

var que esta última afirmación no puede tener en filosofía un valor apodíctico, pues lo más que la filosofía puede hacer ver es que el alma intelectual no pertenece al orden de la generación y corrupción, sino al de la creación y aniquilamiento, y sólo la fe sobrenatural puede darnos la certeza de que no será aquélla aniquilada por Dios después de la muerte.

El libro concluye, como era de esperarse, con un capítulo sobre "la dimensión religiosa del hombre", en el cual el autor, aunque "sin regatear el alto valor" de las cinco vías tomistas, concede mayor papel en la vivencia religiosa a la otra corriente, más cargada de elementos intuitivos y efectivos, que transcurre desde San Agustín hasta Max Scheler. La presencia misteriosa de Dios en la unidad e inmutabilidad de la verdad, el sentimiento de nuestra insuficiencia, el anhelo de salvación, la tendencia a lo absoluto, la conciencia moral y otras vivencias semejantes, parecen ser para él, si no "demostraciones" rigurosas, "mostraciones" más valiosas de nuestra religación con lo divino (págs. 295-296). "Fundamentalmente religiosa, la vía existencial explora la veta inagotable de conocimientos y de energía en el interior del hombre" (pág. 303). A esta parte sobre todo de la obra del doctor Basave parece referirse el profesor Sciacca al decir que comparte con él "la afirmación de que el problema de Dios es intrínseco al hombre y está presente, como elemento de vida, como fuerza propulsora y como luz, en la dialéctica de la vida espiritual" (pág. 10).

En una obra de tan vasto ámbito prospectivo como ésta del doctor Basave, muchos desearán sin duda una exploración más a fondo de este o aquel problema; pero quizá no era posible hacerlo en un trabajo que pretende ser, ante todo, una síntesis cabal, y en la cual, según la clásica expresión, nada de cuanto es humano se ha pasado por alto. A esta integridad temática aúna

este libro otro mérito no menos relevante, que es el de combinar objetividad y subjetividad, caracteres ambos que reclama la filosofía y que muy a menudo andan tan disociados. La antropología de Basave, en efecto, arraiga en la tradición, pero además de incorporar a ella la modernidad, está muy lejos de ser un manual escolástico en el peor sentido del término, desde el momento que el autor asume una posición absolutamente personal y auténticamente vivida en cada uno de los problemas que suscita la consideración del hombre. Dicho de otro modo, no es Basave de los que confunden la filosofía con la literatura, es decir, de los que creen que el filosofar se reduce de todo en todo a una experiencia personal de originalidad intransferible. La filosofía, por el contrario, es obra al mismo tiempo colectiva y personal. El filósofo ha de continuar lo que sus mayores han hecho, y no tener la pretensión de innovar en descubrimientos, atisbos, soluciones incorporadas para siempre al patrimonio espiritual de la humanidad; pero esto sí, ha de tomar en todo ello la participación existencial que basta, aun en ausencia de una originalidad inventiva, a definir una auténtica vocación filosófica. Pues dentro de esta concepción de la filosofía y con tal espíritu ha sido escrita, a nuestro parecer, esta *Filosofía del hombre* cuya lectura será sin duda, para incontables lectores, una orientación muy útil en la exploración de un ente con respecto al cual el mandamiento delfico no ha perdido nada de su constrictión perentoria.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

*¿Qué son los valores? Introducción a la Axiología*, por Risieri Frondizi. Fondo de Cultura Económica, Breviario 135, México, 1958.

Ésta es una introducción excelente a

la problemática del valor. En el primer capítulo, “¿Qué son los valores?”, el autor distingue el mundo de los valores del mundo de los hechos, mostrando que el Valor es un descubrimiento de la misma importancia que el Ser. Así como el Ser es el género de los seres específicos, así el Valor es el género de los valores específicos: la belleza, la justicia, la santidad, etc. El mundo del valor es un mundo al lado de otros mundos descubiertos filosóficamente, como el mundo físico, el mundo de las esencias, el mundo psíquico-espiritual y otros. Cuando se descubre una zona nueva siempre se producen dos movimientos opuestos: uno pretende ver todo por el nuevo hueco, otro pretende reducir lo nuevo a lo viejo (pág. 9). Esto significa, para la axiología, o que toda la filosofía es axiología, o que la axiología no es sino una de las viejas filosofías, esto es, que los valores no son nada más que objetos materiales, esencias o estados psíquicos. Estas reducciones son confusiones; la primera es la confusión entre bienes y valores —siendo los “bienes” las cosas valiosas, es decir, las cosas más el valor que se les ha incorporado—; la segunda es la confusión entre la irrealidad del valor y la idealidad de las esencias, confusión que hace de los valores objetos ideales; la tercera es la confusión entre el estado valorativo y el estado psicológico. “Los valores no son, por consiguiente, ni cosas ni vivencias, ni esencias: son valores” (pág. 11). Los valores no son tampoco cualidades terciarias, al lado de cualidades primarias y secundarias, porque los valores no constituyen una tercera especie de cualidades de acuerdo a un criterio de división común, sino una clase nueva según un criterio también nuevo de división. Son cualidades irreales —ni materiales ni ideales— que no agregan realidad a los objetos, como lo hacen las cualidades primarias y secundarias. Son propiedades o cualidades *sui generis*, que agregan tan sólo

*valor*. El valor es un adjetivo, no un sustantivo. Los valores no deben sustantivarse o hipostasiarse; son entes “parasitarios” que no pueden vivir sin apoyarse en objetos reales. Son frágiles: “Mientras que las cualidades primarias no pueden eliminarse de los objetos, bastan unos golpes de martillo para terminar con la utilidad de un instrumento o la belleza de una estatua.” Los valores no *son* sino *valen*. El ser pertenece no sólo a los objetos materiales, sino también a los objetos ideales. Esencias, relaciones, conceptos, entes matemáticos *son*, como *son* cosas materiales y estados psíquicos. Mas la belleza, la justicia, la santidad, etc., *valen*. Mientras la belleza vale, la *idea* de belleza es un objeto ideal, y *es*. “Captamos la belleza primordialmente por vía emocional, mientras que la idea de belleza se aprehende por vía intelectual. Una obra sobre estética no nos produce ninguna emoción, pues está constituida por conceptos y proposiciones con significación y sentido intelectual. No sucede lo mismo con un poema donde la metáfora que usa el poeta tiene una expresión intensiva y de contagio emocional y representativo o de conocimiento” (pág. 13).

Al lado de su *tono emocional* los valores tienen *polaridad* y *jerarquía*. “Mientras que las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y el correspondiente valor negativo... El valor negativo existe por sí mismo —‘positivamente’— y no por ausencia del valor positivo” (pág. 13 sig.). Una cosa no es fea simplemente porque no es bella. La polaridad implica la ruptura de la indiferencia. “Frente a los objetos del mundo físico podemos ser indiferentes. En el momento en que sea incorporado a ellos un valor, en cambio, tal indiferencia no es posible” (pág. 14). Los valores están ordenados jerárquicamente. Hay valores inferiores y superiores. El orden jerárquico de los valores origina a la tabla de los valores, revelada por la

preferencia. Pero “resulta más sencillo indicar que existe un orden jerárquico que señalar completamente cuál es este orden”. Ninguna de las tablas del valor han ofrecido seguridad y consistencia.

Como se ve, este capítulo se basa largamente en el ensayo de Ortega y Gasset, “¿Qué son los valores?”, que el autor toma como punto de partida para su investigación. El segundo capítulo, “Problemas Fundamentales de la Axiología”, trata con cinco clases de problemas: 1) los problemas axiológicos en la vida diaria; 2) la objetividad o subjetividad del valor; 3) sugerencias para una problemática nueva; 4) el problema metodológico; 5) la comprensión de los valores. Siguiendo la investigación de Ortega y Gasset, Frondizi formula el núcleo del problema axiológico en la pregunta, “¿Tienen valor las cosas porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor?”, es decir, en la problemática psicológica, que había caracterizado el origen de la teoría de los valores en los escritos de los axiólogos austriacos del siglo pasado. ¿Son los valores objetivos o subjetivos? ¿Existen —o mejor dicho, valen— independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa o deben su existencia, su sentido o su validez, a reacciones fisiológicas o psicológicas del sujeto que valora? Obviamente, no podemos hablar de valores fuera de una valoración real o posible. “¿Qué sentido tendría la existencia de valores que escapan a toda posibilidad de ser apreciados por el hombre?” (pág. 20). Por otro lado, es indispensable distinguir la valoración del valor. El valor es anterior a la valoración según los objetivistas. Si no hubiera valores, ¿qué habríamos de valorar? Confundir la valoración con el valor es como confundir la percepción con el objeto percibido. La percepción no crea al objeto, sino que lo capta. Lo mismo sucede con la valoración. Lo subjetivo es el proceso de captación del valor (pág. 21). Mientras que los sub-

jetivistas dicen que también valoramos lo que deseamos y nos agrada, los objetivistas dicen que también valoramos lo que nos desagradaba, como la amputación de una pierna que nos salva la vida. Frondizi concluye, con mucha razón, que la discusión entre subjetivistas y objetivistas no puede resolverse y se necesita una problemática nueva.

Es posible que el valor ofrezca una cara subjetiva y otra objetiva. Previo al intento de determinar la naturaleza del valor, es preciso preguntarse si todos los valores tienen una naturaleza semejante en lo que se refiere a la objetividad o subjetividad. En el nivel axiológico más bajo, por ejemplo, el gusto de un vaso de vino o de “Coca-Cola”, estamos en el predominio de lo subjetivo, del adagio *de gustibus non est disputandum*. Este predominio se perderá si saltamos a los más altos en la escala axiológica, por ejemplo, a los valores éticos. “¿Dependerá de nuestros estados fisiológicos o psicológicos que juzguemos honesta o deshonestamente una actitud, o justa o injusta una sentencia?” (pág. 27). Desde luego, no. El valor ético tiene una fuerza impositiva que nos obliga a reconocerlo aun contra de nuestros deseos, tendencias e intereses personales. En medio de estos dos extremos están los demás valores —útiles, vitales, estéticos— donde lo subjetivo y lo objetivo parece estar en equilibrio.

Ante la imposibilidad de poner fin a la disputa entre subjetivistas y objetivistas, muchos han pensado que ha llegado el momento de postergar este problema para dar prioridad al problema metodológico y criteriológico. “En la situación actual del problema de los valores —escribe Dewey en una cita del autor— la cuestión decisiva es de orden metodológico”. Hay, dice Frondizi, dos posibilidades principales de método, la empírica y la *a priori*. “¿Tendremos que ajustarnos a la experiencia y atenernos a sus decisiones, o debemos con-

fiar en la intuición emocional —como quiere Scheler— capaz de trasladarnos a la intimidad de las esencias y asegurarnos un saber indubitable?” (pág. 29). El primer camino no es posible porque “de la observación de que la gente valora de un modo determinado no podemos extraer la conclusión de que así debe valorar”. El autor aquí asume que la teoría de los valores debe contener no solamente las características de los valores, sino también las de obligaciones inherentes a ellos: que la validez de los valores, su “valer”, depende de algún imperativo contenido en ellos. Tampoco es posible el camino de la intuición “que con soberbia poco filosófica declara ciego para las esencias a quien no coincide con sus teorías” (*ibid.*). Este dilema, según Frondizi, nos revela una característica propia de la filosofía. “Los problemas científicos, con todas las dificultades que ofrecen, descansan en un subsuelo común, constituido por el acuerdo sobre el criterio a utilizarse para determinar la verdad o la falsedad de una teoría o una hipótesis. Se puede hacer pie en ese sólido subsuelo en el que descansa el edificio todo de la ciencia. En filosofía, en cambio, el criterio a utilizarse, la vara con que vamos a medir el terreno, está también en discusión, es un problema por resolver. No hay vara para medir la vara” (pág. 30). Frondizi no concluye de esto que así como la ciencia una vez era filosofía natural, también un día la filosofía moral pudiera dejar de ser filosofía y volverse ciencia. Esto conduciría a la conclusión de que la filosofía moral debería investigar el camino en que la filosofía natural se convirtió en ciencia y las maneras de las cuales se pudiera fundar el sólido subsuelo en la filosofía moral, que habían fundado Galileo, Lavoisier y otros en la filosofía natural. De esta manera, quizás, se pudiera escapar de la problemática filosófica de la axiología. El autor, lejos de querer escapar

de esta problemática, hace de la necesidad virtud: la actitud filosófica es fundamentalmente problemática y la axiología es filosofía. La naturaleza de los valores está en cuestión; todavía (?) no son conocidos. La axiología es aporética. Preguntamos: “¿Qué son los valores?”, no aseveramos: “Los valores son...”

El último problema, tratado en el segundo capítulo, es el de la captación de los valores. ¿Captamos los valores por los sentidos o por otro medio? “Por ejemplo, cuando vemos dos manzanas, captamos cada una de ellas con los ojos, pero la semejanza no la captamos con los ojos de la cara, sino con los del intelecto” (pág. 31). Debemos separar la captación de los objetos reales, que sirven de vehículo o depositario de los valores, de los valores mismos, y preguntarnos si ambos se captan de un modo semejante o diferente. Según Scheler, los valores se nos revelan en la intuición emocional aun sin que nos estén dados los depositarios de ese valor. Según Ortega y Gasset, la experiencia de los valores es independiente de la experiencia de cosas. Las cosas reales son por naturaleza opacas a nuestra percepción; en cambio, lo irreal, un número, un triángulo, un concepto, un valor, son naturalezas transparentes. Por otro lado, hay testimonios de artistas, críticos e historiadores del arte que no coinciden con esta visión “optimista” de los valores. El carácter emocional de la supuesta intuición captadora del valor es discutible y en los niveles éticos y jurídicos la presencia de los elementos racionales es innegable. Estos y otros problemas nos demuestran las dificultades fundamentales de toda teoría axiológica y la imposibilidad de que se eliminen las dificultades a fuer de afirmar dogmáticamente una posición. La problemática axiológica continúa abierta. “Lo importante para quien desee cultivar esta disciplina es captar el sentido,

profundidad y complejidad de tal problemática" (pág. 33).

El tercer capítulo nos presenta las doctrinas subjetivistas desde Meinong y Adam Smith hasta los positivistas modernos —una visión sinóptica de la axiología que ofrece un máximo de información en un mínimo de espacio. Es desconcertante, sin embargo, que Frondizi no mencione las obras de axiología de G. E. Moore, *Principia Ethica* y *La concepción del valor intrínseco*. Estas obras, y la llamada "falacia naturalista" expuesta en ellas, le hubieran ayudado a poner el subjetivismo y el objetivismo bajo el mismo denominador y a explicar la exacta relación del empirismo y del "metafisicismo" con el valor (en el sentido de Alejandro Korn en su *Axiología*; véase Frondizi, pág. 43, nota 11). También le hubiera ayudado a rechazar las tesis de Perry, Russell y otros, sobre bases de principio más bien que de detalle. El cuarto capítulo es una exposición intensiva de la doctrina de Max Scheler como prototipo de una teoría objetiva, y presenta una de las mejores exposiciones de la posición objetivista en existencia.

El quinto capítulo, "Valor y Situación", es el corazón de este libro interesantísimo. Aquí el autor nos da su crítica del subjetivismo y del objetivismo y su solución para superar el dilema de la axiología entre estos dos extremos. "La dificultad se origina en la complejidad del problema y la confusión se debe a que una y otra doctrina hacen afirmaciones que son realmente ciertas; el error de ambas posiciones consiste en tomar en consideración tan sólo un aspecto de la cuestión. Así, por ejemplo, el subjetivismo tiene razón al afirmar que no puede separarse enteramente al valor de la valoración, pero yerra al pretender reducir el valor a la valoración... Por otra parte, si los valores fueran creados por el sujeto sin tener en cuenta ningún elemento que trascienda al sujeto mismo, la norma de

conducta se reduciría al capricho personal y desaparecería toda posibilidad de establecer ninguna forma estable de apreciación estética" (pág. 103). La siguiente crítica del subjetivismo es aguda y devastadora, demostrando las falacias que los llamados lógicos positivistas, como Ayer y Russell, cometen en sus argumentos contra la posibilidad de una axiología filosófica o científica. Los objetivistas "juegan con cartas dobles, extraen de la realidad los conceptos que constituyen sus doctrinas y cortando luego toda conexión con la experiencia transforman esos conceptos de raíz empírica en esencias inmutables *a priori*" (pág. 114 sig.). Aquí también la crítica del autor es aguda y devastadora. Como los subjetivistas confunden lo axiológico con lo psicológico, los objetivistas confunden los valores con los bienes.

Pero Frondizi no generaliza su crítica ni la extiende a toda la axiología filosófica, como lo había hecho G. E. Moore. Las críticas de Frondizi son detalles de lo que Moore llama la falacia naturalista. En su forma general, esta falacia consiste en confundir lo natural (lo psicológico, lo sociológico, etc.) así como lo metafísico (lo *a priori* en uno de sus sentidos) con lo axiológico. Consiste, en otras palabras, en confundir lo empírico y lo *a priori fáctico* con lo empírico y lo *a priori valorativo*. Moore impuso así a la axiología la tarea de construir el dominio del valor, como empírico y *a priori*; pero no como empírico ni como *a priori* de hecho. Aunque Moore no nos dio los detalles de la estructura del valor, nos dio unas sugerencias de las cuales se pueden deducir verdades fundamentales sobre la naturaleza *sui generis* del valor. Estas consecuencias son *metodológicas* en el sentido de Frondizi, y siguen de la mera concepción de que una teoría exacta del valor, quizás una ciencia, sea posible; una ciencia, empero, que no sea ni ciencia empírica ni *a priori* en el sentido na-

turalista, sino en el sentido estrictamente axiológico de Frondizi.

La pregunta que se nos impone al leer la solución ingeniosa de Frondizi a la luz de la teoría de Moore es la siguiente: *¿Cómo puede una configuración de elementos naturalistas fácticos constituir una totalidad no-naturalista valorativa?* O, en otras palabras: *¿Cómo pueden elementos naturalistas fácticos volverse en una totalidad no-naturalista valorativa por el hecho de que forman una configuración?* ¿No es, entonces, el hecho de formar una configuración el valor de un conjunto de hechos? Y, aún más general, ¿no es entonces el valor de un hecho su capacidad de formar, o de considerarse como una configuración? Ésta es la implicación fundamental respecto al valor contenido en el libro.

Fronidzi comienza su discusión de la superación de la antítesis entre subjetivismo y objetivismo con tres preguntas: “¿Tienen que ser los valores necesariamente objetivos o subjetivos? ¿Tienen todos los valores la misma naturaleza? ¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a nuestras creaciones?” (pág. 122). La tercera pregunta, dice, es la más importante: “¿Cuál es la realidad de la que debemos partir?” Esta realidad, para Frondizi, es la experiencia. El esquema interpretativo de la experiencia, dado por el autor en su libro *El punto de partida de filosofar* (2ª edición, Buenos Aires, 1957), mantiene para él su validez frente a la cuestión axiológica. Hay también aquí una actividad y un objeto de tal actividad. El objeto es el valor que resulta patente a la conciencia intencional valorativa. El valor no puede existir (o mejor dicho, valer) sino en relación con un sujeto que valora: “¿Qué sentido tendría el agrado de una comida sin un paladar capaz de traducir las propiedades físico-químicas de la comida en vivencia de agrado?” (pág. 124). Ade-

más del sujeto y del objeto hay que tomar en consideración la actividad del sujeto por medio de la cual éste se pone en relación con el objeto. En el caso de los valores tal actividad es la valoración. “Un sujeto valorando un objeto valioso será, por consiguiente, el punto de partida del análisis. Sólo como resultado de este análisis podrá afirmarse la existencia de un valor con independencia del sujeto que lo valora —como quieren los objetivistas—, o concluirse, por el contrario, que el valor no es más que una proyección del acto de valoración del sujeto —como sostienen los subjetivistas” (pág. 124).

Se pudiera objetar contra este análisis de la experiencia del valor que hay diferencia entre la experiencia del valor y el valor, así como la hay entre la experiencia de cualquier cosa y la cosa misma. Así, el número es una cosa y la experiencia de contar otra. Un análisis situacional del valor equivaldría, entonces, a un análisis situacional, sea botánico o psicológico o de cualquier otro, del número, como dice Theodoro Lessing: “Quien confunde el estudio del objeto *valor* con el estudio de los objetos valiosos concretos, o aun con el estudio de los actos de las actitudes valorativas, se halla en la misma posición del hombre que le asigna el estudio de la aritmética a los botánicos porque él aprendió a contar con manzanas y nueces, o del que confunde las matemáticas superiores con la psicología de la numeración porque sin gente que sepa contar no habría teoría de los números.” En términos de G. E. Moore, tal procedimiento constituye la falacia naturalista.

Aunque es verdad que Frondizi identifica el valor, que según él no es real —ni material ni ideal—, sino irreal, con una experiencia que sí es real, es también verdad que su análisis ofrece sugerencias importantísimas acerca de la manera en la cual le sea posible a la ex-

perencia en cuestión superar su matiz fáctico y asumir el matiz valorativo.

El autor examina varias experiencias del valor demostrando la complejidad de los tres componentes, el valor, el valorador y la valoración. Pero no es inmediatamente claro de qué manera estos componentes, analizados fácticamente, se convierten en componentes *valorativos*. ¿Qué es lo que hace valorativo un objeto de valor, y aun a su valoración? En la experiencia del agrado, por ejemplo, que experimento al beber un vaso de cerveza, no es claro en qué consiste el valor objetivo de la cerveza, ni aun con qué justificación debe llamarse el agrado un *valor*. Si ni el subjetivismo ni el objetivismo nos ofrecen un criterio de valor, no se debe llamar "valor" un elemento subjetivo de la situación, como el agrado, si no se ha establecido el criterio valorativo de antemano *como un criterio definitivo de la situación*. Este criterio, X, debiera hacer valorativo no solamente el agrado, sino también la cerveza. ¿Pero qué es lo que hace valorativo a la cerveza y le da a ella valor objetivo? Dice el autor que "hay cervezas y cervezas, a juzgar por su constitución físico-química. Si se altera su densidad, su temperatura, etc., la sensación de agrado será distinta. Otros elementos objetivos influyen igualmente, el vaso en que se bebe, la temperatura del ambiente físico en que uno se encuentra, etc." (pág. 125). Todas estas cualidades son fácticas, son hechos. ¿En qué manera se hacen en valores? Según el autor, la alteración en la configuración de estos hechos hace distinta la sensación de agrado. El problema axiológico en esta sensación es, entonces, cómo hacer la transición al dominio del valor de dos cosas que no son *prima facie* valores, es decir, del agrado de beber y de las características circunstanciales conectadas con él, incluyendo factores sociales y culturales, etc. ("no es lo mismo tomar un vaso de cerveza con un amigo que con un enemigo"). ¿De qué ma-

nera —eso es el problema fundamental— integran dos cosas no axiológicas una cosa axiológica? ¿Cómo puede la *realidad* de la experiencia ("si bien el valor no puede derivarse exclusivamente de elementos fácticos tampoco puede cortarse toda conexión con la realidad" pág. 127), volverse a la *irrealidad* del valor? O, en otras palabras, ¿qué es la relación entre la *realidad de la situación de valorar y la irrealidad del valor*?

En términos de G. E. Moore, esta pregunta se formula así: ¿Cómo puede la configuración compleja de una experiencia natural originar una experiencia no-natural? En términos de Frondizi, es la pregunta acerca de cómo puede la realidad de la experiencia conducir a originar: a) la realidad de la experiencia de la irrealidad del valor, o b) la irrealidad de la experiencia de la irrealidad del valor. El problema axiológico, en términos de Frondizi, consistiría, precisamente, en explicar con exactitud la relación entre la realidad de la experiencia y la irrealidad de su valor. Todos los elementos de la situación "valorativa" son elementos reales, naturales, tanto del lado del sujeto cuanto del objeto. "Hay cualidades en el objeto que me obligan a reaccionar de un modo determinado... El conjunto de cualidades objetivas de un cuadro capaz de provocarme determinada emoción estética no se presenta en forma aislada: el cuadro tiene un marco, está colgado en una pared que forma parte de un edificio. El tamaño, color y forma del marco, lo mismo que el color y tamaño de la pared, la posición del cuadro dentro de la sala, etc., forman parte de las cualidades objetivas" (pág. 130). Todas éstas son cualidades de hecho, reales, naturales, fácticas. ¿Qué es lo en ellas que hace mi emoción *estética*, que define el carácter *estético* de mi emoción? "Podemos destacar o disminuir el valor de un cuadro cambiando las condiciones objetivas que la rodean" (*ibid.*), como la luz, la temperatura de

la sala, su tamaño, etc. ¿Son ésas las “cualidades objetivas que mantienen de pie las grandes obras de arte”? (*ibid*). Obviamente debe haber cualidades *estéticas* que no son idénticas con esas cualidades *reales*, sino que son las cualidades *irreales* que según Frondizi son los valores. Pero ¿qué son estas cualidades y qué es su relación con las cualidades objetivas enumeradas? Hasta este punto, Frondizi solamente nos da el depositario del valor, es decir, su depositario objetivo; pero no nos da ni las propiedades del valor mismo ni la relación de estas propiedades al depositario.

Pero podemos dar un paso más allá. El autor también nos dice que el conjunto de cualidades naturales, es decir, objetivas y subjetivas, produce el valor, y aún más, constituye el valor. Esto naturalmente es una aseveración profundísima que debiera desarrollarse. Pero tal desarrollo conduciría a un campo que el autor ha cerrado a su propia investigación, el lógico y el metodológico. Porque el problema axiológico entonces se reduce al problema: ¿Cuál es la relación entre un conjunto y sus partes?, lo que es un problema lógico, y, más específicamente, al problema: —¿Qué significa axiológicamente que la transición de las partes a la totalidad produce el valor tanto de las partes como de la totalidad, o *de las partes en la totalidad*? Obviamente, con esta pregunta, que sale forzosamente del argumento de Frondizi, estamos en el campo de una axiología formal más bien que material, que trata no de situaciones específicas, sino del *concepto* de la situación como tal, definida como *un conjunto de elementos*, es decir, como una entidad *lógica*. De tal axiología formal —como el autor de la presente reseña ha tratado de demostrar en un libro de reciente aparición (*La estructura del valor*, Fondo de Cultura Económica, 1959—), se sigue que la irrealidad del

valor es precisamente su *formalidad*, en el doble sentido de ser la forma o configuración de elementos fácticos y de ser captable solamente por consideraciones formales.

La solución material o situacional de Frondizi demanda, entonces, un suplemento formal. Tal suplemento debe tomar en serio el carácter *irreal* del valor y no hundirlo en la materialidad de situaciones. Más bien, debe prescindir de todos los rasgos materiales de situaciones hasta llegar a la médula de la noción de situación misma: su característica esencial de ser un conjunto de elementos. Con esta noción la axiología sube a un nivel formal.

La solución del autor llega hasta el umbral de esta concepción. “Si se denomina ‘situación’ al complejo de elementos y circunstancias individuales, sociales, culturales e históricas, sostenemos que los valores tienen existencia y sentido sólo dentro de una situación completa y determinada” (pág. 136). Aquí está el umbral. Las preguntas que ahora surgen, en particular la pregunta: ¿cuál es la relación entre esta existencia intrasituacional del valor y su irrealidad?, solamente pueden contestarse por un análisis del concepto puro “situación”, y no por un análisis de situaciones específicas: solamente por un análisis formal de “situación” y no por un análisis material de situaciones.

El autor no emplea tal análisis a causa de una ambivalencia respecto a la “realidad” y la “irrealidad” del valor. En el primer capítulo mantiene que su irrealidad es la característica fundamental del valor. En el último, sin embargo, no se toma esta irrealidad suficientemente en serio para alzarnos de la realidad. “Cuando bajamos del plano de las abstracciones al de la realidad, las definiciones formales de poco sirven” (pág. 134). Pero ¿por qué bajar del plano de las abstracciones al de la realidad si los valores son irreales? La

intuición axiológica de Scheler y Hartmann, dice el autor, no vale nada sin "el contraste de los diversos datos entre sí y el análisis de las distintas situaciones en que se producen". Solamente esto "nos permitirá una interpretación a la luz de una experiencia completa integral" (pág. 134). Pero ¿qué vale la experiencia sin el criterio axiológico? ¿Con qué justificación podemos caracterizar tal experiencia como una experiencia del valor? ¿No damos por sentado lo discutido si basamos esta caracterización en la traducción verbal de "experiencia" a "experiencia valorativa" y la transposición de una actividad subjetiva y un objeto de tal actividad a significar "valoración" y "valor"? ¿No es esto una analogía entre "experiencia" y "experiencia valorativa" más bien que un análisis de la *experiencia valorativa como tal*? Si es verdad, como mantiene el autor, que todo lo que pueda decirse sobre la experiencia también puede decirse sobre la experiencia valorativa, y si ambas son totalidades, nos es preciso *definir la diferencia entre la primera totalidad y la segunda; la diferencia entre la totalidad situacional y la totalidad valorativa*.

El libro nos conduce al mismo centro de la problemática axiológica. Amplía histórica y críticamente la famosa pregunta de Ortega y Gasset, ¿Qué son los valores?, y nos lleva a un paso decisivo más cerca a su contestación.

Hay unos errores en parte tipográficos. En la pág. 75, nota 3, debe decir "transzendental" en vez de "traszendental". En la pág. 102, la editorial del libro de Brightman es Abingdon, en vez de Abington. En la pág. 65 se dice que Russell es el único filósofo que ha merecido el honor de premio Nobel. Antes se concedieron dos de estos premios a filósofos: a Eucken, en 1908, y a Bergson, en 1927.

ROBERT S. HARTMAN

*Roots of Scientific Thought*, editado por Philip P. Wiener y Aron Noland, New York, 1957.

Este libro, a pesar de componerse de una colección de artículos, puede ser leído como un tratado sobre los orígenes de la ciencia natural. Los cinco ensayos introductorios, escritos especialmente para este volumen, y los 33 artículos reimpresos, tomados de los primeros 18 volúmenes del *Journal of the History of Ideas (1940-1957)* están tan hábilmente seleccionados y conectados que el libro forma un todo unitario. Los ensayos se ocupan del método y contenido de la ciencia, tomando como tema unificador el de "los componentes extralógicos y sus afiliaciones con otros desarrollos culturales en la historia de las artes, de las instituciones sociales de la religión y de la filosofía. Mediante el análisis minucioso de las complejas interrelaciones de la cultura científica con aquella más amplia en que el científico vive y trabaja, el historiador de las ideas pretende iluminar el papel que han jugado los modos científicos de pensamiento en la configuración del curso de la civilización". Esto, claro está, no sólo representa una tarea difícil, sino que podría tornar difuso el meollo lógico del método científico —la sustitución de las propiedades secundarias por las primarias y todo lo que esto implica— dentro de la vaguedad de conceptos generales como "cultura", "civilización", "historia", etc., que hasta ahora no han sido susceptibles de precisión científica. Afortunadamente, se ha evitado el peligro en esta dirección, y casi todos los artículos están perfectamente enfocados y ofrecen valiosas interpretaciones.

El ensayo introductorio titulado: "Roots of Scientific Thought: A Cultural Perspective", ofrece en esquema el desarrollo de la ciencia desde Egipto hasta Hiroshima, así como las imágenes del mundo que han acompañado a tal