

*Wertobjektivität und Realitätserfahrung, mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmanns*, por Ricardo Guillermo Maliandi, Bouvier, Bonn, 1966.

Es éste un libro interesante y bien escrito sobre uno de los problemas centrales de la teoría de los valores, la relación entre valor y realidad. El autor desarrolla su tesis tanto histórica como críticamente y se apoya, por una parte, en la ontología real de Nicolai Hartmann y, por la otra, en el concepto de Raymond Polin acerca de la negación axiológica: el valor es apresable por medio de la experiencia de la realidad, pero ésta, a su vez, es comprensible como experiencia de valores.

El libro consta de tres partes: 1) examen del desarrollo de la fenomenología de los valores, discusión histórica del desarrollo de la teoría objetiva de los valores, sobre todo en Brentano, Husserl y Scheler; 2) el platonismo axiológico de Nicolai Hartmann, en tres capítulos que tratan, respectivamente, del reino ideal del valor, la fundamentación de la objetividad axiológica y la peculiaridad del conocimiento axiológico; 3) consideración crítica, en cinco capítulos, sobre la relación entre valor y realidad en Husserl y Scheler, la concepción hartmanniana de la realidad, la separación que Hartmann establece con respecto a la experiencia del valor, la unión entre valor y realidad en diversos filósofos como Bayer, Le Senne, Lavelle, Recaséns Siches, Frondizi; y la negación axiológica. El argumento y la tesis del libro son resumidos en una consideración final. Las notas de pie de página y la bibliografía ofrecen un buen informe sobre la literatura del tema, si bien faltan algunas obras fundamentales, sobre todo por lo que respecta a la axiología anglosajona.

Según la opinión del autor, la pregunta acerca de la objetividad del valor no es tanto una pregunta de la disyunción radical entre objetivismo y subjetivismo, cuanto una pregunta sobre la confiabilidad de las valoraciones. La meta es la evidencia axiológica: un criterio que distinga cuándo implica la valoración una experiencia o un conocimiento del valor. Tal planteamiento niega la dependencia de los valores con respecto al gusto subjetivo, aunque no del sujeto que valora. La búsqueda de la evidencia axiológica presupone que lo axiológico se basa en una estructura comprensible y analizable. Por ello, la pregunta acerca de la objetividad del valor es, a la vez, una pregunta acerca del sentido de la valoración. La obra se concentra en la filosofía de los valores de Nicolai Hartmann, en quien "recibió su tratamiento más completo y más amplio hasta entonces el problema de la objetividad del valor". Es de lamentar que el autor no trate obras tan fundamentales para su tema como la de Wilbur Urban o la de Henry Lanz. Presenta primero el pensamiento de Hartmann en relación con el desarrollo de la fenomenología del valor de Husserl y Scheler; somete después la teoría hartmanniana del ser-en-sí ideal de los valores a una consideración crítica, basándose primero en la ontología del propio filósofo y haciendo después una comparación con otras teorías de los valores que exigen una unión entre valor y realidad frente

a la idealidad de los valores, y, por último, analiza el fenómeno de la negación axiológica que examina como posible salida para la aclaración del sentido de la valoración.

El primer capítulo muestra el desarrollo de la objetividad del valor en la fenomenología de Brentano y Husserl. En el terreno de la ética, la fenomenología del valor está relacionada con la tradición objetivista que se inicia con la lucha de Sócrates contra los sofistas, que se expresa, en la época moderna, en el platonismo de Cambridge en el siglo XVII que, oponiéndose a la ética empírica de Hobbes, pone en un paralelo lo ético y lo matemático y que, finalmente, alcanza su cima en Kant. En su época precrítica, Kant considera aún al sentimiento como la facultad de experimentar lo bueno, pero en la época crítica, la ética kantiana se enfrenta al eudemonismo y utilitarismo ingleses y elimina el sentimiento en la aprehensión de lo bueno. La ética se basa en el *a priori* ético. Los principios de la moralidad no pueden alcanzarse de modo inductivo, ya que tienen necesariamente una validez general. En este aspecto, la ética kantiana es precursora de la fenomenología del valor. Scheler y Hartmann llaman racionalista y formalista a la ética de Kant ya que tiene su origen en la razón práctica como voluntad pura, y el modo de la determinación es puramente formal, por carecer casi por completo de contenido, en relación con la acción. La fenomenología de los valores, sobre todo en Scheler, intenta más tarde retener el apriorismo ético por la construcción de una ética material de los valores, y combatir el racionalismo y el formalismo. En todo caso, la ética kantiana proporcionó el estímulo determinante para la fenomenología de los valores. Precursores de ella fueron en el siglo XIX Franz Brentano y su discípulo, Alexius Meinong, cuyo inicial psicologismo de los valores en su famosa teoría de los objetos cede su lugar a una teoría objetiva de los valores, y en este siglo, la axiomática de los valores de Theodor Lessing, la "ciencia fundamental" de Johannes Rehmke y la teoría de los valores de Erich Heyde, discípulo de Rehmke. El desarrollo alcanza su cima en Husserl, Scheler y, en especial, en Hartmann.

El concepto de intencionalidad de Brentano, sobre el cual se ha construido toda la fenomenología moderna y que Brentano tomara de la escolástica e introdujera en la psicología para superar el asociacionismo, significa que todo acto psíquico se dirige a un objeto. La relación con algo es la peculiaridad de los fenómenos psíquicos en oposición a los físicos. El concepto de intencionalidad es aplicado por Brentano a la teoría de los valores, a la teoría del juicio y a la teoría de los movimientos anímicos. El juicio, en contraste con la mera representación, tiene dos relaciones intencionales, la de reconocimiento y la de rechazo. Sólo una de ellas puede ser correcta. En el movimiento anímico existe también una contraposición, la del amor y el odio, del placer y el displacer. Sólo una es correcta, y la otra es, por necesidad, incorrecta. En la teoría de los valores la oposición estriba en lo bueno y lo malo, que corresponde a la de lo verdadero y lo falso (como ya lo expuso Wollaston en el siglo XVIII). Llamamos a algo verdadero cuando el reconocimiento que a ello se refiere es correcto. Llamamos a algo bue-

no cuando el amor respectivo es correcto. Lo amado con un amor correcto, lo amable, es lo bueno en su sentido más amplio. Lo mejor se puede explicar, según Brentano, por los fenómenos de la preferencia, que forman una especie distinta dentro de la clase del placer y el displacer. La corrección de la preferencia depende de un placer mayor que, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de una relación de intensidad. Lo mejor es lo preferible frente a otro bien. Preferencias correctas son, por ejemplo, la preferencia de algo bueno y reconocido como tal frente a algo malo y reconocido como tal; la preferencia de la existencia de algo reconocido como bueno frente a su inexistencia, o la inexistencia de algo reconocido como malo frente a su existencia. También es correcto preferir un bien puro a ese mismo bien mezclado con algo malo, el bien completo a una parte, la mayor duración de un bien a una duración menor, el bien intensivo a un bien menos intenso. Estas tesis se convierten más adelante en axiomas y teoremas tanto en la fenomenología de los valores como en la axiología formal.

Husserl utiliza las ideas de la intencionalidad y la corrección en el comportamiento emocional y moral como fundamento no ya de la psicología, sino de la ciencia de las esencias. La reducción eidética y, más adelante, la trascendental purifican a los fenómenos de la realidad y hacen posible una disciplina descriptiva de la conciencia trascendental pura, cuya característica fundamental es la intencionalidad, la conciencia de algo: una relación de correlato entre conciencia y objeto, de modo que toda objetividad se constituya conforme a la conciencia. El objeto es siempre lo mentado y, en sentido trascendental, el *eidós*, lo dado en la intuición de esencias. Los objetos no están *en* la conciencia sino que se le enfrentan como correlatos intencionales. Husserl se interesa en la vivencia misma, no en su realidad, que es puesta entre paréntesis, y distingue, dentro de la vivencia, la *noesis*, el elemento subjetivo, y el *noema*, el elemento intencional en el que yace el sentido del objeto. En relación con esto se ocupa Husserl del problema de la ética y de la axiología, si bien lo hace siempre sólo en apéndices y no le dedica una exposición sistemática. En las *Ideas*, Husserl define el valor como el correlato del acto valorativo. El valorar, como el pensar y el conocer, es un acto intencional, que siempre mienta algo y, en esa medida, tiende a la evidencia. Los actos anímicos, a los que pertenece el valorar, son actos *fundados*, es decir, presuponen otros actos, a saber, los dóxico teóricos. Sólo a partir de actos que representan, imaginan, etc., en forma perceptiva, son posibles vivencias tales como valorar, desear, decidirse, tratar, etc. Tales vivencias contienen, pues, varias estratificaciones intencionales, noéticas y noemáticas. El estrato del valorar puede desaparecer y, sin embargo, el resto puede seguir siendo una vivencia intencional completa y unitaria. Los estratos superiores son *fundados*, los inferiores *fundamentantes*. Así, pues, los valores son objetos fundados. La objetividad husserliana de los valores implica al objeto valioso por fundamentación y pone a la verdad como nueva capa objetiva. De modo análogo a la lógica formal, se propone como tarea de una *axiología formal* el preguntar por las condiciones formales de posibilidad de un valorar racional en general, sin tomar en cuenta las peculiaridades

materiales. (En la axiología formal del autor de estas líneas aparece la fundamentación en los estratos de los juicios lógicos que sirven de base a los juicios de valor, y en la diferencia entre analiticidad y sinteticidad axiológicas y lógicas.) *Para Husserl, la axiología formal es la teoría de la esencia de los valores como objeto axiológico.* Los valores son objetos dentro de la conciencia trascendental; no son ideales valiosos en el sentido de Nicolai Hartmann. Las leyes axiológicas son condiciones de posibilidad de un valorar correcto o racional. La evidencia axiológica corresponde a la evidencia dóxico teórica. El valor es *lo sentido en el valorar*, de modo que no puede estar previamente *en el sentimiento*. El fenómeno de la intencionalidad contiene un dominio objetivo de valores, cuyo contenido vive y no inventa el sujeto. Así se da, al lado de la axiología formal, la posibilidad de una axiología material que presupone un *a priori* material y que debe determinar las clases básicas de valores en el sentido de una ontología regional. Se prescinde del mundo real en este principio de la fenomenología de los valores.

La fenomenología de los valores sólo se desarrolla en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de Scheler. El propósito de Scheler es una fundamentación de la ética, que debe ser una continuación de la ética kantiana y, a la vez, una corrección de los errores debidos al formalismo. Pero en tanto que Kant identifica el *a priori* con lo formal y lo racional, en Scheler la ética *a priori* es material y emocional. El contenido de esta ética es el valor. Los valores son independientes de los bienes que son sus portadores. *El bien se relaciona con su calidad valiosa del mismo modo que la cosa con sus propiedades* (cf. G. E. Moore). Scheler distingue entre cosas valiosas, bienes y valores de las cosas y aclara que el bien no se funda, como en Husserl, en la cosa, sino —como unidad cósmica de cualidades valiosas— en un determinado valor básico. El valor es siempre objetivo pero sólo se hace real en el bien. Las cualidades valiosas puras son objetos ideales, por ejemplo, la cualidad de color y tono. Scheler no profundiza en el modo de ser de estas cualidades valiosas puramente materiales. Se presupone la objetividad de los valores. Consiste en la independencia de los valores tanto de los bienes como de los fines. No tienen ninguna base en la experiencia. Son *a priori*, se dan a sí mismos en la intuición inmediata. Tales contenidos *a priori* no pueden ser definidos ni fundamentados, sino sólo señalados. Son inmediatos, puramente inmanentes en los actos de la experiencia, pero no son necesariamente formales. La oposición formal-material es relativa, las proposiciones lógicas, por ejemplo, son formales en relación con las aritméticas, que a su vez, en cierto sentido, son formales, pero que en relación con las lógicas son materiales. A pesar de ello, ambas deben ser llamadas *a priori*. *A priori* no es sólo lo racional, sino también lo emocional, como en la *logique du coeur* de Pascal. La fundamentación kantiana de la ética sobre la razón práctica, por la cual la voluntad pura se convierte en campo de aplicación de la lógica, es un desconocimiento del contenido originariamente *a priori* de la voluntad. Scheler exige un apriorismo de lo emocional como fundamento de la ética. Sentir, preferir y posponer, amar y odiar tienen su propio contenido *a priori*, tan independiente

de la experiencia inductiva como de las leyes puras del pensar. Tanto aquí como allí se da la intuición de esencias. El valor *a priori* tiene su sede en la contemplación del valor y en el conocimiento moral, el conocimiento de la jerarquía de los valores. La concepción scheleriana de la objetividad de los valores es negativa sobre todo: *independencia* de los bienes, *independencia* de los fines, *independencia* de los estados anímicos, *independencia* de la experiencia. Con ello, los valores se convierten en una clase especial de objetos, a saber, del sentimiento, que es una categoría más amplia que la de la sensación y de los estados sensibles. En tanto que Husserl destaca las relaciones entre las esferas axiológica y formal-lógica y llama racional al valorar correcto, Scheler rechaza toda dependencia de lo emocional con respecto a las leyes lógicas y exige la autonomía de la fenomenología de los valores como terreno de investigación independiente de la lógica. Malinowski no ve que Scheler cae, por esta exigencia, en el peligro de carecer de norma para “el orden emocional”; ya que no existe “orden” alguno “independiente de la lógica”. El intento de Scheler, como el de todos aquellos que buscan un orden alógico para la axiología, como Nicolai Hartmann y Theodor Lessing, debe ser visto, pues, como un fracaso. Un “orden alógico” es una *contradictio in adjecto*. Kant lo vio muy claramente en su fundamentación de lo *a priori*. Para Kant *a priori* significa precisamente orden *lógico* o *sistema*. Lo sintético *a priori* era un orden lógico que permitía ser aplicado a la realidad, es decir, un orden trascendental. Para ser aplicable era necesario que la lógica tradicional se transformara en trascendental. La lógica trascendental de Kant estaba cortada de acuerdo con el conocimiento de la naturaleza. Otro tipo de lógica trascendental, es decir, aplicable, debía ser cortado de acuerdo con la ética. Si bien, como expuso Theodor Lessing, Kant no terminó esta empresa, sí vio la tarea. Scheler y Lessing, a su vez, la equivocaron. Husserl la vio con claridad, pero no la desarrolló. Ninguna otra solución de la relación entre la teoría de los valores y la realidad es prometedora. Así como la ciencia natural, de base lógico-matemática, se crea de nuevo la naturaleza en el mundo tecnológico, así una ciencia de los valores, de base lógica, habría de crearse de nuevo el mundo de los valores.

Scheler remite su teoría de los valores a la teoría de la realidad: la contemplación de los valores presupone, como en Husserl, la reducción fenomenológica, el prescindir de la realidad. Pero Scheler no afirma una relación inmediata entre valor y realidad, pues esto pondría en peligro el carácter absoluto de los valores y, con ello, la concepción scheleriana de la objetividad de los valores. Éstos son objetos absolutamente autónomos, en tanto que la realidad se limita a una indeterminada resistencia que nada tiene que ver con tales objetos.

Nicolai Hartmann hace por una parte una sistematización y modificación y, por la otra, una crítica de los pensamientos schelerianos. La ética filosófica —así escribe en la primera edición de su *Ética*— que en el siglo XIX sólo se interesaba por la conciencia moral y sus actos, se vuelve ahora por fin al problema del contenido ético. Tal es el logro de Max Scheler: “Al abrir la ética material de los valores a la mirada la puerta del reino de los valores, realizó con este

hecho la síntesis de dos pensamientos fundamentales crecidos históricamente en suelo muy diferente y agudizados en su oposición mutua: la aprioridad kantiana de la ley moral y la pluralidad de valores de Nietzsche sólo entrevista de lejos." Pero el camino hacia el carácter absoluto no fue transitado antes de Hartmann ni por Scheler ni por ningún otro fenomenólogo. Hartmann quiere hacer surgir la síntesis entre la ética antigua y la moderna.

Al igual que Scheler, Hartmann considera falsa la disyunción kantiana entre naturaleza y razón, disyunción que no se ajusta a la de lo *a posteriori* y lo *a priori*. Hay materiales *a priori* de la voluntad, contenidos de valor visibles *a priori*. El apriorismo de los actos emocionales es tan puro, original y autónomo como el lógico y categorial en el terreno teórico. En este sentido, Hartmann está de acuerdo con Scheler. La ética debe convertirse, precisamente como consecuencia del apriorismo kantiano, en ética material de los valores. Pero mientras que para Scheler los valores inferiores se fundan en los superiores, es decir, que éstos representan la condición de los inferiores, Hartmann representa, por una fundamentación inversa, la concepción contraria: los valores superiores dependen de los inferiores.

La ética material de los valores de Hartmann es una ontología de los valores. El modo de ser de éstos es semejante al de las Ideas platónicas. Son independientes del sujeto que valora, es decir, de la conciencia del valor; de no ser así se abriría la puerta al relativismo nietzscheano de los valores. Las cualidades morales existen en sí y no para un sujeto contemplador. Los valores son subjetivos no en el sentido de que dependan de la conciencia del sujeto, sino en el sentido de que son válidos para el sujeto, como lo son las leyes geométricas para el espacio y las mecánicas para los cuerpos. En otras palabras, son metodológicamente aplicables a sujetos y se relacionan con el ser y no con el capricho del sujeto. El ser para mí de los bienes descansa en el ser en sí de los valores de bienes. Esto es válido también para los valores morales. La relacionalidad con un sujeto yace en la materia misma de los valores. Hay una relacionalidad material de los valores morales con personas en tanto objetos y una relacionalidad material de los valores morales con personas en tanto sujetos, es decir, en tanto portadores de estos valores. Los valores son un *príus* condicionante de todos los fenómenos de la vida moral, de lo que la aprioridad de la conciencia de los valores es sólo un fenómeno parcial. Tienen, frente al que valora, un carácter absoluto, como los objetos lógicos y matemáticos. Como éstos tienen un ser en sí ideal en el *kosmos noetós*, pero no un ser en sí real. La esfera ideal es una esfera opuesta a la real, y sus formaciones de contenido tienen un carácter puramente objetivo. La esfera ideal se enraiza en la real y tiene allí sus principios. En tanto que las formaciones lógicas y matemáticas dominan la realidad sólo como leyes naturales sin resistencia, los valores se aparecen a los hombres como exigencias. Así, junto a la esfera óntico-ideal del ser, está —según Hartmann— la esfera ético-ideal del ser, que es continuación de aquélla. Tal como los objetos de la lógica y la matemática, los valores son elementos de un orden que domina el pensamiento pero que no de-

pende de él, como ya señaló Husserl; sin embargo, lo *que* es precisamente la esfera de los valores no puede ser determinado metafísicamente. Se trata de un hecho que hay que aceptar, una superobjetividad ideal que es en sí.

El objetivismo hartmanniano de los valores es a la vez, como en toda la fenomenología de los valores, un *apriorismo* de los valores. Éstos deben ser válidos *a priori*, aun cuando toda valoración fuera subjetiva y caprichosa. La diferencia entre el *a priori* teórico y el práctico estriba en que el teórico es sólo un elemento del conocimiento que carece de validez objetiva; en tanto que el práctico no es un elemento del conocimiento, sino de la vida, de la toma de posición, del deseo, etc. Aquí tanto Hartmann como Maliandi siguen la vieja distinción de Hume entre ser y deber que desde entonces infesta a toda la teoría de los valores. Pero ya Bacon había hecho notar el carácter de "debe" del saber "puro": *Knowledge is power*. El saber es poder porque le corresponde un *método*, es decir, una manera de actuar correspondiente. A cada conocimiento le sigue su manera correspondiente de actuar; a la ciencia natural la siguió la tecnología, a la ciencia de los valores la seguirá el mundo de los valores —no porque este último sea normativo, sino porque todo conocimiento científico es normativo. Si bien Nicolai Hartmann ve con claridad el paralelismo entre el conocimiento de la realidad y el de los valores, cae víctima de la vieja falacia normativa.

El conocimiento de los valores es para Hartmann verdadero conocimiento del ser. Su objeto es, frente al sujeto, tan autónomo como lo son las relaciones espaciales para el conocimiento geométrico y las cosas para el conocimiento de las cosas. La aprehensión del valor es un acto trascendente que debe diferenciarse del acto intencional en el sentido de Husserl. El acto trascendente requiere objetividad, es decir, independencia del objeto aprehendido frente a la conciencia y su intención, aun cuando la intención se dirija a él. El conocimiento del valor yace en la conciencia del valor. En él pueden aprehenderse los valores en su ser en sí. La conciencia del valor tiene dos momentos, la conciencia primaria y la secundaria del valor, conciencia de primera y segunda *intention*. La primaria es el sentimiento directamente aprehensor, como aprobar y reprobar, preferir y posponer, amar y odiar, etc. Aquí no hay un saber filosófico acerca de los valores, aunque el hombre ve la justificación de los principios axiológicos. Se trata del fenómeno ético primario, del hecho básico de la ética, en el que se basa la conciencia moral. La conciencia primaria del valor sabe si algo es bueno, pero no sabe por qué lo es. No sabe en qué consistió lo bueno. (Cf. la intuición de lo bueno de G. E. Moore.) Por el contrario, la conciencia secundaria del valor es un conocimiento filosófico de los valores como principios, visión teórica de los valores que presupone el sentimiento del valor pero que, como éste, es *a priori*. Los fenómenos reales de la conciencia primaria del valor son los puntos de partida para la reflexión, que lleva la mirada axiológica a la estructura del valor, haciendo así posible la conciencia secundaria del valor. El contacto entre la visión secundaria del valor con el reino de los valores es inmediata. Los valores son conocidos *a priori*, no es posible abstraerlos de la experiencia de casos concretos.

La fundamentación de la objetividad de los valores necesita una prueba, la evidencia del conocimiento de los valores. La pregunta es ¿cómo puede conocer el sujeto un objeto trascendente, es decir, algo fuera de sí? La aporía del conocimiento se resuelve por medio de la admisión de una relación ontológica fundamental entre sujeto y objeto. El ser es una esfera común, a la que pertenecen tanto el objeto como el sujeto cognoscente en cuanto entes. Ambos están enraizados en el ser. Los valores, por el contrario, no pueden estar en una esfera óptica real común, tienen una posición excepcional. En tanto que la relación de identidad entre sujeto y objeto es categorial en el terreno teórico, no puede ser éste el caso entre los valores, ya que éstos no son categorías, aun cuando su estructura de contenido pueda ser comparada con las categorías. La conciencia primaria de los valores es un acto de toma de posición, un acto del sentimiento, que no puede corresponder exactamente a la relación de identidad del conocimiento. Pues en tanto que el acto cognoscitivo es receptivo y tiene un contenido gnoseológico, el sentimiento de los valores es centrífugo en relación con la conciencia, es un acto que se dirige activa y exigentemente al objeto, y que hasta puede modificarlo. Así, pues, apenas pueden volver a la conciencia las estructuras de contenido de los valores ideales en sí. A pesar de ello, deben corresponderse el sentimiento de los valores y el valor. El conocimiento de los valores en el sentimiento de ellos es una intuición estigmática, a saber, una intuición dirigida a rasgos esenciales aislados, una visión particular. La visión axiológica es una "intuición traspasante": un ver penetrante, enigmático pero no más asombroso que la percepción en el conocimiento real y la intuición estigmática en el conocimiento ideal. Esta intuición traspasante penetra la trascendencia entre valor y conciencia de los valores. El traspasar mismo no tiene que ser aclarado, según Hartmann, es el secreto de la visión axiológica, un hecho del conocimiento irracional y al que no es posible analizar más. La visión axiológica conspectiva es difícil, ya que las leyes generales de la visión conspectiva, lógicas, se desplazan aquí en parte. A este respecto, Hartmann ve, con una claridad mayor que Scheler, que el conocimiento de los valores no es posible sin lógica. Pero se equivoca por completo —y con él Maliandi— acerca del carácter no receptivo sino activo del conocimiento *del ser*, al que Kant daba tanto peso. El conocimiento del ser es tan centrífugo en relación con la conciencia como el conocimiento de los valores y puede modificar su objeto, como lo muestran tan claramente nuestras ciudades. Resulta curioso observar lo ciegos que son a veces, los filósofos respecto a lo que les está más cercano. Así, no existe una diferencia entre el conocimiento del ser y el conocimiento de los valores, ambos tienen el carácter del deber ser y ambos son, cada uno en su estilo, normativos.

Una segunda aporía, según Nicolai Hartmann, es la de la verdad o concordancia entre el objeto y la representación del objeto en el sujeto. ¿Cómo puede saber el sujeto si su representación concuerda o no con el objeto trascendente? Se trata aquí de una segunda instancia del saber acerca del objeto que existe independientemente del aprehender originario. El criterio de la verdad es, en el

conocimiento real, la concordancia entre el testimonio de los sentidos y la comprensión *a priori*. En el conocimiento ideal es la concordancia de lo visto mediante la intuición estigmática y lo visto mediante la intuición conspectiva. La intuición estigmática puede ser comparada con la percepción, ya que recae en lo más cercano a lo individual que hay en el ser ideal. Es una percepción ideal *a priori*. La intuición conspectiva equivale al conocimiento real *a priori*, una comprensión de la ordenación de lo ideal, de su por qué, su posibilidad y necesidad, no su mera presencia. Según Hartmann, en la matemática y la lógica formal existe un entrelazamiento entre la visión conspectiva y la estigmática, y con ello se hace posible la evidencia absoluta. En la visión fenomenológica de esencias, la intuición estigmática sobrepasa a la conspectiva, y también es éste el caso en la visión axiológica. Es siempre visión particular. En el sentimiento de los valores no desempeña un papel práctico la visión conspectiva y, por ello, es posible, en oposición a Husserl y en armonía con Scheler, no considerar a la lógica como hilo conductor de la axiología. En caso de que haya una evidencia axiológica no debe ponérsela en paralelo con la lógica.

Aquí, de nuevo, resulta Hartmann —y con él Maliandi— víctima de la falacia normativa, de la concepción normativa unilateral del conocimiento de los valores. Desde luego, los valores tienen relaciones *a priori* y, por ello, deben ser vistos no sólo estigmáticamente en la visión particular, sino también conspectivamente, como ya señalaban los “axiomas” de Brentano para la valoración “correcta”. Si regresáramos a Brentano y a Husserl, si renunciáramos, *à la Occam*, a la multiplicidad de los dominios ideales, matemática, lógica, axiológica, y si consideráramos tanto la axiología como la matemática como divisiones de la lógica, no sólo podríamos solucionar las aporías de Hartmann, sino que jamás surgirían. Maliandi vuelve a Husserl, pero no en el sentido que indicamos. En su consideración crítica parte de la relación entre valor y realidad en Husserl, pero también a él le parece demasiado sencilla la solución husserliana.

En Husserl, el valorar es un acto fundado, los valores son objetos fundados. La valoratividad es un nuevo estrato objetivo superior. La evidencia sólo es posible por un valorar correcto, es decir, por un valorar condicionado por leyes axiológicas. Tales leyes se dan sobre la base de la lógica formal. Así, pues, según Husserl, la evidencia se da sin entrar en la problemática de un mundo exterior real y trascendental en el sentido de Nicolai Hartmann. Sin embargo, dice Maliandi, si la toma de posición valorativa se efectúa sobre la base de una realidad trascendente, no es posible excluir simplemente esta realidad, es decir, ponerla entre paréntesis, y designar al valor como objeto fundado. En el valorar se apresa un valor. Tenemos aquí un acto fundado, el valorar, que según Husserl presupone un acto fundamentante, por ejemplo, una percepción, y un objeto fundado, el valor que descansa en otro objeto fundamentante, por ejemplo, lo percibido. En la mera percepción sólo se aprehende la cosa y no el valor de ella. Pero, según Maliandi, la pregunta es si sólo se presupone este acto de la percepción, u otros actos fundamentantes similares, en el valorar, es decir, cuál es la condi-

ción de la experiencia axiológica en general. Se podría preguntar si la toma de posición valorativa no está condicionada por la experiencia de una realidad trascendente. Si así fuera, habría que investigar la experiencia trascendente. Pero si no se considera esta problemática de la realidad, entonces también deben ponerse entre paréntesis los valores, en caso de que formen parte de esta problemática —y esto contradiría la aclaración de la posibilidad de una evidencia axiológica. Si por otra parte, aceptamos, con Husserl, que en la descripción de los valores y de las relaciones axiológicas puede eliminarse la realidad, debemos y podemos dudar, en contra de Husserl, de que los valores y los actos valorativos sean realmente fundados. Hasta podría preguntarse si no son más bien fundamentantes, si la percepción no presupone a los valores y no a la inversa, el valorar a la percepción. En Scheler y Hartmann se encuentra la aceptación de una realidad trascendente y el rechazo de la dependencia de lo emocional con respecto a las leyes lógicas que afirma Husserl. Los actos valorativos no se fundan, según Scheler, en los teóricos, sino que, por el contrario, fundamentan estos últimos. El concepto de la fundamentación es en Scheler una especie de relación entre los valores mismos, un criterio de la altura de los valores. El valor fundamentante está más alto que el fundado. También para Hartmann, la fundamentación es puramente axiológica, no existe una relación de fundamentación entre el mundo lógico y el axiológico, pero la fundamentación interna de los valores es contraria a la de Scheler: el valor inferior fundamenta al superior.

En Scheler la intuición de los valores es un apresar inmediato de las cualidades axiológicas, independientemente de sus portadores. La *epoché* husserliana es inapropiada, según Scheler, para aclarar el valorar, ya que elimina la aclaración del momento de la realidad. Scheler pregunta, más bien, cómo es el momento de la realidad en los objetos y cómo se nos da a nosotros. Responde por medio de la aceptación de una realidad trascendente. La vivencia de la resistencia a esta realidad perturba la visión pura de esencias. La reducción fenomenológica debe hacerla a un lado, pero sólo puede hacerlo mediante su reconocimiento y *consideración* previos. La vivencia axiológica es, en Scheler, el supuesto y la condición del saber. Todo acto dóxico presupone los valores, todo tipo de aprehensión intelectual del ser-así de un objeto necesita una vivencia axiológica emocional relacionada con este objeto. La percepción, el pensar, etc., son indicaciones, no pruebas, de los valores: *cogito ergo bonum* (mejor dicho: *valeo ergo cogito*). Para Scheler, el valorar no es un acto condicionado sino condicionante. No pregunta por las condiciones de posibilidad del valorar.

Hartmann, dice Maliandi, es más decisivo en la afirmación de una realidad trascendente a la conciencia que Scheler. Según Hartmann, realidad es el modo de ser de todo aquello que tiene en el tiempo una posición o duración, su generación y corrupción. La temporalidad es la meta específica de lo real (como en G. E. Moore). En Hartmann, el sentimiento de los valores es un acto emocional trascendente, ya que en él se experimenta el ser en sí de los valores. Lo trascendente y emocional es común tanto a los actos de la experiencia real como a

los de la experiencia de valores. Esta última consta de tres momentos principales: primero, la verdadera toma de posición interior de la conciencia emocional, segundo, la conciencia de aquello respecto a lo cual se toma una posición, tercero, la conciencia de aquello en base a lo cual se toma una posición. El "platonismo axiológico" de Hartmann no es platónico en un punto fundamental: el ser ideal no es el superior, sino a la inversa, el ser inferior y más imperfecto (como en G. E. Moore y Charles Hartshorne). Le falta el peso de la ocurrencia temporal-ominosa, reina imponderablemente en una cierta lejanía del mundo, en el mismo ser en sí supraobjetivo que la ordenación matemática, de acuerdo con la cual está ordenada la naturaleza y que no depende de la matemática como ciencia. La realidad contiene las estructuras ideales del ser y las presupone. Por un entretejimiento de idealidad y realidad muestra el peso de la realidad la manera óptica de lo ideal. Éste no yace en la conciencia, pero tampoco debe ser confundido con lo real, sino que es un modo de ser *sui generis* junto al de lo real: por una parte, está contenido en lo real, por la otra, se da con independencia de éste. Lo matemático, por ejemplo, subsiste en sí aun sin realidad y, a saber, precisamente igual a como está contenido en lo real. Se da así una cierta independencia del ser ideal frente a la presencia de lo real y existen relaciones ideales no realizadas, es decir, que no están contenidas en la realidad, por ejemplo, la de los números primos (pero que también un día encontrarán su aplicación real, como ya la encontraron los números imaginarios y los espacios no euclidianos, los ejemplos contrarios de Hartmann). Así, la esfera ideal del ser no forma un mundo que subsista por sí, sino un modo del ser que subsiste con indiferencia frente a la existencia de lo real. Sin embargo, la realidad no posee una indiferencia frente a lo ideal, tiene su estructura y es su realización. Los casos reales están subordinados a los matemáticos.

La relación entre la realidad y los valores es distinto. Los casos reales pueden corresponder o no a los valores; en el primer caso son valiosos, en el segundo, contravaliosos. En este último caso, es verdad, corresponden a los desvalores, hecho que hace que el argumento de Hartmann sobre el carácter diferente de la idealidad de los valores y la de los números resulte débil. Maliandi destaca la omisión hartmanniana con respecto al desvalor como categoría axiológica en relación con la negación axiológica.

Para Hartmann, los valores son independientes de que la realidad les corresponda o no. En esa medida, su independencia es superior a la de lo matemático y de esencialidades semejantes. No hay un *necesario* estar contenido de los valores en lo real. El apriorismo de la conciencia axiológica es más absoluto que el de otras esencialidades ideales. Los valores son indiferentes a lo real y lo real a los valores. Maliandi señala con razón la artificialidad de esta separación entre la experiencia de los valores y la de la realidad; pero no cae en la cuenta de lo igualmente artificial que es la separación entre la idealidad de los valores y la de los números. Hartmann hipostasía estas idealidades de los valores y les da precisamente aquellas propiedades que corresponden al "deber ser", sin percatarse

de que la aplicación de las idealidades lógicas contiene también un deber ser al igual que la de las axiológicas. Nadie tiene que ser *necesariamente* lógico o seguir las leyes de la matemática; de lo contrario no habría, por ejemplo, fraudes ni errores de contabilidad.

La construcción real-axiológica de Hartmann le da la oportunidad de hacer interesantes consideraciones que, sin embargo, son aplicables, *mutatis mutandis*, a la relación de lo real con lo ideal lógico y matemático. Reconoce la relación entre la conciencia axiológica y los casos reales. El sentimiento de los valores no toma en serio a lo pensado: sólo el peso de lo realmente vivido tiene la fuerza para despertarlo. Pero, a la vez, niega que esta aprehensión concuerde con la efectividad de la realidad. Maliandi utiliza el ejemplo de Hartmann sobre la vivencia de la justicia en contra del argumento del propio Hartmann. La aprehensión del valor de la justicia no proviene de bellos ejemplos de virtud sino de la vivencia de un trato injusto. La aprehensión de los valores se logra aquí mediante la sublevación del sentimiento moral. Según Hartmann, lo que aprehende no es sólo lo efectivo y actual del caso, sino su ser valioso o desvalioso y, con ello, el valor mismo. Éste es aprehendido cuando falta en el caso real vivido. Pero —nos dice Maliandi— Hartmann pasa por alto el hecho de que lo negativo, el desvalor, no es simplemente una carencia de valor, sino la experiencia de una realidad y, con ello, un acto emocional trascendente. El papel de lo emocional es aquí el de la aprehensión de lo injusto. La acción es real en la medida en que es injusta. El carácter de la injusticia le presta su realidad; sin injusticia no sería acción. El sentimiento del contemplador reacciona mediante una respuesta axiológica de la conciencia a lo real vivido y con esta reacción se aprehende el valor de la justicia. Pero todo forma una sola y la misma experiencia, si bien en dos momentos, el desafío y la respuesta. La respuesta es la negación emocional de algo real, el sentimiento se subleva contra algo concreto, no contra una esencialidad. Aquí está enraizado el problema de la negación axiológica, en la que Maliandi ve la solución de los problemas en cuestión. Sin embargo, Maliandi parece confundir la realidad concreta del acto injusto con su injusticia o no distinguir bien entre los dos aspectos, el de la realidad y el de su valor. Así como la belleza de un cuadro no es su marco, ni la tela, ni los colores usados ni ninguna de sus partes constitutivas materiales, sino que depende de su configuración, de la *composición*, que la representan de manera necesaria, así la injusticia no es una parte constitutiva del acto injusto, sino que depende de la configuración de estas partes constitutivas —de la *transposición* que representan necesariamente.

Hartmann está más cerca de esta fundamental trascendencia de los valores, aun cuando la reconozca más metafórica que lógicamente. Según Hartmann, los valores no tienen una fuerza real. Pertenece a su esencia el no determinar inmediatamente lo real, como las categorías, sino expresar sólo un deber ser, que se hace actual siempre que lo real no le corresponde. Los valores no penetran en lo real irresistiblemente como las leyes ontológicas, su deber ser ideal subsiste con independencia de su cumplimiento o no cumplimiento. Las leyes axiológicas

sólo penetran en lo real por medio de los hombres. El hombre es mediador del valor y la efectividad; pero no un punto cardinal forzado, pasivo, sino un mediador que tiene siempre la posibilidad de no efectuar la mediación. Hartmann no se da cuenta y Maliandi no hace la objeción obvia de que tal es también el caso en las categorías ontológicas, en especial en las de las ciencias. La técnica no requiere realizarse *necesariamente*, aun cuando se sepa algo de los supuestos matemáticos, físicos y mecánicos —de lo contrario no habría naciones subdesarrolladas ni guerras (que *destruyen* la realidad por medio de estos supuestos).

De acuerdo con la teoría de la negación axiológica, la experiencia de valores presupone la experiencia de desvalores. La experiencia del desvalor es, por lo tanto, la condición de la experiencia del valor. Tan pronto como está uno enfermo, experimenta el valor de la salud perdida. Según Hartmann, aquí se muestra la carencia de un valor en lo real y en esa medida —ya que a pesar de todo se experimenta el valor—, el carácter ideal de éste. Para el realismo axiológico se trata aquí de la limitación del cumplimiento de los valores en el mundo espacio temporal. Maliandi pregunta si no se trata aquí, quizá, del sentido de la relación entre la experiencia de los valores y la experiencia de la realidad. Un trato injusto o una enfermedad son reales. Se los podría utilizar como ejemplos de lo que Hartmann llama la dureza de lo real y Scheler la resistencia de lo real. Su experiencia permite la experiencia del valor de la justicia o de la salud por rechazo de los hechos reales experimentados. La realidad es experimentada en estos casos como algo negativo. El carácter de desvalor de la circunstancia no puede ser aislado —según piensa Maliandi— en la experiencia originaria del carácter real de la misma. Si la enfermedad no fuera negativa, no sería enfermedad. El rechazo emocional de la realidad existe en todos los tipos de lo desvalioso: desaprobación, desprecio, reprobación, indignación, sublevación, condena, repugnancia, etc. El rechazo es la negación de lo negativo, no en el sentido de la negación lógica u ontológica, ya que no niega ni la verdad ni la existencia de la realidad, sino que es la denegación de *un determinado ser así de la realidad*.

Polin lo llama la negación axiológica, la *négation axiologique*. Fundamentaciones parecidas de la axiología se encuentran en Rickert, Alejandro Korn y, en especial, en Le Senne y Lavelle. Según Le Senne, la experiencia de los valores requiere el surgimiento de un obstáculo que cuando menos en la medida de lo posible, permite la irrupción de la unidad del yo. El obstáculo es un develador del valor, provoca una hendidura en el yo, por medio de la cual se manifiesta nuestra finitud, a la vez que nuestra capacidad para superarla. La reacción se realiza por la actividad del espíritu, una orientación hacia lo absoluto (cf. lo sublime de Kant y la logoterapia de Viktor Frankl). El obstáculo despierta la conciencia axiológica en el hombre. El valor se convierte en camino de liberación por medio de la negación del obstáculo. La realidad misma aparece como obstáculo. No es una negación del valor, sino un medio para encontrar el valor. El descubrimiento del valor sólo es posible por la negación espiritual del obstáculo. En Lavelle, la negación es una mediación del valor. Muestra la actividad crítica

del espíritu y, con ello, su autonomía. Polin, que parte de Sartre, rechaza la objetividad de los valores porque siempre significó una realidad del mundo. Su propia teoría de los valores es un irrealismo de los valores, *irréalisme axiologique*. La filosofía tradicional confundió, según Polin, la valoración con el conocimiento y expandió el concepto de objetividad del conocimiento hasta la valoración. De acuerdo con Polin, el principio de la trascendencia contradice al conocimiento de los valores. Ya que el conocimiento implica —como contacto o identidad entre lo conocido y el cognoscente— una inmanencia subjetiva. Polin aclara el valor señalando la negación del carácter dado de la realidad. El acto creador de la trascendencia no requiere una realidad trascendente, sino sólo algo dado, *donné*, que ha de ser denegado y superado. La negación de lo dado es el instrumento del valorar. No es una aniquilación, sino una afirmación de otro algo como dado. Tal como para Nicolai Hartmann es posible la realidad en el tiempo, así lo es para Polin, la irrealidad del valorar; es más, hace posible el tiempo. La conciencia creadora de la trascendencia inventa un tiempo, que le sirve como esquema imaginario. El futuro es trascendente e indeterminado. Tiene que ver con la valoración, no con el conocimiento. Todo proceso cognoscitivo trastorna la trascendencia y su tiempo. La creación humana tiene como condición previa la invención de un esquema temporal. El tiempo sirve como símbolo del valor que, por su esencia misma, es imperfecto e irreal; un acto de la imaginación (Sartre) que es a la vez aisladora y constitutiva. Aísla de la totalidad de lo real al objeto pensado (el *noema* husserliano) y a sí misma en un primer movimiento de trascendencia pura formal. Lo dado presente es denegado y arrojado de nuevo al pasado (cf. el triple nexo finalista de Nicolai Hartmann en su primer momento). La imaginación forma el primer momento del pensar creador de valores. El primer momento de la valoración es una imaginación negadora o sea una imaginación figurativa. Es un acto creador, el prelude de la valoración, que nace porque la realidad no es lo bastante satisfactoria. La conciencia figurativa sobrepasa a la realidad (como en el arte que, de acuerdo con Schiller y Susanne K. Langer, es “apariencia”, como en los sueños, por ejemplo de la libertad, que son más que la libertad misma). La imagen es excedida por el valor, la conciencia figurativa por la conciencia axiológica. La conciencia axiológica, *conscience axiologique*, es una conciencia *sui generis* a la que sirve un valor como objeto y correlato. Pone su objeto, es decir, le da un sentido. Los valores no son, como en Husserl, correlatos intencionales de una conciencia axiológica en el sentido de una conciencia noética y, con ello, de la posibilidad de una axiología formal en el sentido de la lógica formal, más bien todo poner de valores es una nueva creación. Los valores son pensados y no reconocidos. Lo real no es valorado directamente —esto sería un conocimiento inmanente—, sino que la valoración parte del acto de la imaginación. El valor no está nunca dado, sino que es inventado. Es una invención que deviene, una trascendencia consciente. Toda reducción de la valoración al conocimiento (Sche-ler, Durkheim) o del conocimiento a la valoración (Rickert) es engaño. No es

posible fundar la teoría de los valores en el juicio axiológico. El hombre comprende el mundo de los valores en la medida en que lo crea como acción. El valor es irreal, en el sentido de que sobrepasa al ser, pero no está en oposición a él, pues la dirección de la trascendencia no es indiferente para lo real. El valor no es posibilidad, sólo puede decirse que es distinto al ser. En lo real el irrealismo axiológico no ve ni el carácter del valor ni del desvalor. Los valores negativos, los desvalores, no existen según Polin. La negación axiológica es el rechazo emocional de algo *real*. En la medida en que el hombre es consciente de su imperfección se implica su tendencia a la perfección. La conciencia de la propia imperfección es la conciencia de algo real, ya sea como obstáculo o como dato. El intento de superarse a sí mismo armoniza con la superación de lo real extraño. La realidad es denegada por ser experimentada como límite, es decir, como un desvalor real, como obstáculo (Le Senne). Así, pues, no es algo negativo, sino positivo, pues lo denegado es precisamente lo negativo. Por ello habla Lavelle de la negación de la negación como condición de posibilidad de la experiencia de valores positivos. Al rechazar algo real presente señala hacia otro valor futuro o pasado y perdido. Lo perdido es valorado, no *porque* se haya perdido, sino por representar la superación de un límite que aparece ahora en la realidad y que es experimentado directamente como un desvalor.

La teoría de Scheler sobre la vivencia de la resistencia y la de Hartmann sobre el estar concernido —dice Maliandi— podrían ser completadas con las aportaciones de Polin, Lavelle y Le Senne sobre la significación de la negación axiológica. Esto sacaría a luz los puntos débiles de la concepción scheleriana y hartmanniana de la objetividad ideal de los valores. El valor “imperfección” o tiene una significación axiológica o no tiene ninguna. La significación axiológica señala un fenómeno axiológico negativo, es decir, una determinada configuración limitadora de lo real. Esta realidad limitadora negativa es lo que deniega la negación axiológica. La superación de la realidad no va hacia un ser en sí ideal ni hacia un algo irreal inventado, sino hacia una realidad concreta, en la que se supera el límite mentado por la negación axiológica. *El cumplimiento axiológico es realización*. Así, la negación axiológica puede ofrecer una base no sólo para la interpretación de la valoración, sino también para la del valor mismo, cuyo sentido, en último término, sólo puede ser aclarado por una ontología, a saber, por una ontología real. La experiencia de la realidad como límite no significa que toda la realidad tenga un carácter de límite, sino que la experiencia del límite, por medio de la negación axiológica, hace posible la experiencia de los valores positivos de lo real por medio de los desvalores. El valor no es sólo apresable por medio de la experiencia de la realidad, sino que también la realidad se hace comprensible como experiencia axiológica. La evidencia axiológica no ha de alcanzarse por medio de una separación artificial entre valor y realidad, sino sólo por un proceder de la investigación que se atenga por principio a la realidad.

Si bien la solución de Maliandi para el problema del valor padece el mismo

error básico que la axiología de la negación axiológica misma, a saber, que se trastrueca el carácter de (des)valor de esta vivencia de modo demasiado simple en carácter de realidad, el enlace entre axiología positiva y axiología negativa es ingenioso y penetrante. Indica la solución de dos problemas no solucionados hasta ahora: el de la racionalidad o irracionalidad de la valoración y el de la base axiológica de la teoría económica de los valores.

El primer problema es la pregunta acerca de si la valoración es racional y si ha de ser tratada racionalmente en la filosofía o la ciencia morales. Puede preguntarse si hay una vivencia empírica, una protovivencia, que indicara de modo imperativo el carácter racional de la valoración. La negación axiológica y la profundidad de la vivencia del desvalor es precisamente una protovivencia tal. Lo insoportable en la vivencia del desvalor es su irracionalidad, su carencia de orden y sentido; y la negación de la negación es la urgencia irresistible de restablecer el orden subvertido, en el más amplio sentido, el subvertido orden cósmico (cuando la persona misma ha subvertido el orden esta protovivencia es la de la culpa). Lo bueno es, según esto, el restablecimiento del orden, de la armonía, de la proporción: y aquí la teoría de la *négation axiologique* desemboca tanto en la de los racionalistas axiológicos, de Platón a Whitehead, como en la de los modernos juristas (Edmond Kahn, *The Sense of Injustice*) y psicólogos, en especial, la logoterapia (el libro de Viktor Frankl, *Vom Konzentrationslager zum Existentialismus* es sin duda la presentación más fuerte y de mayores consecuencias de la negación axiológica). En esta forma, la teoría de la negación axiológica es la propedéutica de toda teoría científica de los valores.

El segundo problema aparece en el concepto del límite mismo que se encuentra en la teoría de la negación axiológica. El límite está aquí entre desvalor y valor, y este límite es, de hecho, la realidad, como lo muestra el cálculo de valores de la axiología formal. Es también el límite entre irracionalidad y racionalidad y muestra que la conciencia axiológica pasa irresistiblemente de la primera a la última y que debe hacerlo a través de la realidad. En las teorías de la utilidad marginal tenemos el mismo proceso necesario en lo económico, la actividad económica va de modo necesario de la necesidad a la satisfacción, por el acto de la "realidad" económica, de la adquisición y aumento de bienes. Si hay escasez de bienes alcanza siempre lo que falta un precio más alto que lo que sólo satisface.

El libro de Maliandi, en la plenitud de los problemas tratados y el juicio acertado con el que los soluciona, no sólo es muy satisfactorio, sino que viene a llenar una laguna en la literatura axiológica.

ROBERT S. HARTMAN