

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

28

OCTUBRE-DICIEMBRE

1947

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. SALVADOR ZUBIRÁN

Secretario General:

FRANCISCO GONZÁLEZ CASTRO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA

Y

LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$7.00
Exterior ds.	2.00
Número suelto	\$2.00
Número atrasado	\$3.00

Sumario

ARTICULOS

		Págs.
Juan David García Bacca	<i>La evolución de la física, como serie monótona creciente de inventos conceptuales</i>	217
Antonio Gómez Robledo	<i>La teoría de las pasiones en Descartes y en la tradición filosófica</i>	249
Aníbal Sánchez Reulet	<i>Ser, valor y existencia</i>	265
Oswaldo Robles	<i>El pensamiento ético de José Vasconcelos</i>	277
Juan Hernández Luna	<i>La Universidad de Justo Sierra</i>	291
Leopoldo Zea	<i>Antecedentes historicistas en Hispanoamérica</i>	309
Vicente Gaos	<i>Diez años de poesía española</i>	329

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

	Págs.
Emilio Uranga	337
<i>El mundo histórico social.</i> (Juan Roura Parella.)	
Emilio Uranga	339
<i>Discursos.</i> (Justo Sierra.)	
Juan David García Bacca	343
<i>Physique collective. (Principes fondamentaux de physique théorique.)</i> (Destouches.)	
Juan David García Bacca	346
<i>Correspondencia de Leibniz con Arnauld.</i>	
Joaquín Sánchez Mac Gregor	349
<i>Tres filósofos del Renacimiento. (Bruno, Galileo, Campanella.)</i> (Rodolfo Mondolfo.)	
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.—J. H. Luna	355
Publicaciones recibidas	359
Registro de revistas	362

SER, VALOR Y EXISTENCIA

SER Y VALOR: ACTUALIDAD DE UN PROBLEMA

La cuestión más apasionante, dentro de la actual problemática filosófica, es la relación entre el ser y los valores. En la metafísica tradicional, ser y valor se identifican en un único núcleo de conceptos: no son temas separados y diferentes. El ser es el asiento del valor y el más alto valor coincide con la perfección misma del ser. Las ideas de Platón, por ejemplo, son a la vez entes absolutos y concreciones de valor. La metafísica de Aristóteles está construida sobre el supuesto de que las determinaciones del ser —sensible o inteligible— son inseparables de las determinaciones de valor. De lo contrario, no se entendería la estructura jerárquica y finalista del universo aristotélico. Y la filosofía cristiana —aristotélica o platonizante— reconoce, también, la íntima y necesaria vinculación entre el ser y el valor. No sólo la unidad, también la verdad y la bondad son atributos trascendentales del Ser. Finalmente, lo que ocurre en la filosofía antigua y medieval ocurre en la metafísica moderna. Al menos, en sus líneas principales.

Pero en el siglo XIX se produce un cambio inesperado y decisivo. Lotze, al tomar conciencia de los supuestos implícitos en el pensamiento de Fichte, tiene la insólita audacia, y asume la tremenda responsabilidad, de conferir independencia y autonomía al problema de los valores. La consecuencia de esa formidable disyunción ha sido, desde entonces, el distanciamiento progresivo de los dos conceptos: ser y valor.

Se explica, aunque no se justifique, la tendencia de la filosofía contemporánea a considerar aisladamente el problema de los valores. Es, sin duda, una reacción polémica frente al naturalismo moderno que ha tendido cada vez más, desde el Renacimiento, a concebir el mundo y la vida inde-

pendientemente de su sentido finalista. Es decir, con exclusión de los valores. Uno de los problemas intrincados de la filosofía y la ciencia modernas fué, en efecto, la eliminación de las causas finales y de toda forma de teleología en la explicación de los fenómenos de la naturaleza. Es verdad que ese propósito rara vez se cumplió en toda su pureza y que las exigencias teleológicas subsistieron, aunque sólo fuese de manera potencial, y aun se infiltraron en las explicaciones de carácter mecanicista. Y que dentro del propio pensamiento moderno hubo resistencias y hasta intentos heroicos por conciliar el orden de las causas eficientes con el orden de las causas finales. Fué la tarea que absorbió los mejores empeños de Leibniz, que ocupó a Kant en la *Crítica del juicio* y que dió sentido a la reacción idealista, de la que precisamente Lotze recibe su inspiración. Pero, en definitiva, el naturalismo mecanicista fué una de las tendencias dominantes dentro del pensamiento moderno y la concepción triunfante en la ciencia hasta comienzos de nuestro siglo. Se ve así cómo el distanciamiento entre el problema del ser y el problema del valor, que Lotze plantea abiertamente en el campo de la filosofía, viene a legitimar una vieja cuestión de hecho ya existente en la historia del pensamiento moderno.

Pero la situación de divorcio no puede prolongarse. Se ha atenuado ya grandemente en el campo de las ciencias naturales. Sobre todo, en la esfera de las ciencias biológicas y, con mayor razón, en las ciencias históricas. Constituye por eso una tarea urgente de la especulación filosófica el plantear de nuevo el problema para ver cómo se vinculan interiormente el ser y los valores. En cierto modo, retrotraerlo al punto mismo en que lo tomó Lotze.

Al plantearse el problema de la vinculación del ser y el valor, la filosofía no hace más que cumplir con la esencial exigencia que la impulsa a totalizar el conocimiento. Pero da satisfacción, además, a una necesidad perentoria de nuestro tiempo: restaurar la unidad y el sentido que deben tener el mundo y la vida. El abismo filosófico que se abre hoy entre el ser y los valores es el mismo que existe, en los otros órdenes de nuestra vida, entre el ser y el deber, el conocimiento y la acción, la naturaleza y la cultura, la ciencia y la filosofía.

No se trata, por cierto, de elaborar una fácil teleología al modo tradicional, ni de reincidir en las fantasías de la *Naturphilosophie* romántica. Tampoco de coartar, aunque sólo sea críticamente, el libre desarrollo de la ciencia. Se trata, simplemente, de reconducir la cuestión al plano en que

ambos problemas —el del ser y el del valor— se originan, para descubrir cuáles sean los factores de incidencia, coincidencia o disidencia. Y el único punto de partida legítimo para emprender ese examen ha de ser el que suministre la experiencia primaria e inmediata que el hombre tiene de su propia existencia.¹

EXPERIENCIA INMEDIATA Y EXISTENCIA CONCRETA

La experiencia inmediata de todo hombre es, en efecto, la de que existe aquí y ahora, en una cierta circunstancia de tiempo y lugar, inserto en un ámbito real concreto, de cosas y personas, de creencias e ideas, de tradiciones e instituciones. Es, además, una existencia individualizada. Soy yo el que existe aquí y ahora, con un cuerpo, un temperamento y una psique determinadas. Cuerpo, temperamento, psique, forman parte de la realidad de mi existencia: constituyen, en cierto modo, el círculo más próximo y apretado de esa realidad en la que cada uno de nosotros esta inmerso. Realidad que posibilita nuestra existencia probablemente en la medida en que la limita y la constriñe.

Pero la existencia humana no se reduce a la posesión de un cuerpo; una psique o un temperamento individuales. Poseerlos es, en todo caso, una condición necesaria, pero nunca suficiente de la existencia. Lo decisivo, para la existencia, no es tanto la posesión como la disponibilidad. Porque la existencia del hombre no es la existencia de su cuerpo, ni del repertorio de impulsos, sentimientos, emociones, apetitos y demás facultades anímicas que constituyen su individualidad psicofísica. No se reduce tampoco a la conciencia que tenga o pueda tener de su individualidad y de su concreta existencia. El pecado original del idealismo —sobre todo del idealismo subjetivo al modo de Berkeley— ha sido el de constreñir la experiencia primaria que todo hombre tiene de su existencia, a los límites de una conciencia cerrada. Porque toda conciencia es conciencia de algo que está más allá de la conciencia misma. La conciencia no es substancia sino acto, y se trasciende a sí misma, hacia aquello de que es conciencia. En rigor, no sólo la conciencia, la existencia del hombre, en su totalidad, es también un salir

¹ El presente trabajo reconoce, sin duda, muchas influencias, pero pretende proseguir y desarrollar deliberadamente algunas de las ideas expuestas por Francisco Romero en su *Programa para una filosofía* y en *Trascendencia y valor*. El autor cree retribuir así una deuda de gratitud intelectual.

de sí, un estar abierto y proyectado hacia el mundo en un constante movimiento de trascendencia. Y la conciencia no es más que un momento —por decisivo que se lo imagine— de la trascendencia esencial a todo existir.

Si atendemos, en efecto, a lo que es más peculiar en nuestra existencia, veremos que primordialmente es el conjunto dinámico de actos en que trascendemos hacia el mundo y, a la vez, nos trascendemos en el tiempo. Porque existimos aquí y ahora, en un presente determinado, pero no en un presente estático, que permanezca recogido sobre sí mismo, sino en un presente que totaliza dinámicamente el pasado y el futuro. Por el solo hecho de existir nos encontramos ya en posesión de un pasado que, con su presencia, determina ya el horizonte de nuestras posibilidades: lo que soy depende, en gran parte, de lo que he sido. Pero nuestra existencia está, también, misteriosamente lanzada hacia el futuro. El rasgo más obsesionante y dramático es, quizás, ese ingrediente de prospectividad y expectativa que tiene la vida del hombre y que le permite la empresa inusitada de trascender dinámicamente su pasado en su futuro. Y, en verdad, el hombre trasciende hacia el mundo en tanto trasciende su pasado y lo prolonga en el futuro.

Por estar proyectada hacia el futuro y tener que actualizarse en el tiempo, la existencia del hombre entraña un imperativo de acción y es, en lo esencial, tarea. Pero tarea a realizar, primariamente, en el mundo. Existimos en la medida en que nos ocupamos con las cosas del mundo o nos servimos de ellas para realizar nuestro programa de vida. Pero, por otra parte, conviene reservar el nombre de *mundo* para el orden u ordenación que el hombre impone a la realidad al trascenderse. Sólo en tanto existimos, la realidad en que existimos se constituye para nosotros en mundo. El mundo así concebido no es otra cosa que el campo —especie de campo gravitacional— configurado por la propia existencia. Por los apetitos, emociones, sentimientos, creencias e ideas, pero sobre todo por las intenciones y propósitos, que ponemos en movimiento al existir y trascendernos. Configuramos el mundo porque nuestra existencia es, esencialmente, una tarea a realizar que tiene, como toda tarea, finalidad y sentido. La configuración del mundo es, por lo tanto, una configuración ideal de sentido, una ordenación de la realidad de acuerdo con un cierto fin, con un determinado propósito. El hombre *pone* el mundo en la medida en que se *propone* algo.

Suponer que el mundo es una configuración de sentido impuesta por el hombre a la realidad, es, sin duda, una hipótesis aventurada. Pero plausible, si se piensa que el mundo en que primariamente vive y actúa el

hombre es el mundo de la cultura y de la historia. Y la naturaleza, el mundo físico, ¿no está acaso configurado, también, por nosotros? ¿Qué son las leyes, los principios y las causas sino ideas reguladoras y ordenadoras?

Afirmar la idealidad del mundo, sin embargo, no es declararse idealista. O es, a lo sumo, una forma mitigada de idealismo. Porque de nosotros depende la figura, pero no la realidad del mundo. La realidad es siempre anterior y nos está dada. Tampoco se trata de imponer a la realidad un orden individual, subjetivo, contingente y arbitrario. Toda existencia es un movimiento hacia la objetividad que posibilita y condiciona, precisamente, la objetividad misma del mundo. Y aunque cada individuo contribuye a configurar un mundo objetivo, en la proporción en que trasciende su individualidad y su subjetividad, encuentra ya en la esfera de su existencia un mundo configurado de antemano por la tradición histórica; es decir, por el pasado colectivo del que arranca y en el que arraiga toda existencia individual.

OBJETIVIDAD DEL MUNDO Y OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

Cabría observar que la objetividad del mundo, como aquí se la entiende, sólo puede estar garantizada por un sujeto trascendental o, al menos, por una armonía preestablecida. Y sería una observación inteligente. Pero sin pronunciarnos sobre el fondo metafísico de la cuestión, es indudable que el mundo no podría tener verdadera unidad y objetividad y tampoco sentido, si más allá de los propósitos inmediatos de su acción el hombre no reconociera y afirmara ciertos fines trascendentes en virtud de los cuales su existencia tiene una orientación precisa y constante. Aquí es donde surge el problema de la objetividad de los valores, ya que los fines no son más que concreciones ideales de valor.

Si el hombre tiene mundo; actúa en un mundo objetivo y contribuye con su acción a objetivar el mundo, es porque reconoce y afirma, al mismo tiempo, valores objetivos. Parcializar el problema de los valores refiriéndolos a actos aislados, individuales, de agrado o desagrado, de interés o desinterés, de preferencia o repugnancia, de amor o de odio —como lo hacen las teorías empiristas y subjetivistas del valor—, es desnaturalizar su verdadera significación. Es cierto que la existencia del hombre suele moverse en la esfera reducida de sus pasiones y apetitos y que responde muchas veces a un cálculo mezquino entre posibilidades concretas, o que

consiste en una ciega elección de los medios más que de los fines. Pero aun así, cálculos, pasiones y apetitos, no pueden ser comprendidos sino con relación a fines trascendentes y valores objetivos. Es decir, incluyendo los actos y las valoraciones parciales dentro de una totalidad de sentido que trascienda el círculo de la existencia individual. Y esa totalidad ha de estar idealmente condicionada por fines y valores objetivos.

Admitir la objetividad de los valores no es afirmar necesariamente que los valores sean esencias separadas y subsistentes por sí mismas, como lo hacen hoy, por reacción polémica contra el subjetivismo, algunas teorías axiológicas cuya expresión más extensa la encontramos sin duda en la *Ética* de Nicolai Hartmann. Es verdad que los valores —y los fines como concreciones ideales de valor— se presentan en la experiencia de cada cual como objetivos o metas trascendentes, más allá de toda inmediata valoración y de toda actualización concreta de valores. Sólo porque trascienden a nuestras valoraciones parciales, los valores pueden dar sentido y orientar nuestra conducta. Pero la trascendencia de los valores es, a mi juicio, una consecuencia del movimiento de trascendencia que caracteriza a la vida del hombre. Los valores no son trascendentes por sí mismos. Son un producto necesario del impulso de trascendencia que nos es propio, cuando lo llevamos hasta sus posibilidades últimas. Los valores marcan así el límite de la trascendencia absoluta, y señalan las direcciones ideales de sentido en las que ha de canalizarse necesariamente la acción del hombre. Pero fuera de la existencia concreta en que son actualizados los valores, no tienen consistencia por sí mismos.

Para hacer comprensible su teoría de los valores, entendidos como esencias absolutas, Hartmann compara los valores con las ideas platónicas. En cambio, mi punto de vista se entiende mejor si se piensa en la teoría kantiana de las ideas como productos necesarios de la razón.

LA TEORÍA DE LOS VALORES Y EL PROBLEMA DEL SER

Pero ¿qué significación tiene el problema del ser dentro de esta teoría de los valores, aun aceptándola a manera de hipótesis?

Para poder precisar el sentido de la pregunta por el ser, conviene señalar, en primer término, que el conocimiento no es más que una de las direcciones ideales en las que el hombre se trasciende. Conocer es trascender hacia el objeto —ponerse al objeto—, ya que la objetividad es un

momento esencial del conocimiento. El valor que orienta y da sentido objetivo a nuestro conocimiento, en cuanto impulso de trascendencia, es la verdad. En cada etapa del conocimiento, concebido como tarea —y probablemente como tarea infinita—, se actualiza el valor verdad. Pero la verdad, en tanto valor absoluto, es una meta ideal que trasciende siempre a cualquier conocimiento posible. El conocimiento es así, por una parte, concreta actualización de la verdad. Por otra, constante aspiración y permanente movimiento hacia una verdad absoluta.

Pero ¿en qué consiste la verdad de un conocimiento? La mera aspiración a la verdad absoluta no puede bastar, por cierto, como criterio de verdad. En cambio, solemos decir que un conocimiento es verdadero cuando en él se aprehende adecuadamente el ser o cuando en él se nos revela objetivamente el ser de las cosas. Pero ¿qué es el ser? Y la pregunta acerca del ser, ¿tiene un sentido unívoco? Aristóteles afirmaba que el ser se dice de muchas maneras. Y, en efecto, hay para mí por lo menos dos sentidos diferentes de preguntar por el ser. Y dos maneras igualmente distintas de contestar. No es lo mismo preguntar por el ser de las cosas *en el mundo*, que preguntar por el ser de las cosas en cuanto suponemos, que de una u otra manera, es un ser que trasciende el mundo. Mientras nuestro conocimiento se dirige a las cosas *en el mundo*, aprehendemos y conocemos el ser dentro de un orden de relaciones de sentido perfectamente claras e inteligibles. Todos nuestros juicios entran en un orden coherente de sentido, ya se trate simplemente de designar, de describir o de definir objetos. El vehículo en que se expresan objetivamente esas relaciones es, claro está, el lenguaje, y, en rigor, muchas de esas relaciones de sentido son posibles por las relaciones simbólicas en que el propio lenguaje consiste. (Conviene recordar, de paso, que el lenguaje es uno de los instrumentos —peligroso por su contundencia— con los cuales el hombre configura el mundo.)

Si yo digo que esto que está aquí, junto a mí, *es* un perro; o que aquello que se yergue allí, *es* un árbol; o que la mancha azul que cierra el paisaje en la lejanía, *es* una montaña, en todos los casos estoy refiriendo ciertos aspectos del mundo a ciertos y determinados símbolos: las palabras con que los designo. O refiriendo los símbolos a ciertos y determinados aspectos del mundo. Y cuando afirmo: el perro *es* negro, el árbol *es* verde, la montaña *es* alta, la relación de sentido sigue siendo en gran parte una relación de tipo simbólico. Igual cosa ocurre cuando digo que el perro *es* un animal cuadrúpedo, que el árbol *es* un vegetal y que la montaña *es* un acci-

dente geográfico. El ser a que se alude en todas esas proposiciones es una determinación de sentido, y en gran parte una determinación simbólica —aun cuando el sentido sea siempre anterior al símbolo— que se hace a través del lenguaje dentro del orden inmanente al mundo. Comprendemos los símbolos y los objetos a los cuales los símbolos se refieren, dentro de esa totalidad de sentido que hemos convenido en llamar mundo. Unos y otros tienen, *en el mundo*, un sentido funcional.

El hecho es más evidente si se trata de determinar el ser de los objetos de cultura. En ese caso es indiscutible que no comprendemos qué *es* un instrumento, o una obra de arte, o una institución, sino dentro del orden teleológico propio de la existencia humana. Hay que referirlos al sistema de fines y valores que orientan y dan sentido a todo cuanto el hombre hace o crea. Entendemos, en efecto, lo que es el instrumento, o la obra de arte, o la institución, por el sentido funcional que tienen en el ámbito de nuestra existencia y, particularmente, en el ámbito de la cultura.

Por lo tanto, cuando se trata de entender el ser de las cosas *en el mundo*, el criterio de verdad es, en cierto modo, relacional e inmanente, y el ser aparece determinado, de una manera mediata o inmediata, por los valores. El ser de las cosas *en el mundo* es, como el mundo mismo, una pura configuración de sentido.

EL PROBLEMA DEL SER EN SI

Pero el problema del ser no se agota en la consideración de ese sentido inmanente que cualquier objeto, sea o no objeto de cultura, sea o no creado por el hombre, sirva o no al hombre, tenga *dentro del mundo*. Porque el conocimiento tiende a trascender no sólo los límites del mundo, sino aun los de la propia existencia en la cual se origina. La configuración del mundo es inteligible para el hombre porque depende de él. Pero la realidad del mundo no depende del hombre: es una incógnita que parece estar siempre más allá del mundo, en un trasmundo. La pregunta por el ser y la tarea de conocimiento adquieren, por eso, su verdadera dramaticidad cuando se dirigen a la realidad misma de las cosas. Los objetos, que son perfectamente inteligibles mientras los comprendemos *en el mundo*, se convierten en enigmas cuando descubrimos que su realidad es trascendente al mundo. Las relaciones de sentido que las cosas poseen *dentro del mundo* son patentes y transparentes, pero su estructura real se nos ofrece como

algo oculto, opaco, impenetrable. La pregunta por el ser, sin embargo, se refiere en última instancia, no al ser *en el mundo*, sino al ser en sí mismo.

El supremo esfuerzo del conocimiento, en efecto, consiste en arrancar su secreto a la realidad penetrando la íntima estructura del ser. No nos basta con comprender el ser *en el mundo*, en sus relaciones de sentido. Necesitamos, además, *explicar* —en el sentido etimológico más riguroso del término— lo que el ser tiene de propio y recóndito. No nos satisface saber qué son las cosas tal como aparecen en el ámbito de nuestro mundo: queremos saber lo que son en sí mismas. Se trata, en definitiva, de descubrir cuál sea el soporte o fundamento trascendente del mundo. Más aún, el soporte o fundamento trascendente de nuestra propia existencia. Porque es verdad que el ser del hombre se revela primariamente en el ámbito de su concreta existencia y tiene dentro de ella sentido propio: comprendemos al hombre por su conducta, por los fines y objetivos que se propone, por los valores que afirma o niega. Pero su existencia —la de todos— está necesitada de un fundamento o soporte trascendente. La necesidad, precisamente, de encontrar ese fundamento para el mundo, coincide con la necesidad de encontrarlo para la totalidad de nuestra existencia. La existencia humana —pura actualidad, constante esfuerzo de trascendencia— está como tendida sobre el vacío, y no sólo supone un margen de riesgo e inseguridad, sino que exhibe una esencial indigencia o carencia de fundamento. Ni reposa en sí misma, ni se basta a sí misma, ni se posee plenamente a sí misma. En suma, no tiene en sí misma su propio fundamento. Y porque no lo tiene, lo busca. No es por ociosa e impertinente curiosidad que el hombre inquiere por el ser. Por el ser de las cosas o por su propio ser, pero siempre por el ser. La pregunta por el ser, aunque se formula en el plano del conocimiento, tiene raíces más hondas: se origina en la imperiosa urgencia que el hombre tiene de encontrar una seguridad última y definitiva para su existencia.

Esa necesidad de encontrar un fundamento, permanente y subsistente en sí mismo, explica por qué nos parece insuficiente toda concepción fenomenista que quiera limitar el conocimiento a la descripción de los procesos del mundo o a la determinación de sus leyes de desarrollo y de sentido. Y explica, a la vez, la seducción que a lo largo de la historia ha tenido el substancialismo, en sus versiones más distintas, desde que se planteó en Grecia por primera vez el problema del ser. Se debe a que las concepciones

substantialistas, desinteresándose de la apariencia fenoménica de las cosas, pretenden alcanzar el ser último y fundamental.

SER Y VALOR EN LA DIALECTICA DEL CONOCIMIENTO

El substantialismo tiene, sin embargo, sus riesgos y limitaciones. Porque, con excepción del substantialismo aristotélico que supone la noción de trascendencia, la mayor parte de las concepciones substantialistas tienden a explicar el ser de las cosas por instancias internas a las cosas mismas, como un juego de principios o causas immanentes. Constituyen, en verdad, un esfuerzo por eliminar toda trascendencia, por immanentizar el ser. La metafísica de Parménides en la filosofía antigua y la de Spinoza en la moderna, son ejemplos arquetípicos de esa tendencia.

Ahora bien, la posibilidad de una concepción immanentista del ser está en relación directa con la eliminación de todo problema de sentido y de toda consideración de carácter teleológico. Es decir, con la supresión de toda referencia, expresa o implícita, a valores. Las hipótesis fundamentales de la física moderna están inspiradas en ese propósito, que es también el propósito esencial a toda forma de naturalismo. Es cierto que la física moderna no consiste en un juego conceptual y abstracto de hipótesis inoperantes, sino que se sirve de sus hipótesis para actuar sobre la realidad misma y penetrarla por la vía de la experiencia. Pero, en definitiva, son las hipótesis las que orientan y permiten entender la experiencia. La física —las ciencias de la naturaleza, en conjunto— no puede renunciar a la explicación, y la explicación científica, en lo fundamental, es de tipo substantialista. Por otra parte, la explicación científica se ha revelado eficaz —y la ciencia encuentra en su eficacia práctica el criterio de verdad más seguro— en la medida en que se ha limitado conscientemente a desentrañar la estructura de la realidad, sin preocuparse por su sentido o finalidad trascendentes. La ciencia concibe la realidad dentro de una ordenación de sentido —puesto que es una comprensión simbólica de la realidad—, pero la concibe como carente de sentido por sí misma. La virtud se convierte así en defecto. Porque la ciencia maneja hechos y estructuras que en el fondo no acaba nunca de comprender plenamente. Y habiendo penetrado tan hondo en los secretos de la realidad, no puede, en definitiva, darnos una respuesta satisfactoria.

Por otra parte, el mundo, tal como lo concibe y estudia la ciencia moderna, es coherente en sí mismo. Pero es coherente en la proporción en que está cerrado y sin comunicación o enlace con el mundo de acción y de conducta en que primordialmente se mueve el hombre cuando se propone fines o afirma valores. Hasta cierto punto se trata de mundos incongruentes. En esa incongruencia vive el hombre contemporáneo.

De ahí que surja la perentoria necesidad de integrar el conocimiento de la realidad en ordenaciones de sentido cada vez más vastas. Nos interesa conocer la estructura real del ser, pero deseamos comprender, además, su sentido. Y comprender el sentido de la realidad es imposible si no trascendemos nuevamente el ser en el valor. En rigor, la verdad plena acerca del ser debe incluir el sentido último del ser. Es la exigencia que ha movido tradicionalmente a la metafísica, y sigue impulsándola, a buscar una conexión entre la verdad y las otras direcciones de valor. Es la exigencia de aprehender la realidad en una totalidad absoluta en que se armonicen y concilien ser, valor y verdad. La marcha del conocimiento —en particular la del conocimiento filosófico— se desenvuelve, por eso, dialécticamente. El primer paso es la búsqueda de un fundamento último en el *ser*, más allá del mundo limitado de nuestra experiencia. El segundo momento, la inclusión del *ser* en un orden o mundo más vasto en que resulte patente su verdadero sentido. Y de nuevo, en una tercera instancia, la búsqueda del fundamento. La idea de lo Absoluto es la idea, precisamente, del ser autosuficiente que tiene sentido y valor por sí mismo: límite ideal de la dialéctica del conocimiento.

La pregunta por el fundamento —el problema ontológico— es, pues, inseparable, para mí, de la pregunta por el sentido, del problema axiológico. Una y otra tienen el mismo origen. Son manifestaciones de ese movimiento de trascendencia en que está comprometida, y en el que a la vez encuentra ser y sentido, la vida del hombre. No se me oculta que en este punto llegamos al deslinde de la metafísica. La trascendencia es, en efecto, un gran misterio metafísico. El mayor misterio, quizás. Si me obligasen a darle un nombre, me arriesgaría a decir que es el misterio de la Libertad.

ANÍBAL SÁNCHEZ REULET.