

Realidad, virtualidad y valores

Silverio Sánchez Corredera

0. Introducción

Capítulo 1. ¿Qué es lo real?

1. Materialismo pluralista. M, M1, M2 y M3
2. Ego trascendental e hiperrealismo.

Capítulo 2. ¿Qué entiendo por virtual?

1. ¿Qué es lo virtual, dentro de la filosofía mundana?
 - A) Lo virtual técnico. Lo virtual antiguo y moderno.
 - B) Lo virtual tecnológico. Lo virtual moderno.
2. Hacia una teoría filosófica sobre lo virtual.
 - A) Virtual en los procesos naturales.
 - B) Virtual en la intersección de los procesos naturales y de la «mano humana».
 - C) El puente entre lo potencial y lo virtual.
 - D) En suma: la idea de virtual.

Capítulo 3. Los valores

1. Los valores: ideas y técnica humana de conducta.
2. Los valores en Immanuel Kant y en Max Scheler.
3. El marco de los valores (en la teoría E-P-M).
 - 3.1. Valores de primer grado.
 - 3.1.1. Valores de las cosas (valores radiales).
 - 3.1.1.a. *Valores útiles.*
 - 3.1.1.b. *Valores económicos.*
 - 3.1.1.c. Valores epistémicos.
 - 3.1.1.d. Valores estéticos.
 - 3.1.1.e. Valores del fetiche.
 - 3.1.2. Valores religiosos (valores angulares)
 - 3.1.3. Valores circulares.
 - 3.1.3.1. Valores vitales, psicológicos y sociológicos.
 - 3.1.3.2. Tránsito entre el ser y el deber ser.
 - 3.1.3.3. Valores de segundo grado. Valores E-P-M.
 - 3.1.3.3.a. Valores éticos (tramo simple).
 - 3.1.3.3.b. Valores políticos (tramo simple).
 - 3.1.3.3.c. Valores morales (tramo simple).
 - 3.1.3.4. El tramo completo de los valores de segundo grado.
 - 3.1.3.4.a. El tramo completo de la ética.
 - 3.1.3.4.b. El tramo completo de la moral.
 - 3.1.3.4.c. El tramo completo (semi-completo) de la política.
 - 3.1.3.4.d. Lo santo.
 - 3.2. Final

0. Introducción

Nos hemos propuesto hablar de los valores¹, de si existen o no, de qué tipo de existencia tienen, si más real o más virtual o sencillamente irreal o fantástica. Ésta es la cuestión directa, pero intentar responderla nos llevará a tener que declinarla desde determinados puntos de anclaje que se nos irán imponiendo en el trámite de la respuesta.

Para empezar, antes de decidir si los valores son reales, virtuales o irreales, no podemos dar por sobreentendido qué es lo real y qué es lo virtual, porque la cuestión no es obvia. Así pues, defenderemos primero qué entendemos por real, para, en segundo lugar, desde una determinada concepción de la realidad, proceder a intentar una definición académica de lo virtual. Con el terreno así dispuesto, diremos qué entendemos por valores e indagaremos lo que hay de virtual o de real en el mundo de los valores, y qué papel juegan estas funciones real-virtuales. El marco de esta investigación nos llevará a recordar la estratigrafía del mundo de los valores que ya hemos defendido en otras ocasiones².

(La tesis central que va a defenderse en el apartado inmediato está tomada del materialismo filosófico de Gustavo Bueno³. Quien sea buen conocedor de este sistema

¹ Este artículo es el que se presentó el lunes, 8 de diciembre de 2008 (17:00-18:30), en el Congreso de Filosofía «¿La realidad virtual es real?», organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía y celebrado en la capilla del Palacio Revillagigedo de Gijón, los días 6, 7 y 8, diciembre de 2008, aunque ahora algo ampliado. Allí lo habíamos titulado «Mundo virtual y mundo de las ideas. Aplicación ético-político-moral (E-P-M)». Después de haber asistido al resto de ponencias, he querido tenerlas en cuenta, así como también he querido responder a algunas cuestiones que se me plantearon al final de mi exposición. La conferencia que presentó Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina («La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue») me parece que aporta muchas ideas importantes. Trataré de poner en relación mi análisis con el de Urbina, allí donde vea conexiones claras, con el fin de ver si es posible que salga enriquecido el mío. Haré alusión, brevemente, a algunas cuestiones suscitadas por Pelayo Pérez, Alberto Hidalgo, David Alvargonzález y Fernando Pérez Herranz.

² Puede verse en «Para una teoría de la justicia III. El mundo de los valores», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 4, mayo, 2006. Este artículo se trenza con estos otros, todos ellos publicados en la misma revista: «Para una teoría de la justicia. Cuatro criterios determinantes», nº 1, noviembre, 2005. «Para una teoría de la justicia, II. Puntos cardinales de la teoría», nº 3, marzo, 2006. «Para una teoría de la justicia, IV. La Igualdad», nº 7, noviembre, 2006. «Para una teoría de la justicia, V. La Ley», nº 9, marzo, 2007. «Para una teoría de la justicia, VI. La Persona, El Ego Trascendental y las Instituciones. Relaciones E-P-M», nº 16, enero, 2008. El conjunto de los seis artículos, cuyo conjunto está todavía en curso de cerrarse, toman como primer punto de arranque las ideas presentadas en *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, Pentalfa, Oviedo, 2004, en su parte primera: «Teoría E-P-M», págs. 13-137.

³ Todo este apartado se remite, como puede constatarse, a las siguientes obras de Gustavo Bueno: - *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972. - *Materia*, Pentalfa, Oviedo, 1990. - *Teoría del cierre categorial*, tomos 1-5, Pentalfa, Oviedo, 1992-1993. - *¿Qué es la filosofía?*, 2ª ed. aumentada, Pentalfa, Oviedo, 1995. - *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995. Este apartado no pretende ser, en

puede ahorrarse este capítulo y pasar al siguiente, al planteamiento sobre lo virtual). En general, los capítulos 1, 2 y 3 pueden leerse por separado, porque son comprensibles *per se*, si bien tienen una clara conexión).

Capítulo 1. ¿Qué es lo real?

¿Qué es lo real? Las distintas ciencias (entendidas en el sentido de la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno) saben cómo se comporta lo real, cómo se comportan distintas categorías de lo real, pero no saben qué es «la» realidad.

Expresémoslo con mayor precisión: las ciencias saben cómo se comporta la realidad en el interior de las categorías que constituyen, y, a este nivel, establecen qué es lo real: muestran «hiperrealistamente» que lo real-existente se identifica con lo real-conocido, a sabiendas de que no lo agotan, sumido como está el conocimiento en un proceso inacabado e inacabable de cancelación de las apariencias⁴. Pero aunque las ciencias tengan la virtud, a través de sus identidades sintéticas, de volver absurda, metafísica y artificiosa la distancia entre «el ser» y «el conocer», mostrando que son dos perfiles de lo mismo, en último extremo las ciencias no saben qué es «la» realidad, porque sólo conocen alguna de sus «partes». Por eso, allí donde las categorías científicas encuentran su frontera de conocimiento, incapaz de estrechar mediante el lenguaje de sus teoremas una realidad que desborda sus propias categorías, puede la filosofía desde su logos inter-categorial y trans-categorial mostrar otras conexiones racionales, valiéndose de aquellas ideas capaces de componer teorías que puedan ser consistentes al ser sometidas al contraste de las verdades científicas y de los principios universales impuestos por la experiencia (o por lo que «sabemos» consistentemente tanto antes como después de conocerlo).

consecuencia, sino una síntesis selectiva de aquellas ideas aprendidas de Gustavo Bueno, que pasado el tiempo se han ido desprendiendo de la literalidad y se han ido instalando como ideas asumidas en mi memoria personal. Por tanto, es una reexposición que ha sufrido el filtro de mi interpretación.

⁴ Este encuadre onto-gnoseológico lo ha dejado muy claro y bien construido Pablo Huerga Melcón en el tema que compuso para los profesores y los alumnos de bachillerato: Tema 5. «Realidad y materia», en Grupo Metaxy: *Filosofía 1º de bachillerato*, Eikasía Ediciones y Sociedad Asturiana de Filosofía, Oviedo, 2004, págs. 68-83.

Una ingenuidad latente, persistente y positivista puesta a funcionar desde diversas filosofías suele empujarnos a sufrir la impresión de que con la física de partículas o con las teorías cosmológicas, por ejemplo, vamos a obtener la «historia» de lo real o a acceder al «ladrillo» constitutivo último de la realidad. Sin embargo, lo que se consigue es obtener nuevos planos de una realidad que se nos muestra inagotable y dinámica. (¡Qué grande es la tentación nihilista o, cuando menos, escéptica!)

Para saber qué es lo real no podemos prescindir de las ciencias, pero ellas no nos muestran más que recorridos parciales, cuando consiguen fijarlos en sus identidades sintéticas. Sólo desde una perspectiva filosófica puede accederse, si no a una teoría de «la» realidad (porque renunciamos a esta pretensión metafísica⁵), sí a un marco lo más amplio posible, capaz de contener la perspectiva de las diversas categorías científicas y capaz de establecer una articulación óptimamente racional entre la «realidad conocida» y la realidad tanto «cognoscible» como «incognoscible». (Digamos, entre paréntesis, que lo importante de esa articulación «óptimamente racional», no es la exigencia de racionalidad, que se da por supuesta, sino el hecho de aspirar a que la racionalidad sea la «óptima», es decir, más potente, explicativamente, que cualquier otra. Perspectiva que nos obliga a estar atentos al continuo contraste de las teorías que van entrando en pugna y, por consiguiente, a renunciar a todo dogmatismo.). Sólo en el contraste de razones podemos medir la consistencia interna de las teorías y su validez relativa.

1. Materialismo pluralista. M, M1, M2 y M3

El peligro de quedar enredado en una perspectiva metafísica se esquivo, de momento, al traducir la idea de «realidad» por la idea de «materia». La pregunta «¿qué es la realidad?» ha de quedar globalmente sin responder y ha de ir respondiéndose al transformarse en múltiples preguntas: ¿qué es la materia?, ¿cuántas materias hay?, ¿hay algo además de materia? (Si queremos huir de la perspectiva metafísica es porque concebimos que el

⁵ Renunciamos, con Vidal Peña, (y, por supuesto, siguiendo el conocido enfoque de G. Bueno), a la metafísica, pero no a la ontología. Mientras que la metafísica trata de reificar o sustancializar aquellos conceptos que construye, derivado de haber optado por entender la realidad como un todo o como una unidad en donde sus partes consiguen hipostasiarse, la ontología no renuncia a examinar aquellos principios más generales acerca de la estructura de la realidad. Vid. tema 5 de *Filosofía 1º de bachillerato*, citado arriba, pág. 70.

quehacer filosófico ha de reconstruirse continuamente desde las verdades científicas, a sabiendas de que ellas solas no son suficientes pero sí determinantes de cualquier pretensión de saber; la vía metafísica, cansada de tanta dependencia (o por pura irresponsabilidad o desconocimiento), rompe estas amarras y practica un «vuelo racional» que tiene el peligro de navegar a la deriva).

De este modo, desde una determinada teoría filosófica (no clausurada sino abierta) que puede sufrir internamente pliegues y recorridos novedosos, entiendo por real (con el materialismo filosófico) la materia considerada en una doble escala, M y Mi, materia ontológico general y materia ontológico especial respectivamente, y dentro de la ontología especial tres géneros de materia inconmensurables entre sí, de modo que ninguno puede reducir a todos los demás, aunque perfectamente imbricados unos en otros: M1, M2 y M3.

Recordemos que M1 puede hacerse equivaler con los fenómenos físico-naturales. M2 con los fenómenos psíquicos. M3 con las ideas abstractas que desbordan el mero anclaje psicológico o inter-psicológico. Y M, o materia ontológico general, con el resto de la realidad no comprendida en estos tres apartados especiales, y que, en ese plano general se escapa en buena medida al conocimiento humano. M es una idea que funcionará negativamente, pero que no obstante asentará ya el modelo ontológico en que nos hallamos, al inclinarse por entender toda la realidad desconocida como materia (no como espíritu) y desde el pluralismo (rehuyendo el monismo o el dualismo), al ser contradictorio con la idea de materia una realidad única. Sólo metafísicamente y desde una perspectiva no materialista puede afirmarse que la realidad es «un todo» o algo «único». Al materialismo le es consustancial el pluralismo. No sólo el materialismo de Gustavo Bueno pone como principio ontológico irrenunciable el pluralismo, porque filosofías, entre otras, como las de Gilles Deleuze, Alain Badiou, Marc Richir o Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina lo plantean bajo la misma necesidad gnoseológica. Bueno y Urbina (quien desarrolla en la actualidad el «materialismo fenomenológico») ponen el énfasis tanto en la pluralidad como en la materialidad, mientras que la corriente francesa (franco-belga) basculan más, creo yo, sobre la idea de pluralidad.

El materialismo filosófico incluye a M1, M2 y M3 bajo el rótulo de Mi, o mundo ontológico especial, viniendo a sustituir así al correlativo ordenamiento de C. Wolff, que diferenciaba entre el Mundo, el Alma y Dios. Pero mientras que las tres ideas del metafísico racionalista alemán caben ser pensadas independientemente, al coincidir su idea con una sustancialización dada, los tres géneros de materialidad, aunque son inconmensurables e irreductibles entre sí, no pueden ser pensados sino en *symploké* mutua.

Por otra parte, no cabe confundir, a pesar de sus fuertes paralelismos, M1, M2 y M3 con los tres mundos de K. Popper ni con los tres reinos de G. Simmel. Mientras que la raigambre de Bueno es materialista, la de los dos filósofos alemanes no lo es⁶.

2. Ego trascendental e hiperrealismo

¿Desde dónde se habla de estas distintas materias? O, si se quiere ¿cuál es el anclaje gnoseológico de esta ontología? El anclaje es el Ego trascendental (E). El Ego trascendental es el sujeto cognoscente que se constituye «en el proceso recurrente de un paso al límite de las relaciones de identidad (M3) al que tienden los sujetos operatorios (M2) en tanto actúan a través de sus individuos corpóreos (M1)»⁷.

Pero el sujeto que opera en el Ego trascendental no hay que entenderlo dentro de una simple oposición al objeto. El hiperrealismo es la concepción ontológica propuesta por Gustavo Bueno que se opone tanto al realismo como al idealismo. El sujeto del hiperrealismo no es en su origen un sujeto aislado, sino un conjunto de sujetos de la misma especie que actúan y operan de modo igual o semejante. Pero no es sólo un conjunto de sujetos de la misma especie, sino el sujeto animal que capta a su modo el mundo.

Citemos directamente: «Cuando nos situamos en el marco binario S/O los fenómenos nos obligan a plantear la disyuntiva entre el *idealismo* (los fenómenos como «proyecciones» de formas del sujeto desde sus terminaciones nerviosas, o su cerebro, hacia el *locus*

⁶ Vid. G. Bueno: *Ensayos materialistas*, op. c., págs. 443-461.

⁷ Pelayo García Sierra: *Diccionario filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, pág. 112.

apparens de los objetos) y el *realismo* (los fenómenos como *reflejos* en mi cerebro de objetos, de ese modo duplicados). Pero, situados en la estructura compleja y heterogénea de la red intersubjetiva (heterogeneidad que es también interna a cada sujeto, cuando se le considera estratificado según los diversos órganos de los sentidos, correspondientes, además, a diferentes niveles de evolución zoológica: tacto, vista, termosensores...), estamos en condiciones de poder afirmar que muchos de esos «espacios vacíos» son, más que «ausencias de realidad» (o «zonas de no ser»), «ausencias de percepción» o de conocimiento: *son zonas invisibles (o inaudibles o intangibles) para un sujeto (o para un sentido del sujeto), pero visibles (o audibles o tangibles) para otros*. Es ahora cuando se hace preciso introducir la dialéctica del enfrentamiento entre los diversos órganos del conocimiento de cada sujeto y a los sujetos de la misma o de diferentes especies. [...] Es la dialéctica de los diversos sentidos y de los diversos sujetos sensoriales de la misma o diferente especie, coordinados por las operaciones de los sujetos operatorios, lo que nos permite a los animales y a los hombres la *configuración lógica del mundo* que le es propia»⁸.

Así pues, cuando decimos «realidad» sobreentendemos siempre «materia» entendida pluralmente, tanto desde su marco de materialidad indeterminada (M) como desde su ordenamiento más positivo y preciso, correlacionado con las categorías científicas pero no agotado en ellas, a través de sus tres géneros de materialidad especial (M1, M2 y M3). Cuando decimos «realidad» sobreentendemos que quien lo dice es un Ego trascendental (que no se reduce a M2), dado en la perspectiva de la doctrina del hiperrealismo defendido por el materialismo filosófico.

¿Qué cabe entender por virtual, desde esta concepción de lo real?

⁸ Pelayo García Sierra: *Diccionario filosófico*, págs. 118-121.

Capítulo 2. ¿Qué entiendo por virtual?

1. ¿Qué es lo virtual, dentro de la filosofía mundana?

Desde una perspectiva mundana me parece que cabe reconocer dos tipos de virtualidad: A) según que las operaciones⁹ se ejecuten al nivel de las técnicas (incluyendo la técnica del lenguaje) o B) según que las operaciones se ejecuten al nivel tecnológico o científico-tecnológico.

A) Lo virtual técnico. Lo virtual antiguo y moderno.

1º) Etimología.

Virtual procede del latín *virtus*, fuerza, virtud, al igual que el concepto ético-moral virtud (*virtus*, *virtutis*).

2º) Acepciones corrientes en el lenguaje.

Se utiliza virtual en el lenguaje común (ya antes de la revolución de esta era digital-virtual en la que nos encontramos) como adjetivo para indicar: que tiene la posibilidad de ser o es en potencia; que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de presente; también lo implícito o lo tácito; y, finalmente, que tiene existencia aparente y no real (Vid. Diccionario RAE).

Virtual derivaría de virtud, pero ahora como adjetivo que se sustantiva a su vez, significaría nuclearmente lo mismo pero ampliaría su significado, con una aplicación cuyo

⁹ Román García, en su conferencia «Sobre el concepto de Realidad», subrayó con pertinencia que el materialismo tiene uno de sus rasgos de identidad más singulares y definatorios en el hecho de poner de manifiesto las «operaciones» que están presentes en la realidad o en su conocimiento. Recordó, de este modo, una de las ideas más queridas de su maestro, Santiago González Escudero.

centro no es tanto el hombre cuanto el ser en general, incardinándose más con la ontología que con la antropología.

B) Lo virtual tecnológico. Lo virtual moderno.

Al aparecer las operaciones tecnológicas, a partir del umbral histórico del desarrollo de las ciencias que provocará el despliegue tecnológico, no por ello desaparecen las operaciones técnicas, pues aquéllas se apoyan siempre en éstas.

3º) Lo virtual como categoría científica.

Se habla de virtual referido a fenómenos conceptuales de la física cuántica: «partículas virtuales: partículas ficticias (que no pueden ser detectadas —según las relaciones de incertidumbre de Heisenberg— pero que sí han de darse efectivamente) que permiten explicar la interacción entre cuántones, noción que sustituye a la de campo de la física clásica»¹⁰.

Se habla también conceptualmente en mecánica de «desplazamiento virtual: desplazamiento posible de un sistema mecánico compatible con las ligaduras impuestas».

Por su parte, Quine habló en «lógica de la teoría virtual de clases, según la cual gran parte de los enunciados formulados en un lenguaje conjuntista son simples maneras de hablar y no ponen en juego clases reales». Etc.

(Algunos aspectos de este apartado han de entenderse como intermediarios entre la virtualidad técnica y la tecnológica, como por ejemplo el desplazamiento virtual de la mecánica).

¹⁰ Vid. Enciclopedia Larousse, 1990: virtual.

4º) Lo virtual como recreación «tecnológico-(perceptivo-imaginativa)».

Se habla, en ocasiones, de «realidad virtual» como de aquel entorno sintético que da a la persona una sensación de realidad no coincidente con la realidad última objetiva verdadera. A través de pantallas estéreas, de imágenes proyectadas directamente sobre la retina, de gafas virtuales, de sistemas audio, de guantes y trajes con sensores, de rayos láser, etc., se consigue un entorno inmersivo capaz de recrear otra realidad. Hay viajes en avión virtuales, recreaciones de una realidad aumentada o que se mueve en torno a uno, inmersiones en una realidad proyectada sobre una pantalla, trajes que nos permiten sentir el cuerpo de otro a distancia... y, en suma, estimulación de vivencias que por el gran dominio ejercido tecnológicamente sobre los procesos que afectan a la percepción (especialmente a la sensación de la vista), pueden recrear –al conjugarse la percepción presente con la imaginación posible–, fenómenos con características que no son las propias del fenómeno percibido pero sí las sustituyen como si fueran las propias.

Creo que la caracterización más profunda de este modo de virtualidad la he encontrado en Sánchez Ortiz de Urbina (véase gráfico un poco más abajo, para acompañar los párrafos que siguen).

Recordemos el significado de los tres niveles de realidad que señala el fenomenólogo materialista español: 1º) el nivel de la materia indeterminada (compuesto por A, que se desdobra en A1 y A2); 2º) el nivel de la realidad transposable, el del «cuerpo interno» que no hay que confundir con el alma (puesto que también hay «alma» en el cuerpo externo) sino con el lugar donde se estructura el sentido, por ejemplo, el de la experiencia artística de las fantasías perceptivas, que actúa clara pero confusamente (en C), y el de la experiencia estética, que actúan distinta aunque oscuramente (en B). Y por último (último que es lo primero para nuestra experiencia objetiva), 3º) el nivel (DE), el de la realidad objetiva actual-y-posible, que puede ser por una parte, el de la realidad objetiva (sólo imaginaria: D), y que es, por otra parte, objetividad efectiva (E).

Urbina distingue cuatro grandes pliegues (tres y uno «oculto») en «la realidad». Los tres grandes pliegues unen, articulan y distinguen los tres grandes niveles en que cabe distinguir

lo real: 1º) A1-A2, 2º) B-C y 3º) D-E, de modo que entre A y el resto hay un pliegue, entre BC y DE hay otro y entre D y E un tercer gran pliegue. (En el interior de BC encontramos el pliegue «oculto» del sentido, en su formación transposable antes de sedimentarse, en B, y una vez sedimentado, en C). Además, hay otros pliegues subsidiarios y pliegues infinitos (en tanto la realidad es dinámica), en esta lectura «horizontal» (o jerárquica o por estratos) de la realidad; pero, desde una lectura vertical, en el curso de los regressus y los progressus, además de los pliegues que unen verticalmente los estratos, no hay que perder de vista que M1, M2 y M3 recorrerían verticalmente estos niveles horizontales. Los pliegues vendrían, de este modo, a articular con una dialéctica definida las symplokés en que se hallan los tres géneros de materialidad. El materialismo fenomenológico puede interpretarse, en este plano, como una profundización del materialismo filosófico. Ahora bien, queda por ver en detalle su capacidad para articularse con las categorías científicas y me resta aún entender bien todo el modelo, a falta de datos más completos que no poseo.

Dado este mapa conceptual desde donde moverse en «la» realidad, realidad que no se resuelve en un concepto único, sino que es pluralidad que ha sido esquematizada, bajo un esquematismo fuera del lenguaje, en A, y sometido al esquematismo del lenguaje, en BCDE, lenguaje pre-intencional e intencional, donde se forma el sentido (BC) y donde se opera objetivamente (DE), desde este mapa, decimos, si lo hemos interpretado bien, lo que Urbina llama «virtualidad imaginaria estabilizada tecnológicamente» –y que yo estoy llamando virtualidad «tecnológico-(perceptivo-imaginativa)»–, es posible al producirse en el pliegue inferior DE, el de la realidad objetiva actual-y-posible. Sobre este pliegue es posible una simulación de la realidad “real” en un ámbito virtual artificioso, bajo “efecto de realidad”. Se dobla la realidad al estabilizarla tecnológicamente, captando y fijando su pretérita fugacidad e intermitencia. La realidad se dobla y permanece unida (pudiéndose hablar de «realidad real» y de «realidad virtual» recíprocamente unidas) merced a la relación entre los esquicios hyléticos de la experiencia continua y la articulación eidética de la objetividad.

Alberto Hidalgo me apuntó la importancia de la «virtualidad imaginaria estabilizada tecnológicamente» de Urbina, como antídoto contra alguna inconsistencia que quizá se desprendió de mi exposición oral (mucho más incompleta y menos sistemática y precisa).

No sé si, al ponerla ahora en relación con mi análisis de modo expreso, quedarán ahora aquellas dudas algo más despejadas.

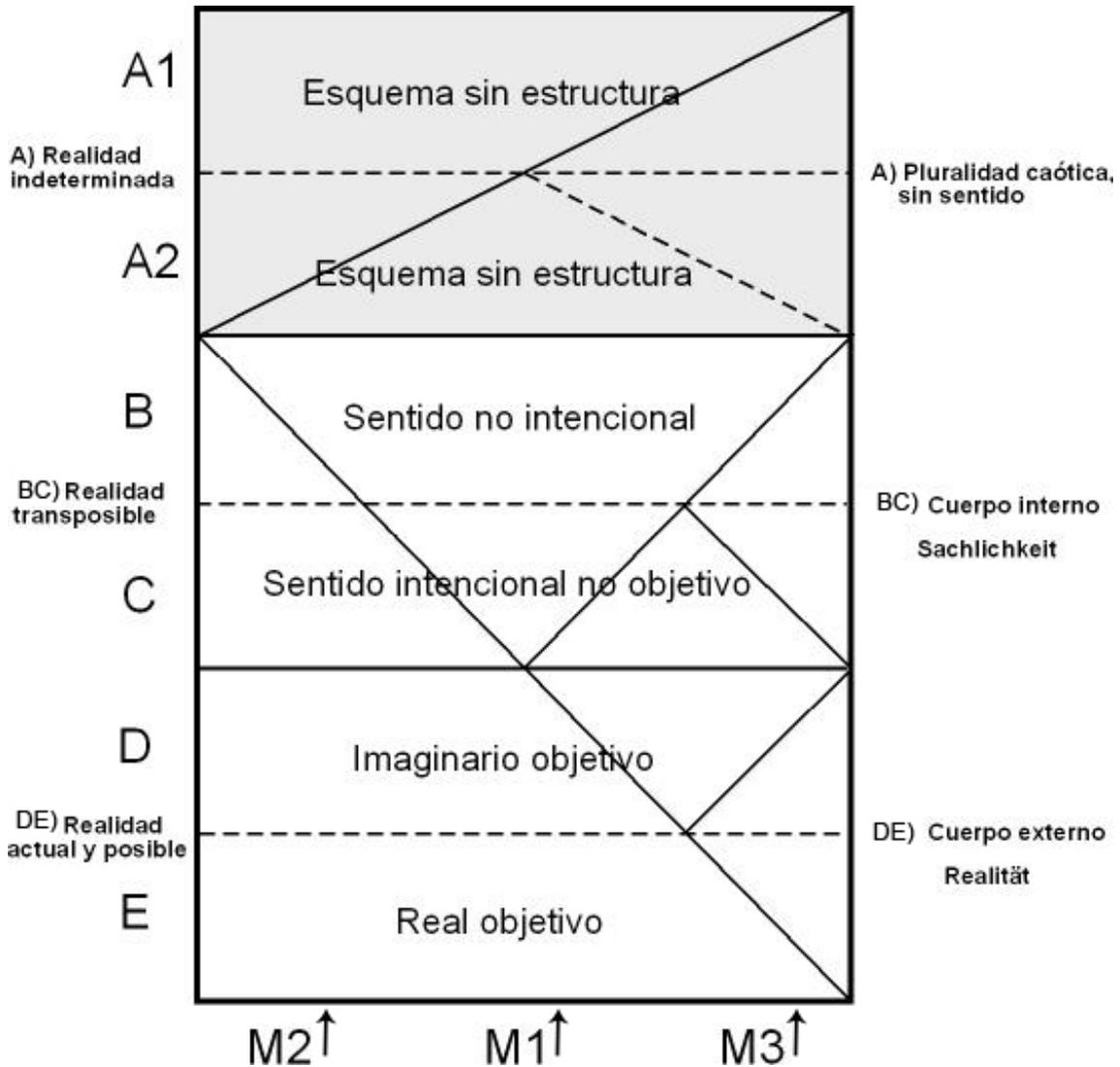


Gráfico I¹¹

Gráfico de los niveles y pliegues de realidad,
según Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

¹¹ Debo la construcción técnica de este gráfico a mi hija, Elena Sánchez Klett. Lo compongo desde el realizado a mano por Urbina y desde sus explicaciones.

5º) Lo virtual como recreación «tecnológico-maquinica».

Se habla también de realidad virtual para referirse no a las tecnologías «distorsionantes» de la percepción sino al entramado de la cibernética, que establece nuevas formas de comunicación entre los hombres a través de máquinas «inteligentes». Esta red virtual que tiene encogido el mundo de las imágenes, de los mensajes y de las cosas en formatos digitales (en el lenguaje lógico de los *binary digit*) tiene la capacidad de recrear no sólo el mundo efectivo en un mundo senso-imaginado («distorsionado»), sino que al combinar los datos de la percepción-imaginación con los de la memoria (memoria trasladada a una máquina) tiene ahora la capacidad de «crear» copias de aspectos de la realidad, de modo que esta recreación de datos quedan disponibles para ser relacionados con autonomía propia, y, así, se puede partiendo de datos reales suministrados a un computador recrear una guerra virtual, un accidente virtual, una intervención médico-quirúrgica virtual, etc.

En este sentido, estamos ya acostumbrados no sólo al mundo virtual de, por ejemplo, los rayos láser que inhieren en nuestra percepción-imaginación, sino también a las bibliotecas virtuales, a la red virtual de internautas, etc., etc., que quedan almacenados en formatos M1-M3 y con las que M2 opera intelectualmente en calidad de objetos-cosas a escala de experiencia común, cuando en verdad su realidad es de otro orden distinto al de la experiencia común. Estas operaciones con fotones, con electrones o con la lógica digital, son posibles merced al almacenamiento controlado en máquinas «inteligentes». Los baudios (número de veces por segundo que una señal portadora cambia de valor), los píxel (unidades mínimas direccionables de una imagen en una pantalla), los módem (aparatos que convierten las señales digitales en analógicas y viceversa, modulando y remodulando) y la primacía de la velocidad de la luz, de la fibra óptica y del lenguaje digital están complementando y, a veces, sustituyendo, la arquitectura y los ritmos del mundo convencional, el anterior mundo de la revolución industrial y eléctrica, hacia la era electrónica digital que ahora abre nuevas realidades llamadas también virtuales. Aquí, determinadas cualidades físicas de partida (letras, frases, imágenes, sonido, etc.) quedan estructuradas bajo relaciones nuevas, fruto de la tecnología humana, permitiéndonos reobrar sobre las cosas en un plano nuevo, al quedar guardadas en una memoria no-nerviosa bajo características físicas traducibles a la memoria humana. Y dígame claro, no se trata de la «creación» o de la aparición «creativa» de algo

nuevo –que nos abriría a una nueva era de superhombres, increíble hasta hace poco–, sino de la pura recreación de lo que ya existe mediando nuevas operaciones y nuevas relaciones.

Tanto la recreación «tecnológico-(perceptivo-imaginativa)» –tecnología que descansa en la imaginación, mediada la percepción– como la recreación «tecnológico-maquinica» –tecnología que descansa en la memoria (en este caso trasladada a la máquina)– comparten el ser recreaciones tecnológicas operadas por el sujeto humano, basándose en la manipulación de la realidad a la que le es dado llegar, a partir de un determinado nivel de conocimiento científico de la realidad.

Lo virtual, concluyendo, se refiere, cuando rebuscamos en la filosofía mundana:

1º) Etimológicamente, lo virtual es lo que está dotado de virtud o fuerza.

2º) En el diccionario y en sus usos aplicados, virtual es un adjetivo que establece una tensión entre aspectos lógicos de este tipo diferencial (separado por una barra: /): actualidad/posibilidad, acto/potencia, efectivo-presente /virtual-futuro, fáctico/posible, explícito/implícito, expreso/tácito, real/aparente.

3º) Se denominan virtuales determinados objetos abstractos concebibles en el interior de las categorías científicas, dotados de una realidad fenoménica «diferente», porque su presencia óptica (el cuanton) no tiene la estabilidad del mundo natural que es nuestro primer analogado (la piedra, o el planeta de la mecánica newtoniana, o los elementos de la tabla de Mendeleiev); o porque desplaza determinadas relaciones concretas hacia otras abstractas, en donde se unen en intersección la posibilidad y la necesidad: ciertas relaciones posibles con carácter de necesidad, dada una condición; o porque la lógica del lenguaje poco atento (que se mueve en su sintaxis) puede confundir conjuntos irreales con conjuntos reales (en su semántica), etc.

4º) La tecnología que afecta a la percepción humana proporcionándole imágenes en un segundo plano que simulan, sustituyen o desplazan a las convencionales o de primer plano.

En frase certera de Urbina: virtual (en un sentido entre otros) es lo imaginario estabilizado tecnológicamente.

5º) Los procesos tecnológicos aplicados a M1 (fundamentalmente en las máquinas) capaces de dotar de nuevas relaciones a las cualidades físicas de partida al conseguir traducir, por ejemplo, los fotones por letras o imágenes y viceversa.

Es obvio que entre estas cinco canalizaciones de sentido de lo que se entiende por virtual hay múltiples solapamientos. El punto 4º y el 5º, por ejemplo, son ambos modos de relación entre el hombre y la máquina (a través de la tecnología), en la que quedan interferidas la imaginación y la memoria en los dos casos, pero con una funcionalidad distinta, de manera que es la imaginación la que marca la nueva realidad (virtual), en un caso, y la memoria, en el otro.

Se habrá observado que el mero repaso a lo que ya sabemos de lo virtual desde la filosofía mundana ha requerido hacer una lectura interpretativa y una clasificación que son ellas mismas una opción filosófica ya académica de caracterización de lo virtual (y el tipo de virtualidad del apartado 4º ha sido puesto en relación filosófico-académica, ya, con los análisis de Urbina). Por ello, rematemos esta primera aproximación, tratando de establecer una teoría académica (es decir, una arquitectura conceptual bien definida) sobre lo virtual e intentemos responder esta cuestión: ¿es posible una articulación teórica clara y distinta de todas estas diferentes acepciones de lo virtual?

2. Hacia una teoría filosófica sobre lo virtual

¿Hay un plano ontológico determinado donde lo virtual tiene su peculiar existencia?

Creemos que sí: el tiempo. Pero también: la multiplicidad de lo real.

El tiempo como mediador es un artífice obligado para que desde la actualidad se geste una nueva realidad, la realidad virtual. Esta mediación temporal es suficiente, a veces, cuando opera sobre determinados mecanismos naturales puestos a funcionar en un abanico

de posibilidades. Pero esta mediación temporal puede ser intervenida por la capacidad técnica o tecnológica humana, en cuanto podemos poner en conexión distintos planos de la realidad que por sí mismos funcionarían separados o que no estarían determinados a entrar en relación de dependencia, causalidad o interacción.

En general, caracterizaremos a lo virtual con esta fórmula: aquello que es menos que lo real pero más que lo posible. Pero esto debe ser precisado y aclarado.

Pero antes de tratar de evidenciar esta precisión, reconozcamos que al lado del sentido preciso hay un sentido amplio y difuso, al que no podemos tampoco renunciar (en cuanto asimilado a los usos del lenguaje). En sentido amplio, virtual significa algo próximo a (y cuyo sentido puede sustituir, por aproximación): posible, potencia, irreal, condicional, aparente, intencional...

Si avanzamos desde este sentido difuso al claro, distinto y preciso tendremos:

Desde el punto de vista de la importancia del tiempo, diferenciamos distintos planos de la realidad en función de la lógica que le impone su dimensión temporal. Los procesos que pueden apreciarse en los fenómenos materiales-temporales pertenecen (al menos) a estos tipos lógicos: 1) factuales (actuales), 2) necesarios (unidos en el tiempo por nexos necesarios), 3) aleatorios (unidos en el tiempo por nexos aleatorios), 4) posibles (con dos variantes al menos: potenciales o posibilidad ya desencadenada —semilla→árbol— y posibilidad aún sin desencadenar o sin conocer su desencadenamiento. Cuando la posibilidad se hace cuantificable se vuelve probabilidad), y 5) imposibles (imposibles ónticos e imposibles lógicos. Cuando la imposibilidad lo es en razón de un cálculo realizado por un sujeto reflexivo respecto de sí mismo se constituye en impotencia; pero no toda impotencia radica en una verdadera imposibilidad). A estos cinco tipos lógicos habremos de añadir también, 6), la virtualidad o lo virtual.

Soy consciente de que el concepto de transponible, de Urbina y de la corriente fenomenológica en la que se inspira (fundamentalmente Richir), es o una nueva categoría o una categoría que se corresponde con la virtualidad sin dejar de tener algo que ver con la

posibilidad –aunque siguiendo a Deleuze parece que lo virtual no casa, ¿en nada?, con lo posible (si bien, no llego a entender por qué–). Me inclino a pensar que lo transponible tiene algo de posibilidad y algo de virtualidad (¿en alternativa o en exclusión?, o más bien: ¿combinadamente?), pero desconozco ahora su conjugación.

Desde esta séxtuple diferencia operada aquí arriba entiendo por virtual algo distinto de lo factual, de lo necesario, de lo aleatorio, de lo posible y de lo imposible. Y de manera positiva, entiendo por virtual ni lo absolutamente real-factual, ni lo meramente posible o potencial, ni tampoco lo imposible o irreal, sino un tipo de realidad relacional:

A) Virtual en los procesos naturales

Si el proceso es natural, sin intervención de la técnica o tecnología humana, virtual sería aquella realidad que depende genética o causalmente de otra, que ya ha empezado a ser (siendo más que una mera posibilidad), que todavía no ha completado su ser (no siendo entera realidad), pero que no está determinada por necesidad a completar su ser, por estar sujeta a la contingencia. Por eso, en este nivel ajeno a la intervención de la mano del hombre, virtual se entretreje con el concepto aristotélico de potencial (la semilla contiene en potencia al árbol), y más modernamente, este entretrejimiento se hace visible en la diferencia entre potencial y virtual en el campo científico. Pero, dado que los procesos naturales se dan dentro de una multiplicidad de relaciones posibles, potencial se corresponde mejor con los procesos mono-direccionales deterministas, sujetos a alguna condición (energía potencial respecto de la energía cinética, etc.), mientras que virtual se correspondería, como una ampliación del concepto de potencia, con los procesos pluri-direccionales deterministas, sujetos a alguna condición, cuyas condiciones de posibilidad están ya dadas en la naturaleza, pero cuyos itinerarios no están trazados porque, siendo uno a uno esos itinerarios (*ex post facto*) procesos deterministas, en su pluralidad conjunta interrelacionada a priori se trata de un proceso indeterminado (sujeto al azar) aunque no caótico, pero tampoco exactamente probabilístico, por cuanto no hay necesariamente parámetros para cuantificarlo. Conocemos, de este modo, muchos fenómenos virtuales: que va a haber terremotos, volcanes o temporales, pero no sabemos dónde, cuándo y cuántos exactamente. Diferenciamos con un ejemplo más la virtualidad de la potencialidad: toda pleamar implica deterministamente su

bajamar, y, una vez que tomo su registro, yo puedo saber que el mejor momento futuro (potencial) para pescar es tal hora del día. Si me echo a la mar en una larga travesía me expongo a diversos temporales (existentes virtualmente).

Entre lo factual y lo imposible no hay recorrido alguno. Sin embargo entre lo factual y lo posible hay un recorrido que se llena positiva o negativamente. Si se llena positivamente, entonces lo posible se convierte en real, una vez que han mediado ciertos procesos y no otros. Pues bien, en el recorrido entre lo factual y lo posible, lo virtual (en la naturaleza) representa un espacio de realidad «menos factual» que lo factual-actual y «más posible» que lo meramente posible, según distintos grados. Aristóteles habló del acto y la potencia, pero lo virtual es un tipo de potencialidad que se abre a una pluralidad posible de trayectos.

El concepto de virtual aquí es muy próximo al de potencial, y, en el límite, su diferencia menor puede estribar en la perspectiva cognoscitiva que un sujeto adopta respecto de procesos naturales, cuando tiene que habérselas con prever o calcular no un sólo resultado (potencial) sino varios resultados (virtuales). Lo potencial en la naturaleza se rige en función de un parámetro respecto de lo real, dado como una condición de existencia. Lo virtual en la naturaleza se rige en función de la combinación de varios parámetros, dados como condición de existencia.

La mecánica cuántica, por su parte, establece también una diferencia entre potencial y virtual, referida a los procesos naturales. Además de en mecánica cuántica, también se utiliza la diferencia entre real, potencial y virtual en el campo científico; por ejemplo, se distingue entre temperatura potencial, temperatura virtual, y cuando ambas se cruzan hablamos de temperatura potencial virtual.

B) Virtual en la intersección de los procesos naturales y de la «mano humana»

Si en el proceso interviene la «mano del hombre» y además es el cuerpo humano (en todo o en parte) quien es afectado, lo virtual tiene que ver, además de con la dimensión

temporal (necesariamente), y de con la pluralidad de lo real (sometidas algunas partes a conexiones condicionales, según parámetros), tiene que ver, decimos, ahora, con la intervención de un nuevo proceso natural pero ahora interferido voluntariamente (técnica o tecnológicamente) por la acción del hombre. Es preciso, para que aparezca lo virtual, aquí, un desencaje o distancia no sólo en el tiempo, sino además dentro de procesos de relación múltiple entre un nivel material y otra parte en otro nivel, susceptibles de ser interferidos por la «mano» del hombre. El cuerpo humano «activo» al contener a M1, M2 y M3, es un escenario idóneo para que puedan establecerse encajes entre niveles materiales en principio separados. Estos encajes adquieren estabilidad y cierta independencia al ser conjugados con dispositivos tecnológicos.

C. El puente entre lo potencial y lo virtual

Las cosas están constituidas de cualidades, que, relacionalmente, funcionan como cosas reales y como cosas potenciales, y próximo a esta potencialidad, en una deriva que hemos caracterizado arriba, como virtuales.

Una diferencia hay, cuando menos, entre lo potencial y lo virtual en la naturaleza: que lo potencial ha entrado dentro de un trayecto predeterminado (desde el punto de vista de nuestro conocimiento del fenómeno) y que lo virtual se halla en un abanico de posibilidades cuyos trayectos no se han fijado aún (para nuestro conocimiento del fenómeno, al menos). En un ejemplo más a pie de calle, la caída del agua de un pantano desarrolla una energía cinética determinada y conocemos su energía potencial, y cuando el pantano llegara a desbordarse, desde su energía potencial podemos prever multiplicidad de efectos virtuales.

Las relaciones causales entre lo real, lo potencial y lo virtual vendrán dadas a distinta escala, en el interior de los procesos télicos, ya sean teleomáticos (procesos automáticos que siguen una regularidad, de carácter físico, donde la escala de lo vivo no añade nada a lo físico), teleonómicos (procesos orientados, guiados por procesos autorregulados, sin diseñador, de aplicación al campo de los seres vivos; siguen un principio ordenador: la tendencia a la complejidad), teleoclínicos (procesos de aparente finalidad inducida, aplicable a la evolución biológica; pueden interpretarse como teleonómicos aplicados al campo

circunscrito de la evolución biológica) o teleológicos (guiados por una finalidad intencional). Dejando de lado, ahora, estas diferencias téticas en sí mismas, nos interesa resaltar que es entre los procesos teleológicos (intencionales) y todos los demás – teleomáticos, teleonómicos, teleoclínicos y cualquiera otra distinción atribuible a los procesos naturales– donde se da una inversión en la relación interna entre lo potencial y lo virtual.

El primer campo virtual en el que me muevo es aquel que se produce en mi conocimiento de los fenómenos naturales. Pero hemos visto que hay una virtualidad producida por la misma actividad intencional del sujeto humano, en cuanto operador técnico y tecnológico. Esta virtualidad antropológica no está desgajada de la virtualidad natural (que de todos modos es una virtualidad antrópica, en cuanto es conocimiento), porque quedan unidas por el juego en el que ambas entran con el ser potencial. Ahora bien la potencia de las cosas y la potencia técnica (incluyendo a la tecnológica) no establecen la misma lógica exacta con sus derivas virtuales respectivas, sino que estas relaciones lógicas se invierten: en la naturaleza es más real lo potencial y menos lo virtual; en la técnica es más real lo virtual y menos lo potencial. ¿Por qué? Porque en la naturaleza lo potencial se halla más en la perspectiva de la teleomática, mientras que lo virtual más en la de la teleonomía (en cuanto aquí crece la inestabilidad de los procesos, como consecuencia, al menos, de que los sistemas complejos y caóticos deterministas aumentan su autoorganización), y, hemos de recordar, en la naturaleza todos los procesos son teleomáticos y sólo algunos teleonómicos. Y, por su parte, porque en la técnica se produce una actividad teleológica, que podemos definir por su capacidad de alcanzar un nuevo nivel de autoorganización, pero también porque en este proceso se configura una realidad que contiene novedades operatorias basadas en la anámnesis y en la correspondiente prolepsis: el cuerpo humano y las sociedades humanas (compartiendo una frontera de cualidades sobre todo con los animales antropoides y los mamíferos, pero sólo en sus escalas operatorias más primordiales).

D) En suma: la idea de virtual

Lo virtual (tanto natural como técnico), si lo es, ha de tener ya un principio de realidad factual y en este sentido es más que posible, sin ser completamente factual. Lo

virtual es la sombra de algo que se anuncia tras ella, porque aunque el «objeto de conocimiento» de lo que se estima ser virtual pueda referirse tanto al pasado, al presente como al futuro, el recorrido del ser virtual, en cuanto se muestra fenoménicamente en su virtualidad, se dibuja como un ser posible que tiene ya un nivel material (en M1, en M2 o en M3) de ser, con algún tipo de engarce definido en el presente, más allá de su mera posibilidad (como negación de la imposibilidad) y, aunque muy próximo, distinguible de la potencialidad (en la estructura acto/potencia).

Algunos ejemplos:

Ejemplo de virtualidad sobre un objeto pasado: en la cadena de homínidos conocidos hay otras que virtualmente podrán ser descubiertas. Con el mismo criterio podríamos decir en lugar de «virtualmente», «potencialmente», porque dado en el pasado cada trayecto ha sido realizado como único. Pero cuando referido al pasado decimos «virtual», en este ejemplo, estamos reconociendo (dentro de la perspectiva cognoscitiva) que el conjunto de recorridos evolutivos efectivos dependen para ser reconocidos por el antropólogo de los restos fósiles descubiertos y, de esta manera, la perspectiva «virtual» indica ese plus de incertidumbre (al multiplicarse las posibilidades abiertas) respecto de la perspectiva potencial, que sería la de poder establecer una correcta y única clasificación para un fósil recién encontrado en trámite de análisis. El árbol completo de todas las especiaciones (que nos es desconocido) a partir de los homínidos, por ejemplo, fue desplegándose según derivas reales-potenciales (dado el parámetro operante de cada especiación concreta), pero al enfrentarnos cognoscitivamente al campo de todas estas realidades pasadas (que tuvieron su potencialidad, de una especie a otra) nos hallamos en un territorio virtual (dentro del cual los árboles genealógicos pueden ir trazándose tentativamente) porque nuestras técnicas de conocimiento han de conjugar múltiples parámetros dados a la vez y conjugados.

Ejemplo de virtualidad sobre el presente: el sorteo va a realizarse y tengo un boleto: soy posible ganador. He aquí la mera posibilidad. Veamos la virtualidad y la potencialidad. El sorteo se ha realizado: para cada número hay tantos potenciales ganadores como los que poseen una participación del número que resulte premiado. Todos los que jugaban eran virtuales ganadores y virtuales perdedores. Probabilísticamente es obvio que muchísimo más

virtuales perdedores que ganadores. Como aquí la intervención de la mano del hombre no tiene la capacidad operatoria de intervenir en el proceso de decantación del premio, el ejemplo se ajusta a una virtualidad en la naturaleza.

Ejemplo de virtualidad sobre el futuro: el actual príncipe es el potencial rey del futuro, dentro de un campo «virtual» de herederos, definidos en las leyes y dependientes de ciertos acontecimientos biográfico-personales e histórico-políticos. Yo, plebeyo, soy también posible rey (no es imposible, del mismo modo que no le fue imposible a Napoleón ser emperador y fundar una monarquía) pero no soy en la actualidad, ni potencial ni virtual rey.

Retomemos, de nuevo, la virtualidad en la que es precisa la intervención técnica o tecnológica humana:

Entenderemos por virtual, además de ciertos fenómenos hechos posibles en la temporalidad de la materia que han comenzado su curso real, en otro sentido distinto y complementario: un conjunto de fenómenos hechos posibles sobre determinadas distancias (hiatos) entre los géneros de materialidad o entre diferentes niveles que pueden ser salvados o conectados de algún modo (los pliegues de Urbina), por la mediación de un sujeto operador.

Aunque sea dramático reconocerlo, la circulación de la red de carreteras asegura una serie de muertes en potencia, muertes que pueden llegar a ser virtuales (de alguna forma ya en trance de producirse) al reunirse una serie de circunstancias desde la posición de un observador privilegiado. Lo mismo pasa con las mujeres muertas por violencia de género: la probabilidad potencial es de una muerte a la semana en España; estas muertes pueden leerse como virtuales cada vez que nos fuera dado ver dentro de esta potencialidad el desencadenamiento tipo de ese trágico y salvaje proceso. En abstracto, conocemos estas muertes virtuales futuras, que son muertes no sólo potenciales (teóricas) sino más que eso (son concretas en su génesis), porque los asesinos se hallan disponiéndose ya o ya están dispuestos. Enseguida se ve que similares ejemplos existen por doquier, cuando la actividad del hombre o de la sociedad tiene un grado de previsibilidad total aunque ésta no se halle

todavía concretada y definida. Conocemos existencias ya virtuales en el futuro, aunque no siguen un trayecto absolutamente determinista, puesto que dadas ciertas circunstancias podría no acabar de suceder lo previsto o, en todo caso, sus procesos concretos están sujetos a indeterminación.

Lo importante aquí es que ese futuro predecible tiene ya en el presente puestas sus condiciones de existencia, y están ya funcionando dentro de un proceso que en su conjunto no es determinista, pero algunas de cuyas partes sí lo son. Este existir ya en el presente, o en alguna escala material determinada, sin haberse resuelto el proceso todavía plenamente, es lo que decimos que conviene con el concepto de virtual (técnico), sin resolverse meramente en el concepto de potencial.

Mientras que la diferencia potencial/virtual dada en la naturaleza, tiene que ver con que el desplazamiento (real→potencial o real→virtual) se realiza entre lo mono-direccional (potencial) y lo pluri-direccional (virtual), el juego diferencial entre lo potencial y lo virtual cuando interviene la mano técnica o tecnológica del hombre (y no sólo su capacidad cognoscitiva o de previsión teórica de los procesos naturales), tiene que ver con lo siguientes: algo potencial respecto de la actividad humana es algo posible-definido, dentro de un conjunto de meras posibilidades (entre las que destacamos lo potencial), pero cuya realidad correspondiente puede no darse y ni siquiera iniciarse realmente nunca. En la esfera de la actividad humana, lo potencial remite a un curso operatorio posible, pero dado en principio sólo en abstracto. Ello no obsta para que a la vez, por supuesto, se den procesos naturales potenciales en curso en el ser humano, pero sin que sus operaciones incidan en ello. Hay, claro está, como venimos indicando, dos estatutos de potencialidad: el de la naturaleza que se da en un curso real (en cuanto despliegue de algo), y el «técnico» que respecto de la actividad humana sólo se da en abstracto, como más que mera posibilidad.

Por su parte, y frente a lo anterior, algo virtual respecto de la actividad humana tiene que haber ya comenzado a desencadenarse en el trayecto de un proceso más largo o, también, se ha desencadenado porque se están uniendo dos niveles de realidad que permanecían separados: un vuelo virtual en avión es más que un vuelo potencial, y menos que uno real. Es virtual en cuanto reproduce fielmente las sensaciones de un vuelo real, pero

no hay ningún traslado efectivo. Determinadas reacciones cinestésicas y cenestésicas se dan en mi organismo de igual modo a las de un vuelo real, ésta es la parte de realidad que ya se ha desencadenado o que es ya real, pero en la medida en que sustituye imaginariamente a un vuelo efectivo convencional, el vuelo no es completo como realidad. Pero ese vuelo virtual no es desde luego una ficción ni algo irreal (quien no haya subido nunca a un avión podrá tener similar vivencia a la real, en este avión virtual, y quien haya subido repetirá la experiencia). Cuando decimos que la acción humana (técnica o tecnológica) interviene en la conformación de la virtualidad, el proceso tiene que desplegarse dentro de un cierto *continuum* que interfiera con las actividades corpóreas humanas; de otro modo, el proceso de lo virtual pasaría a depender de los mecanismos naturales y entonces, aquí, la relación entre lo potencial y lo virtual se invierte: gana realidad lo potencial y la pierde lo virtual (al producirse ésta en un marco de posibilidades a otra escala). Sin embargo, por la acción continuada de la mano del hombre, lo que pasa a primer plano es un hilo virtual determinado puesto ya a ser, resaltando sobre un fondo de potencialidades en estado germinal más inmaduro o de casi mera posibilidad.

Lo virtual es vecino de lo aparente, pero no es lo mismo, aunque puedan compartir fenómenos comunes. En todo caso, hay un momento lógico que acaba imponiéndose como fundamental que es el que puede finalmente imprimir el carácter de aparente y de virtual. Decimos de un palo metido en el agua que está aparentemente roto y decimos que hemos realizado un viaje virtual, porque lo que retenemos del palo en el agua es la falsedad lógica de la rotura aparente (aunque el ojo ve realmente esa rotura porque lo ve conforme a las leyes de la refracción de la luz); sin embargo, lo que retenemos en la experiencia del avión no es la desilusión de no haber volado de verdad, su falsedad, sino precisamente la apariencia realmente sustitutoria del vuelo real. Lo virtual técnico funciona como el simulacro, pero siempre que se admita que una determinada realidad sí pasa realmente a solidificarse, lejos del simulacro falsificador. Lo virtual técnico es, en suma, un simulacro verdadero, no un simulacro falso. Nos referimos a los fenómenos virtuales técnicos que afectan al propio cuerpo humano y no a la compleja reflexividad humana construida con verdades, medias verdades, falsedades, necedades y autoengaños.

De modo que el concepto de virtual puede venir a matizar conceptos como aparente, irreal, potencia, posible e intencional, mostrando una proximidad muy fuerte entre dos puntos de realidad material de distinta entidad. Lo virtual producido en el interior de mis operaciones ya ha salido de la mera potencialidad (selección intencional como posible-factible pero todavía irreal, irreal fuera de mi intencionalidad), y es, por tanto, más que posible, y es más que intencional y distinto de lo aparente.

Lo virtual (técnico-tecnológico), en el límite, podría definirse como el «lazo real» que lo aparente, lo irreal, lo posible, lo potencial y lo intencional establecen con lo real-actual, de manera que aquello aparente-irreal-posible-potencial-intencional deja de serlo para ganar un estatuto material de realidad más determinado, en virtud de una relación novedosa entre partes materiales hecha posible merced a la acción humana.

Lo virtual gestado por mediación de un proceso tecnológico puede presentarse como un «ya sí», en proceso, pero “todavía no” clausurado», por ejemplo, la tilde ya pulsada en el teclado pero todavía no aparecida, en espera de la letra sobre la que va a recaer. Se trata aquí de una realidad condicional, dada en dos tiempos, de modo que el primer tiempo ya da existencia al objeto pero todavía no de manera clausurada. Lo virtual es, entonces, respecto de lo condicional, un condicionante puesto ya en marcha (en la memoria digital de la máquina), concretado, y no meramente abstracto. Un condicionante abstracto puede ser omitido o negado pero no borrado, sin embargo, la tilde informática todavía no escrita en pantalla pero sí en el teclado, puede ser borrada (sin embargo no se imprimiría). No es real para imprimirse pero sí es real para ser borrada, porque si no la borro surgirá con la primera tecla pulsada de manera predeterminada.

Pero no se trata de una potencialidad (es más), no se trata de una predeterminación (es menos, porque es reversible), no se trata de una entera realidad (no puedo imprimir aquella tilde en el papel) pero sí es una realidad, realidad virtual, realidad en virtud de un proceso que he empezado y que me es dado acabar o no.

Si gano hoy la lotería soy virtualmente millonario (y podré empezar ya a gastar mi dinero), pero no lo seré realmente hasta que cobre el premio. Es un caso de virtualidad en el

tiempo, en el que median determinadas actividades intencionales y operatorias humanas. Soy virtual millonario (antes de serlo) porque me es dada la técnica económica de poder gastar mi dinero antes de tenerlo. Aquí, ni siquiera es precisa la intervención de una máquina inteligente mediadora, es suficiente con la mediación inter-humana técnica basada en cálculos aritméticos y en documentos consensuados...

Si consulto la biblioteca virtual estoy consultando realmente los mismos contenidos que en una biblioteca de papel, pero una tormenta que funda los plomos pone en peligro esta biblioteca. Es un caso de virtualidad donde lo importante es el modo de estar condicionados distintos estratos materiales. Mientras que operatoriamente tengo poder de acceso, la biblioteca virtual existe para mí, pero sin luz, se retira mi potencialidad operatoria.

Lo virtual, en cuanto proceso voluntario, es, pues, una realidad, un ente real y no un mero ente de razón. Pero es una realidad menos real que lo factual, porque ésta ya está hecha y aquélla está haciéndose. Resuena aquí toda la tradición escolástica que tanta importancia dio a la diferencia *realiter/virtualiter*, especialmente en el Aquinate (1225-1274) y en Juan de Santo Tomás (1589-1647) (según me ha recordado y hecho ver Fernando Pérez Herranz). (Por su parte, Felicísimo Valbuena también apuntó la importancia de este concepto en su interesante conferencia: «La comunicación como realidad virtual»). Lo *virtualiter*, como causa capaz de producir algo, visto desde la unión de Dios con el mundo, hace del mundo antes de existir algo más que una mera posibilidad divina; además, viene a socorrer diversos problemas en el esquema teológico de la Trinidad.

Lo virtual, como modalidad entre lo real y lo posible, está también íntimamente ligado a la problemática que separa la determinación y la no determinación, en cuanto conocimiento del futuro, la presciencia y la «ciencia divina», que ha sido muy bien estudiado por Gustavo Bueno, en artículos como: «Sobre el alcance de una 'ciencia media' (ciencia β_1) entre las ciencias humanas estrictas (α_2) y los saberes prácticos positivos β_2 »¹², y «Sobre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad»¹³. Además, el insigne filósofo

¹² *El Basilisco*, nº 2 (noviembre-diciembre 1989), págs. 57-72.

¹³ En *Calculemos... Matemáticas y libertad. Homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*, Trotta, Madrid 1996, págs. 127-142. En *El animal divino...*, escolio 7, págs. 365-379.

español ha tocado el tema de lo virtual en escritos como: «¿Qué significa 'cine religioso'?»¹⁴.

En conclusión, diferenciamos estos modos de virtualidad:

- A) Virtualidad en la naturaleza: se trata de la multiplicidad de potencialidades, desde el punto de vista del conocimiento humano de los procesos naturales. Concepto muy afín al de potencia aristotélica.
- B) Virtualidad producida por el ser humano (la virtualidad anterior sigue operando y puede entretenerse con ésta):
 - B.1) Técnica: en el lenguaje y en la actividad intencional. Concepto relacionado con el escolástico *virtualiter*.
 - B.2) Tecnológica: en la relación específica que se da entre el ser humano y ciertas máquinas producidas por él:
 - B.2.1) Tecnología inherente a la percepción-imaginación.
 - B.2.2) Tecnología inherente a la memoria (memoria mixta humano-máquina), además de a la percepción-imaginación.

Todos estos modos de virtualidad tienen en común el ser más que lo posible y menos que lo real actual factual. El juego entre los procesos unitarios y múltiples (y el paso de un modelo unitario a uno simple o viceversa) permite la diferencia entre lo potencial y lo virtual en la naturaleza (también en la naturaleza humana, se entiende). La manera cómo en nuestra intencionalidad, percepción, imaginación y memoria puede unirse lo potencial y lo condicional con lo real efectivo, mediadas ciertas conexiones materiales producidas por la mano del hombre, es lo que tienen en común todos los procesos virtuales técnicos o tecnológicos.

¹⁴ *El Basilisco*, nº 15 (invierno 1993), págs. 15-28. Este mismo artículo, con el título «La virtualidad cinematográfica de la religión», en el colectivo *La superstición en la ciudad*, Siglo XXI, Madrid 1993 (noviembre), págs. 223-258. En *Revista Portuguesa de Filosofía* (Braga), tomo 51 (1995), págs. 179-208.

Capítulo 3. Los valores¹⁵

El valor nace, dicho en su simplicidad, en el acto de valorar, es decir, nace muy dependiente de la psicología. En un sentido, los valores nacen en el interior de los procesos cognoscitivos, en la relación de los sujetos humanos con la naturaleza. Las cosas, ellas mismas, son y no valen; pero para los sujetos operatorios unas cosas valen más que otras.

1. Los valores: ideas y técnica humana de conducta

Los valores son en principio actos valorativos, es decir, ideas, ideas cuando menos psicológicas. Pero en la medida en que estas valoraciones se solidifican institucionalmente (en el lenguaje, en las costumbres, en las normas, etc.), los valores tienen la capacidad de intervenir en las operaciones y relaciones humanas reorganizándolas.

Tanto los procesos de ideación valorativa como las técnicas de conducta guiada por valores se tejen en el interior de las relaciones entre lo real y lo virtual (también en las relaciones entre lo real y lo potencial y entre lo real y lo meramente imaginario).

Desde el positivismo o desde el materialismo reduccionista a los valores no se les suele conceder una efectiva realidad más allá de la que puedan tener las ficciones, las ilusiones o los deseos, entendidos psicológicamente. Estaríamos abocados aquí al relativismo, al escepticismo, al subjetivismo, al solipsismo de los valores, y, seguramente, a la anomia o caos moral. Es como si, por lo que tienen de virtual los valores, éstos no tuvieran ninguna realidad extramental (Max Scheler tratará de corregir esto). Desde el formalismo, los valores suelen afincarse en la nuda conciencia. Es como si, también por lo que tienen de virtual los valores, éstos sólo tuvieran realidad mental. Más allá del positivismo, del formalismo y del materialismo reduccionista, defenderemos un

¹⁵ Lo que sigue, el conjunto de este capítulo, se halla más desarrollado en nuestros artículos que titulamos «Para una teoría de la justicia..., I-VI», según indicamos al principio. También, en otros escritos paralelos sobre la misma temática... Ahora bien, aquí se añaden múltiples análisis nuevos. Tengo el propósito de integrar toda esta reflexión en un libro próximo.

«materialismo formalista» (en la línea ya comenzada por Gustavo Bueno, en *Symploké* y en *El sentido de la vida*).

2. Los valores en Immanuel Kant y en Max Scheler

Desde Kant el mundo de los valores ético-morales ha quedado refundido en una escala formal, pero trascendental al sujeto humano, y en esa medida materializada en la voluntad racional humana, porque siempre sabe cómo debe obrar: por deber. El plano del obrar por deber es, según Kant, el lugar donde los actos humanos se convierten en virtudes. En Kant podríamos decir que hay un mundo real, el de los imperativos hipotéticos y condicionales, y un mundo virtual, el del imperativo categórico; mundo virtual que tiene otro tipo de realidad como sabemos. Pero la teoría de Kant no ha servido tanto para unir el mundo real y el de las virtudes cuanto para establecer un estatuto dualista: el mundo de las virtudes (M2) o del deber-ser (M3) construido al margen de las leyes de la realidad física (M1).

Max Scheler, tratando de superar el formalismo kantiano con su materialismo axiológico, pasa por ser uno de los que más ha trabajado y profundizado en la problemática del mundo de los valores y de su jerarquía; y desde él, Nicolai Hartmann o José Ortega y Gasset habrían elaborado sus propias axiologías. Recordaremos brevemente la propuesta de Scheler. En su *Ética*, el fenomenólogo alemán dejó establecida la siguiente jerarquía de valores, definidos como aprióricos, bipolares, de jerarquía estable y absoluta, aunque dependiente históricamente del descubrimiento de los seres humanos¹⁶:

La jerarquía se cita de menor a mayor importancia:

- 1.- Valores de lo agradable/desagradable
- 2.- Valores de lo vital/no vital (noble/vulgar; excelente/ruin; alegrarse/afligirse)
- 3.- Valores espirituales
 - 3.1- Valores espirituales estéticos (bello/feo)

¹⁶ SCHELER: *Ética*, vid. tomo I, págs. 121-156.

3.2- Valores espirituales de la justicia (independientes de la política y de lo recto/no recto)

3.3- Valores espirituales del conocimiento (la pura verdad de la filosofía)

4.-Valores de lo santo/profano (sentimientos: felicidad/desesperación).

0.- Valores morales. Los valores que llama morales, se corresponderían con el acierto para aplicar prácticamente de modo correcto el resto de los valores respetando su lugar jerárquico.

Los valores superiores han de imponerse sobre los inferiores sin que quepa otra dialéctica. Se trata de una jerarquía, que establecida gnoseológicamente en paralelo a la intuición humana, es ontológicamente anterior a su voluntad. Tiene, por tanto, una contextura ontológica estática y rígida respecto de la voluntad.

Podemos interpretar que para Max Scheler, mientras los valores agradables, vitales, espirituales y santos son valores reales, los valores morales serían sólo virtuales, en cuanto es el ser humano quien es capaz de respetar o no la jerarquía que la realidad tiene establecida. El valor «bueno» (moral) se manifiesta, según Scheler, cuando realizamos el valor positivo superior dado en el preferir (siguiendo las leyes de preferencia objetivas que existen entre los valores materiales). Además, en cuanto es posible la ceguera hacia los valores y en cuanto ha de haber un ejercicio humano para captar los valores, puede decirse que todos los valores tienen algo de virtual para el hombre aunque sean reales en sentido ontológico.

En el tomo II de la *Ética*, Scheler analiza algunos tipos puros de personas valiosas, que poseerían una validez general, y hace corresponder con los valores superiores al «Santo», con los valores espirituales al «Genio», al «Héroe» y al «Espíritu guía», y con los valores de la franja baja al «Artista del goce»¹⁷.

No queda claro ni convence bien por qué esa diferencia, en Scheler, entre los valores morales y el resto, diferenciando entre el «bien», que sería virtual (según mi criterio), y el

¹⁷ Ibíd., tomo II, págs. 406 y ss.

«valor» que sería lo real. Siguiendo su propuesta, extrañamente para nosotros, los valores de la justicia quedan desgajados de los morales. El valor de lo santo es el supremo, al que los demás deben supeditarse: pero esta jerarquía no va de suyo y no se demuestra. En todo caso, si lo santo se tradujera por lo sagrado y no por lo religioso, podría estar lo santo a la altura de ciertos valores éticos, pero no quedaría claro por qué debería situarse en la cúspide de una pirámide de valores. Finalmente, los valores aunque inmanentes al mundo están concebidos desde la trascendencia metafísica, de donde surge una rigidez que estimamos gratuita.

Es preciso construir una teoría de los valores materialista no metafísica.

3. El marco de los valores (en la teoría E-P-M)

Más allá o más acá del deber de una voluntad santa kantiana y contra los valores rígidamente establecidos por Scheler, concebidos como términos de una jerarquía con los que el sujeto humano se encuentra, creemos que ha de defenderse que cualquiera que sea el mundo de los valores, éstos han de ser fruto no de términos mundanos ya constituidos (en alguna escala independientes a las operaciones humanas, en cuanto ya constituidos) sino surgidos de las propias relaciones de los sujetos humanos (aunque puestas estas relaciones en contacto directo con las cualidades del mundo y dependiendo de ellas). Los valores se construyen desde el mundo, pero no se hallan exentos en el mundo, sino que se constituyen en las relaciones humanas que tienen poder de construirlos (al modo como se construye la geometría, aunque no exactamente).

Los valores no son por ello meras producciones psicológicas (dependientes directamente sólo de M2) sino que contienen una estructura material correspondiente a M3 (la libertad y la igualdad podrían parangonarse, *mutatis mutandis*, con, por ejemplo, el triángulo y la pirámide triangular). Pero, además, los valores necesitan, para realizarse, ser contruidos sobre cualidades inherentes a M1-M2. Son, de este modo, un claro caso de la *symploké* de los tres géneros de materialidad, una *symploké* que hay que entender de manera dinámica, no estática. Los valores efectivamente contruidos (por un Ego trascendental) son posibles, precisamente, porque sus condiciones convergentes de posibilidad se dan de modo virtual, a través de las cualidades que pone M1, a través de los

conceptos ideales (como libertad, aplicado no sólo al ser humano) en M3 y a través de las exigencias, necesidades, intencionalidades y deseos que pone M2.

Los valores, más allá de los básicos (los útiles), que están inmediatamente ligados al deseo (al *conatus* espinosiano), no se conciben independientemente o fuera del espacio antropológico. Para Spinoza no es el valor lo que suscita deseos, sino el deseo lo que suscita valor. Efectivamente, en un principio, y, en este sentido, el deseo, que es una característica del *Deus sive Natura*, lo mismo es aplicable al hombre que al animal que a la naturaleza. He aquí la vía para superar el hiato rotundo bifocal y esquizo-legal de Kant.

Pero el «deseo» natural, el que se va constituyendo en nuestro «cuerpo interno» (en sus síntesis pasivas, retomando el lenguaje de Urbina) al margen de que el «cuerpo externo» se las vea con los deseos a su escala, este «deseo natural», que según parece acabará resolviéndose en actos intencionales, en la escala de los actos teleológicos y en el plano de relaciones interinstitucionales, vendrá a confluir y a quedar redefinido en los actos valorativos. De este modo, la valoración de la voluntad racional no está movida por leyes distintas de las que rigen el mundo natural, sino que se da en una escala operativa a otro nivel y donde la autoorganización material dependerá no ya sólo del cuerpo biológico o de conductas etológicas sino de un «cuerpo institucionalizado» (por lo menos a partir del lenguaje humano) e interinstitucional (al moverse entre instituciones im1, im2 e im3, que son¹⁸, en su conjunto e interrelación, las que van a dar consistencia y grosor al Ego trascendental, probablemente en el «momento de fusión» en que el homínida constituya su espacio antropológico, al añadir al eje radial y circular, el eje angular). Dicho de otro modo: a partir de un cierto horizonte, el homínida (no necesariamente sólo el homo sapiens) pasa a operar de modo fluido con elementos materiales M3, más allá de las «relaciones naturales» con M1 y de las relaciones interespecíficas etológicas entre sujetos M2, y estas operaciones se institucionalizan. Tienen ese poder institucional debido precisamente a que es posible recrear las symplekés de partida M1-M2-M3, en los artefactos culturales que masivamente empieza a construir y, a la par, a trasladar a través de ceremonias y normas culturales esas symplekés al interior de las mismas relaciones humanas. Corolario: al igual que los sentidos apotéticos (visión, olfato...) pudieron significar para el animal una apertura y extensión del

¹⁸ Vid., «Para una teoría de la justicia, VI. La Persona, El Ego Trascendental y las Instituciones. Relaciones E-P-M», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 16, enero, 2008.

mundo, la captación de estructuras M3 por el proto-hombre le abrió la puerta de un nuevo territorio, en el cual se irían institucionalizando los valores. Los valores no se componen exclusivamente de estratos materiales abstractos, pero necesitan para constituirse de estos materiales. En los valores también intervienen las apreciaciones procedentes de M2 y las cualidades inherentes a M1. Lo que las apreciaciones M2 y las cualidades M1 dadas en el hombre comparten con las que se dan en otros animales, es lo que tienen en común los valores antropológicos con los zoológicos (y muy especialmente con los antropoides superiores). Ahora bien, en la zoología no hay «visión» de M3, ni tampoco operaciones recreadoras con M3. Sin duda, entre la etología «superior» y la antropología no hay un hiato y una separación insalvable, sino un escalón que sólo algunos animales han podido históricamente saltar: los humanos. Compartimos un trecho básico y una distancia trascendental. Desde este planteamiento elemental es desde donde, creo yo, ha de proyectarse la problemática de los llamados «derechos de los animales» del Proyecto Gran Simio... Sé que no respondo con todo detalle a la cuestión que planteó David Alvargonzález, sobre el fundamento de aplicación de los valores exclusivamente en el círculo humano, pero apunto el territorio desde donde me movería: los animales, especialmente algunos superiores, pueden ser asimilados, desde unas fronteras no rígidas, a los valores más elementales de la especie humana, siempre que los valores humanos no se erosionen en el contacto con el *conatus* animal, es decir, siempre que aquéllos no queden mermados por éste. Esta asimilación es posible por el hecho de compartir el valor elemental: la utilidad (utilidad que debe ser interpretada bajo características comunes y a la vez diversas, por la conjugación en la que entra con otros valores, en el caso del ser humano, y con otras imperiosidades, en el caso de los animales). La utilidad tiene que ver con el valor dado a algo, al ser identificado como capaz de llevar a término un acto intencional.

Y, además, es posible esta asimilación relativa del animal en el círculo humano, porque en las relaciones humanas los animales interfieren en ellas desde sus relaciones con nosotros, de modo que algunos de estos componentes relacionales pueden hacer circular valores que alcancen en algún grado a ser simétricos (como apuntó Alvargonzález): puedo manifestar agradecimiento y afecto a mi perro como respuesta a su fidelidad..., por ejemplo. Ahora bien, propiamente estos valores no los estaremos «compartiendo» sino que estaremos ensanchando su radio de aplicación, en la medida en que crece o se aposenta cierta

sensibilidad valorativa humana en la que la generosidad se hace ampliable a aquel animal que tiene una cierta capacidad de interacción con nosotros. Los animales no tienen derechos, sino que pueden recibirlos de nosotros, en la medida de nuestra potencia y generosidad, y en cuanto los intereses (utilidad) de unos y otros no entren en colisión. Los animales no tienen derechos porque tampoco tienen deberes; pueden tener en su lugar, dependencia hacia nosotros; y es esa interdependencia la que abre la puerta (pero sólo abierta en una dirección: de nosotros hacia ellos) para que les «demos» algunos derechos. Y también: si los animales llegan a tener algún derecho dado por nosotros, que no merme en ningún aspecto los derechos humanos, será indicio de un determinado nivel superior de potencia axiológica nuestra. Pero pretender igualar, encajando, alguno de los planos que nos unen a los hombres y a los animales (siguiendo las tesis de los defensores del Proyecto Gran simio) significa oscurecer y enturbiar el campo de los valores, entre ellos, el de los valores epistémicos. Significaría que entendemos el concepto de derecho mistificado y separado del concepto de deber. Pero el derecho sólo es posible porque hay deber, es decir, un valor para serlo ha de ser puesto en circulación en un sentido (deber) y en otro (derecho).

Suponemos que del *conatus* o deseo, en una escala muy primordial, surge la operación de valorar, la valoración, pero constituida como tal en una escala ya abstracta. Entre el *conatus*, de Spinoza, y los valores ya constituidos, los nexos operacionales y preoperacionales que unen esta diferencia de escala serían los fenómenos psíquicos preintencionales e intencionales, por una parte. Doy así respuesta, en esbozo, a la sugerencia y cuestión que me planteó Pelayo Pérez (que quería aclarar la inserción de la preconsciencia y de la conciencia intencional en el acto de valorar y en los valores). Pero, por otra parte, esta conciencia intencional intrasubjetiva no podría funcionar como lo hace si no hubiera en ella partes materiales (¿esquicios hyléticos?) capaces de entrar en *symploké* M1-M2-M3, la cual ha de incluir elementos procedentes del exterior y procedentes en concreto de las relaciones humanas, que hay que poner como el otro polo de la corriente intencional, funcionando siempre *in medias res*. Por eso, el mundo de los valores humanos no se da en el individuo (*per se*) sino en la especie, porque ha de darse una vida psíquica completa en el contexto de una vida social específica; de otro modo, la vida psíquica desciende de nivel.

Diferenciamos dos niveles valorativos, según que valoremos cosas físicas factuales o realidades posibles y virtuales. Nos hallamos en el espacio antropológico, en el que hemos de tener en cuenta el eje radial (nuestra relación con la naturaleza), el eje circular (las

| | | |
|-----------------------|--|---|
| TIPOS DE VALOR | VALOR = SER VALORES: PRIMER GRADO ↓ | VALOR = DEBER SER VALORES: SEGUNDO GRADO ↓ |
|-----------------------|--|---|

relaciones interhumanas) y el angular (nuestras relaciones con los númenes), (además, queda abierto el profundizar en esas conexiones entre el eje circular y el radial y entre el circular y el angular, a propósito de la frontera animal-humano).

En el siguiente gráfico (Gráfico II) ordenamos los valores de primer y de segundo grado:

| | |
|--|---|
| Valores de primer grado: (Se valora el ser) | Valores de segundo grado: (Se valora el deber ser) |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. ÚTILES. 2. ECONÓMICOS. 3. EPISTÉMICOS. 4. ESTÉTICOS. 5. FETICHES. 6. NUMINOSOS. 7. VITALES, PSICOLÓGICOS, SOCIOLÓGICOS. | <ol style="list-style-type: none"> Primer tramo valorativo: (Se valora el deber ser del ser) 8. SUPERVIVENCIA: DE LAS PERSONAS DE LOS GRUPOS DEL ESTADO (EUTAXIA) Segundo tramo valorativo: (Se valora el deber ser del deber ser) 9. UNIVERSALIZACIÓN DE VALORES: IGUALDAD ÉTICA JUSTICIA ISONOMÍA |

Y en este otro gráfico (Gráfico III), a continuación, los clasificamos en su relación con el espacio antropológico (eje radial, eje angular y eje circular):

| | | |
|--------------|---|---|
| RADIALES → | Útiles Económicos Epistémicos Estéticos Fetiches | (No hay directamente) (Conexiones del deber-ser con el ser) |
| ANGULARES → | Numinosos | (No hay directamente) (Conexiones del deber-ser con el ser) |
| CIRCULARES → | Vitales Psicológicos Sociológicos | (No hay directamente) (Conexiones del deber-ser con el ser) |
| CIRCULARES → | (No hay directamente) (Conexiones del ser con el deber ser) | PRIMER TRAMO: -Supervivencia de las personas -Supervivencia de los grupos -Eutaxia |
| CIRCULARES → | (No hay directamente) (Conexiones del ser con el deber ser) | SEGUNDO TRAMO: -Lo santo -Igualdad ética -Igualdad moral (Justicia) -Isonomía (igualdad ante la ley) |

Tenemos un primer nivel valorativo o valoración de primer grado, que surge de las operaciones referidas al ser. El concepto de ser se toma aquí en contraste con deber-ser. El ser vendría definido por la realidad efectiva, mientras que en el deber-ser interviene en principio la posibilidad, que puede contener potencialidades o virtualidades, etc. El valor de este tramo simple se refiere a los seres, a ciertas «cualidades» que descubrimos en ellos. Estos seres pueden estar inscritos en el eje radial (las relaciones del hombre con la naturaleza), en el eje angular (las relaciones del hombre con los númenes) o en el eje circular (las relaciones del hombre con otros hombres). Así:

3.1. Valores de primer grado:

Valores de primer grado:

(Se valora el ser)

1. ÚTILES. 2. ECONÓMICOS.
3. EPISTÉMICOS. 4. ESTÉTICOS. 5. FETICHES.
6. NUMINOSOS.
7. VITALES, PSICOLÓGICOS, SOCIOLÓGICOS.

3.1.1. Valores de las cosas (valores radiales).

En los valores de las cosas radiales encontramos los valores útiles, económicos, estéticos, fetichistas y epistémicos. Todos los valores se asientan y descansan en los útiles, y de algún modo no pierden esta dimensión. Los valores útiles y los económicos están estrechamente ligados: los valores útiles se dan más a escala atómica, mientras que los económicos a escala molecular, por así decirlo. Los económicos se construyen con los útiles pero dentro de una estructura grupal que pretende dar una estabilidad social más controlada a los valores útiles.

Los valores estéticos, fetichistas y epistémicos se dan en otro nivel diferente a la de los útiles-económicos, pero aquéllos dependen indirectamente de éstos. Los valores útiles-económicos o «básicos» (recuérdese de pasada una relación que habría que hacer con la «capa basal», dentro de las relaciones políticas de poder) no pueden desaparecer ni ser puestos en entredicho por el resto de los valores. No son superiores ni inferiores, pero son más elementales que el resto. Por otra parte, los valores útiles, en su «atomismo», pueden combinarse y acoplarse al resto de valores con gran facilidad.

3.1.1.a. Valores útiles.

Los valores útiles han de entrar en la esfera de los deseos intencionales de un ego, para constituirse como tales, pero las cualidades útiles se hallan directamente imbricadas en M1 (un M1 que conecta la vida endoorgánica con el entorno exoorgánico). Los valores útiles llenan un deseo relacionado más o menos directamente con la supervivencia o necesidades, ligado a algún fenómeno o cosa concreta, puntual o circunscrita, que se identifica como un beneficio o «bien» primario. Estos beneficios (calculados) pueden

resultar, finalmente, beneficiosos o perjudiciales, circunstancia que nos abre a la bipolaridad de los valores.

La importancia ontológica de la utilidad no hay que entenderla de manera estrecha asimilándola al utilitarismo de un Bentham, por ejemplo. Aunque los esfuerzos de éste, de Stuart Mill, del pragmatismo y del moderno neopragmatismo en realidad tratan de enfocar el asunto, si bien con excesos positivistas. Hay que ir más allá en el planteamiento conceptual y encontrarse con la visión de Platón («lo más bello y justo será lo más conveniente y útil para la polis y para el hombre»), con la de Cicerón («los deberes son siempre dos y han de ser conciliados: la honestidad y la utilidad»), con la de Jovellanos («quid verum, quid utile») o con la de Spinoza («Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil» y «por bueno aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos»)¹⁹.

3.1.1.b. Valores económicos.

Los valores económicos añaden a los valores útiles la acumulación de los «beneficios», como reserva para futuros deseos y necesidades que han podido ser trazados intencionalmente en grupo, mediante planes o programas.

3.1.1.c. Valores epistémicos.

Los valores epistémicos (entre los cuales cabría diferenciar o identificar los lógicos, gnoseológicos, epistemológicos, noetológicos –noemáticos y noéticos) recorren un trecho similar al de los valores útiles, pero mientras que éstos surgen de fenómenos puntuales y circunscritos, ligados a cualidades M1, los valores epistémicos lo hacen más ligados a cualidades M3. Si los valores útiles lo son por el beneficio concreto directamente adquirido (*primum vivere...*), los valores epistémicos acceden ahora a los beneficios concretos a través

¹⁹ La referencia de Spinoza puede encontrarse en *Ética*, IV, definición I y Prefacio. La idea reseñada de Platón aparece ya en un diálogo tan temprano como *Alcibíades*. La idea clásica e ilustrada defendida por Jovellanos quedó esculpida en el frontispicio de su Instituto y evidente en el conjunto de su pensamiento. Cicerón, véase *De officiis*, y también otras obras donde la utilidad se articula con otras virtudes fundamentales, por ejemplo en *De inventione* (2, 53, 16): «justicia es el hábito del espíritu mantenido por utilidad común, que atribuye a cada uno su dignidad».

de los abstractos, en cuanto métodos, estrategias, cálculos y reglas objetivadas (no basta su carácter subjetivo, M2) que permiten discernir entre lo verdadero y lo falso. La institucionalización de estas metodologías de la verdad se apoyan en componentes M3. El valor epistémico no puede entenderse como un «amor a la verdad» desligado de los fenómenos concretos, primero porque ambas vertientes no se hallan realmente distanciadas, y segundo porque no hay que olvidar que todo lo real es concreto (en el sentido del materialismo pluralista, e, incluso, en cierto sentido hegeliano): lo concreto-concreto (M1) y lo concreto-abstracto (M3). (Para Hegel lo más concreto era lo «abstracto» y lo más abstracto era lo «concreto»). La aberración del idealismo está en querer recubrir todo M1 y M2 (que se resistirían al conocimiento «directo») con «mapas» M3, y la aberración del realismo (reduccionista) consiste en pretender un plegamiento total de las estructuras M3 a las supuestas realidades representadas en M1 (o en M2).

(Husserl fue uno de los que a principios del siglo XX quiso buscar una vía de navegación diferente a la planteada por la confrontación idealismo/realismo; el fundador de la fenomenología quiso salir, según parece, de la trampa del naturalismo, y para ello, junto a la Naturaleza, pero no subsumida en ella, situó la Conciencia –o vida psíquica– y las Esencias –u objetos ideales–, directamente correspondientes a M1, M2 y M3, si bien el encaje en el que son concebidos no es el mismo; Husserl se inclinó a dar prioridad a la Conciencia, y para ello se impuso la tarea de levantar un mapa diferente sobre esta realidad, capaz de superar el idealismo, el psicologismo y el naturalismo. Sus continuadores habrán de mostrar en qué medida este esfuerzo fue acertado).

3.1.1.d. Valores estéticos.

Los valores estéticos identifican objetos con poder de llenar deseos intencionales distintos de los útiles (pero al modo de los útiles); el sujeto construye una serie de tendencias amables, recuerdos queridos, aficiones, inclinaciones, símbolos y virtuosismos (utilidades de segundo género, que dan prestigio o jerarquía, por ejemplo), etc., nucleando un modo deseado particular de percibir el mundo (núcleo estetizante), al experimentarlo como beneficioso para sí, de modo que algunos fenómenos tienen la propiedad de reactivar ese núcleo estetizante. En este mundo de valores se puede entrar bien meramente como sujeto de

fruición o además como artista (sujeto creador). La función artística está estrechamente ligada a la que define por antonomasia al *homo habilis* o al *homo ergaster*, es decir, a la capacidad de construir herramientas y de trabajar colectivamente. Algunos sujetos dentro del grupo dotados de especial virtuosismo fueron declinando la tarea trabajadora (utilidad inmediata) hacia otro tipo de valor (nueva utilidad) al entrar en relación con otras funciones sociales de carácter simbólico. Esta vertiente útil pasa a constituirse en estética al recibir un plus nuevo, que sólo puede abrirse paso cuando las satisfacciones más elementales van quedando satisfechas. Una vez que el cerebro humano se maneja con soltura entre elementos M3 y que su mano adquiere habilidades más allá de la supervivencia, entonces un impulso nuevo se abre paso, que le lleva a recrear formas bellas o cargadas de núcleo estetizante. A la par, el núcleo estetizante, que puede recargarse o contagiarse de cualidades mágicas (y, por lo tanto, de utilidad, a otra escala), tiene una fuerte virtualidad, por su nivel de abstracción, para entrar a formar parte de usos sociales y para reforzar o conformar instituciones ya en marcha.

Ha de plantearse la hipótesis sobre el grado de confluencia en este núcleo estetizante no sólo de la capacidad expresiva del lenguaje, del juego, del sentido del humor, del sentimiento dramático y trágico..., sino de la danza, la música, además de las representaciones simbólicas (pictóricas, escultóricas...) de usos varios, entre ellos religioso y mágico.

3.1.1.e. Valores del fetiche.

El valor fetichista forma parte de los valores de lo sagrado. No obstante, no ha de confundirse lo sagrado con lo religioso, pues lo sagrado se aplica además de a lo religioso, a los fetiches y a lo santo. El fetiche se da en el eje radial, lo numinoso en el eje angular y lo santo en el eje circular. Sólo lo sagrado numinoso es asimilable directamente a la religión. La distinción y clasificación de los valores de lo sagrado (lo sagrado fetiche, lo sagrado numinoso y lo sagrado santo) la tomamos de Gustavo Bueno²⁰, aunque la aplicación es ya una interpretación nuestra. Los valores de lo sagrado referidos a los fetiches establecen un

²⁰ Gustavo Bueno: «Los valores de lo sagrado: númenes, fetiches y santos». Conferencia pronunciada en la Universidad de León, septiembre de 2000. Puede consultarse en <http://www.filosofia.org/aut/gbm/2000val.htm>

valor transferido simbólicamente y directamente a una cosa. El valor fetichista se desgaja o se distancia del valor estético, en el momento en que atribuimos al objeto fetiche un poder de influir en nosotros de manera continuada (más continuadamente que el núcleo estetizante), a la escala como pueden hacerlo otros sujetos de nuestro entorno o al modo como pueden influirnos los fenómenos naturales.

Lo numinoso, frente al fetiche, vendría a moverse en un eje de relación nuevo, así como las imágenes del sueño (fácilmente asimilables a elementos angulares) que nos asustan o impresionan o asombran, porque rompen nuestros esquemas habituales radial-circulares, vienen a contrastar con las imágenes de la vigilia. Metafóricamente, al menos, la realidad numinosa que pusieron en marcha ciertos animales en el espíritu valorativo humano, pasaría a tener una existencia similar (en parte) a la de los sueños. Esta distancia de realidad, o la que fuera, puede ser interpretado como el fulcro donde el fetiche y lo mágico se diferencia de lo numinoso y religioso.

3.1.2 Valores religiosos (valores angulares).

Los valores religiosos son, en su origen, los valores de lo sagrado numinoso. Estos valores representan el poder, el temor sobrenatural, la protección que inspiran los númenes, en cuanto que éstos están encarnados en animales o seres con voluntad no humanos o en cuanto realidades numinosas genéticamente derivadas de los númenes originales. Posteriormente estos númenes se transforman en dioses y finalmente en Dios. El Dios-Espíritu (M3 e incluso M) pasa a tener fuertes correlaciones con los conceptos de la teología racional: motor inmóvil, forma pura, acto puro..., y de este modo se inicia una relación histórica, en la que la teología revelada en las religiones y la teología racional de la filosofía deberá ir mostrando las fronteras que las unen. Finalmente, la idea de Dios se disuelve en el ateísmo, por lo que éste puede ser considerado, además de como un valor epistémico, un valor angular.

Además, los númenes no desaparecen con la inexistencia de Dios, porque pueden reaparecer de distintas formas: en los animales actuales o en otros seres, como los extraterrestres (reales o supuestos (potenciales o virtuales, según qué teorías).

Los valores religiosos entran en contacto con facilidad con los valores de los otros ejes del espacio antropológico, por la sinexión²¹ que guardan entre sí a través de lo sagrado, al hallarse en los tres ejes, como a) valores de lo sagrado del fetiche, b) valores de lo sagrado numinoso –religioso en sentido estricto- y c) valores de lo sagrado santo. Se da una relación muy característica, en la que ahora no podemos entrar, entre los valores religiosos y los estéticos a través de la sinexión en la que están los valores sagrados. Los valores sagrados, para constituirse, han debido quedar institucionalizados de modo que las cualidades que los invisten hayan adquirido una dimensión social e histórica, trascendente, en buena medida, a las operaciones posibles en el presente.

La relación de fuerza en el protagonismo que necesariamente han de tener tanto el individuo como el grupo en la conformación de los valores, queda en estos valores religiosos muy basculada hacia la preponderancia social, trascendente al individuo (perdiendo el individuo casi toda su potencia reordenadora), frente a lo que sucede con otros valores: en los valores útiles, económicos, epistémicos, estéticos y fetichistas es preciso que haya un sujeto individual (distributivo) que sea parte activa y constituyente actual, en cuanto valores que son contruidos en la inmanencia del mundo, pero en cuanto los valores religiosos se van despegando de la inmanencia hacia una deriva trascendente al mundo, el sujeto operatorio es más un sujeto atributivo, colectivo (aunque ha de haber, por supuesto, intermediarios especializados: chamanes, brujos, sacerdotes y objetos y lugares de culto, pero son, sobre todo, receptores y transmisores; los creadores de nuevas religiones cambian el modo de entender esta transmisión y, con ello, cambian también algunos valores). De ahí la gran inercia y continuidad histórica de los valores religiosos y de ahí, también, el reto de tener que sustituir ese gran entramado valorativo por otro que pueda seguir afrontando sus funciones («aunque Dios no exista, parece que habría de seguir siendo útil para el pueblo»).

En general, los valores religiosos conectan en el plano de conjunción radial-angular especialmente con los valores estéticos y con los fetichistas. De hecho, en este ámbito de

²¹ «Sinexión. Vínculo entre términos que, siendo diversos, y en cuanto diversos, los enlaza de un modo necesario. El polo positivo y el polo negativo de un imán están vinculados sinectivamente. El reverso y el anverso de un cuerpo dado están unidos por sinexión» (Pelayo García Sierra: *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Ed. Pentalfa, Oviedo, 2000, pág. 79).

relaciones se defiende la «doble verdad», es decir, se produce un alejamiento de los valores epistémicos. Y en el plano de conjunción angular-circular, los valores religiosos tienen una gran capacidad para diluirse (dada la trascendencia y su imperio sobre la inmanencia) no sólo en los santos, sino también en los valores éticos y morales y para aliarse con los políticos.

3.1.3. Valores circulares

(Vitales, psicológicos, sociológicos y deontológicos)

Es en el plano de los valores circulares donde las operaciones del deber-hacer sobre el ser pueden ir transformándose en deber-hacer sobre el deber-ser. Veamos antes las operaciones de primer grado: las del mero deber-hacer. El deber-hacer viene impuesto por el finalismo al que impulsan los valores, como voluntad de aprehenderlos, poseerlos o utilizarlos y por el finalismo en el que estamos envueltos socialmente.

3.1.3.1. Valores vitales, psicológicos y sociológicos.

En los valores circulares continúan recreándose valores de primer grado (los que surgen de la valoración de alguna cualidad inscrita en una cosa, fenómeno o persona). Cuando estas cualidades se atribuyen a las personas estamos ante valores vitales (la vida propia y la de los seres queridos, la salud...), psicológicos (destreza, inteligencia, simpatía, voluntad, etc.) y cuando se atribuyen a grupos ante valores sociológicos, como la cohesión, el entendimiento mutuo, la productividad (instituciones sociales capaces de organizarse para generar riqueza, frente a otros grupos, y no, ahora, sólo frente a la naturaleza –que es una cuestión económica, ligada, claro está, a la productividad–), etc.

Con gran facilidad estos valores dejan de ser cuestiones de hecho y pasan a ser cuestiones de derecho y, por tanto, convierten las cualidades originarias en cualidades de segundo grado o en «calidades». Son el puente de conexión fundamental entre los valores de primer grado, aposentados en el ser, y los valores de segundo grado, contruidos desde el deber-ser (los valores deontológicos). Accedemos así al segundo nivel valorativo o a los

valores de segundo grado, que sólo se dan dentro de las relaciones circulares, aunque quienes, creyentes, entienden su relación con Dios de modo interactivo (en un diálogo con Dios), propondrán que también aquí encontramos valores de deber-ser; es más, en esta relación con Dios se daría la fuente de todo deber ser. Un deber-ser que sería, por tanto, mucho más real (y efectivo) que virtual (el diálogo de una autoconciencia desdoblada), si es que Dios agustiniana o místicamente habla efectivamente al creyente.

Cuando desde el positivismo o desde algún tipo de reduccionismo se concede cierta realidad a los valores pero no otra, normalmente la frontera acostumbra a llegar hasta aquí, traduciendo los valores ético-morales por los vitales, los psicológicos y los sociológicos. Sin embargo, según nuestra teoría, es verdad que comparten un territorio positivo, pero el modo de valorar no es el mismo. ¿Qué es lo que sucede?: que dadas ciertas relaciones sociales complejas, con gran carga atributiva o con una extensión distributiva abierta, y dada la multiplicación de las contradicciones entre los valores, el mero deber-hacer (de escala sobre todo distributiva) es menos operativo que una nueva relación posible, más abstracta pero no más irreal, que no es otra que la que se basa en el deber-ser.

3.1.3.2. Tránsito entre el ser y el deber-ser

En el plano de las realidades dadas como efectivas (incluyendo las realidades futuras que tomo por predeterminadas, porque pasan a formar parte de las realidades efectivas, intencionalmente) las relaciones que establezco en el modo de obligarme o de dirigirme (ya sea un individuo o una institución social) se dan como deber-hacer. Siembro las semillas y hago todo lo que debo hacer para la consecución de la cosecha, y doy por predeterminado el paso del tiempo y que las condiciones climatológicas sean las propicias...: aquí mi actividad es de deber-hacer, no de deber-ser. Pero cuando la intencionalidad futura envuelve realidades potenciales o virtuales y no predeterminadas (la predeterminación la entendemos aquí como todo aquello que es ajeno a la influencia del hacer humano), las relaciones que se establecen en el modo de obligarse o de dirigirse se dan como un nuevo deber-hacer, que llamamos deber-ser, precisamente porque al menos parte de los elementos que se pretenden conjugar no son, o son sólo potenciales, o son todavía virtuales, y guardan relación con nuestra voluntad.

El deber-ser se despliega en la conciencia intencional de manera distinta a como funciona el deber-hacer. En el deber-ser, la conciencia actúa, además de como autoconciencia reflexiva, en calidad de conciencia colectiva (actúo poniéndome en el lugar del grupo o en nombre del grupo), que ha asimilado múltiples relaciones simétricas y transitivas. Si el deber-ser actúa en la conciencia conteniendo en su seno líneas de deber-hacer impuestas a su vez también por el grupo, sin que quede lugar suficiente para la aprobación de la conciencia reflexiva, estamos entonces ante el deber social como constrictión u obligación impuesta. Ésta es una de las fuentes sociales desde donde se genera también el deber-ser, pero los actos que aquí se despliegan por sí solos no pertenecen de modo completo al deber-ser, porque les falta la necesaria reflexividad (en la que se incluye la libertad, «libertad de») de la conciencia.

Los valores de primer grado, tanto radiales (útiles, económicos, epistémicos, estéticos, fetiches), angulares (numinosos) como circulares (vitales, psicológicos, sociológicos), no se configuran desde el deber-ser, porque es suficiente el deber-hacer, si bien son continuas las conexiones entre los dos planos, porque todas ellas se dan en el interior de las relaciones antropológicas. Así, un deber-hacer útil determinado puede convertirse en un deber-ser, pero no en virtud de las cualidades que dan valor a la cosa útil sino por el influjo de alguna relación circular (que incluye aquella utilidad) que ella sí está ordenada según el deber-ser. Además, en general, los valores de segundo grado se apoyan en los de primer grado, porque resuelven esquemas de relación humana que no quedan resueltos a aquel nivel, pero de donde recogen los elementos positivos. La ética, la moral, la eutaxia..., no funcionarían si no fuera porque se apoyan, reasumen, coordinan y resuelven contradicciones procedentes de los valores útiles, económicos, epistémicos, estéticos, vitales, etc. Los problemas inter-valorativos que hay que resolver a escala de deber-ser son los que vienen generados en la escala anterior; el primer grado valorativo es más positivo e inmediato, desde el punto de vista de la operación a realizar, que es más directa: va del sujeto a la cosa o al sujeto físico... Mientras que la operación a realizar en el segundo grado no se remite ya a una «cosa» (cosa radial, angular o circular) sino a las propias relaciones humanas en cuanto tales, y en cuanto son susceptibles de ser asumidas, rechazadas, transformadas...

Los valores son reales en la medida en que se realizan. Una moneda realiza un valor económico. Una sonata realiza un valor estético. Un estado saludable realiza un valor vital. ¡Vaya si existen los valores! Pero además de valorar estas cosas, valoramos de hecho como buenas o malas, justas o injustas, «justas» o despóticas, nobles o innobles, generosas o mezquinas las propias relaciones que los seres humanos mantienen entre sí. ¿En qué medida son reales o virtuales estas valoraciones?

La valoración es una realidad intencional, pero no basta con esto para que se constituya en un valor. El valor ha de ser realizado, para existir, a escala de una *symploké* de los tres géneros de materialidad. No basta con que en mi fuero interno (M2) valore algo, aunque ese tramo es imprescindible. Un mundo de valoraciones solipsistas, incluso comunicadas y dialogadas pero dependiendo su existencia exclusivamente del fuero interno de cada cual, sería un mundo de fantasmagorías de valor. Mi deseo de justicia se convierte en justicia efectiva cuando se consigue socialmente solidificar costumbres más justas que otras pretéritas y cuando se alcanza a estatuir como ley o norma aquello que se ha estimado justo. De otro modo, mi deseo de justicia no es más que un hilo virtual de justicia (en el mejor de los casos), todavía sin tejer realmente.

El circuito de realización de los valores se ultima al institucionalizarlos. De modo que un valor que no esté bien institucionalizado no está bien realizado, y, por tanto, se mantiene todavía en su construcción potencial o virtual (según los casos), o incluso imposible. Pero, además, si los valores de primer grado admiten una institucionalización bastante estable (en función de la estabilidad de las cualidades de la cosa valorada, aunque no sólo), los valores de segundo grado tratan de establecerse sobre las propias relaciones humanas, que son en sí mismas más cambiantes y siempre en curso de rehacerse. Se verá que aquí pasa a cobrar una importancia enorme, a efectos de ganar estabilidad institucional, el engarce de los valores de segundo grado con los hábitos, las costumbres y las normas. Por esta vía, su incierta realidad y su excesiva mera potencialidad (sin casi real virtualidad) penetra en el territorio de lo real.

Los valores son virtuales (y no meramente potenciales) en la medida en que se ha abierto la posibilidad de su realización, se han trazado sus condiciones de plasmación y, por último, se han comenzado acciones tendentes a realizarlo, pero todavía dentro de un proyecto y de un tránsito. Como se ve, los valores de segundo grado, aun aquellos que están institucionalizados, estarán continuamente expuestos a transitar de lo virtual a lo real, porque su existencia depende de que sean continuamente reconstruidos, reobrando sobre las propias relaciones humanas, que aunque en parte son inerciales (costumbres) en otra parte son cambiantes (generacionales, contextuales...).

3.1.3.3. Valores de segundo grado. Valores E-P-M

Valores de segundo grado:

(Se valora el deber ser)

Primer tramo valorativo:

(Se valora el deber ser del ser)

8. SUPERVIVENCIA:
DE LAS PERSONAS
DE LOS GRUPOS
DEL ESTADO (EUTAXIA)

Segundo tramo valorativo:

(Se valora el deber ser del deber ser)

9. UNIVERSALIZACIÓN DE VALORES:
IGUALDAD ÉTICA
JUSTICIA
ISONOMÍA

Segundo nivel valorativo o valoración de segundo grado (Campo de los valores)

Nos hallamos dentro del mundo de los valores en un área muy determinada, que llamaremos campo de los valores. Lo característico de este campo es que los valores dejan de aposentarse directamente en cualidades de las cosas, de los númenes, de los animales o de las personas y pasan a referirse exclusivamente a las propias relaciones de los sujetos humanos en cuanto estas relaciones son susceptibles de reordenación valorativa.

Recordemos que el tránsito entre los valores de primer grado y de segundo grado se establece en el interior de las relaciones humanas entre sí y no directamente respecto de las cosas o númenes. Pera estas relaciones interhumanas (circulares) abrigan tanto valores de

primer grado como de segundo. La diferencia, cuando actúo desde el deber-hacer (primer grado) o desde el deber-ser (segundo grado), reside en que en el primer caso el valor va directamente ligado a un término fiscalista (moneda, sonido musical, animal o salud) mientras que en el segundo caso el valor va ligado directamente a las propias relaciones humanas dadas como términos del campo de valores, y a través de estas relaciones, indirectamente, por supuesto, también van ligadas al tramo fiscalista en el que tengan que incidir. Mi generosidad tiene que ver con una determinada relación mía con otras personas (captada en la escala de la relación interconductual), pero esta generosidad puede consistir en un mero reconocimiento verbal (valor psicológico) que doy a alguien en el momento en que lo necesita (extrayéndolo de mi fuerza de dar) o en la donación de una importante cantidad de dinero (valor económico); para que haya generosidad ha de haber un valor (construido desde el deber-ser) que no coincide enteramente ni con el dinero ni con el reconocimiento, y lo que propiamente hace la generosidad es incidir en el plano de las relaciones humanas como tales (como términos), estableciendo en ellas nexos de valor, aunque efectivamente la generosidad irá ligada a alguna cosa (término fiscalista, aunque sólo sea bajo la volatilidad de una caricia o de una mirada).

Cuando consigo hacerme rico la riqueza está ahí, bien materializada en el dinero, pero cuando consigo ser generoso ¿dónde está la generosidad? Este carácter no dependiente directamente de tramos fiscalistas, en los valores de segundo grado, les da una apariencia de existencia ficticia y subjetiva o de pura idealidad mental. Pero los valores (o los contravalores) en cuanto consiguen efectivamente modificar cursos operatorios dados en las propias relaciones humanas tienen una existencia real, que ha de haber sido previamente virtual.

Si yo decido hacerme rico debo trabajar con cierto ritmo, por ejemplo, hasta alcanzarlo en cierto grado, pudiendo dar por acabado este deber-hacer, pero si decido hacerme generoso o justo, una vez que he cuajado ciertos hábitos de generosidad y de justicia he de proseguir en el mismo deber-hacer, elevado a un deber-ser de mi conducta, si no quiero aniquilar aquellas virtudes conseguidas. Las virtudes que se den ya por hechas, sin necesidad de un continuo renovado deber-ser, dejarán de ser virtudes.

Los valores de segundo grado nacen, pues, siempre siendo ideales (fines, planes y programas proyectados hacia el futuro) y no reales. Pero no puede confundirse sin más la distancia entre lo real y lo virtual del mundo de los valores de segundo grado, con la distancia entre lo real y lo ideal. Lo ideal tiene que ver con ideas que trazan conexiones entre fenómenos reales y postulados, o entre fenómenos meramente postulados (calculados, imaginados, fingidos, etc.), pero no todas estas conexiones son idealistas o utópicas, porque dentro de las modalidades de idealidad, la virtualidad se apoya siempre en algún fenómeno real, sobre el cual, además de ser posible ha empezado a ponerse en actividad en alguna escala. Por supuesto, el campo de los valores de segundo grado puede bascular con facilidad hacia el idealismo.

Todos los valores, los del ser y los del deber-ser, establecen un circuito entre lo virtual y lo real, porque, cuando menos, el valor nace siempre de una valoración (que es un hilo de realidad valorativa: todavía algo virtual) que debe ser constituida como tal (institucionalizada, socializada). Pero en los valores de segundo grado el circuito ha de rehacerse más (y, por tanto, hay mayor carga de virtualidad) porque los términos a valorar son más volátiles, mudadizos, dependientes, contextuales y, en definitiva, está en su sino el ser rehaciéndose.

El deber-hacer de los valores de primer grado es capaz de finalizar proyectos que median entre situaciones virtuales y reales, y puede de este modo pasarse a otra secuencia diferenciada, mientras que el deber-hacer de los valores de segundo grado cada vez que pasa del proyecto virtual a la realidad conseguida, como quiera que estos valores alcanzados tienen un fuerte carácter abstracto y reobran no directamente sobre el mundo (en su escala fisicalista, tomada como término) sino sobre las propias operaciones humanas (tomadas como término), vuelven a quedar situados automáticamente en el nivel virtual, por cuanto para mantener el valor adquirido no pueden cesar las operaciones de deber-hacer. Este deber-hacer del deber-hacer es lo que se viene denominando en el complejo ético-moral como deber-ser. Como el término sobre el que se opera (las propias relaciones humanas) tiene una textura atributiva, el deber-ser como conciencia intencional y como institución social ha de configurarse *in medias res* de las relaciones humanas mismas tomadas en un cierto nivel de complejidad y no, desde luego, reclusándose en mi razón práctica pura (sin

por ello restar valor a la importante contribución clarificatoria sobre el deber que Kant supone en la filosofía). La conciencia de deber kantiana (traducida a nuestro deber-ser) es, precisamente, ese modo de actuar en el que hemos de ponernos en el lugar de todos los demás. Pero Kant extrae su deber de un modo de pensar mientras que nosotros, además, de distintos modos de hacer, de ser y de relacionarnos, a escala personal y social, y sin romper el nexo entre los imperativos hipotéticos y los categóricos.

De manera que la existencia de los valores de segundo grado depende constantemente de su nivel virtual, de una virtualidad que tiene su asiento en las conciencias humanas. Ahora bien, la acción continuada de estos valores fugaces, puede estar atravesando la actividad dada en el interior de instituciones sociales duraderas y, entonces, estos valores pasan a funcionar como costumbres sociales, hábitos particulares y normas, consiguiendo una consistencia de carácter muy duradera, donde a pesar de que el circuito se sustenta sobre un mundo virtual (y no necesariamente sólo intencional), la realidad conformada tiene estabilidad propia y hasta cierto punto independiente de las voluntades personales una a una (distributivas), por la condición atributiva que alcanzan.

Los planos distributivos y atributivos son los que nos llevan a la diferencia entre los valores éticos y los político-morales (Gustavo Bueno apuntó antes que nadie esta vía). Distinguimos, pues, tres ámbitos: ético, político y moral (E-P-M).

Los valores E-P-M, o de segundo grado, han de diferenciarse, a su vez, en dos tramos: a) los valores de segundo grado del primer tramo o simple y b) los del segundo tramo o completo.

3.1.3.3.a. Valores éticos (tramo simple).

En el ámbito ético, los valores que se conforman en las relaciones humanas dependen de los sujetos tomados distributivamente. Las instituciones en las que pueden operar estos sujetos distributivos son aquellas como la familia, el grupo de amigos, la escuela y la atención sanitaria (a cierto nivel) y las relaciones propio-personales e interpersonales. El cuidado de la vida, la fortaleza, la generosidad, la amistad, la libertad de movimientos o de

pensamiento, etc., son valores que pueden ser incorporados distributivamente, persona a persona. Es desde esta óptica distributiva que puede decirse que todos los seres humanos son «iguales», no porque de hecho (en sus cualidades positivas) lo sean sino porque en el plano en el que se les considera son formalmente iguales (simétricos, transitivos y reflexivos).

Los valores éticos se producen en dos tramos: en el primero se construyen en el contacto directo con los próximos, atendiendo como principio supremo a la salvaguarda de la vida y a las condiciones que la hacen digna. En este primer tramo, los valores éticos (al igual que los morales y los políticos) resultan de la aplicación del deber-ser sobre realidades que contienen valores ya presentes, que han de ser salvaguardados.

Insistamos. Encontramos valores de segundo grado del tramo simple (o primer tramo), cuando el deber-ser recae sobre el mantenimiento de algo que ya es pero que corre el peligro de dejar de ser si no se sustenta o alienta desde un fin, plan o programa de deber-ser. Mantener la vida o la salud y alentar la firmeza, la generosidad o la libertad. Cooperar a la estabilidad y potencia de la eutaxia. Cooperar con la energía de los grupos morales que moralizan la vida pública. Se trata de valores de segundo grado del tramo simple o primario porque se proponen sustentar valores ya existentes aunque necesitados de una continua actividad propulsora.

Estos valores se consideran bienes éticos o virtudes, bienes morales y bienes políticos, cuando suponen un beneficio para la vida de las personas, para el mantenimiento de la actividad social y para el mantenimiento del buen orden político o eutaxia.

3.1.3.3.b. Valores políticos (tramo simple).

El ámbito político tiene su objetivo principal en la *eutaxia* del Estado, considerada como un valor: un modo idóneo de gestionar el poder, con miras a la supervivencia del Estado y a la de los miembros que contiene. Este valor se mide atributivamente, referido al Estado en su conjunto y a la estabilidad y fuerza de sus instituciones. Cabe diferenciar la eutaxia como «buen orden» de la justicia (valor moral) como «orden bueno». A través del orden quedan puestas en conexión la política y la moral. Pero el «buen orden» queda

dirigido a una clase de individuos en cuanto son un todo conjunto (clase atributiva), mientras que el «orden bueno» exige que además de tomados en conjunto los individuos sean considerados en su individualidad, lo que pone en contacto necesario la moral con la ética (o las clases atributivas con las distributivas). (De ahí que hayamos tenido que desplegar, en anteriores análisis, la actividad moral también en el contexto de las clases combinatorias y de las porfirianas, pero ahora no podemos entrar en esto, porque nos alejaría en exceso...).

Los valores políticos se dan en el primer tramo de los valores de segundo grado y para ascender al segundo tramo han de coaligarse con los éticos o con los morales (fundamentalmente a través de la recta –continua, generalizada y sin privilegios– aplicación de las leyes)-

3.1.3.3.c. Valores morales (tramo simple).

Pero la acción del Estado no funciona exclusivamente por el ejercicio de un poder que se transmite de arriba a abajo, sino que se dan múltiples corrientes horizontales (que compiten por el poder) y verticales de abajo a arriba, que plantean algún tipo de remodelación a las actuales estructuras de poder. Estas corrientes en cuanto disputan valores económicos o útiles o simbólicos se comportan como grupos alternativos de poder o como poderes fácticos; pero estos grupos necesitan cuando menos estar organizados y, en mayor o menor grado, dotarse de una ideología cohesionada, es decir, articular su actividad en torno a unos valores. Es esta actividad grupal, parcial e ideológica, la que consideraremos como moral. Ahora bien, toda actividad moral que pretenda poner en funcionamiento valores sociales no puede sino articularse a través de la idea de justicia. Además, será en el terreno de las leyes políticas, donde mejor podrá elevar a realidad institucional su actividad virtual en busca de recrear valores sociales, es decir propiciando la supervivencia de los grupos (de aquellos que sean beneficiosos o neutrales para el conjunto social) y aumentando la justicia.

3.1.3.4. El tramo completo de los valores de segundo grado.

Tenemos que hablar del tramo completo de los valores de segundo grado, cuando la actividad ético-moral no va dirigida solamente a la preservación de la vida personal, de los grupos o del Estado, sino que se propone mejorar la actividad ética, la moral y la política. ¿Hay parámetros capaces de medir una posible mejoría de los valores éticos, morales y políticos? El acrecentamiento, y no sólo el mantenimiento y aliento, de las virtudes éticas, de la justicia social y de la eutaxia política tendrá que ver con este tramo completo. Pero el peligro de situarse aquí en una tesitura utópica y puramente voluntarista se acrecienta visiblemente, desde el momento en que van desapareciendo las evidencias de conexión posible entre lo que hay y lo que se pretende. Ahora bien, junto a los valores materialmente consolidados E-P-M (consolidados en las instituciones, en las leyes, en las costumbres, en los hábitos), descubrimos que históricamente los beneficios y bienes alcanzados E-P-M han sido posibles merced a esquemas de conducta (distributiva o atributiva) que han aplicado un principio elemental, de carácter formal: el principio de la Igualdad.

Parecería que un principio elemental que ha de guiar en el mundo de los valores (o de la voluntad racional) sea el principio de la libertad, y así es. Este principio, tomado para empezar como libertad-de, no puede faltar como componente elemental, en la actividad E-P-M, si ésta ha de alcanzar el estatuto del deber-hacer (autónomo) y del deber-ser. Pero el principio de la libertad, por sí mismo, no acaba de orientarse a sí mismo (no conoce el paso de la libertad-de a la libertad-para) ni es suficiente para coordinar el conjunto de las actividades múltiples, enfrentadas y disparejas del mundo de los valores. Es aquí donde el principio de Igualdad se impone formalmente como el único capaz de no perderse en el mundo del deber-ser.

3.1.3.4.a. El tramo completo de la ética.

La igualdad se manifiesta en primera instancia dentro del ámbito ético, como estructura formal dentro de la cual cabe hablar de sujetos éticos. No hay valores éticos si no hay sujetos éticos (libres, en alguna escala) y no hay campo de sujetos éticos si no están

previamente dados en algún plano de igualdad. Toda relación humana es en principio desigual, la del fuerte/débil, la de adulto/niño, la del sabio/iletrado, la del rico/pobre, la de hombre/mujer, etc. Si no fuera posible trascender estas desigualdades, las relaciones humanas (circulares) no podrían ser éticas y serían entonces exclusivamente etológicas, jerárquicas, de dominación y de dependencia, y, en el mejor de los casos, recargada de valores vitales, psicológicos y sociológicos. Parece que si son posibles las relaciones éticas es porque dependemos de algunos hasta el punto de apreciarlos, y porque algunos dependen de mí que me aprecian, pero las relaciones de interdependencia no implican más que valores vitales y psicológicos o sociológicos. Así que el salto desde los valores desiguales, los que hay en la interdependencia de la vida, y los valores éticos, sólo son posibles cuando empiezan a abundar en determinados grupos humanos relaciones simétricas y transitivas, en medio de relaciones reflexivas (donde cada uno puede ser «dueño» de sí mismo, libre). Estas relaciones entre iguales, que son el material histórico real de la ética, irán generalizándose en el proceso civilizatorio hasta llegar a la reciente formulación de los derechos humanos, pasando por la holización política acaecida a finales del siglo XVIII. Esto no significa la demostración de que «todos los seres nacen iguales», porque no es así de hecho, pero significa que ha sido posible que una estructura formal de relación, la de la igualdad, se haya extendido virtualmente de hecho a toda la humanidad, como plano desde el cual interpretar todo un conjunto de valores que tienen relación con la vida y las condiciones de vida de todos y cada uno de los seres humanos, por el hecho de serlo.

El hecho de que la estructura de relación sea formal no significa que no sea, por ello, material²². Significa que se trata de una realidad dinámica, en transformación y en formación, y que en este proceso, la misma transformación de la realidad es posible por mi capacidad de tratar la escala material incidiendo en sus formas posibles. La forma no es separable, en el materialismo filosófico, de la materia, pero ello no significa que siempre haya de incidir en la escala material del ser para acceder a su forma (a su transformación), como si la forma sólo fuera una manera de hablar (nominalismo), sino que puedo hacerlo al contrario también, yendo de la perspectiva formal a la material. Si acuño una moneda para

²² Me prevengo aquí de una mala interpretación, que ya he aclarado en otros lugares, y respondo a la reciente errónea lectura, en este punto, que de mí ha hecho Javier Pérez Jara, en «El Ego Trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, 80:1, octubre de 2008, y a la que ha dado crédito (si quiera sea condicional) José Manuel Rodríguez Pardo, en «Noetología, la ciencia que se busca», *El Catoblepas*, 83:1, enero de 2009.

darle un valor, nada sería el cuño si lo aplico a la madera y no al oro; pero no sería moneda el oro sin acuñar, si no fuera porque le aplico un cuño (forma) que tomo de otra materia distinta al oro para trasladársela a éste. El valor de la moneda viene determinado tanto por el oro (materia) como por el cuño (forma, que he debido tomar de otra materia, el hierro, por ejemplo).

Pero también, continuando con el problema materia/forma: si educo con sanas costumbres a mi hijo, mediante el ejemplo y la perseverancia (por ejemplo), estoy desde luego incidiendo en su materia (de nada serviría que hubiera muerto o que estuviera ausente) pero a través de estrategias formales, como por ejemplo la repetición de un acto, etc. Es preciso, claro está, el acto material de incidir sobre su sistema nervioso, pero pasa a tener importancia el aspecto formal, porque el éxito de la operación viene dado por la reiteración (que no es ningún nervio ni músculo). En definitiva, la distinción entre la materia y la forma no ha de provenir ya de la separación de dos realidades unidas en *sinolon* o compuesto inseparable (hilemorfismo), sino de una estrategia cognoscitiva y operativa obligada que es preciso cuando queremos poner en relación distintos momentos de los seres materiales (el renacuajo y la rana) o distintos estados transformativos (el mármol de la cantera y el mármol del museo: ambos tiene materia y forma, pero se han transformado al tiempo que se «rematerializaban» en la mano del hombre) o distintos procesos materiales (el magma y el granito y el edificio) o distintos géneros de materialidad (la formación geométrica que da el profesor al alumno). Apelar a la forma es apelar al pluralismo y al dinamismo de la materia dados conjuntamente, y apelar a su «autonomía» (nunca separada) es apelar a la importancia del pluralismo y del dinamismo de la materia.

Retomemos. El tramo simple de la ética exigía la preservación de condiciones dignas de vida, más allá de la afección etológica o psicológica (más allá del deber-hacer instrumental), sino por deber (relacional), y funciona en el radio de las personas próximas (reales). El tramo completo lo que hace es elevar este deber a toda la especie humana (ideal o virtualmente) por no poder detener (ni política ni moralmente) el proceso racional de igualación, al ponerse en evidencia que la estructura formal de irradiación de los valores éticos, es la de la igualdad. Ahora bien, esta estructura universal ética choca efectivamente

con el ordenamiento moral de los grupos enfrentados y con los diferentes niveles de intereses de los distintos estados.

Toda relación que no esté basada en un plano de igualdad habrá de ser considerada moral o política, pero no ética. Aunque esto no quiere decir que en la moral y en la política no deba contar la igualdad. Debe contar, cuando menos, porque los valores éticos no son aislables de los morales y políticos, pero además cuenta en estos planos atributivos como un motor de los procesos de justicia y de *eutaxia*. ¿Por qué?

3.1.3.4.b. El tramo completo de la moral.

La Igualdad en el ámbito moral. Las relaciones morales llevan en su tramo de valores simples a la afirmación y preservación de la vida de los grupos por aquellos que forman parte de ellos. Pero cuando estos grupos o corrientes sociales se ven compelidos a entrar en una colisión constante unos con otros, y cuando en el marco de instituciones políticas donde se insertan han de defender unas reglas del juego que beneficie a todos (o a determinados grupos hegemónicos) en sus confrontaciones, estas reglas han de asumir principios de igualdad. La igualdad no se recreará de hecho, realmente, pero el juego de fuerzas deberá cribarse con reglas igualitarias, propias de la *isonomía* o de la igualdad de todos ante la ley. La búsqueda de la justicia social, que nunca se cumple o se cierra, no es otra cosa que este continuo ajustamiento a través del derecho y de las reglas igualitarias, en la frontera de la moral con la política, y del ajustamiento, también, que supone el intento de filtrado de los valores éticos a la vida social-grupal, en la frontera de la moral con la ética, cuando los sujetos individuales intentan hacerse valer al máximo, en función de su energía para producir valores y teniendo en cuenta su pertenencia a un determinado colorido ideológico, pertenencia que les hace valer (en principio) como el resto de sus correligionarios. La idea de justicia, idea muy compleja y compuesta de múltiples factores, es la idea directriz moral con capacidad de coordinar el caos de los distintos intereses sociales. Pero la idea de justicia necesita de la idea de igualdad para componerse. Y esta igualdad traza una dialéctica obligada entre los planos éticos, los morales y los políticos. No basta con reconocer que la igualdad política, por ejemplo, es la igualdad de todos ante la ley, que lo es, porque además no dejan de darse continuos problemas entre los distintos niveles (E-P-M) que obligarán,

quizás, a ir en contra de la ley para hacer una mejor ley. Y la pauta (formal) más potente (no la única), de largo alcance, de este ordenamiento entre distintos intereses valorativos (interese políticos, frente a los morales frente a los éticos...) es la igualdad, porque tiene la cualidad de establecer planos de actuación (que incluyan simetría, transitividad y reflexividad) y de delimitar bien los individuos afectados de cara a dar solución a problemas de convivencia.

3.1.3.4.c. El tramo completo (semi-completo) de la política.

La igualdad en el ámbito político. Si ya resulta extremadamente difícil ajustar la actividad moral de la sociedad bajo criterios de justicia, y por lo tanto también de igualdad, la actividad política se halla aún más alejada de los procesos éticos igualitarios, porque se trata aquí del ejercicio del poder que no agradece, en principio, sino estructuras que no sean asimétricas y jerárquicas. Pero la actividad política necesita para funcionar de las energías morales de los grupos que se mueven en el interior del Estado y, en cuanto depende del voto plebiscitario, necesita también sustentarse en los criterios éticos de sus ciudadanos. Y, en todo caso, una actividad política eutáxica no tiene otro modo mejor de superar las desavenencias entre los grupos morales y entre los ciudadanos personales que acudiendo a la aplicación de la ley, y a ésta se le exige en principio regirse por el criterio de la igualdad de todos ante la ley, la *isonomía*. El mero hecho de la ley y de su aplicación ya asegura una ordenación política desde la igualdad, otra cosa será que estas leyes se apliquen bien o a tiempo y que sean suficientemente justas. En esta lucha por la justicia necesitada de más y más ajustamiento, y que día a día se desajusta, se hallan implicados todos los grupos sociales y todos los individuos, a través de los valores ético-morales que puedan promover.

Aquí, el tramo más que completo es semi-completo, porque la igualdad política sólo se promueve de hecho desde la idea de justicia moral, y ésta, a su vez, desde la igualdad actuando éticamente. Pero la igualdad y la ética patinan por completo si no consiguen ir afianzando políticamente la igualdad, a través de las leyes, institucionalizando así la igualdad del modo más potente y más real posible.

3.1.3.4.d. Lo santo

Junto a los valores E-P-M, hallamos el valor de lo santo, en el radio circular, como parte de los valores de lo sagrado que encontramos en el espacio antropológico. Si lo sagrado tiene que ver con esos valores que trascienden la escala individual e interindividual de un presente dado, para situarse en una dimensión histórica y supraindividual, entonces lo santo puede identificarse muy bien con aquella voluntad de valores E-P-M que se mueve continuamente en la perspectiva del interés general, hacia la libertad, la igualdad, la eutaxia y la justicia, y que sólo entiende su interés particular en el marco del bien general, una vez que «El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios» (Spinoza: *Ética*, V, P. XIV); pero ahora ya no ante el Dios de las religiones sino en una perspectiva de eternidad (es decir teniendo presente el trasfondo material M, y en él a la vez nuestra grandeza y nuestra futilidad) y haciendo coincidir, en cuanto tenemos fuerza para ello, nuestra realidad particular (esa felicidad que buscan nuestras acciones) con toda la perfección de que seamos capaces, en un sentido próximo al de Spinoza: «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma» (*Ética*, V, P. XLII) y «Por realidad entiendo lo mismo que por perfección» (*Ética*, II, Def. VI), teniendo en cuenta que «Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es» (*Ética*, V, P. XL).

3.2. Final

En definitiva, todas estas acciones dadas en el plano de los valores de segundo grado, movidas por el deber-ser, no pueden materializar los valores que buscan, si no es dentro de un circuito continuo ininterrumpido en donde se va de los logros reales ya alcanzados a su mantenimiento, a través de un deber-hacer que aparece por definición como virtual, y, en segundo lugar, a través de una conciencia de deber-ser, que se da la tarea de contrastar los modelos actuales de las relaciones ético-morales con otros modelos posibles capaces de cubrir zonas de igualdad todavía no cubiertas y zonas de justicia todavía no ajustada, contraste de modelos que corre el peligro de nacer utópico, pero que puede apuntar a un

mundo posible y que, en todo caso, es la fuente virtual desde donde se renuevan y ponen al día los valores efectivos E-P-M.

La tabla de valores que hemos venido presentando podría quedar caracterizada, esquemáticamente, también en cuanto a su relación con los niveles de realidad y virtualidad de este modo, vid. Gráfico IV:

(El número de estrellas, *, significaría el grado de realidad; el número de # apuntaría al grado de virtualidad, entendido el conjunto de valores como correlacionados):

| TIPOS DE VALOR | VALOR = SER VALORES: PRIMER GRADO ↓ | VALOR = DEBER SER ↓ VALORES: SEGUNDO GRADO ↓ | REALIDAD * * * VIRTUALIDAD # # # ↓ |
|-----------------------|---|---|---|
| RADIALES → | Útiles Económicos Epistémicos Estéticos Fetiches | (No hay directamente) (Conexiones del deber-ser con el ser) | ← BIENES POSITIVOS (beneficios) REALIDAD * * * VIRTUALIDAD # |
| ANGULARES → | Numinosos | (No hay directamente) (Conexiones del deber-ser con el ser) | ← BIENES POSITIVOS (beneficios) REALIDAD * VIRTUALIDAD # # |
| CIRCULARES → | Vitales Psicológicos Sociológicos | (No hay directamente) (Conexiones del deber-ser con el ser) | ← BIENES POSITIVOS (beneficios) REALIDAD * * VIRTUALIDAD # # |
| CIRCULARES → | (No hay directamente) (Conexiones del ser con el deber ser) | PRIMER TRAMO: -Supervivencia de las personas -Supervivencia de los grupos -Eutaxia | ← BENEFICIOS E-P-M (bienes no universales) REALIDAD * VIRTUALIDAD # # |
| CIRCULARES → | (No hay directamente) (Conexiones del ser con el deber ser) | SEGUNDO TRAMO: -Lo santo -Igualdad ética -Igualdad moral (Justicia) -Isonomía (igualdad ante la ley) | ← BIENES E-P-M (bienes universales) REALIDAD * VIRTUALIDAD # # # |

SSC. Gijón, noviembre de 2008.

Gijón, 4 de enero de 2009 (ampliado).