como algo que viene dado a modo de objeto. Para la filosofía del sentido, la auténtica cercanía respecto a lo real la consigue el hombre cuando funda una relación de inmediatez-a-distancia, inmediatez mediacionada. Como ya subrayamos reiteradamente, la mediación no *mediatiza*, no se interpone como un velo entre el hombre y lo real; *mediaciona*, es el medio en el cual entra el hombre en relación de presencia con lo real más relevante. El logro de esta forma de encuentro es la meta de la experiencia de éxtasis en todos los niveles y vertientes de la actividad humana. Según la filosofía del absurdo, la vecindad con lo real sólo puede darse a través de modos *fusionales* de inmediatez. Esta entrega a la fusión o empastamiento en lo inmediato fascinante constituye la experiencia de *vértigo*⁵⁰.

b) Experiencias de vértigo y éxtasis

– Experiencias de vértigo

La *Filosofía del absurdo* suele dar por supuesto que el hombre está *arrojado* en la existencia. *Estar arrojado* significa estar situado en un entorno inhóspito al que no puede el hombre ajustarse de modo creador porque no recibe de él posibilidades de juego. Al no ajustarse, no se funda juego. Al no fundarlo, no se supera la división entre el aquí y el allí, el dentro y el fuera, lo mío y lo tuyo, el sujeto y el objeto. El entorno permanece siempre externo y extraño al hombre. Lo distinto, distante, externo y extraño puede dominar al hombre o ser dominado por él, puede empastarse con él –como dos

trozos de cera– o bien alejarse, puede chocar o permanecer indiferente a distancia. Lo que no puede es entreverarse fecundamente con él, es decir, crear campos de juego, en los cuales las realidades entreveradas ganan, sin necesidad de fundirse, modos relevantes de unión.

Ante esta realidad distinta y extraña, cuando presenta un gran atractivo por ser depositaria de un valor, el hombre del absurdo –que estima insuperable la *distancia de alejamiento* entre el hombre y el entorno– no tiene sino una alternativa: o dar primacía al yo y *dominar* a la realidad atractiva, o concedérsela a ésta *fundiendo* el yo con ella. Las dos soluciones son opuestas, pero se hallan en una misma línea –línea objetivista, no creadora–. Por eso responden a una misma actitud: la de fascinación o vértigo. La primera alternativa supone el vértigo de la ambición o dominio; la segunda, el vértigo de la unión disolvente de los límites individuales. En ambos casos se deja llevar el hombre por el afán de ganancias inmediatas: la ganancia del dominio de lo otro tomado como objeto de posesión; la ganancia del halago que reporta la disolución exaltante en una realidad tomada como océano amorfo en el que perderse. Esta bifronte actitud egoísta provoca la entrega fascinada a un proceso de *vértigo*. ¿Qué se entiende exactamente por experiencia de vértigo y cuál es su articulación interna?

Si desde una alta torre miramos al suelo, el vacío parece imantarnos, y sentimos vértigo. De no asirnos fuertemente, corremos riesgo de ser catapultados al suelo. También en la vida personal se da una forma temible de vértigo. Cuando una persona polariza su existencia en torno a su yo, y concede primacía a las ganancias inmediatas –a las diversas formas de halago sensorial y de dominio–, suele dejarse llevar de la *fascinación* cuando se encuentra ante una realidad que le atrae poderosamente.

Fascinar significa seducir, succionar, arrastrar, empastar. Dejarse arrastrar enardece en principio, produce una peculiar exaltación. Pero este exaltante enardecimiento primero, al ir unido con el empastamiento, se trueca bien pronto en una devastadora decepción, porque lo fascinante parece conducirnos a experiencias de sorprendente riqueza al sacarnos de nosotros mismos de manera eufórica, pero, al fundirnos con él, no nos deja libertad para mantener cierta distancia en la unión, justo la *distancia de perspectiva* que es necesaria para fundar un campo de juego. Por la teoría de la creatividad sabemos que, al hacer juego con las realidades del entorno, el hombre instaura toda suerte de ámbitos, y, en medida proporcional a la calidad de esta instauración, incrementa su capacidad de descubrir el sentido cabal de las realidades y acontecimientos que tejen la trama de la existencia. Nada ilógico que, al sentirse fuera de sí, ahormado en la realidad seductora y a merced de la misma, el hombre cobre conciencia de estar enajenado, alejado del campo de realización personal, asfixiado en el aspecto lúdico. La experiencia de fascinación, por intensa y conmovedora que sea en el

aspecto psicológico, deja al hombre fuera de juego, lo despoja de cuanto necesita para ejercitar sus virtualidades creadoras, configurar su realidad personal y llegar a plenitud. Al darse cuenta de que no está en camino de plenificación, el hombre siente *tristeza*. La tristeza es un sentimiento que sigue, como la sombra al cuerpo, a la conciencia de estarse empobreciendo. Cuando el empobrecimiento adquiere tal magnitud que anula la vida personal, el hombre se siente falto de todo sentido. Al asomarse a este *vacío de sí mismo*, experimenta esa forma de *vértigo existencial* que llamamos *angustia*. Si no es posible superar la actitud de pasividad y entrega a que arrastra el vértigo y recobrar en alguna medida la capacidad e iniciativa creadoras, la angustia se trueca en desesperación, enfermedad mortal –según Kierkegaard– que supone el bloqueo absoluto de la *vida en el espíritu*, pero no extingue la luz de la conciencia; permite asistir indefinidamente a la situación de asfixia espiritual en que uno se halla. El sentimiento de desesperación, por su parte, conduce al hombre a la *destrucción*, la propia en el suicidio, la ajena en el homicidio.

– *Experiencias de éxtasis*

La experiencia de éxtasis se produce cuando una realidad valiosa –es decir, una realidad que ofrece posibilidades de juego creador– atrae a un hombre sensible a los valores, inclinado no tanto a dominar las realidades del entorno cuanto a crear con ellas ámbitos de interacción lúdica. La persona que no es afanosa de ganancias inmediatas no suele convertir banalmente la *atracción en fascinación*; la entiende, más bien, como una apelación a la libertad creadora, una invitación a entrar en juego con la realidad valiosa, asumiendo activamente las posibilidades lúdicas que le otorga. Hacer juego es entrar en relación de trato, encontrarse, entreverar los ámbitos de vida, las posibilidades de acción e iniciativa que cada uno posee. Al convertir las posibilidades recibidas en el impulso de la actividad propia, el hombre se siente impulsado por un especial dinamismo interno, una forma de energía singular que no tiene en él su origen, pero que se ha convertido en algo íntimo. En principio, todas las realidades y el entorno humano son, respecto al hombre, distintas, distantes, externas y extrañas, pero a través del trato creador se tornan íntimas sin dejar de ser distintas. Ello resalta de modo singular en el trato de amistad y en la interpretación musical. La obra musical, en un primer momento desconocida y extraña, acaba convirtiéndose en una especie de “voz interior”. Al seguir sus dictados, el hombre no sale de sí, no se aliena o enajena, no pierde su poder de iniciativa y su configuración personal; se eleva a lo mejor de sí mismo, va adquiriendo la figura ideal de su ser. Este encaminamiento hacia la meta de la plenitud personal produce en el espíritu humano un sentimiento de *gozo*. La alegría acompaña siempre, como un armónico plenificador, a la conciencia de haber alcanzado una cota de

plenitud o de estar en camino hacia ella. La medida colmada del gozo es el *entusiasmo*, la sensación de plenitud desbordante que se experimenta cuando se inmerge uno creadoramente en una realidad que ofrece grandes posibilidades de realización personal.

Entusiasmarse significa etimológicamente adentrarse en el ámbito de la divinidad, o, más exactamente, verse inmergido en la divinidad y acogido por ella. En lenguaje actual, puede afirmarse que el entusiasmo surge cuando uno acoge activamente unas posibilidades de juego valiosas que elevan su personalidad, en una u otra vertiente, a una cota alta de madurez. Si interpreto al órgano un coral de Bach, prodigio de paz y hondura, siento entusiasmo porque me veo internamente impulsado hacia la configuración dialógica de un mundo perfecto en el cual entro a participar de modo genético. Yo configuro el coral, y el coral me configura a mí. Este tipo de *experiencias reversibles* llevan al hombre a la *plenitud* de su vida personal, y en la misma medida despiertan sentimientos de felicidad. El entusiasmo de la experiencia extática responde a una sensación interior de riqueza, polarmente opuesta al vacío que provoca el vértigo. Ello explica que el entusiasmo inspire e impulse en el hombre actividades que llevan a la *edificación*, la edificación de la personalidad propia y de la ajena.

Este sentimiento de entusiasmo no se reduce a una exaltación conmovedora y fugaz. Es la sensación gozosa de estar instaurando una vida personal auténtica y desbordante a través de un acontecimiento fecundo de encuentro. Cuando dos realidades que son campos de posibilidades lúdicas, es decir, *ámbitos*, entreveran sus potencialidades propias, dan lugar a un ámbito nuevo de mayor envergadura, un campo de libre juego. Al acontecer esto, el tiempo y el espacio adquieren una modalidad festiva. El encuentro es la raíz de la *fiesta*. Por implicar la fundación de un campo de juego, toda fiesta es luminosa de por sí. A la fiesta la paz le viene de dentro. Por eso desborda de símbolos y se halla vinculada con los orígenes de los pueblos y las culturas.

Sobrevolemos ahora ambos procesos, el de la experiencia de éxtasis y el de la experiencia de vértigo. El proceso de fascinación o vértigo no plantea exigencias al hombre, pues responde a una actitud facilona de entreguismo. Le invita simplemente a dejarse arrastrar; le exalta y enardece, le da una primera impresión eufórica de poder, parece prometerle una rápida plenitud, pero al instante lo pone fuera de juego y lo asfixia en el aspecto lúdico-creador.

El éxtasis, en cambio, se muestra muy exigente; introduce al hombre en una noche de largas y pacientes purificaciones que parecen vaciarlo de sí, anonadarlo. Al perder el apoyo de cuanto suele considerar en su vida cotidiana como fundamental e indispensable, el hombre siente *angustia* –sensación difusa de desmoronamiento existencial⁵¹–. Pero este sentimiento angustioso de inestabilidad se trueca finalmente en una impresión exultante de seguridad eminente cuando el hombre, tras superar los modos fusionales de unidad, crea

con las realidades valiosas que le apelan formas elevadas de *unidad de integración*, nexos lúdicos sobremanera fecundos. El vértigo es la consecuencia de la fascinación que le produce al hombre el halago de las ganancias inmediatas, sean de tipo intelectual o sensible. El éxtasis es fruto del encuentro que tiene lugar cuando se concede primacía a la creación de algo valioso sobre la propia complacencia egoísta.

El vértigo es *alienante* por entregar al hombre a una realidad distinta, distante, externa y extraña. En la misma medida, deja al hombre fuera de sí, disperso, "divertido", falto de la unidad que le otorga su vinculación creadora a lo valioso. Recuérdense la teoría pascaliana del "divertissement". El éxtasis, por su parte, pide *recogimiento* para despertar *sobrecogimiento ante lo que encierra valor*. En la medida en que crea vínculos entre el hombre y las realidades relevantes, el éxtasis configura la *identidad personal* del ser humano. Las experiencias de éxtasis constituyen los jalones del proceso de desarrollo del hombre. Las experiencias de vértigo son momentos degenerativos que bloquean el despliegue de la personalidad. El éxtasis *ampara* al hombre, al abrirlo a formas auténticas, tan arriesgadas como fecundas, de encuentro. El vértigo, tras la exaltación del primer instante, deja al hombre en situación de *desmantelamiento espiritual*.

El éxtasis provoca en el ánimo del hombre una sana *in-quietud*, una interna tensión hacia aquello que le ofrece posibilidades que impulsan su acción y hacen viable su cabal despliegue como persona. Esta inquietud no engendra *desasosiego*, sino *paz*, la paz del que tiene conciencia lúcida de estar en todo momento nutrido por la realidad que busca esforzadamente. La apasionada entrega de las experiencias de vértigo, por el contrario, provoca una ineludible *desazón* en cuanto arrastra al hombre, lo succiona y lo sitúa fuera del juego de la vida auténticamente personal. El vértigo, contra lo que puede parecer a una mirada superficial, no engendra *dinamismo*, sino simple *agitación*. El hombre entregado al frenesí del vértigo, en cualquiera de sus modalidades, no hace sino girar sobre su propio eje, sin avanzar. Al tomar conciencia de que su agitación ha sido mero desgaste baldío de energías, el hombre fascinado por la exaltación del vértigo siente ineludiblemente una amarga decepción.

El vértigo engendra *decepción y pesimismo*, debido al desnivel que media entre la magnitud de las expectativas que despierta en quien se rinde a su hechizo y la condición catastrófica del resultado a que aboca. El éxtasis suscita *gozo desbordante*, por lo que implica de plenitud, e inspira sentimientos de optimismo realista al abrir ante el hombre horizontes de sentido, cuajados de valores. Valor y sentido, profundamente entendidos, penden de la creatividad, y, en concreto, de los acontecimientos de juego y encuentro.

El éxtasis aviva en el hombre la *melancolía*, sentimiento profundo de añoranza por realidades valiosas, todavía no del todo alcanzadas, tan sólo entrevistas. El hombre extático vive en

esperanza. El vértigo despierta pasión, por cuanto embriaga con el halago efímero del momento presente. El hombre del vértigo es un obseso de ganancias inmediatas. Vive a *la espera* del instante gozoso, y exclama con Lamartine: "Ô temps, suspends ton vol".

El vértigo fomenta actitudes de *resentimiento* frente a las realidades que, por no ser fácilmente reducibles a objeto de posesión, no provocan fáciles actitudes de entrega fascinada, antes apelan a la libertad creadora. Piénsese en el amor humano bien entendido, en las realidades religiosas, en el gran arte de todos los tiempos. El éxtasis, por el contrario, suscita *agradecimiento*, pues el hombre que responde creadoramente a la apelación de las realidades que producen entusiasmo tiende a interpretar éstas y acogerlas como un *don*.

El éxtasis fomenta la actitud de generosidad y respeto. El hombre extático se abre a los demás para ofrecerles, en un campo de juego común, sus posibilidades creadoras. Esta ofrenda significa, en el fondo, un obsequio al poder creador de los otros, que uno reconoce y acoge. El vértigo, en cambio, es fuente a la par de *sadismo* y *masoquismo* porque arrastra al hombre que lo sufre como si fuera un *mero objeto*, y lo impulsa a no ver en los demás seres sino su condición de *objetos manipulables*. El hombre que es presa del vértigo tiende por igual a dominar y a dejarse dominar, a absorber en sí las realidades del entorno, negándoles toda independencia, y a perderse en ellas, anulando de raíz su capacidad personal de iniciativa. El vértigo convierte al hombre en un ser dominador e indolente a la vez. De ahí que el vértigo del *totalitarismo* y el del *gregarismo* sean, en rigor, dos vertientes de un mismo error básico: la adopción de una actitud *reduccionista*. Sentirse a resguardo e incluso en posición de dominio porque se está al día y "todos piensan igual que uno" constituye la ingenuidad radical del hombre *gregario*, que interpreta como *energía personal* la fuerza de *arrastre* que ejerce sobre él el vértigo del gregarismo.

Al reduccionismo se debe que en tantas obras literarias y cinematográficas puedan seguirse sin solución de continuidad escenas de erotismo y de violencia, vinculando así la aparente ternura con la crueldad vesánica. Digo *aparente*, porque de hecho el erotismo implica la *reducción* de una persona a mero objeto de complacencia fugaz, carente de la debida creatividad, y, en la misma medida, constituye un modo *violento* de interrelación. Por el contrario, el hombre que realiza experiencias de éxtasis se muestra siempre respetuoso con la condición de cada realidad, la propia y las que constituyen su entorno existencial. Lo hace fundamentalmente porque se asienta en la convicción de que la vida personal es vida creadora, y la creatividad sólo es posible entre realidades que no son meros objetos, sino centros de iniciativa que ofrecen determinadas posibilidades de juego a quien pueda asumirlas. Las realidades personales, si son reducidas a objetos, dejan de ser posibles compañeros de juego.

Al ser reduccionista y no fundar auténticas relaciones de encuentro, la experiencia de vértigo no alumbró sentido, provoca la ceguera para los valores, orienta al hombre hacia la actitud existencial del *absurdo*. Por su talante creador de formas auténticas de juego y encuentro, la experiencia de éxtasis alumbró luz, pone al hombre en verdad y es fuente de la más honda belleza. Desde antiguo se define la belleza como el *esplendor del orden*, entendido éste positivamente como *ordenación*, entreveramiento de diversas vertientes de la realidad. El vértigo, al hacer inviable la fundación de campos de juego, desplaza al hombre de su verdadero lugar, lo sume en tinieblas y lo adentra en el reino de fealdad que engendra el desorden.

– *Oposición polar entre las experiencias de vértigo y éxtasis*

Encierra la mayor importancia para la formación humanística aprender a distinguir netamente las experiencias de vértigo y de éxtasis. Esta labor se halla dificultada en extremo por la semejanza que una mirada desprevenida cree descubrir entre ciertos fenómenos humanos como el *arrastré* y la *atracción*, la *fascinación* y la *admiración*, la *exaltación* y la *exultación*, la *entrega desmadrada* y la *entrega entusiasta*, la *unidad fusional* y la *unidad-de-integración*. A menudo se afirma en la conversación diaria que algo nos *fascina* para indicar que nos atrae poderosamente, debido a su valor. En realidad, queremos decir que suscita nuestra admiración e incluso a veces nos produce sobrecogimiento por su relevancia. Si no precisamos con rigor el sentido de estos términos y otros semejantes, corremos el riesgo de tomar como acontecimientos afines las experiencias de vértigo y de éxtasis, que, vistas adecuadamente, presentan condiciones polarmente opuestas.

Para poner en forma la capacidad de matizar debidamente los conceptos antedichos, es útil confrontar fenómenos tales como el vértigo de la pura competición y el éxtasis deportivo, el vértigo de la embriaguez rítmica electrizante y el éxtasis de la inmersión en una obra musical valiosa, el vértigo del erotismo y el éxtasis del amor oblativo, el vértigo de la ambición y el éxtasis de la generosidad, el vértigo de la entrega a fuerzas destructivas y el éxtasis de la unión personal con el fundamento de toda realidad. Esta confrontación cuidadosa nos permite descubrir, más allá de cualquier afinidad aparente, una abrupta diferencia cualitativa entre los fenómenos de fascinación o vértigo y los de juego creador o éxtasis, ya que aquéllos provocan la quiebra –en mayor o menor medida– de la capacidad creadora, y éstos la llevan a cotas diversas de desarrollo. Vértigo y éxtasis coinciden en que *sacan al hombre de sí*, pero el primero lo aliena, porque lo deja a merced de realidades o fuerzas distintas, distantes, externas y extrañas a él, y el segundo –el éxtasis– lo eleva a lo mejor de sí mismo, al estado de encuentro plenificante al que aboca el ser humano cuando se relaciona con realidades valiosas que,

a través del juego creador o trato, se convierten en *íntimas* sin dejar de ser distintas.

La dilemática oposición entre vértigo y éxtasis parece venir desmentida por el hecho de que un fenómeno tan significativo como el amor conyugal presenta una vertiente –la atracción sexual– que implica a primera vista un movimiento de vértigo, y otra –el encuentro personal– que constituye un acontecimiento extático. Ciertamente, el amor conyugal puede llevar consigo cierto momento de fascinación, pero éste debe ser asumido por el dinamismo creador de un campo de amistad personal generoso y lúcido. El instinto sexual se convierte en fuerza provocadora de vértigo cuando el hombre decide elevarlo a condición de potencia autónoma, autárquica, *disoluta*, desgajada del dinamismo integral de la persona. Esta energía instintiva que amenaza con arrebatarse al hombre y lanzarlo por el plano inclinado del frenesí sexual cobra un valor peculiar y un sereno equilibrio al ser asumida conscientemente por la persona e integrada en el proceso de fundación de un campo de juego amoroso, un espacio de encuentro. Lo que en sí presenta un *significado* de vértigo adquiere en este contexto creador un *sentido* de éxtasis. Esta transformación responde a un cambio radical de actitud por parte del hombre: de la actitud de *entrega fascinada* a la actitud de *instauración libre y esforzada de ámbitos*.

Vistas con el debido rigor, las experiencias de vértigo y las de éxtasis presentan caracteres opuestos, responden a actitudes humanas totalmente diversas y conducen a consecuencias polarmente dispares. En los últimos tiempos, sin embargo, se están confundiendo ambos tipos de experiencia, bien de forma indeliberada –sin duda por una defectuosa penetración en la verdadera esencia de ambos fenómenos–, bien de forma pretendida, por razones estratégicas de largo alcance que debiéramos someter a un análisis riguroso.

Como ejemplo de confusión posiblemente involuntaria, resalta la posición al respecto de Unamuno y Ortega⁵². En otros casos, la confusión de las experiencias de vértigo y éxtasis parece llevar en su base el propósito deliberado de subvertir los valores que vertebran y dan sentido a la cultura occidental. La subversión radical de los valores tiene lugar cuando se desvincula al hombre de lo real. Recordemos que cultura es fundación de modos relevantes de unión con la realidad. Estos modos de unidad son anulados de raíz por las experiencias de vértigo, que amenguan o anulan, en casos del todo, la capacidad creadora del hombre y dejan a éste con las raíces existenciales al aire. Esta desconexión de lo real agosta al ser humano y hace inviable el desarrollo cabal de su personalidad.

La instalación del hombre en lo real es lograda a través de experiencias de éxtasis, que son fundadoras de modos valiosos de juego creador, es decir: de *encuentro* entre el hombre y las realidades del entorno que le ofrecen posibilidades lúdicas. La verdadera unidad con lo real no la adquiere el hombre cuando se

relaciona con *objetos*, sino con realidades que son capaces de hacer juego con él. Si me agarro *a/* piano, visto como objeto, como mueble, tengo con él un modo de unión superficial. Si toco *e/* piano, si introduzco mis dedos entre las teclas blancas y negras y hago surgir, en vinculación al instrumento y a la partitura, diversas formas musicales bien trabadas, el tipo de unión que establezco con el piano es inmensamente superior en calidad. Constituye en verdad una tarea apasionante de la filosofía actual el estudiar los diversos modos de unidad que puede fundar el hombre respecto a las diferentes realidades del entorno, consideradas no sólo como objetos, sino como campos de posibilidades de juego creador. Los modos valiosos de unidad estructuran al ser humano, le confieren dinamismo y lo enraizan en lo real. Este arraigo estructurador y configurador es fuente de gozo y optimismo ante la vida porque incrementa la sensibilidad para los valores, es decir, para todas las realidades que ofrecen al hombre posibilidades de juego creador. Por el contrario, la entrega al vértigo ciega para los valores, ya que polariza la atención del hombre fascinado en torno al halago inmediato.

Inducir a las gentes a pensar que la *exaltación orgiástica* del vértigo se identifica con la *exultación serena* del entusiasmo extático es la mayor trampa que se puede tender hoy dolosamente a la ingenuidad de los inexpertos. Este colosal fraude, este gigantesco timo filosófico puede dejar a los hombres, sobre todo a los jóvenes, descolocados para siempre en el ambiguo juego de la vida, en el cual resulta fácil, si no se está sobreaviso, considerar como idénticos –o, al menos, de la misma especie– dos fenómenos polarmente opuestos.

Al quedar fuera de juego, el hombre es desplazado del mundo de la cultura, aunque se halle muy evolucionado en cuanto a civilización. Se considera como *civilizado* al hombre o grupo humano que está en disposición de usufructuar los productos de la cultura. Es *culto* el hombre o grupo que sabe fundar en su vida modos elevados de unión con las diferentes realidades del entorno. Esta forma de unión florece en conocimiento profundo de los seres. La crisis de la cultura actual arranca de la pérdida de las formas relevantes de unidad con lo real que el hombre crea a través de las experiencias extáticas y del intento de sustituir estos modos de *unidad de integración* por los modos fusionales de unidad que se logran a través de las experiencias exaltantes de vértigo, experiencias de fascinación que empastan al hombre con las realidades seductoras y no le permiten tomar la *distancia de perspectiva* necesaria para fundar campos de juego.

La nostalgia contemporánea por los modos de unidad fusionales y –consiguientemente– por la forma de existencia infracreadora decide en buena medida la marcha de la cultura actual, y, en concreto, de la creación artística y literaria. Se subraya a menudo que los artistas actuales apenas conectan con el gran público. Falta entre ambos un lenguaje común, sin duda porque el artista tiende con frecuencia a la reclusión individualista y rehuye la entrega espontánea

a la participación en campos de juego comunitarios, es decir, en realidades valiosas que nutren el espíritu de las gentes y lo abren a horizontes de gran riqueza humanística. Esta falta de comunicación se traduce en ausencia de *emotividad*, fenómeno que responde a *lejanía respecto a lo valioso*, pero es interpretado tendenciosamente a veces como un retorno a la serena objetividad antirromántica.

Fomentar las experiencias de vértigo es el modo más eficaz – y más siniestro– de amenguar al máximo la creatividad de los pueblos, distorsionar el lenguaje y hacer con ello posible la manipulación masiva de las gentes. La forma más peligrosa de manipulación radica en confundir de propósito, dolosa y arteramente, las experiencias de vértigo y las de éxtasis. Con esta tergiversación, en apariencia inocua, se subvierten los valores que están en la base de la mejor cultura occidental, y se deja a las personas y a los grupos humanos inermes frente a los afanosos de poder fácil.

Ante esta forma sutil de manipulación no hay más salida que estar alerta, conocer en pormenor los recursos de la estrategia del lenguaje y fomentar la creatividad. Pueblo poco creativo y escasamente formado es pueblo fácilmente manipulable. Pueblo creativo y bien formado es pueblo que sabe enfrentarse con éxito a la marea de la manipulación.

Fomentar la creatividad significa incentivar las experiencias de éxtasis, en todas sus facetas, y desoír las voces de sirena que incitan al vértigo. Amplio, difícil y fecundo programa para una tarea educativa con visión de futuro.

c) *Experiencia de participación*

Todas las formas de experiencia de éxtasis sirven para clarificar la *lógica de la creatividad* y –consiguientemente– la *lógica de la participación*. Pero entre ellas se destaca, por su accesibilidad y su nitidez, la experiencia estética de interpretación musical. Si se conoce por dentro la articulación interna del nexo dinámico que se establece entre el intérprete, el instrumento, la obra, el autor y la atmósfera cultural de su época, se está en disposición de realizar una clarividente lectura genética de las densas obras consagradas por diversos autores contemporáneos al tema de la participación y de los valores.

El intérprete se *adentra* en la obra a medida que ésta se *hace en él presente* como principio de actuación musical, de configuración de la actividad interpretativa. La obra es meta y principio de la actividad del intérprete. Este gana libertad al dominar la obra, y la *domina* al *dejarse dominar* por ella. En el nivel de la actividad genuinamente humana, la única forma procedente de *dominio* es interaccional, dialógica. La participación del intérprete en la obra es activo-receptiva, y el acto de ejecución es un encuentro o entreveramiento de dos realidades que, más que cosas, son *ámbitos*. La obra, como realidad envolvente-nutricia, no anega al sujeto que en

ella se inmerge activamente, no anula su poder de iniciativa y su libertad, antes los promociona, y ello en proporción directa a su perfección entitativa.

Para que pueda tener lugar tal *encuentro* entre las dos intimidades –la de la obra y la del artista–, se requieren una serie de “medios” que lo vehiculen: la partitura –como conjunto de signos que remiten a la obra que en ellos late–, el instrumento –que permite dar cuerpo sonoro a las ideas musicales–, el cuerpo del artista –con sus recursos musculares, nerviosos, etc., que sirven de base fisiológica al acto de interpretación–. Cuando se inicia el estudio de una obra desconocida, estos elementos *mediacionales* se sitúan en primer plano, mientras la obra parece hallarse todavía a distancia, *más allá* de los signos de la partitura. A medida que el ejecutante va dominando los medios expresivos y hace que aflore gradualmente la obra a través de la fronda –en principio aparentemente amorfa– de las notas, los *medios* antedichos van pasando –sin desaparecer, sin ser en momento alguno desatendidos– a un discreto segundo plano, para hacer posible que el artista y la obra entren en una relación de presencia inmediata-indirecta. El intérprete que “domina” una obra se halla *inmediatamente* en contacto con sus formas –en un diálogo de *inmediatez eminente*–, amparado en unos medios técnico-expresivos que se han hecho del todo transparentes y dóciles al acontecimiento creador. Esta docilidad y transparencia engendran la *gracilidad* de la ejecución, es decir, esa levedad peculiar del que se halla en *trance de trascendencia*, atento a lo objetivo, pero trascendiéndolo hacia aquello que en él se expresa.

La experiencia de participación artística fue rehecha por diversos pensadores –entre ellos, singularmente, L. Lavelle– en el *nivel metafísico*. Con la intensidad con que el intérprete se entrega activamente al proceso de participación en una obra musical, que nutre su impulso artístico, Lavelle siente en todo momento que su vida como hombre está siendo sostenida, apoyada y promocionada por el Ser que lo rodea y envuelve a modo de atmósfera nutricia. Este modo nutricio de envolver implica un género de flexibilidad y dinamismo del que carecen las cosas, vistas como seres rígidos delimitados, que se relacionan entre sí de modo externo a través de meras relaciones espacio-temporales de tipo empírico. Cuando la obra musical es dominada por el artista, deja de serle *exterior* para convertirse en algo íntimo, en el *principio* mismo de su actividad interpretativa. La participación humana en el Ser consiste asimismo en ir intimando con él –al hilo de la actuación personal, comprometida en la creación de ámbitos de realidad–, hasta llegar a “interiorizarlo”, a convertirlo en *principio de vida-en-nivel-de-espíritu*⁵³.

La lógica de esta experiencia de participación muestra una sorprendente afinidad con la lógica de la experiencia del valor. Sería fácil mostrarlo pormenorizadamente. Subrayemos tan sólo un punto fundamental. El proceso de transfiguración estética de los medios expresivos se realiza merced al impulso creador que imprime al

intérprete la obra que él adivina desde el principio a través de la fronda de los signos de la partitura. *La búsqueda del valor se lleva a cabo mediante la fuerza que irradia el valor buscado.*

Esta relación reversible entre buscar y hallar, ser apelado y responder, explica la posibilidad de dar el salto desde la actitud unilateralmente objetivista –afanosa de manipular objetos– a la actitud *lúdica* –polarizada en la creación de ámbitos–. Al instalarse el hombre en el plano lúdico y hacer juego, todas las realidades del entorno humano se transfiguran, adquieren una dimensión inédita, se “ludifican”, se truecan en ámbitos, se cargan de valor, ganan un poder nuevo de intercomunicación y acrecientan su densidad propia al entreverarse con las demás. La vida se convierte, así, en un *lugar de encuentro*, y cobra, por lo mismo, un exultante carácter *festivo y luminoso*. A esta luz, el hombre va descubriendo progresivamente el valor de la unidad. Tal descubrimiento enciende su entusiasmo creador y fortalece en alto grado su capacidad de esfuerzo y sacrificio. La fundación de modos elevados de unidad acaba mostrándose como una meta que el hombre debe conquistar a todo precio⁵⁴.

He aquí cómo a través de la experiencia de participación extática descubrimos la razón profunda por la cual se vuelve a subrayar hoy con renovada energía que el amor y la palabra –rectamente entendidos como vehículos de la creatividad– constituyen el núcleo de todo valor. “Hay dos hechos, no más, en la vida espiritual, dos hechos que se dan entre el yo y el tú: la palabra y el amor. En ellos radica la salvación del hombre, la liberación de su yo de su autorreclusión. La palabra sin amor: ¡qué abuso del don del lenguaje es esto! Aquí la palabra lucha contra su propio sentido, se anula espiritualmente a sí misma y pone fin a su propia existencia”⁵⁵.

Todos los valores morales tienen su piedra angular en el amor de caridad o “agape”, que responde a una experiencia de éxtasis⁵⁶. El análisis de las implicaciones que encierra este nexo esencial entre participación, éxtasis, unidad, valor y lenguaje abre un horizonte hermenéutico que permite clarificar diversos puntos decisivos en torno al tema del valor:

- No por azar, sino conforme a una perfecta lógica siniestra, se intenta hoy subvertir los valores de todo orden –morales, estéticos, religiosos– mediante el fomento masivo de las experiencias de vértigo –ambición de poder, droga, embriaguez, juegos de azar, erotismo banal...

- La formación en los valores y el logro de un humanismo auténtico sólo pueden lograrse mediante el cultivo de las experiencias de éxtasis.

- El estatuto ontológico de los valores no puede determinarse desde la óptica de la mentalidad objetivista, que considera como realidad modélica la que ostentan los seres objetivos. Se requiere una ontología del “entre”, de lo relacional-constelacional.

- Las características de los valores quedan a plena luz al hilo de las diversas experiencias posibles de participación extática si se las realiza con autenticidad y se las estudia con una metodología adecuada.

d) Precisiones metodológicas acerca del conocimiento de los valores

La metodología adecuada al análisis del alumbramiento de los valores plantea al sujeto cognoscente diversas exigencias que ya han ido surgiendo en los apartados anteriores y ahora deben ser expuestas en forma sistemática y escueta. Si son tenidas en cuenta, será viable plantear de forma adecuada los temas básicos de la teoría de los valores.

- Debe vertebrarse el pensamiento mediante el esquema *apelación-respuesta*, el más apto sin duda para dar cuerpo expresivo a acontecimientos creadores.

- Para captar la interacción de apelaciones y respuestas, debemos poner en juego un estilo de pensar *relacional* y "analéctico"⁵⁷, atento por igual a los vínculos de tipo horizontal o vertical que tenga el valor con otras vertientes de lo real: realidades objetivas y superobjetivas, objetos y ámbitos, acontecimientos de carácter artesanal y acontecimientos de carácter creador. Los procesos creadores, lúdicos, son impulsados y sostenidos siempre por realidades *concretas*, vistas en su doble vertiente "objetiva" y "superobjetiva" o "ambital". A esta profunda razón, y no a un sentimiento de aversión hacia el universal, responde la vuelta del pensamiento contemporáneo a lo concreto.

El valor se encarna en realidades concretas y se expresa a su través, pero, a la vez, desborda el lugar de encarnación expresiva. Por eso hay que pillarlo al vuelo, en suspensión. En cada realidad valiosa, el valor está al mismo tiempo presente y ausente; se halla –según indicamos– *objetivado*, pero no *objetivizado*, de modo análogo a lo que acontece con las significaciones en el lenguaje. De ahí la necesidad del *pensamiento en suspensión* para captar los valores en su lugar de concreción y plena realización, y hacerse cargo de sus diferentes grados.

Si, para superar las precariedades del nivel de realidad *objetivista*, nos evadimos al plano de lo *universal abstracto*, perdemos el nivel de lo real superobjetivo, ambital, que es el lugar donde puede acontecer el fenómeno del juego creador en todas sus modalidades: deportiva, estética, ética, religiosa...

- La atención a las vertientes de la realidad superobjetivas, ambitales, implica una actitud de compromiso de todo el ser personal del sujeto cognoscente. No basta mirar y oír una realidad ambital para conocerla en verdad. Hay que crear con ella un ámbito de interacción; hay que "tratarla". Los sentidos son lugares donde las realidades más hondas se hacen presentes al hombre si éste adopta

una actitud receptiva y activa, es decir: si asume las posibilidades de interacción que le ofrece la realidad que se le en-frenta y lo apela, lo invita a un encuentro creador.

La vía de acceso a las realidades superobjetivas, ambitales, dialógicas, debe ser lúdica, "experiencial". En ella se integran conocimiento y amor, conocimiento y acción comprometida. Esta vinculación no puede ser superficial, sino *nuclear*. En lo profundo se da la auténtica unidad. La unidad radical de vertientes de la realidad humana cuyo estudio parece ser competencia exclusiva de disciplinas filosóficas distintas –teoría del conocimiento, ética, metafísica...– no constituye en modo alguno una contaminación o extrapolación espuria. Es la integración natural de aspectos del hombre que confluyen en una tarea común. *La actividad creadora pone en vibración todas las virtualidades del ser humano.*

Lejos de ser irracional, el modo experiencial de conocer ostenta una forma eminente de *racionalidad*, por cuanto descubre aspectos muy cualificados de lo real y los expresa en formas conceptuales adecuadas. El concepto de "racionalidad" presenta modos y grados diversos. La tendencia a restringir la verdadera racionalidad al conocimiento científico arrojó un aura de descrédito sobre las diversas disciplinas filosóficas, relegándolas a la condición de "irracionales". La filosofía, y singularmente la ética, no necesita moverse bajo la presión de un complejo de inferioridad ante la ciencia. Entendida de forma rigurosa, se muestra en principio capaz de ostentar un modo de racionalidad propio, con un género específico de rigor, por cuanto instaura formas intelectuales inteligibles, y estas formas revelan al hombre ciertos aspectos de lo real⁵⁸.

– El conocimiento *experiencial* no es un género de conocimiento logrado mediante la puesta en juego de recursos infraintelectuales, meramente sentimentales, afectivos. El adjetivo *experiencial* alude aquí a la inmersión activo-receptiva del hombre integral en las realidades que le ofrecen campos de posibilidades de juego creador y lo invitan –o apelan– a dar una respuesta comprometida. En este acontecimiento de creatividad lúdica surge la luz del auténtico conocimiento –del conocimiento que se lleva a cabo de modo genético, siguiendo por dentro el proceso de configuración del objeto de conocimiento–, y se da, por tanto, la experiencia humana del valor. En esta forma de juego se alcanzan modos de unidad muy elevados, que son los que confieren –merced a las sorprendentes virtualidades que albergan en orden al desarrollo de la personalidad humana– su alto rango a los acontecimientos de participación y de éxtasis. *Los valores fundan los modos de auténtica vecindad-a-distancia del hombre respecto a lo real.*

La teoría según la cual las vertientes más hondas de la realidad se captan por vía de participación extática –que funda modos rigurosos de encuentro– pone de relieve los aspectos que deseaba subrayar Scheler con su teoría de la "percepción afectiva" o "intuición emocional" de los valores, y amengua notablemente el riesgo de

interpretar esta orientación gnoseológica como una banal recaída en el irracionismo. Debido a su alto rango entitativo, las realidades valiosas exigen al sujeto cognoscente adoptar una actitud de compromiso, de juego creador. Pero *esta vibración de toda la persona no anula en modo alguno el carácter intelectual-racional del conocimiento*. Le confiere un poder de penetración en las realidades que no son ob-jetivables, proyectables a distancia-de-indiferencia respecto al sujeto.

Según Scheler, la vertiente emocional del espíritu humano alberga un contenido "a priori" que no procede del pensar y confiere a la ética una neta independencia respecto a la lógica. "A priori" es una expresión ambigua, utilizada de ordinario para indicar que una realidad es distinta e independiente de las realidades que nos vienen dadas a modo de objetos y son cognoscibles con un tipo de conocimiento incomprometido, "espectacular" (G. Marcel), no lúdico. Los valores que descubre la percepción emocional no se revelan a este género de conocimiento, pero no por ello se evaden a toda forma de experiencia humana. No vienen dados a modo de objetos – porque se alumbran en el diálogo, en el entreveramiento lúdico–, pero son *objeto de experiencia*, de la experiencia creadora de campos de juego. Esta forma de creatividad tiene un carácter dialógico, se realiza por vía de asunción de campos de posibilidades lúdicas. Y esta asunción implica una actitud básica de *reconocimiento* de la existencia de tales posibilidades. Este reconocimiento entraña una medida elemental de *amor*. De ahí la afirmación scheleriana de que *para conocer los valores se requiere amar*. Esta vinculación de la ética y la gnoseología nos enfrenta con el importante tema del nexo entre el valor y el *sentimiento*⁵⁹.

– La participación extática produce un sentimiento de *gozo* y – en el límite– de *entusiasmo*. Urge una revalorización equilibrada, sólidamente realista, de los sentimientos emotivos que supere la tendencia reductora a considerar como únicos modos de sentimiento las formas de *pathos* que hacen inviable el ejercicio sereno del pensamiento. La irreflexiva propensión contemporánea a descalificar toda forma de sentimiento como pura ensoñación romántica mina las bases de una metodología sólida del conocimiento de los valores. La indiferencia o incluso la aversión que se advierte en diversos círculos artísticos actuales hacia lo *emotivamente bello*, lo sobrecogedor y sublime, lo hondamente expresivo y denso de sentido significa un ataque frontal –consciente o inconsciente– al mundo de los valores. *Nada más urgente que delatar el método artero que se sigue en la actualidad para lograr una subversión radical de valores*. La lucha ideológica está planteada hoy día en un nivel nuclear. Los dilemas decimonónicos "o fe o ciencia", "o defender la religión o impugnarla" han sido sustituidos por uno más radical: "construir al hombre o destruirlo". Sólo con una metodología extraordinariamente aquilatada podemos llevar a cabo una comprensión y una exposición de los valores convincente en un clima socio-cultural que intenta –mediante

la estrategia del lenguaje– cortar en agraz –por inverosímil, pueril y retrógrado– todo intento de revitalización axiológica.

Esta temible estrategia reduccionista sólo puede ser combatida eficazmente con un análisis lúcido de la relación entre los valores y el sentimiento. *Las formas más elevadas de sentimiento humano son la respuesta afectiva a diversos acontecimientos de encuentro.* Tienen un carácter *subjetivo, pero relacional-dialógico*, porque constituyen la emoción peculiar que produce en el hombre la inmersión extática en lo valioso. Lo valioso ofrece un campo de posibilidades de juego a la persona a la que *apela*. Si ésta *responde* de forma positiva, creadora, se instauro un campo de juego común, en el cual la realidad apelante se hace *presente*. Ante la presencia de lo valioso, el hombre siente *emoción de trascendencia, inquietud gozosa, exultación festiva*. La *inquietud* es el impulso hacia la búsqueda que toda realidad valiosa otorga al hombre que se inmerge en ella. Esta forma de inquietud va unida con la serena tensión del *preguntar*. El gozo es el sentimiento que irradia la conciencia de *plenificación*. La fiesta es el clima de *exuberancia vital* que funda el acontecimiento del encuentro. Las realidades que suscitan estos sentimientos exultantes inspiran al hombre *admiración y amor*.

Todos estos sentimientos están engarzados entre sí por la *lógica del éxtasis*, acontecimiento humano que presenta la más alta calidad por ser fundador de ámbitos de encuentro sumamente depurados y valiosos. *El sentimiento viene a ser la resonancia espiritual de un entreveramiento de ámbitos*. Como tal, es la *irradiación luminosa del valor*. Carece –consiguientemente– de sentido dar por supuesto que se halla recluso en la “interioridad” del sujeto. La pretensión de ser estrictamente realistas ahogando los sentimientos, como si fueran evasiones subjetivas de carácter hedonista, no resiste un análisis metodológico serio. El sentimiento no debe interesarnos por lo que tiene de *complaciente para el sujeto*, sino por su condición de *heraldo del valor*⁶⁰. El sentimiento tiene una peculiar “intencionalidad”; remite a una realidad, o mejor, refleja el resultado del entreveramiento creador de dos o más realidades. Los sentimientos se regulan por la *lógica de la creatividad*. No se ajusta a lo real afirmar que los sentimientos son alógicos, amorfos, arbitrarios, “subjetivistas”. Poseen una lógica peculiar, ajustada a la lógica de los procesos creadores, creadores de modos nuevos, más comprensivos, de realidad. De ahí la función “metafísica” que ejercen en la filosofía contemporánea los sentimientos de fidelidad, amor, gozo, entusiasmo, y –en sus antípodas– los de ruptura, odio, tristeza, tedio, náusea, desesperación.

Esta condición intencional -abierta, dialógica, lúdica– del sentimiento nos exige plantear de modo relacional, bipolar, campal –no meramente lineal– el tema del conocimiento de los valores. El sentimiento que colabora ineludiblemente en el conocimiento del valor es el que constituye una *respuesta* a una *apelación lúdica*, a la invitación a fundar campos de juego y de iluminación. Las distintas

respuestas son moduladas por las distintas apelaciones. El valor de éstas se clarifica a la luz que brota en el campo de juego. No se trata en modo alguno de una valoración arbitraria, realizada por el sujeto cognoscente en virtud de sus preferencias individuales.

El criterio de valor basado en el sentimiento tiene su modo específico de rigor. Es un criterio interno al proceso de encuentro creador con la realidad –al modo como sucede en la interpretación musical–. Al no poder atenerse a pautas externas, encierra siempre un coeficiente de ambigüedad y de riesgo. Un hombre puede experimentar el sentimiento de que algo es sumamente valioso, y obtener un conocimiento nítido de tal valor. Si desea transmitir este conocimiento a los demás, se verá perplejo al observar que no es susceptible de demostración y verificación universal. Para conocerlo, cada ser humano debe crear con él un campo de juego y de iluminación. El sentimiento que revela los valores no es universalizable porque surge en un proceso de participación lúdica. *Pero esta limitación constituye la máxima gloria de la gnoseología del valor.*

Resulta por ello descalificador afirmar, con intención despectiva, que en cuestiones éticas, estéticas y religiosas la valoración es cosa reservada al “mero sentimiento”. Los modos auténticos del sentimiento religioso, estético y ético encierran tal complejidad de matices y llevan en su base un cúmulo tal de exigencias que el calificativo “mero” está del todo fuera de lugar.

El sentimiento surge como fruto de un acontecimiento lúdico de encuentro. En éste se alumbrase el valor. Pero el hecho de alumbrarse no indica que el valor *dependa totalmente* de tal acontecimiento. Es decisivo “ver en suspensión” que los valores no son creados por el hombre, pero sin su colaboración no se instauran, no toman cuerpo expresivo. El valor de una obra musical se revela en el campo de juego establecido entre ella y un buen intérprete; pende en buena medida de este acontecimiento lúdico, pero no es engendrada propiamente por él. Estamos en un nivel de pensamiento *relacional*, no *relativista*. El valor se revela en los acontecimientos lúdicos de encuentro, pero se revela como algo *trascendente* a cada acto de revelación⁶¹.

– Al no ser *de-finibles*, *delimitables* de modo preciso, por ser “atmosféricos”, los valores parecen ocultarse a la facultad intelectual del hombre que consigue en el plano de los objetos un prestigioso modo de *conocimiento exacto*. Por suscitar modos particulares de sentimiento en el sujeto cognoscente, los valores son considerados a menudo como fenómenos peculiares, “originarios”, que sólo se revelan a una especie de “percepción afectiva” o “intuición emocional”. Esta vinculación del valor al sentimiento levanta la sospecha de que los valores son instancias “irracionales”, no susceptibles de ser conocidas de forma rigurosa. Como la falta de cognoscibilidad constituiría un motivo de desprestigio para los valores (debido a la condición de “talismán” que ostentan los conceptos de

razón y racional desde hace siglos), se apresuraron algunos autores a subrayar –siguiendo a Pascal– que puede haber una racionalidad peculiar en facultades distintas del entendimiento.

Para evitar que se malentienda esta forma de racionalidad como mera proyección sentimental de un acto subjetivo humano, se atribuye a los valores el carácter de “objetivos”. Frente al riesgo de que alguien interprete esta “objetividad” como mera “formalidad”, se sostiene que los valores ostentan una condición “material”, es decir, presentan un contenido concreto. Este contenido pudiera reducirse a un mero estímulo sensorial que suscitase en cada momento y lugar una respuesta automática en la sensibilidad humana. Esta sumisión al espacio y tiempo empíricos anularía la vigencia *universal* del valor. Con objeto de salir al paso a esta versión reduccionista, se considera a los valores como entidades “a priori”.

Tanto las interpretaciones impugnadas como las propugnadas responden a una *concepción lineal* de la relación hombre-realidad y del esquema sujeto-objeto. Esta concepción no permite advertir la riqueza de posibilidades de interacción que albergan el “objeto” y el “sujeto”, vistos como ámbitos. De ahí la tendencia a conceder la primacía al uno o al otro, provocando así, respectivamente, el objetivismo y el subjetivismo.

Una metodología lúdica de los valores no ataca de frente las interpretaciones que juzga equivocadas; se cuida simplemente de *plantear en forma auténticamente realista el tema del valor*. Este planteamiento permite destacar las siguientes características de los valores:

- Son reales, “extrasubjetivos”, pero no por ello cabe pendular y considerarlos como “objetivos”, porque de hecho son *relacionales*, superobjetivos, ambitales.

- No son meramente formales, no se reducen a meras pautas de acción vacías de contenido, pero no procede calificarlos de “materiales”, porque se corre peligro de situar a los valores en excesiva vecindad con lo “objetivo” y lo “no-espiritual”, conceptos cercanos al de lo “material”. *El vacío del formalismo queda colmado por la plenitud de lo relacional-ambital, sin riesgo de recaer en la rigidez de lo “objetivo”.*

- No son meros estímulos sensibles, sometidos al estrecho campo de acción de un aquí y un ahora. Tienen un radio de vigencia más amplio. Pero esta amplitud no la poseen en virtud de una condición “apriórica” que los libere de la atención al decurso experiencial del hombre; la ganan a través de la experiencia creadora de ámbitos. Esta experiencia ostenta modos de espacio-temporalidad supraempíricos y desborda por elevación la sumisión al aquí y ahora objetivistas, sin evadirse al reino impreciso del apriori y exponerse a perder contacto con lo real. Para liberar a los valores de la reducción al nivel sensorial, la vía adecuada es destacar su poder de apelar al hombre a la fundación de modos nuevos de realidad, espacios lúdicos

en que se incrementa la realidad del ser humano y la de las entidades de su entorno.

Esta acción co-creadora, dialógica, pone en vibración al hombre entero. No tiene sentido atribuir el conocimiento de los valores a la "intuición emocional pura", con el fin de entender el acceso al valor como algo independiente de la *estructura orgánica* del sujeto cognoscente. Este residuo scheleriano del temor de Husserl al psicologismo se difumina de por sí con sólo advertir que todos los elementos que intervienen mediacionalmente en la fundación de los campos de juego en que se alumbran los valores se tornan *transparentes* y se convierten en *lugares vivientes de la presencia del valor*. No hay que sentir miedo ante las realidades que son asumidas en un proceso creador, expresivo, porque esta asunción las redime de su condición objetivista y les confiere una sorprendente flexibilidad y un poder correlativo de vincularse con otras realidades.

Se atribuye, por ejemplo, al corazón un papel decisivo en el acceso al valor, y se afirma que tiene "razones" que la razón no conoce (Pascal). Pero "corazón" significa aquí –frente al carácter frío, despegado, no comprometido, del conocimiento de los meros objetos– la vibración de todo el ser humano que se produce al entrar éste en juego creador con una realidad que lo apela a fundar con ella un ámbito de convivencia y de luz. Si no se acierta a descubrir la fuente del conocimiento en los acontecimientos rigurosos de encuentro, se tenderá a situarla unilateralmente en el sujeto cognoscente o en el objeto. La función del entendimiento será adecuarse al objeto. La movilización del "corazón" o de cualquier forma de sentimiento en el proceso del conocer será considerada como una injerencia espuria del sujeto que perturba la justeza del conocimiento. La *lógica del corazón* queda así enfrentada insalvablemente a la *lógica del entendimiento*.

Por el contrario, si se considera que muy a menudo los objetos-de-conocimiento no son meros objetos, del todo delimitados, antes se van constituyendo al hilo del encuentro creador con el sujeto, se observa que la única forma de conocerlos es *comprometerse integralmente con ellos en el juego de la existencia*. La lógica del corazón se muestra como la lógica de la creatividad y la participación, y no se opone a todo género de conocimiento racional; se contrapone solamente al conocimiento de objetos, al modo como una forma más compleja y rica contrasta con una más simple y elemental. La experiencia del encuentro no cae fuera del alcance del entendimiento; desborda las posibilidades del entendimiento "espectacular" (Marcel) que toma los objetos de conocimiento como meros *ob-jetos*, realidades externas sometidas a un análisis incomprometido.

"La tarea del siglo XX –escribió Merleau-Ponty– consiste en integrar lo irracional en una razón ampliada". A mi entender, consiste en mostrar que es posible conocer las realidades *no objetivables*, consideradas erróneamente como *irracionales* por quienes habían restringido abusivamente el alcance del poder intelectual humano. Esta tarea

exige la elaboración decidida –no frenada por prejuicios “criticistas”– de una *fenomenología de los acontecimientos creadores*, que no tome como meta el conocimiento de *puras esencias*, sino de realidades que se constituyen y desarrollan en forma constelacional y se revelan solamente a un sujeto que entra en ese juego de interacciones. Esta orientación fenomenológica supera –por inadecuados– diversos esquemas mentales extraordinariamente perturbadores: “racionalismo-irracionalismo”, “apriori-aposteriori(experiencial)”, “universal-singular”, “formal-material”, “lo puesto-lo dado”... Esta superación se lleva a cabo mediante la energía que otorga la convicción de que la validez universal del conocimiento no se adquiere dejando de lado al sujeto empírico, sino participando en acontecimientos creadores altamente exigentes. Para ser universalmente válido, el conocimiento debe ser “puro”, independiente de las condiciones *particulares* de uno u otro sujeto cognoscente. El conocimiento “puro” se adquiere cuando se entra en relación de presencia con el objeto de conocimiento. La donación en presencia se anula cuando los elementos expresivos que deben hacerla posible la *mediatizan*. Hemos aquí en un punto crucial. Si no se logra advertir cómo es posible que los elementos expresivos que integran una compleja experiencia concreta (por ejemplo, de interpretación de una obra musical) *mediacionan* la *patentización en presencia* de ésta, pero no la *mediatizan*, no será posible integrar el conocimiento de esencias y la experiencia.

Al entrar en estado de transparencia merced al dinamismo de la creatividad, los elementos mediacionales no se interponen entre el sujeto y la realidad expresiva; le sirven de lugar luminoso de revelación⁶². Se trata de un modo de darse *inmediato-indirecto*. *Inmediato* no da aquí una medida de rapidez, no indica instantaneidad, sino *profundidad*. Desde el momento en que se toma contacto con una realidad, se entra en relación de presencia *con toda ella*, aunque no *con ella toda*, en su diversidad de vertientes y matices. *Indirecto* significa *mediacionado*. La realidad se nos hace presente a través de diversos elementos expresivos y tras el cumplimiento de múltiples y arduas exigencias. Pero este *a través* y este *tras* no indican un lapso de tiempo y una distancia espacial que alejen al hombre de la realidad buscada. En el nivel lúdico, estas locuciones adverbiales ostentan un carácter analéctico y no implican *alejamiento*, sino el *relieve* y la *perspectiva* propios de todo campo de juego. Cuando un gran intérprete ejecuta una obra musical, entra en relación de presencia con la misma a través de la partitura y los elementos técnicos que implica el acto interpretativo. Es una forma de presencia *mediacionada*, pero *inmediata*, porque todos los elementos mediacionales pasan como a un segundo plano y se convierten en vehículos transparentes de la presencia de la obra. Nadie atiende con más fidelidad a los pormenores técnicos que el buen intérprete. Pero nadie parece prescindir de ellos con mayor

dominio en el acto de la interpretación y concentrar toda la energía del espíritu en el diálogo inmediato con la obra.

Si no se articulan debidamente las categorías de inmediatez, mediación, distancia y presencia, es comprensible que, por una parte, se tema a los objetos-deconocimiento "materiales" (en sentido de *dotados de contenido*) y se acuda a lo *formal* para asegurar la universalidad del conocimiento, y, por otra, se recurra a la "intuición pura apriori" si se ama la riqueza multicolor de lo concreto y se desea lograr el conocimiento de las esencias *en persona* ("leibhaftig-gegenwärtig", Husserl). Por responder a fallos metodológicos, estos recursos dan lugar, lógicamente, a insuficiencias ineludibles que justifican las reiteradas críticas dirigidas a la fenomenología.

A menudo, los filósofos intentan resolver con la mera movilización de ciertos términos, más o menos novedosos, problemas que responden a una falta inicial de comprensión de experiencias básicas. Si me hago cargo de que, al oír a un intérprete, puedo entrar inmediatamente en relación de presencia con la obra y su esencia, y con la esencia del estilo a que pertenece, y prescindir de todos los elementos mediacionales porque éstos se hallan en estado de transparencia, no necesito afirmar que mi acceso a tales esencias sea *apriori*, independiente de la experiencia⁶³. Se da a través de una experiencia muy compleja, pero la transfigura y la convierte en vehículo traslúcido de una presencia. La realidad expresiva se hace presente de modo analéctico, al hilo de la experiencia, mediante la experiencia, pero sobrevolando –por así decir– los elementos que la integran y no contaminando su modo de ser con el de éstos. Una significación se expresa en una frase, se "objetiva", se hace objeto de atención, pero no se "objetiviza", no se reduce a la condición objetiva de los elementos fónicos de la frase.

Bien analizada la lógica de la creatividad, se advierte que *lo más profundo es lo más mediacionado y lo que se revela con la forma más intensa de presencia a quien cumple las reglas de juego*. Lo decisivo en teoría del conocimiento no es huir de las mediaciones, sino saber convertir lo *mediatizador* en *mediacional*. Tal conversión libera al conocimiento de la sumisión a las condiciones empíricas de espacio y tiempo propias del plano de las realidades "objetivas". Esta era, justamente, la meta que se pretendía conseguir al considerar como algo *apriori* el conocimiento de las esencias. Pero este recurso era un tanto negativo y falaz, pues se basaba en el supuesto de que, al prescindir de la mediación de la experiencia, se obtiene automáticamente la inmediatez del conocimiento. La teoría de la creatividad nos enseña a distinguir diversos modos de inmediatez, y nos hace ver que los modos superiores no se alcanzan con la mera anulación de las distancias; son el fruto de una esforzada labor creadora, no de un despojo. Ello nos permite concluir que, al elaborar una metodología del conocimiento de los valores, procede hablar más bien de *creatividad* que de *afectividad* y *emotividad*, ya que la función de éstas se halla integrada en aquélla.

De lo antedicho se desprende que, para clarificar la posibilidad de conocer los valores, se debe advertir previamente que la intuición intelectual humana no es –como suele afirmarse– una visión inmediata-*directa* de un objeto de conocimiento, sino inmediata-*indirecta*. Los adjetivos “inmediata” e “indirecta” no se oponen entre sí. En el caso del conocimiento finito se exigen mutuamente. La intuición indirecta puede ser al mismo tiempo inmediata merced al carácter “mediacional” –no “mediatizador”– de los elementos expresivos. Los elementos mediacionales no se interponen entre el objeto y el sujeto cognoscente; constituyen su lugar de encuentro. El miedo a la mediación bloquea el dinamismo de la investigación filosófica, sobre todo en materia de ética y estética, y conduce a los pensadores a posiciones intelectuales extremistas, unilaterales, incapaces de hacer justicia a la complejidad de los objetos de conocimiento.

– Por las múltiples vinculaciones de todo género que muestra con las distintas vertientes del hombre y de la realidad, el valor debe ser estudiado con un método de *conocimiento en espiral*. Se comienza contemplando en bloque la constelación de conceptos que se anudan con el de valor: ser, ámbito, disponibilidad, creatividad, compromiso existencial, juego, participación, encuentro, alumbramiento de sentido y belleza, verdad, bondad... En un segundo momento se va ampliando el análisis en círculos cada vez más amplios, situando cada tema en vinculación a los temas ya considerados inicialmente y a otros que surgen al hilo de la experiencia personal de los valores. *El método en espiral insiste en lo ya conocido, pero lo sitúa en una perspectiva distinta y más comprensiva, sin perder de vista en ningún momento la fuerza de gravitación que vincula constelacionalmente los temas estudiados.* La manera humana de profundizar es insistir en espiral. Con esta forma de insistencia se logra el “anillo de conceptos” que postulaba Heidegger y que marca el comienzo del auténtico filosofar como modo de conocimiento sinóptico. Podemos conocer en pormenor diversas facetas de la realidad. Hasta que captamos por dentro, genéticamente, el nexo profundo que las vincula, no cruzamos el umbral de la auténtica experiencia filosófica. Esta circunstancia ostenta un especial relieve en la cuestión del valor, debido al carácter tensamente relacional del mismo.

Este modo de lectura y adivinación sinóptica y analéctica de los fenómenos valiosos es posible merced al poder que tiene el hombre de *pensar en relieve y a distancia de perspectiva*, sobrevolando cada una de las realidades contempladas y situándolas dinámicamente en la trama constelacional en la que adquieren su plenitud de sentido.

El conocimiento sinóptico puede llevarse a cabo analizando la propia experiencia de los valores y las experiencias que se reflejan en el lenguaje de los textos filosóficos y literarios. Una lectura penetrante de los mismos constituye una fuente de luz para el descubrimiento de la trama constelacional del fenómeno del valor⁶⁴.

- Los valores deben ser buscados, co-instaurados de modo esforzado, respetados como algo siempre trascendente, nunca poseíble como un objeto. La actitud creadora que co-instaura los valores va aliada siempre con la actitud de "reverencia" –que, según Goethe, nadie trae consigo al nacer y es necesaria para ser plenamente hombre– y eleva el tiempo y espacio empíricos al nivel *lúdico*, de suerte que lo distante se convierte en íntimo, lo lejano –en cuanto al tiempo o al espacio– en cercano. Esta transformación se halla en la base del fenómeno del *símbolo* –piedra angular en la configuración de las diversas culturas– y confiere al decurso histórico –más allá de su condición fluyente y huidiza– un carácter de campo de juego y de iluminación, con todo lo que ello implica en orden a la instauración y conocimiento de los valores.

- De lo antedicho se desprende que la instauración y comprensión de los valores no es un acontecimiento que se produzca de modo automático, mecánico, infracreador, cuando se dan determinadas circunstancias. Exige la colaboración del hombre. Para llevarla a cabo debe éste cumplir ciertas *condiciones*, entre las que cabe reseñar sucintamente las siguientes:

- Superar la actitud de indiferencia y evitar todo cuanto provoca el temible fenómeno de la "ceguera para el valor": entrega al halago de lo inmediato-sensible, voluntad de manipulación y control de las realidades del entorno, confusión de lo exaltante con lo exultante, del vértigo con el éxtasis, de la unidad de fusión con la unidad de integración...

- Vencer la tendencia a la inacción y fomentar el afán de autosuperarse a través de los diferentes modos de creatividad.

- Cultivar la *sensibilidad para el valor*, dejándose apelar por la fuerza interna de los valores, es decir: por su poder de suscitar admiración y enardecer la capacidad creadora.

- Aprender a escuchar la "voz de la conciencia", que es la resonancia producida por los entreveramientos de ámbitos, que – como todo juego– producen luz, pero también *sonido*; *se hacen oír* debido al poder expresivo que les confiere su capacidad de crear ámbitos nuevos y alumbrar sentido.

- Afinar el sentido de la "responsabilidad", de la capacidad de dar "respuesta" a las realidades que invitan a *ob-ligarse* con ellas en una común tarea creadora.

- Avivar la conciencia de que en tal género de obligación se desarrolla la auténtica libertad humana, que es libertad para la creatividad.

- Convertir en hábito la práctica de *sobre-pasarse* constantemente hacia situaciones de apertura creadora, desbordando los límites cerrados del individualismo. La creación de modalidades nuevas de realidad y el alumbramiento del sentido cabal del hombre como "existencia posible" –realidad no del todo hecha que debe hacerse al hilo del tiempo– tiene lugar en los fenómenos de encuentro⁶⁵. Para situarse en el nivel donde acontece el encuentro,

debe el hombre vencer la tendencia a gravitar hacia las actitudes objetivistas, y dar el "salto" al nivel lúdico⁶⁶.

Ello exige al hombre *recogerse* y *sobrecogerse*⁶⁷. *Recogerse* no significa enclaustrarse en la soledad de la retracción y el desarraigo, sino entrar en diálogo con lo valioso-apelante. El recogimiento supera la alienación en los seres irrelevantes, no valiosos, incapaces de apelar al hombre a la co-fundación de campos de juego. Estos campos de juego son ámbitos de intimidad e interioridad. De ahí que, en perfecta lógica, las filosofías que buscan la autenticidad del yo en la vinculación a la trascendencia exijan de sus seguidores la práctica de la *interiorización*. San Agustín pide al hombre que busque la verdad en su "interioridad", entendiendo por tal la capacidad esforzada de trascenderse a sí mismo hacia el Infinito que lo sobrecoge con su presencia y lo instala en un proceso indefinido de búsqueda. El hombre se recoge para liberarse de la tentación de fundirse en lo inmediato banal, y poder, así, dejarse sobrecoger por lo profundo relevante que, siendo distinto y distante, puede tornarse íntimo.

Sobrecogerse es *ob-ligarse*, com-prometerse en la fundación de un campo de juego que promocióne la libertad humana. Como ya indicamos, la ob-ligación a una realidad valiosa no implica coacción, porque significa la respuesta a una apelación que suena como una voz interior, ya que procede de una realidad distinta pero íntima. *En el campo de intimidad del sobrecogimiento, el hombre abierto a los valores se siente a la par recogido y trascendido*. Esta vinculación de recogimiento y trascendencia confiere al ser humano un singular relieve y plenitud. La conciencia de esta plenificación extática despierta un sentimiento espiritual de entusiasmo.

El entusiasmo –o "inmersión en la divinidad", según la espléndida significación etimológica– se produce cuando el hombre se siente inmerso, ob-ligado a todo aquello que mediaciona su realización plena, a la que está básicamente ligado, llamado, "enviado". Por eso la vida del hombre es –como subraya X. Zubiri– "misión". *La realidad que sirve de elemento mediacional en este proceso plenificador entusiasmante se revela como un valor*.

– Contemplar el valor en estrecha conexión con el sentido. *Tener sentido* una realidad o un acontecimiento implica estar ordenado lúcidamente hacia el conjunto en que adquiere plenitud. Una acción humana tiene sentido cuando se realiza no en vista del *todo*, como a veces se afirma, sino de aquellas *realidades valiosas* que, al entreverar sus ámbitos con el del hombre, perfeccionan su capacidad creadora y lo ponen en vías de plenificación personal. Para no empastarse en lo inmediato y estar abierto a lo valioso se requiere tomar *distancia de perspectiva*, necesaria para toda fundación de campos de juego. Esta distancia *mediaciona* la creatividad y permite lograr modos de unidad eminente con las realidades ambitales. Esta labor mediacional es ejercida, en cuanto a los valores éticos, por las *normas de conducta*, que distancian al hombre de lo *inmediato*

(anatematizado con energía por Kierkegaard) y lo dejan en franquía para aquello que sólo se le entrega en el campo de unión-a-distancia propio del juego creador.

– Ahondar en la vinculación de *ser* y *valor*. Si, como enseñan la ciencia y la metafísica actuales, la realidad es estructural y respectiva y se constituye dinámicamente en forma de constelación de notas mutuamente dependientes, queda de manifiesto que es de por sí axial, está densa de sentido y relevancia. “El ser en su pura intimidad es uno con el acto de autoafirmación significativa del valor”. “La materia es el soporte dinámico de un *sentido*. El cosmos se halla transido de significación, de inteligibilidad inmediata, de mensaje espiritual proporcionado a la mente humana”⁶⁸.

En esta vinculación radical de ser y valor se funda la posibilidad de considerar todas las realidades del entorno humano como *ámbitos*, asumiendo su vertiente objetiva en un proyecto creador de campos de juego comunes. La experiencia viva del nexo entre ser y valor la realiza el hombre cuando entra en relación de encuentro y presencia con la realidad a través de la participación lúdica en los valores. En el juego creador se acrecienta la realidad y se alumbra el valor. Valor y realidad se implican en los procesos dinámico-creadores. El valor pide ser realizado. Es un *deber-ser*⁶⁹. Cuando lo realiza, el hombre instauro su realidad personal y comunitaria. Al adherirse al valor, el ser humano siente su individualidad desbordada y asumida en una trama de relaciones que la abren a toda suerte de realidades trascendentes. Esta experiencia permite al hombre adivinar un hecho tan ambiguo y difícil de precisar como grávido de consecuencias para su vida: *el ser humano se ve superado y configurado por los valores que en cada momento asume y realiza*.

No tiene sentido querer determinar el lugar en que se halla el valor. Las realidades superobjetivas no están sometidas a las condiciones espacio-temporales empíricas. Lo decisivo es hacer la experiencia de la relación reversible que se da entre ciertas realidades que se necesitan y potencian mutuamente: el hombre configura el lenguaje, y el lenguaje nutre la vida espiritual del hombre; el jugador realiza el juego, y el juego ofrece al jugador las posibilidades de acción lúdica; el intérprete configura la obra musical en cuanto se deja configurar por ella⁷⁰. Esta experiencia nos permite vislumbrar que se trata de aspectos de la realidad distintos y complementarios, que sostienen entre sí un modo de relación tan ambiguo como eficiente.

Si desea hacer la experiencia integral de los valores, debe el hombre tener una gran capacidad de escucha con el fin de neutralizar la influencia obturante de los prejuicios ideológicos y atender a las apelaciones de la realidad en todos sus estratos y niveles⁷¹.

– Las exigencias de la metodología del conocimiento de los valores sólo pueden ser cumplidas si se parte de una concepción relacional de la realidad, así como de una teoría bien aquilatada de la

participación y del juego que clarifique los diferentes modos posibles de unión del hombre con lo real en torno.

La metodología del conocimiento de los valores cuestiona buena parte de los planteamientos filosóficos tradicionales. No sin profunda razón, los pensadores contemporáneos más interesados en el tema axiológico llevaron al límite su voluntad de flexibilizar la ontología, subrayando el carácter de "acto" que presenta el ser y la condición dinámica y distensa de la realidad personal⁷².

- Por lo que toca a lo primero, actualmente se están dando pasos muy sólidos en orden a insertar el dinamismo, la respectividad y la historicidad en la ratio misma de realidad sin amenguar la firmeza de ésta y caer en fáciles relativismos historicistas. En cuanto a lo segundo, la ciencia actual -sobre todo la biología y la antropología- pone de relieve cada día con mayor energía que el hombre es un "ser de encuentro", un ser que se constituye, desarrolla y perfecciona fundando ámbitos de encuentro riguroso con otros seres personales, con instituciones, realidades culturales, el paisaje, la tradición, el lenguaje... El encuentro no implica mera yuxtaposición o vecindad física; exige *entreveramiento de ámbitos*, integración y potenciación mutua de campos de posibilidades de juego. En el acontecimiento creador del juego se logran los modos más altos de unidad.

Vista la vida humana con espontaneidad, sin las antojeras de prejuicios filosóficos, se advierte que *el valor fundamental de la misma es el modo de unidad que se funda en el encuentro*. Como el encuentro, a su vez, responde a una actitud de amor, vemos que el amor y el valor se interpenetran en su última raíz. El vehículo viviente de tal interpenetración es el lenguaje. La palabra dicha sin amor se autodestruye; se convierte en antilenguaje. La palabra dicha con amor funda el valor de la amistad. Amor, valor y lenguaje se vinculan nuclearmente.

- De las precisiones realizadas en los puntos anteriores se desprende inequívocamente que la metodología del conocimiento de los valores exige ante todo un uso adecuado del lenguaje. Antes que *medio para* comunicar lo ya sabido, el lenguaje humano es *medio en* el cual acontece el juego creador de los ámbitos que forman la trama de la existencia del hombre. Como campo de juego, el lenguaje auténtico constituye un campo de iluminación, de alumbramiento de sentido. Si, por afán de manipulación, de vencer a los hombres sin necesidad de convencerlos, se hace un uso estratégico del lenguaje, se anula en éste la capacidad de alumbrar sentido y clarificar los valores. Actualmente, la subversión de los valores se realiza dolosamente a través de la utilización de los recursos que ofrece el lenguaje para tergiversar el sentido de realidades y acontecimientos en forma tan subrepticia y sutil que logra dar la impresión a las gentes de que se las promueve a cotas elevadas de libertad al tiempo que se las somete al peor de los vasallajes: el de la inteligencia. Si no se contrarresta en forma eficaz la labor disolvente realizada a través

de la estrategia del lenguaje en lo tocante a los valores éticos, estéticos y religiosos, no es posible presentar al hombre actual la experiencia de los valores en forma plausible y convincente. El tema de los valores es sumamente complejo; obliga a matizar los conceptos, a tensar la mente para ver en conjunto diversos elementos y captar al vuelo el sentido de los fenómenos integrales. El espíritu demagógico que impulsa a los que utilizan estratégicamente el lenguaje rehúye por principio atender a los matices de los términos y conceptos; utiliza éstos de modo unilateral y opaco para convertir los contrastes en dilemas y hacer imposible captar el sentido de los fenómenos complejos, que integran diversos elementos contrastados en una unidad originaria de sentido⁷³.

4

Características de los valores a la luz de la metodología relacional

Sólo de modo indicativo, expondré a continuación el modo cómo se orienta desde la perspectiva metodológica adoptada en este trabajo el análisis de cuatro grandes cuestiones relativas a los valores: a) la relación de valor e historicidad; b) la génesis de los valores en el entreveramiento de ámbitos. (Por vía de ejemplo, analizaré el valor intelectual del sentido y el valor gnoseológico del símbolo); c) condiciones básicas de los valores; d) la creatividad y el alumbramiento del valor.

a) La historia como campo de iluminación de los valores

La historicidad implica: 1) decurso temporal; 2) apertura de diversas posibilidades de acción creadora; 3) asunción de algunas de estas posibilidades por parte de la sociedad; 4) proyección del futuro desde el presente sobre la base de los campos de posibilidades abiertos por el pasado.

La categoría fundamental de la historicidad no es el mero *hecho*, sino el *acontecimiento*. El sujeto propio de la historia no es el *individuo*, sino la *sociedad*. La actividad histórica no pende solamente de las potencias personales del hombre, sino también de los campos de posibilidades que los hombres integrados en la sociedad hacen surgir y que son asumibles de forma creadora por las sociedades futuras⁷⁴.

Esta asunción implica dos formas diversas e integrables de temporalidad. El esquema "temporal-intemporal" se muestra inadecuado para la comprensión de la historicidad. *Ser histórico* no se

reduce a *ser cambiante*, deviniente. El cambio, si es histórico, significa mucho más que una mera alteración; presenta un carácter creador, desbordante de virtualidades de todo orden. Durar no se reduce a resistir al tiempo y oponerse a todo género de cambio; implica, más positivamente, ejercer la creatividad sobre la base de las posibilidades que vienen ofrecidas a través del tiempo. La duración propia del hombre implica un cambio creador. Una vez más, debe evitarse con cuidado malentender el “contraste” *cambio-permanencia* como un dilema.

La mejor defensa frente al relativismo historicista es una teoría bien articulada de la historicidad que no conciba los valores como entidades *in-temporales* que sobrevuelan –no se sabe bien cómo– el devenir temporal y cada una de las acciones humanas, sino como entidades *supra-temporales* que, al ser a la par distintas e íntimas a las realidades que participan de ellas, conceden a éstas su plenitud de sentido. Con un concepto poco matizado y rígido de permanencia y cambio no es posible elaborar una teoría del valor que presente la debida solidez y flexibilidad, y aparezca como plausible y sugestiva al hombre de hoy.

Vista en nivel lúdico, la historia es un gran campo de juego y puede constituir, en épocas de alta creatividad, un campo de instauración e iluminación de valores⁷⁵. A la luz de la metodología relacional, no hay riesgo de malentender esta actividad instauradora como un modo de creación *absoluta*. Los valores son, en formas diversas, encarnados y clarificados a lo largo de la historia, pero ellos sobrevuelan el devenir temporal y hacen posible la fundación de los campos de posibilidades que configuran la trama de la historia. En la historia, los valores se *objetivan* –en el sentido de que cobran cuerpo expresivo–, pero no se *objetivizan*, no se reducen a elementos meramente objetivos (sometidos a las condiciones espacio-temporales empíricas).

En el decurso histórico se integran realidades que ostentan modos diversos de temporalidad. Ello abre la posibilidad de conceder la debida importancia a lo histórico y a lo trascendente, a lo que, emergiendo al hilo de la historia, muestra un modo singular de vigencia y perduración.

En una concepción lúdico-creadora de la historicidad se hace compatible el carácter *absoluto* de la verdad y del valor y la condición *histórica* de ambos. Que ciertas verdades y valores sean perennes no implica que se evadan de la historia, ya que, justamente por ser muy ricos, tales objetos-de-conocimiento exigen en proporción directa el compromiso creador del hombre a lo largo del fluir temporal.

La atención preferente al tema de la historicidad exige un alto nivel en la meditación antropológica y metafísica si no ha de abocar al extremismo superficial del historicismo relativista. Ese alto nivel se logra cuando en metafísica se amplía la *ratio realitatis* lo suficiente para no ver la historicidad como un modo vulgar de fluencia que quiebra la firmeza de lo real sustante, sino como una *trama de*

acontecimientos que tienen lugar mediante actos de *apropiación de posibilidades*. El relativismo debe ser evitado a toda costa porque somete al hombre a cada situación cambiante y no le permite hacerse cargo de la verdad inmutable. Pero el conocimiento de la verdad inmutable lo consigue el hombre a través de la historia, es decir, a través de los múltiples actos de creatividad que realiza a lo largo del tiempo asumiendo los haces de posibilidades que las distintas generaciones humanas han ido alumbrando.

La historicidad y la verdad se articulan fecundamente a través de la creatividad. La ampliación de la experiencia filosófica debe realizarse ensanchando el campo de la creatividad humana. El hombre conoce en la medida en que crea. El hombre y el límite de su capacidad cognoscitiva vienen dados por sus posibilidades efectivas de creatividad.

b) Génesis de los valores en el entreveramiento de ámbitos

Diversos pensadores contemporáneos se inclinan a interpretar los fenómenos axiológicos de modo relacional para evitar las dificultades que provoca un estilo de pensar atenido a categorías rígidas, opacas, monolíticas. Algunos de ellos presentan la categoría de encuentro como la más adecuada para articular la comprensión de fenómenos interaccionales como el surgir de la belleza, de la amistad, de la religación a la divinidad. Sin duda, la captación de los valores humanos, estéticos y religiosos exige un estilo de pensar flexible y tensionado que en cierta medida es exigido y fomentado por el análisis del fenómeno de encuentro. Pero tal análisis no es suficiente –a mi entender– para el logro de la metodología que requiere el estudio integral de los valores. No basta tener ante la vista, como acontecimiento modélico, el encuentro entre personas, ya que hay realidades que, sin ser estrictamente personales, son ambitales y dan lugar a un entreveramiento lúdico de la mayor fecundidad por cuanto en él se fundan modos relacionales de realidad y se transfigura el sentido de las categorías de inmediatez y distancia.

Además de presentar todas las ventajas de la categoría de *encuentro*, la categoría de *ámbito* (vinculada con las categorías afines de juego, creatividad, presencia, relación analéctica, etc.) abre al conocimiento un horizonte mayor de posibilidades de comprensión de diversos fenómenos y acontecimientos relevantes.

– *El valor ético de la amistad.* La metodología lúdico-ambital permite articular con precisión el hecho de que la amistad sea un valor del que los hombres *participan*, al tiempo que *colaboran a fundarlo*. Sin su actividad creadora no se alumbra la amistad, pero ésta –en su origen primero– no es fruto de una actividad humana. Cuando dos personas viven el proceso de enamoramiento, van *descubriendo* el fenómeno del amor, y merced a las virtualidades del mismo, fundan una relación amorosa concreta. El hombre puede entregarse a una experiencia de éxtasis amoroso o de vértigo erótico

con total libertad y lucidez. Estas características de su acción le dan confianza en sí mismo y le inducen con frecuencia a sentirse *dueño* de sus actos, como si estuviera gestando por primera vez el fenómeno del amor o el del erotismo. El error es grave, porque, de hecho, el hombre no hace sino regirse por la lógica del éxtasis o la lógica del vértigo, que inspiran las diferentes actitudes humanas de modo discreto, pero real y eficiente.

– *El valor intelectual del sentido*. La noción de *sentido* presenta una complejidad análoga a la que entraña la de *valor*. La metodología lúdico-ambital ofrece recursos para clarificar conjuntamente ambos conceptos. El sentido se alumbra en el *entreveramiento de ámbitos* precisamente porque en él se instaura el valor. “El sentido expresa la dirección que el valor imprime a nuestra existencia. El valor funda el sentido y no viceversa”⁷⁶. Veamos en esquema este nexo fecundo de sentido y valor.

El alcance del término “sentido” es más amplio que el del término “significado”. Una acción puede albergar un significado muy preciso e incluso sobresaliente y no tener sentido por no ajustarse a un *plan de conjunto* valioso. Una acción dotada de significado puede adquirir diversos sentidos –positivos o negativos– en diferentes contextos. *Sentido negativo* lo presenta toda acción que no se ajusta al logro de un modo de existencia considerado como modélico. *Sentido positivo* lo ostenta una acción cuando colabora a instaurar formas de existencia que implican plenitud. Al hablar del “sentido de la vida humana”, se alude a una forma de sentido positivo.

Tener sentido significa, de modo realista, hallarse instalado en un proceso de plenificación. La plenificación se lleva a cabo de modo dinámico a través de la inmersión extática del hombre en realidades valiosas que lo apelan a la fundación de ámbitos relevantes. El auténtico entorno del hombre viene constituido por realidades dotadas en algún aspecto del *don de la palabra*, de la capacidad de *apelar*. Si el hombre responde a tal apelación, tiene lugar una experiencia dialógica de participación y encuentro. En este género de experiencias, el sentido se nos muestra como algo *real*, no con el modo de realidad *estática* de los objetos, sino con la *flexible y dinámica* realidad de los ámbitos relacionales. Cuando el hombre pone su vida a la carta de fundar modos valiosos de encuentro, descubre las virtualidades que hace surgir la unidad, y siente que su existencia adquiere una dimensión inédita, una calidad y hondura insospechadas. Esta dimensión de enigmática profundidad implica una medida proporcional de valor y de sentido.

Estar a la escucha de toda palabra dicha en amor –que es apelación al encuentro y pide ser respondida con actitud generosa– es punto de partida indispensable para que se alumbre el sentido de la vida, sentido que es fruto de una actividad incesante y diversificada de participación. De ahí su estrecha vecindad con la palabra –entendida en su originario poder creador de ámbitos–, con la capacidad de responder a la apelación de la palabra, *apelar* mediante

la palabra y vivir en el seno de la palabra como en un campo de iluminación. "Las palabras son moradas", ha escrito Cayrol con intención de largo alcance.

Expresar un pensamiento a través de la palabra no es alienarlo, sino entañarlo en el clima fecundante de una comunidad espiritual que debe cuidarse de llevarlo a su plenitud de sentido. Insertar un pensamiento en el campo de juego del lenguaje implica la renuncia a toda forma elemental de posesión individualista y una voluntad de colaboración con las fuerzas plenificantes que laten en el seno de la vida comunitaria.

La experiencia del sentido *integral* la realiza el hombre cuando entra activamente en el campo de juego de la palabra que le trae un mensaje de riqueza infinita y funda una relación de encuentro con el Absoluto. Si hace esta experiencia una vez al menos en la vida, su existencia queda abierta a ese horizonte de sentido, que será una apelación constante a la superación de todo lo precario y al pleno despliegue de las posibilidades naturales.

El *sentido* va emparejado, por la lógica interna de la realidad, con la plenitud y el valor, y, más originariamente, con la apertura creadora al entorno apelante.

El contrapolo de la existencia llena de sentido, *plenitud* y *valor*, viene dado por la existencia absurda. Es éste un género de vida desarticulada que sigue al desmoronamiento existencial provocado por la falta de creatividad y por la consiguiente incapacidad de fundar modos elevados de unidad con las realidades del entorno⁷⁷.

La filosofía del lenguaje es cultivada actualmente de modo febril por corrientes de pensamiento interesadas en avivar el espíritu reduccionista y amenguar hasta el límite la confianza del hombre en la posibilidad de expresarse con sentido acerca de temas éticos, metafísicos y religiosos. La aplicación de la teoría de la creatividad a las cuestiones gnoseológicas nos permite hacer frente a esta campaña minimizante del único modo eficaz posible: articulando una metodología rigurosa que nos permita movernos con seguridad en el ambiguo mundo de las realidades superobjetivas –el lenguaje, el amor, el encuentro, el sentido, la belleza, el símbolo...

– *El valor gnoseológico del símbolo*. El concepto de símbolo es movilizadado en la actualidad a menudo con el laudable fin de ampliar las posibilidades del conocimiento humano más allá del campo acotado de las realidades "objetivas". Se echa, sin embargo, de menos una fundamentación sólida del poder que se reconoce comúnmente al símbolo de *remitir* a otras realidades. Los símbolos son descritos casi siempre en términos sugestivos, pero de contornos imprecisos, más afines a la ensoñación pseudorromántica que al riguroso análisis filosófico. Es grave esta falta de precisión porque, tras la experiencia del reduccionismo positivista, se hace indispensable aprender a hablar de los acontecimientos humanos más complejos de forma realista, bien articulada y precisa, dentro de las

condiciones de ambigüedad propias de las realidades y sucesos superobjetivos, ambitales, dialógicos, lúdicos⁷⁸.

Con la brevedad exigida en este contexto, señalaré algunas claves de interpretación que deben ir en la base de la *gnoseología del simbolismo*.

El símbolo brota cuando se instaura valor mediante el entreveramiento de ámbitos. *El dinamismo interaccional funda la capacidad del símbolo de remitir a otras realidades*. El simbolismo no es una cualidad adherida estáticamente –de forma objetivista– a una realidad. Una realidad se torna simbólica y remite a otras realidades cuando actúa como vehículo viviente de un acontecimiento interaccional entre el campo de realidad que tales entidades integran y el campo que abarca el ser humano que se relaciona con ellas. Cuando un anfitrión obsequia a sus huéspedes escanciando vino en sus vasos, el vino se “ludifica” y ambitaliza, se convierte en un don, en una realidad lúdica, relacional, que viene de un ámbito de duro laboreo con la tierra y las plantas, y va hacia un ámbito de comunidad fundada en el amor. En medio de estos dos ámbitos intervinculados se halla lúdicamente el vino, como encarnación sensible de un entreveramiento metasensible. Esa actividad de positiva mediación ensambla los dos mundos, el del trabajo y el de la amistad, y, porque los ensambla, remite a ellos conjuntamente, o mejor, los hace presentes en el área abierta por la imagen de la realidad mediadora. Esta imagen gana, así, un poder simbólico⁷⁹.

Sería sumamente instructivo analizar en este contexto el carácter bifronte que muestra la *imagen* cuando no se la reduce a mera *figura* superficial y se la priva de su connatural relieve. La imagen tiene poder expresivo porque es un lugar de encuentro de diversos niveles de la realidad que integran y potencian sus respectivos ámbitos o campos de posibilidades de juego⁸⁰.

Si el símbolo brota en el acontecimiento de interacción de ámbitos y el hombre es un ser ambital que se siente apelado en todo momento por realidades ambitales a fundar ámbitos nuevos y convertir la vida en un gran campo de juego, se comprende que el ser humano sobrenade en símbolos, sea co-instaurador de símbolos, vea florecer la vertiente simbólica de las realidades en los momentos más intensamente creativos de la existencia. El hombre es una realidad abierta que se trasciende por todos sus poros. Con perfecta lógica ha podido ser definido como “ser simbólico”.

En esta línea de apertura creadora al símbolo, el hombre se manifiesta como un “ser locuente”, pues el símbolo, al brotar en la interacción de ámbitos, se constituye en matriz del lenguaje. El lenguaje es vehículo viviente de la fundación de ámbitos y de su interacción. *En este entreveramiento lúdico se alumbró la luz del símbolo*. El poder simbólico del fenómeno de encuentro es el que confiere al lenguaje (como acontecimiento creador de ámbitos) su capacidad de alumbrar sentido.

Es sobremanera importante analizar cómo surgen las relaciones que llamamos simbólicas, por ejemplo la que media entre la paloma y la paz. Frente a la "señal", como forma de relación establecida *artificialmente* por el hombre, algunos autores aducen como distintivo de las relaciones simbólicas el hecho de que surgen de modo *natural*, en virtud de cierta semejanza o contigüidad. Esta caracterización es, sin duda, insuficiente. Para que se alumbre la luminosidad del símbolo se requiere cierto entreveramiento de ámbitos. Para que la paloma *resplandezca* como *símbolo de la paz*, deben ponerse en relación dos ámbitos de sentido: el ámbito de armonía, serenidad y buen entendimiento entre los hombres, y el ámbito de convivencia de la paloma con los seres de su medio vital. Al entreverar estos ámbitos, el hombre ve iluminada la figura de la paloma con un resplandor simbólico. Su figura se hace *transparente* –de modo análogo a lo que sucede con los medios técnicos de una interpretación musical– y se convierte en *lugar de patentización* de la paz. La figura como *lugar de presencia* de algo profundo valioso que lo trasciende cobra el sentido de *imagen*. El simbolismo es una cualidad dinámica-relacional propia de las *figuras* que, a través de ciertos procesos creadores de ámbitos, ganan el valor de *imágenes*.

Cuando dos personas se abrazan, se entreveran dos ámbitos personales en actitud de apertura. El gesto de abrir los brazos y ofrecer al que viene hacia uno el cuerpo patente e inerme crea un *ámbito de entrega confiada*. El abrazo es una acción que simboliza amistad porque en él se funda un campo de armonía interpersonal.

Análoga consideración cabe hacer del gesto de dar la mano. Al mostrar abierta, vacía, desnuda, indefensa, la mano diestra –la propia de la defensa y el ataque–, se instaura un *ámbito de disponibilidad al encuentro*.

En el bello film de F. Fellini *La Strada*, la imagen de la carretera adquiere el valor simbólico de una vida desarraigada, apátrida. Los dos protagonistas –Zampanó y Gelsomina– vuelven una y otra vez a la carretera, que se convierte en el punto de unión de los caminos de su vida errante. Pero la carretera no es lugar de *estar*, sino de *pasar*. En la carretera se entreveran dos ámbitos de *vida sin arraigo*. La imagen siempre cambiante e inacabada de la carretera gana, así, el valor simbólico de una *vida en desamparo*.

Es exacto, pues, afirmar que el simbolismo se funda en la condición abierta del hombre⁸¹, si se entiende esta apertura como distensión creadora de ámbitos: del ámbito que es el propio ser personal y la trama de ámbitos que se fundan entre los seres. El simbolismo es un acontecimiento regido por el esquema "apelación-respuesta".

c) Condiciones de los valores

No es posible en este trabajo abordar el análisis detenido de las diferentes condiciones que presentan los valores. Esta tarea fue ya

realizada de modo bastante completo por autores contemporáneos como M. Scheler, N. Hartmann, L. Lavelle, D. von Hildebrand, R. Le Senne, A. Forest⁸², J. Xirau, L. Cencillo, G. Bastide⁸³. Con la metodología lúdico-ambital es posible dar razón precisa de tales condiciones y evitar, así, las unilateralidades, extremismos y malentendidos que se producen con harta frecuencia en torno a la teoría de los valores cuando no hay proporción entre la finura del estilo de pensar y la complejidad del objeto de conocimiento.

Me limitaré a subrayar algunas notas básicas de los valores, con objeto de mostrar que desde la perspectiva metodológica perfilada en este trabajo se pueden comprender a fondo, en lo que tienen de más positivo y fecundo, las diversas características que unos y otros pensadores han ido destacando en el valor.

Los valores constituyen un tipo de realidad que se resiste a ser caracterizada de modo preciso por cuanto su condición "inobjetiva" - indelimitable, inasible, ilocalizable...- le confiere una gran flexibilidad, sutileza y ambigüedad. El valor no puede ser delimitado y localizado en forma inequívoca, como sucede, respectivamente, con los entes matemáticos y los seres cósmicos. Sin embargo, en la experiencia cotidiana se nos revela, en formas y contextos diversos, como plenamente real y dotado de una peculiar efectividad. Más que intentar definir el valor de modo preciso, lo que procede es acotar el campo en el que se manifiesta y hace sentir su presencia. Hagámoslo en forma esquemática.

- *Valor* alude a relevancia, importancia, dignidad, excelencia, poder configurador, capacidad de impulso lúdico. Merced al valor, las realidades adquieren carácter sobresaliente, *sobre-salen* del nivel normal de las realidades "objetivas", se destacan de las "accesorias", resplandecen frente a las "anodinas", ostentan una interna justificación sobre el telón de fondo de la masa "neutra" de lo real incualificado. De modo semejante, el valor confiere a ciertos actos humanos el rango de acontecimiento y los eleva por encima de los hechos vulgares que no engendran historia.

- El valor no se ofrece al hombre como mero objeto de contemplación y análisis; se presenta como algo que pide ser admirado, acogido, realizado. El valor *apela* al hombre a colaborar con él y convertirlo de *posible* en *real*. Una vez encarnado en una realidad o acontecimiento concreto, el valor da testimonio de sí mismo, de su interna *decisión para ser*, del juego que puede dar en la trama de acontecimientos que tejen la existencia humana. *El valor es la vertiente lúdica del ser*; es el ser como campo de juego o "ámbito". *Vale la pena* hacer algo cuando esta actividad es un campo de juego fecundo en orden a perfilar la figura ideal de nuestro ser personal. *Ser* y *valor* son dos momentos de la realidad distintos, pero complementarios.

- El valor -como algo posible y relevante que debe ser realizado- juega respecto al ser el papel de *medida* y de *meta*. Lo real, para estar justificado y tener sentido cabal, debe dar la medida

del valor, ajustarse a él, tender a él, configurarse conforme a sus exigencias. Todo cuanto colabora al logro de esta configuración valiosa de nuestro ser personal adquiere, a su vez, valor. Una realidad de por sí neutra –indiferente al valor– y un hecho sin cualificación especial pueden cargarse de sentido y tornarse valiosos si se insertan activamente en un campo de juego fecundo. Al *entrar en juego*, una realidad o un hecho se *hacen valer* porque revelan las virtualidades lúdicas que albergan y se las ofrecen al hombre. *El valor se ilumina a la luz que brota en todo acontecimiento lúdico*. Por esta profunda razón, el valor va siempre vinculado a la *vida en el espíritu*, que es vida de interrelación creadora, y, por tanto, de participación, de amor y de lenguaje auténtico.

– El término “valor” procede del latín “valere”, ser fuerte, hallarse en buena forma, tener posibilidades de juego vital. Valorar una realidad o acontecimiento significa insertarlos en una trama de fuerzas y líneas de sentido, hacerlos entrar en juego, como se hace con una tierra baldía o con una cualidad no ejercitada.

– El acto de valoración es un acto de *participación* en la génesis de la realidad o acontecimiento valorado. Para valorar una persona, debemos deponer toda actitud de mera consideración exterior para participar en su campo de juego personal y verla en su condición originaria, como ser capaz de tomar iniciativas y sentirse responsable de las mismas, por cuanto es una realidad que se hace cargo de su realidad y la asume como propia⁸⁴, A esta luz, la persona no sólo *tiene* valor; es valiosa. Este cambio de perspectiva lleva implícita una con-versión o salto del nivel objetivista al lúdico, de la actitud de manipulación de objetos a la de fundación de ámbitos.

Debido al carácter *relacional* –no relativista– del valor, la esencia de éste sólo se da propiamente en las personas, no en las cosas. El valor de éstas pende de la asunción de sus virtualidades naturales en procesos creadores impulsados por el hombre. La persona *alumbra valores* al tratar las realidades de su entorno como ámbitos y “ludificarlas”, haciendo juego con ellas y adentrándolas en un ámbito de “intimidad”.

– El valor, por exigir participación, se revela únicamente a quien muestra decisión creadora, voluntad de conseguir los grandes fines de la vida convirtiendo los obstáculos y resistencias en haces de posibilidades. Este impulso transfigurador significa un rotundo *sí a la vida*, una confianza radical en el *sentido* de la realidad. El valor no se ofrece como el fruto del mero ejercicio de las potencias naturales – como son los sentidos–, sino como el resultado de la colaboración entre las potencias y tendencias del hombre y los campos de posibilidades que le ofrece el entorno. *Los valores surgen en la confluencia dinámica de naturaleza y libertad*. No son ni puramente naturales ni totalmente artificiales. Tienen un modo de ser relacional, ambital, lúdico, dialógico. Los valores que ostenta un hombre miden el grado de inserción creadora del mismo en la realidad y – consiguientemente– su grado de perfección como realidad personal.

- Esta condición ambivalente del valor es garantía a la vez de realismo y de super-objetividad. El valor está enraizado en la realidad y no se reduce a mera proyección de deseos humanos. Pero la realidad no es rígida y opaca, da de sí, está abierta a la capacidad humana de fundar ámbitos de encuentro y enriquecer las virtualidades de lo real. *El fruto de esta actividad enriquecedora es el valor*. Su condición es estrictamente real, pero relacional. "Toda vida verdadera es encuentro"⁸⁵.

Si se confunde el hecho de ser *polo indispensable de un proceso relacional* con el de ser la *causa del fruto de tal proceso*, se tiende a pensar que el hombre es origen, fuente y medida del valor, al que, consiguientemente, puede someter a sus fines y propósitos arbitrarios. Esta perspectiva "humanista" queda desbordada al hacer la experiencia de que el hombre, para orientarse hacia la plenitud, debe ajustar su actividad a diversos valores -como a un ideal- y sacrificar por ellos multitud de deseos particulares y ganancias inmediatas. El valor es al mismo tiempo un *don* y un *mérito*. El anhelo de perfeccionar la propia libertad y autonomía se traduce en voluntad de entrega activo-receptiva a instancias que trascienden al hombre -por ser distintas de cada individuo y afectar a muchos hombres, en distintas condiciones de tiempo y lugar-, pero pueden llegar a constituir su voz interior, el impulso y la meta de su obrar. Esta condición, a la par *trascendente e íntima*, de los valores se pone dramáticamente de manifiesto cuando el hombre siente decepción ante las circunstancias concretas que le rodean. Para decepcionarse, se requiere contrastar la realidad con el "ideal", es decir, con el valor que pide ser realizado.

- Una vez clarificado el carácter relacional del valor, no procede afirmar que las cosas y los hechos son "soportes" de los valores. Es ésta una expresión *objetivista* que desorienta al que investiga el modo de ser y surgir de los valores porque da a entender que se trata de una especie de entidades bien delimitadas que reposan estáticamente sobre otras en las cuales resplandecen.

- El valor se muestra al hombre, al hilo de su actividad creadora, como una entidad *normativa* -en cuanto pide ser realizada y encauza la acción- y *superobjetiva* -por cuanto supera el tiempo y espacio empíricos-. Si se toman acríticamente las realidades objetivas como modelo y módulo de realidad, se acaba oponiendo toscamente lo ideal a lo real -sin matización alguna-, con lo cual el valor -por su condición in-objetiva, más afín a lo ideal que a lo real objetivo- pasa a ser emparejado con lo irreal. De ahí la necesidad de distinguir modos diversos de objetividad y de realidad.

Resulta desazonante en principio determinar qué estatuto ontológico presentan esas realidades que se alumbran en una relación, pero son superiores a ella e independientes de ella; no pueden captarse sino en ella, y son su principio mismo de realización; son distintas de nosotros, pero nos instan a que las asimilemos como impulso de nuestro obrar; dependen en buena medida de nuestra

capacidad de juego y clarificación, pero no son “creadas” por nosotros. En los momentos de recogimiento, las reconocemos, sobrecogidos, como algo trascendente-relacional. Cuando adaptamos la mente a la lógica propia de los acontecimientos creadores, la desazón primera se trueca en *entusiasmo*, porque sentimos con inusitado vigor un peculiar ajuste entre nuestras aspiraciones más altas y esas complejas y ambiguas instancias llamadas valores.

Esta forma de entusiasmo sereno que implica la inmersión activa en lo valioso es característica de los diferentes modos de éxtasis, en los cuales se integran lúdicamente el valor y el yo íntimo de la persona, muy lejos de toda fusión, dependencia causalista impersonal o servilismo alienante. A través de la experiencia extática, el valor eleva a la persona humana a un estado de *vibración íntima con lo trascendente* que despliega sus mejores virtualidades personales.

– La concepción lúdico-ambiental de la relación entre el hombre y el valor nos permite determinar con precisión el nexo que media entre los valores y las distintas formas de deseo, melancolía e inquietud, tendencias, pulsiones y preferencias. Lo decisivo es notar que el deseo no es el árbitro del valor. Lo valioso-deseable ejerce sobre la actividad humana un poder muy fuerte de imantación, a modo de ideal nunca del todo alcanzable que promociona al hombre a niveles superiores de realización y le confiere energía para elevarse a los mismos. El deseo revela el valor en cuanto descubre el sentimiento de añoranza que le produce al hombre el verse instalado en un campo de realidad que todavía no conoce ni ha asimilado por no haber entrado en juego con él. Mediante la reflexión, el hombre debe liberarse de la excesiva inmediatez, tomar *distancia de perspectiva* y aprender a distinguir lo deseable y lo deseado, lo que lleva su ser personal a perfección y lo que sólo halaga sus tendencias instintivas. El deseo es un primer detector de lo valioso porque insta al hombre a *salir de sí*. Si lo deseado no es auténticamente deseable –por no llevar al hombre a plenitud a través del éxtasis–, estamos ante una salida de sí *en falso*. Es la experiencia de vértigo, que aliena. Si lo deseado es deseable, en cuanto ofrece posibilidades de juego al hombre, éste no sale de sí; se eleva a lo mejor de sí mismo. Es la experiencia de éxtasis, que confiere al hombre su cabal *identidad*.

Lo deseable por excelencia para el hombre es el ser inquebrantablemente promocionador de las posibilidades humanas, el Bien radical último, el Ser Supremo, el Absoluto. Al desear los valores, el hombre está deseando, en definitiva, el fundamento absoluto de todo valor⁸⁶. De ahí la eterna inquietud del hombre, su insatisfecha marcha hacia los valores que se acercan más a la esencia del valor. Esta ambivalencia de los valores concretos, que vinculan dramáticamente la vertiente relativa y la absoluta del valor, funda la marcha ascensional del hombre, esa melancolía básica que constituye el principio del asombro, la admiración y la búsqueda amorosa de la

sabiduría: la *filo-sofía*. Esta tensa búsqueda significa el más rotundo mentís a la concepción relativista –no relacional– del valor.

d) *La creatividad y el alumbramiento del valor*

Del análisis de las características de los valores se desprende nítidamente que el valor no se ofrece nunca al hombre a modo de objeto, estáticamente; se alumbra a medida que se constituyen modos de relación comprometida. Este compromiso creador es la experiencia extática, en una u otra de sus formas. La entrega al vértigo, por el contrario, anula en el hombre la capacidad de hacer juego, es decir, de integrarse personalmente en el mundo de las realidades que nos ofrecen posibilidades lúdicas merced a los valores que poseen.

La anulación de los valores y la consiguiente neutralización cualitativa de la existencia humana se deriva de la entrega del hombre a las experiencias de vértigo. La literatura contemporánea del absurdo deja sobrecogedoramente de manifiesto que la realidad es vista como absurda por el hombre en el cual ha hecho quiebra la creatividad. No es el alto grado de riesgo provocado por la existencia de la energía nuclear lo que provoca el tragicismo del hombre absurdo; es su entrega a experiencias de vértigo que anulan los campos de juego en que se alumbra el sentido de cosas, personas y acontecimientos. El vértigo *empasta* al hombre con lo real fascinante, no lo *une*; por el contrario, lo “desambitaliza”, lo priva de su vinculación nutricia a lo real y agosta radicalmente la fuente de la auténtica cultura.

La teoría de los valores debe ser realista, pero no objetivista; personalista, no subjetivista; relacional, no relativista; comprometida, no sentimentalista; experiencial, no empirista ni experimentalista; flexible, no invertebrada; lúdica, no arbitraria; ascensional, no evasiva.

Sería muy fructífero para la investigación filosófica averiguar si alguna orientación axiológica contemporánea cumple estas condiciones de la filosofía del valor. Indudablemente, en la fenomenología, en la filosofía dialógica y personalista y en el movimiento existencial se ha dado al tema de los valores un tratamiento acorde a un estilo de pensar “in-objetivista”, fiel a la orientación metodológica postulada en este trabajo. Pero en el clima actual de exaltación del lenguaje objetivista y de sistemática descalificación del lenguaje sugerente de la ética, la estética y la metafísica, es indispensable hilar muy fino y articular la expresión filosófica en tal forma que se consiga el máximo de rigor dentro de la condición ambigua de los temas tratados⁸⁷.

Los ataques del neopositivismo lógico y la filosofía analítica deben ser contestados *por elevación*, mediante la simple elaboración de una metodología muy aquilatada, rigurosamente ajustada a las exigencias de las realidades superobjetivas. Si queremos descubrir los

valores y fundamentar debidamente su estudio en un *mundo desvalorizado* que hace de necesidad virtud y exalta como heroica la entrega al absurdo, nuestra actitud no debe ser ni ensoñadoramente optimista ni fatalmente pesimista, sino *sencillamente realista*, ajustada a las condiciones de lo real con independencia de dictados ideológicos o pre-juicios de cualquier especie.

Este ajuste realista no puede conseguirse *desde fuera*, sino al hilo de la experiencia –siempre sorprendente– del valor. Toda experiencia de participación extática significa en sí misma un entreveramiento de ámbitos y, por tanto, una forma eminente de ajuste creador entre el hombre y lo real. El valor atrae al hombre y lo apela a una tarea creadora para modelar su personalidad y llevarla a plenitud. Dada la vinculación entre plenitud y felicidad humana, el valor viene a ser el *medio en* el cual el hombre se torna feliz. De ahí el carácter desinteresado y generoso del auténtico “eudemonismo”. Los valores no deben ser considerados –con actitud objetivista– como *medios para* el logro de intereses individuales, por nobles que sean. Son el campo de realización del hombre –como la música es el campo de realización del músico–, el principio y la meta de su actividad más auténticamente personal y originaria⁸⁸.

Contenido

Prólogo

Prólogo a la tercera edición

Presentación

1. Revitalización actual del tema de los valores

2. Depuración metodológica

a) Extrapolaciones metodológicas

b) Necesidad de superar la interpretación objetivista del esquema "subjetivo-objetivo"

c) Interpretación lúdico-ambiental del esquema "sujeto-objeto"

d) Superación de los esquemas "acción-pasión", "actividad-pasividad", "el acto-lo dado", "lo puesto-lo recibido"

e) Superación del esquema "individual-universal"

3. Metodología relacional del acceso a los valores

a) La experiencia de instalación en lo real

b) Experiencias de vértigo y de éxtasis

c) Experiencia de participación

d) Precisiones metodológicas acerca del conocimiento de los valores

4. Características de los valores a la luz de la metodología relacional

a) La historia como campo de iluminación de los valores

b) Génesis de los valores en el entreveramiento de ámbitos

c) Condiciones de los valores

d) La creatividad y el alumbramiento del valor

¹ Cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna 1966, 5ª ed. Amplias exposiciones del pensamiento axiológico de Scheler son ofrecidas en las obras siguientes: M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*. PUF, Paris 1959; J. Llambias de Azebedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Nova, Buenos Aires 1966; A. Pintor-Ramos: *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978.

² Cf. *Ethik*. W. de Gruyter, Berlin 1949; *Das Problem des geistigen Seins*. W. de Gruyter, Berlin 1949.

³ Cf. *Traité des valeurs*, 2 vols. PUF, Paris 1951-1955.

⁴ Cf. *Amor y mundo*. FCE, México 1940.

⁵ Cf. *Ich und Du*, en *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, L. Schneider, Heidelberg, 1954; *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1995 2ª ed. Sobre la significación e importancia de las realidades "relacionales" y el "pensamiento relacional" pueden verse mis obras *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid, 1997; *Inteligencia creativa, El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid, 2003, 4ª ed.

⁶ Sobre el tema de la experiencia filosófica y la posibilidad de entenderla de modo penetrante y flexible pueden verse mis trabajos: *Cinco grandes tareas de la filosofía*

actual, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015; *La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación*, en *Realitas*, II. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976. La urgencia de una revalorización de las experiencias naturales es subrayada por A. de Waehrens en *La philosophie et les expériences naturelles*. Nijhoff, La Haya 1961. Sobre la estructura y el alcance de la experiencia religiosa, cf. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Beauchesne, Paris 1952; X. Pikaza, *La experiencia religiosa y el cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1982.

⁷ Cf. mi obra *Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015.

⁸ Cf. *Glauben und Denken*. Neske, Pfullingen 1957.

⁹ Cf. *L'univers non dimensionnel et la vie qualitative*, PUF, Paris 1948. Obviamente, el término «dimensión» y sus derivados son tomados por Heim en un sentido «in-objetivo», y por Fauré-Fremiet en un sentido "objetivo", empírico. Por eso, utiliza éste la forma negativa.

¹⁰ Cf. "Bauen, Wohnen, Denken", en *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1959, 3ª ed., 145-163. Sobre este sugestivo tema y la discusión de Heidegger con Ortega y Gasset, véase mi obra *El triángulo hermenéutico*, o. c., 467-477.

¹¹ Una pormenorizada exposición de todos estos temas puede verse en mi *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998, 3ª ed., págs. 226-281.

¹² Cf. *Ich und Du*, p. 8; *Yo y tú*, p. 8.

¹³ Una exposición amplia del concepto de *ámbito* y su fecundidad en el campo de la estética y la ética puede verse en mis obras *Estética de la creatividad; El poder del diálogo y el encuentro; Inteligencia creativa*.

¹⁴ El esquema "objetivo-superobjetivo o ambital" presenta una flexibilidad mayor que los esquemas "material-espiritual", "material-formal", "real-ideal", "real-irreal", "objetivo-subjetivo", y concede mayor libertad de maniobra para clarificar la relación entre los diversos modos de realidad. El uso del esquema "real-irreal" encierra un alto riesgo porque, si se identifica expresa o tácitamente lo real con lo "objetivo" –en el sentido indicado, que es el sentido técnico otorgado por el pensamiento existencial: Jaspers, Marcel, Heidegger–, todas las realidades superobjetivas –no mensurables, no asibles, no delimitables– son consideradas automáticamente como "irreales". Esta desvalorización injusta ejerce un influjo perturbador y desconcertante en el análisis de todos los fenómenos humanos: los estéticos, los éticos, los religiosos...

¹⁵ Cf. mi trabajo ya citado *La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación*, donde muestro que X. Zubiri, sin plantearse nunca de modo expreso el "problema crítico", realiza una fundamentación rigurosa del conocimiento por el mero hecho de adaptar el pensamiento a las exigencias de cada objeto de conocimiento.

¹⁶ PUF, Paris 1941, 12 ed., 1.

¹⁷ En la *Estética de la creatividad* (sobre todo en pp. 40-53) expongo con amplitud esta idea que, en forma más o menos expresa, late en los escritos sobre hermenéutica desde los tiempos de W. Dilthey.

¹⁸ Véase, por ejemplo, la obra de R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-konkreten*, Grünewald, Mainz 1955, 2ª ed. Sobre el significado de esta obra dentro de la producción filosófica, pedagógica y hermenéutica de R. Guardini, cf. *Estudio introductorio a El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid, 1996.

¹⁹ La relación de presencia entre dos realidades que se van al encuentro no acontece mediante la mera anulación de las distancias, sino mediante la fundación de un campo de juego común. Para instaurar un campo de juego, debe potenciarse una forma de inmediatez con una forma de distancia. Los modos fusionales de inmediatez parecen ser, a primera vista, los más perfectos. En realidad, son los que provocan una conmoción psicológica más intensa porque suscitan el fenómeno de la *fascinación*, propio de toda experiencia de vértigo. Pero el vértigo –por contraposición al *éxtasis*– no permite al hombre fundar un campo de libre juego con la realidad apelante, encontrarse con ella y llevar a plena madurez la personalidad humana. La *distancia de perspectiva* no aleja de la realidad –como tantos autores

temen-; hace posible *entrar en juego* con ella y lograr modos lúdicos de inmediatez, es decir, relaciones de *presencia*, que son el fruto de las experiencias de éxtasis. Todo distanciamiento realizado con vistas a la realización de ámbitos de juego es un elemento "mediacional" (no "mediatizador") de la presencia. Las categorías de inmediatez, distancia y presencia –cuya articulación constituye el "triángulo hermenéutico"– juegan un papel decisivo en el conocimiento y realización de los valores. Deben ser sometidas, por ello, a un análisis pormenorizado. Puede verse una primera aproximación a esta urgente tarea en mi obra *El triángulo hermenéutico*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2014. Los conceptos de vértigo y éxtasis serán explicados en el cap. 3.

²⁰ El *pensamiento por dilemas* –tan cultivado en la edad contemporánea– puede obtener brillantes resultados en las campañas demagógicas a favor de ciertas ideologías esclerosadas, pero desgarrar la unidad profunda de lo real y escinde la textura interna del pensamiento y la vida del hombre.

²¹ Una confrontación de ambos fenómenos puede verse en mis obras: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*. Publicaciones Claretianas, Madrid 1993, 2ª ed., 130-141; *Vértigo y éxtasis*, o. c.

²² Véanse sobre esto, mis obras: *El poder del diálogo y del encuentro*, BAC, Madrid 1997, 2ª ed., págs. 114 ss; *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, PPC, Madrid, 1998, págs. 346-353.

²³ Cf. *Zur Grundlegung der Ontologie*, Heidegger, Weisenheim, 1948, 3ª ed., 244.

²⁴ En el plano de la actividad lúdica, los términos y esquemas adquieren un sentido nuevo, más amplio y flexible, más abierto a otros sentidos *contrastados*. Esta fecunda libertad interna de los conceptos no es posible en un modo de pensamiento atenido exclusivamente a objetos, realidades supuestamente clausuradas en sí mismas.

²⁵ Por haber ignorado o dejado de lado esta transformación semántica del esquema "sujeto-objeto", la hermenéutica moderna y contemporánea vio a menudo enredada su tarea investigadora en una malla de aporías que, aun siendo en el fondo falsas, hicieron imposible la solución de problemas básicos de la filosofía.

²⁶ En mi obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015, p. 43, pueden verse más amplias precisiones sobre el pensamiento circular y el "círculo hermenéutico".

²⁷ En *El triángulo hermenéutico*, o.c., 297-316, 333-366, estudio ampliamente esta cuestión a propósito de la teoría de las "nociones" en Descartes y en el renovador filósofo español contemporáneo Angel Amor Ruibal. Una vía muy equilibrada para centrar este tema con justeza la ofrece otro pensador español, Xavier Zubiri, a cuyo entender la unión primaria entre el hombre y lo real es debida al hecho de que el hombre "está en realidad", por ser inteligente. En la inteligencia se fundan el logos y la razón. La unidad básica entre hombre y realidad se da, pues, en un plano pre-lógico y preraciocinante, pero no *pre-inteligente*. Cf. *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962. Véanse, además, las tres obras de la trilogía: *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y Logos*, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, 1982, 1984.

²⁸ Por falta del hábito de rigor en el uso de las categorías y esquemas filosóficos, esta idea arriesgadísima es compartida a veces incluso por pensadores alejados años luz de las posiciones vitalistas. Véase, como ejemplo, la obra –por lo demás espléndida– de L. Cencillo *Experiencia profunda del ser*. Gredos, Madrid, 1959.

²⁹ Cf. *Calígula, suivi de Le malentendu*. Gallimard, Paris 1958, p. 83. Un amplio análisis de esta obra, así como de *La náusea*, de J.-P. Sartre, se halla en mi *Estética de la creatividad*, 384-477.

³⁰ En su obra *Wahrheit* (Benziger, Zurich, 1947), Urs von Balthasar se esfuerza por hacer justicia a esta plenitud (*Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid, 1997).

³¹ Cf. *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o. c., 70ss, 99ss.

³² Cf. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*. Guadarrama, Madrid, 1969; *Etapes sur le chemin de la vie*. Gallimard, Paris, 1948. Una descripción pormenorizada de las características del hombre "inmediato", el que

adopta la actitud infracreadora propia del "primer estadio en el camino de la vida", puede verse en mi obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*. Narcea, Madrid, 1984, 4ª ed., 48ss.

³³ Cf. *Traité des valeurs* I, o. c., p. 207.

³⁴ Cf. Lavelle, I, 211.

³⁵ Cf. Lavelle, I, 214.

³⁶ En qué sentido acontece esto en las obras musicales y en las literarias fue explicado –a la luz de la teoría del juego y de los ámbitos– en mi *Estética de la creatividad*, o. c., 146-175.

³⁷ En su obra *¿Qué es filosofía?* (Razón y Fe, Madrid 1965, 267), D. von Hildebrand pone singular empeño en aclarar que la *objetividad* del conocimiento de ciertas realidades no pende del asentimiento universal.

³⁸ "Cuando soy libre, no quiero tal cosa o tal otra porque la quiero, sino porque me he persuadido de que es justo." "La conquista de la certeza (...) –la libertad– exige que las opiniones vulgares se superen." "Lo que es decisivo es la libertad interior. Esta reside ya en el hecho de que, cuando veo claro, ceso de depender por completo de una realidad exterior, pero no se completa sino en un acuerdo amoroso con la realidad. Él es el que constituye el fin del saber." Cf. Karl Jaspers, *¿Qué es Europa?*, en *El espíritu europeo*. Guadarrama, Madrid, 1957, pp. 291, 299.

³⁹ Es muy útil recordar a este respecto que la vuelta contemporánea a lo concreto responde a una voluntad de retorno al lugar donde acontecen los fenómenos creadores. No viene dictada por sentimiento alguno de aversión al universal. Puede comprobarse leyendo atentamente las obras de los autores estudiados por J. Wahl en su obra *Vers le concret*. Vrin, Paris, 1932.

⁴⁰ Cf. *Estética de la creatividad*, o. c., 130ss.

⁴¹ Cf. A. Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, en *Oeuvres*. Gallimard, Paris, 1953, págs. 234-235.

⁴² Una exposición de este sugestivo tema y notas bibliográficas acerca del mismo se hallan en mi *Estética de la creatividad*, o. c., 183ss.

⁴³ Cf. mi obra *Metodología de lo suprasensible*, o. c.

⁴⁴ Cf. R. Le Senne, *Obstacle et valeur*. Aubier, Paris 1934, págs. 175ss.

⁴⁵ Amplia bibliografía sobre el movimiento personalista-dialógico (M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig, Th. Haecker, R. Guardini, M. Nédoncelle, E. Brunner, F. Gogarten...) puede verse en mis obras *El poder del diálogo y del encuentro* o.c., y *El triángulo hermenéutico*, o. c., pp. 415-416. Un intento de clarificación del sentido de este movimiento se halla en las obras siguientes: B. Casper, *Das dialogische Denken*. Herder, Freiburg 1967; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, 2 vols. Revista de Occidente, Madrid 1961; B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Bonifatius, Paderborn 1963; G. Schröder, *Das Ich und Du in der Wende des Denkens*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen 1951; Goldschmidt, *Philosophie als Dialogik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1964.

⁴⁶ Una bibliografía sobre el juego puede verse en mi *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 179-180.

⁴⁷ Aparte de las conocidas obras de Fabro, Geiger, Ulrich y Artola sobre la concepción tomista de la participación, debe destacarse aquí, por su tratamiento original del tema, la producción filosófica integral de L. Lavelle y G. Marcel.

⁴⁸ Cf. R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. Barth, München 1953; J. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*. Kohlhammer, Stuttgart 1957. Sobre el absurdo, cf. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard, Paris 1943, 49 ed.

⁴⁹ Acerca de la concepción relacional-dinámica de la realidad, ofrezco amplia bibliografía en la obra *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o. c., pp. 134-135.

⁵⁰ Una exposición más amplia de este tema puede verse en mis obras: *Inteligencia creativa* o. c.; *Vértigo y éxtasis*, o. c.

⁵¹ La angustia que conduce al éxtasis es una forma de vacío que se convierte en *trauma de crecimiento*. La angustia a que aboca el vértigo es un género de vacío que da lugar a un *trauma de disolución*.

⁵² Cf. *Vértigo y éxtasis*, o. c., págs. 139-157.

⁵³ Más precisiones sobre este tema pueden verse en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, o. c., págs. 160ss.

⁵⁴ La teoría del juego y de los ámbitos abre ante nosotros el horizonte de un humanismo extraordinariamente rico, inspirado no en el dominio de objetos, sino en la *creación de toda suerte de vínculos*. El entorno humano aparece entonces a una nueva luz. Vistos en su aspecto "ambital", los seres del entorno humano dejan de reducirse a meros objetos –objetos de conocimiento, de manipulación y dominio– para convertirse en colaboradores del hombre en el gran juego de la existencia. Esta transmutación constituye el punto de arranque del humanismo franciscano, tanto en su vertiente espiritual como en la intelectual. Cf. J. A. Merino, *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual*. Cristiandad, Madrid 1982.

⁵⁵ Cf. F. Ebner, *Das Wort ist der Weg*, Herder, Viena 1949, 112, 142.

⁵⁶ Cf. G. Gillemann, *Le primat de la charité en Théologie morale. Essai méthodologique*. Desclée, Bruxelles 1954, 2ª ed.

⁵⁷ El término *analéctico* alude a la atención *simultánea* que debe prestar el hombre a fenómenos que, siendo distintos, están vinculados y mantienen entre sí una relación de jerarquía. Piénsese, por ejemplo, en la relación que media entre una significación y la voz que la enuncia. Cf. *Metodología de lo suprasensible*, o. c., y *El triángulo hermenéutico*, o. c.

⁵⁸ Sobre la racionalidad específica del arte, puede verse mi obra *La experiencia estética y su poder formativo*, Publicaciones Universidad de Deusto, Bilbao 2004, 4ª ed., págs. 201ss, 313ss, 333ss.

⁵⁹ M. Dufrenne, en su obra *La notion d'apriori* (PUF, Paris 1959), muestra ampliamente la necesidad de entender el concepto de *apriori* en forma realista, a la luz de una experiencia humana integral.

⁶⁰ Debemos acoger con esperanza los ensayos de revalorización del sentimiento que se están llevando a cabo en la actualidad. Cf. Th. Haecker, *Metaphysik des Fühlens*. Kösel, München 1953; J. Bofill, *Para una metafísica del sentimiento; Note sur la valeur ontologique du sentiment; L'admiration*, en *Obra completa*. Ariel, Barcelona 1967, págs. 107ss; A. Roldán, *Metafísica del sentimiento*. CSIC, Madrid 1956.

⁶¹ Cf. L. Lavelle, *Traité des valeurs*, I, o. c., p. 158.

⁶² R. Frondizi reprocha a los fenomenólogos que, tras extraer de la realidad sus conceptos, cortan la conexión con la experiencia y transforman tales conceptos, de raíz empírica, en esencias inmutables *a priori* (cf. *¿Qué son los valores?* FCE, México 1962, 104,112). A. Pintor-Ramos puntualiza que los fenomenólogos no desconectan sus análisis de *toda* experiencia, sino de la "inductiva-mediatizada" (cf. *La filosofía de los valores de M. Scheler*. Estudios 27 [1971]187).

⁶³ H. G. Gadamer indica que la obra de arte supera el tipo de realidad objetivista –delimitable, asible, pesable...–, pero no se reduce a una mera ficción o ilusión. Muy significativamente agrega que Husserl sugería esta idea al observar que la reducción eidética se "realiza espontáneamente" en la obra de arte. Cf. *Philosophie und Literatur*, en *Was ist Literatur?*, K. Alber, Freiburg 1981, p. 41.

⁶⁴ Una aplicación y, a la par, un refrendo de este nexo entre *alumbramiento del valor, instauración de un campo de juego y pensamiento sinóptico* es el método "lúdico-ambital" de análisis de obras literarias que convierte cada lectura de textos de calidad en una espléndida lección de ética. Los más hondos valores humanísticos quedan a plena luz cuando se acierta a realizar una *lectura genética* de las obras. A la luz de este método, incluso las obras consideradas como disolventes por su agria defensa del absurdo y el nihilismo pueden ejercer, muy a su pesar, una función constructiva. Una amplia y ejemplificada exposición de este método puede verse en mis obras *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid, 2008, 3ª ed.; *Literatura y formación ética*, Puerto de Palos, Buenos Aires 2005.

⁶⁵ Cf. K. Jaspers, *Philosophie, II. Existenzerhellung*. Springer, Berlin 1932.

⁶⁶ Esta categoría de "salto", central en Kierkegaard y en los pensadores existenciales inspirados en él –sobre todo Jaspers–, debe ser entendida en sentido "analéctico" –bipolar–, ya que la actividad lúdica *transfigura* los elementos

medicinales a través de los cuales acontece, pero no los *anula*; los asume y trasciende.

⁶⁷ Cf. mi obra *Diagnosis del hombre actual*, Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2015, págs. 84-102.

⁶⁸ Cf. L. Cencillo, *Experiencia profunda del arte del ser*, o. c., p. 249.

⁶⁹ Esta exigencia se hace patente de modo luminoso en la condición menesterosa de las partituras musicales. En las partituras no existe la obra sino en estado virtual. Laten en ella unos valores, unos campos de posibilidades de juego estético que piden ser puestos en acto. Si un intérprete capaz de escuchar tal apelación da una respuesta creadora, la obra surge, se pone en acto.

⁷⁰ En mi *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 152ss. muestro en pormenor el sentido que adquiere el verbo "dominar" cuando se dice que el intérprete "domina" la obra al "dejarse dominar" por ella.

⁷¹ Fiel a su actitud fenomenológica, Dietrich von Hildebrand exige que se preste atención a los datos inmediatos de la realidad, es decir, a todo lo que la realidad muestra de sí misma a las personas que no pretenden imponer sus criterios a lo real, sino que se esfuerzan por captar las manifestaciones del mismo en toda su autenticidad. Estas manifestaciones son de dos tipos distintos e integrables –lo *actual* y lo *supraactual*–, que se corresponden con los modos "objetivos" y "superobjetivos" de realidad en la terminología empleada en el presente trabajo. Lo supraactual sobrevuela lo actual y le confiere unidad de sentido. Cf. *Ética cristiana*. Herder, Barcelona 1962, pp. 264ss; *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922).

⁷² Recuérdese la posición al respecto de autores como R. Eucken, M. Scheler, A. N. Whitehead, L. Lavelle, G. Marcel, R. Le Senne, X. Zubiri, A. Amor Ruibal... Cf. H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*. Kohlhammer, Stuttgart 1957; L. Cencillo, *Experiencia profunda del ser*. Gredos, Madrid 1959; *Tratado de las realidades*. Madrid 1971; C. A. Van Peursen, *Wirklichkeit als Ereignis*. K. Alber, Freiburg 1965.

⁷³ Algunos de los recursos estratégicos movilizados hoy día son delatados en mis obras *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*. Narcea, Madrid 1988, 4ª ed.; *La revolución oculta*, o.c. La interpretación del lenguaje como vehículo de la actividad creadora de ámbitos es expuesta ampliamente en mi *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 321-363.

⁷⁴ Cf. X. Zubiri, *La dimensión histórica del ser humano*, en *Realitas*, I. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, págs. 11-69.

⁷⁵ Cf. P. Touilleux, *Introduction à une théologie critique*. P. Lethielleux, Paris 1967.

⁷⁶ Cf. L. Lavelle, *Traité des valeurs* I, o. c., p. 23.

⁷⁷ La vinculación de absurdo, "náusea", falta de creatividad y entrega a modos de relax extremos que fusionan al hombre con la realidad queda patente en la interpretación que ofrezco en *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 384-464, de *La náusea* de J.-P. Sartre y *El extranjero* de A. Camus. El sentimiento de *angustia* provocado por las situaciones-límite (fallecimiento de un ser querido, fracaso amoroso, quiebra económica, etc.) no debe ser confundido expeditivamente con la desesperación o con la náusea, revulsivo producido por la abundancia de seres abotargantes, excesivos, inútiles, que "están de más" al carecer de todo sentido. Tal angustia es la sensación de no hacer pie, provocada por el desmoronamiento del mundo "objetivo" al que uno se había aferrado en la confianza de que se trataba de la realidad modélica y, como tal, inquebrantable. La anulación de esta seguridad puede llevar al hombre a hacer las paces con el sinsentido de esa situación de crisis y entregarse al absurdo, o bien dar el salto a la "trascendencia", al plano de las realidades superobjetivas que invitan al compromiso creador. Esta segunda reacción convierte a la angustia en el punto de arranque de una vida humana auténtica, que desborda los *entes* para vivir en el plano del *ser* (Heidegger), lo que implica un "salto" de la actitud "objetivista" a la "lúdica".

⁷⁸ Después de consignar el movimiento actual hacia "una fecunda revalorización del poder cognitivo de los símbolos", J. G. Caffarena afirma que todavía no se ha

elaborado "una gnoseología de lo simbólico", y señala la urgencia de estructurar una teoría del símbolo como medio adecuado de conocimiento de vertientes muy elevadas de la realidad. Este "realismo simbólico" constituye una vía gnoseológica distinta del "realismo de las ciencias" y de "la simple formulación imaginativa o expresión oblicua de emociones o valoraciones" (cf. *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid 1973, págs. 305-306).

⁷⁹ Más amplias precisiones y ejemplos sobre la interpretación relacional-lúdica del simbolismo pueden verse en mi *Estética de la creatividad*, o. c., págs. 297-302, 354-359. Es sugerente recordar aquí la interpretación relacional de la "cosa" que ofrece Heidegger en su artículo *Das Ding* y sus descripciones del templo, el cántaro, el puente, la casa... (cf. *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1954; *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt 1950). Cf. mi obra *Inteligencia creativa*, o. c., cap. 15.

⁸⁰ Sobre el carácter creador de la imagen y su diferencia respecto a la figura, cf. mi obra *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, Rialp, Madrid 2008, 3ª ed., pp. 70-73. Acerca de la relación entre *imagen* y *metáfora*, cf. G. Söhngen, *Analogie und Metaphern. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*. K. Alber, Freiburg 1962, 104.

⁸¹ Cf. J. G. Caffarena, o. c., p. 144.

⁸² Cf. *Consentement et création*. Aubier, Paris 1943; *La vocation de l'esprit*. Aubier, Paris 1953.

⁸³ Cf. *Traité de l'action morale*, 2 vols. PUF, Paris 1961. En las obras de estos pensadores se hallan muy amplias y valiosas precisiones sobre la relación que media entre los valores y el amor, el bien, el tiempo, el deber, la libertad, la voluntad y el sentimiento, la verdad y la reflexión, la fidelidad creadora, el desarrollo de la personalidad humana, la participación en el ser, el nexo de lo real y lo posible... La aportación de estos autores, si se la ensambla orgánicamente mediante una metodología bien articulada, puede constituir un edificio axiológico de gran solidez y de considerable alcance.

⁸⁴ "Donde no hay participación, no hay realidad" (M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. L. Schneider, Heidelberg 1954, 66).

⁸⁵ Cf. M. Buber, *Ich und Du*, en o. c., 15 (Yo y tú, Caparrós, Madrid, 1995, 2ª ed., p. 13).

⁸⁶ En su obra póstuma *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 13), X. Zubiri muestra que la marcha del hombre hacia Dios es una búsqueda del *fundamento último* del desarrollo de la propia vida personal y se realiza merced a la energía que le confiere al ser humano el hecho de estar *instalado en la realidad*.

⁸⁷ Bastaría analizar un poco de cerca la teoría del "ente ideal" en E. Husserl y N. Hartmann para advertir la insuficiencia de las corrientes axiológicas que destacan la "objetividad" de los valores frente a los distintos géneros de subjetivismo y psicologismo, y, para no recaer en el "objetivismo", consideran el valor como una especie de "ente ideal". ¿Cómo se vincula lo *ideal* y lo *real-normativo*? ¿Cómo se evita que el *ente ideal* se convierta en *mera abstracción*? Éstas y otras dificultades que podrían ser aducidas aquí ponen de relieve que es tan insuficiente utilizar un lenguaje "sugerente" –que alude de forma más o menos vaga a los sutiles fenómenos que constituyen el mundo del valor– como acudir a un lenguaje filosófico ya troquelado que no transmite todos los matices de la experiencia del valor y lanza la atención hacia acontecimientos sensiblemente distintos, si bien no del todo ajenos.

⁸⁸ La fundamentación de la teoría de los valores requiere un estudio muy ponderado de todas las formas de relación creadora del hombre con lo real, relación que R. Boirel ha denominado "dinamología del espíritu". Cf. *Théorie générale de l'invention*, PUF, Paris 1961.