

dende ^u Vez
los Valores. ^u

pag: 1-9

PRIMERA PARTE:
REALIDAD DE LOS VALORES

2011.

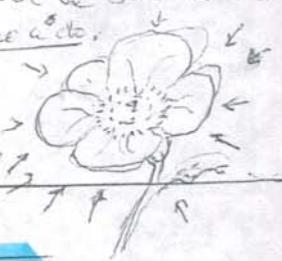
VISION CATOLICA DE VALORES

Desde la fenomenología:

1. Gabriel Marcel: Homo Viator
2. Le Senne, René = sujet et personne: la Velle (1915)
3. alguno hace cuenta teólogo y filósofo
4. Karl Barth = teólogo y filósofo
5. Georg Meier: the place of the Person in social life CUA. Paul Peacher (John Brown Kowalski)
6. Guido King = hermano de Hans King en Suiza
7. Udo von Balthasar = teólogo suizo
8. Romano Guardini = alemán
9. Tierhard de Chardin = "El fenómeno humano"
10. Joseph J. Kockelmans, Phenomenology - CUA (Pader, Michigan)
11. Lonergan Bernard, the Subject, Wilwoky, Marquette UP 1968
El método en teología - canadiense
12. Edith Stein: ser finito y ser eterno, ed. Paidós, B. Aires 2002
13. Arendt Hannah: la Vida de Espiritu, ed. Paidós, B. Aires 2002
14. Alphonse de Waelhens (1958) Evidence et Signification
Ed. E. Nauclaire, Louvain = defiende una "ontología de la conciencia"

NOTA: Este conjunto de capitulos está organizado como una flor cuyo centro es el yo. El movimiento parte de situaciones externas y va hacia este centro de donde se actúa.

Cada capítulo responde a una pregunta concreta. La respuesta conduce hasta la "comprensión del yo"



PRESENTACIÓN

Desde: Ver los Valores, 2011.

La pregunta inmediata, al hablar de valores, brota de la duda sobre la existencia de tal hipotética realidad llamada "valor". ¿Existen los valores? Es una pregunta, aparentemente, simple y legítima. Se nos ocurren tres diferentes respuestas a tal pregunta.

- 1) Los valores simplemente no existen. Existen las cosas, los objetos, los entes. Los valores no son cosas; no se puede decir que existan.
- 2) Los valores son conceptos de la mente y, como tales, existen. Entonces, su existencia es meramente "formal", una forma de la mente. Tengo la idea de un valor: útil, estético, moral.
- 3) La pregunta no está formulada correctamente, es una pseudo-pregunta. Sería mejor preguntar "¿Qué son los valores? ¿En qué consisten? ¿Dónde se encuentran? ¿Cuándo hay valor? En este caso una respuesta directa es: valor es calidad. Decimos, de un tela, que es de calidad; de un trabajo, es un trabajo de alta calidad; de una música, es música de calidad; de una poesía, es poesía de calidad.

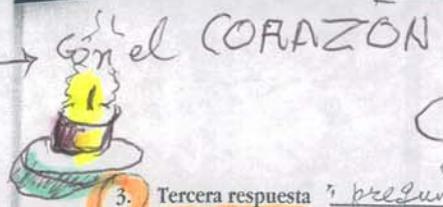
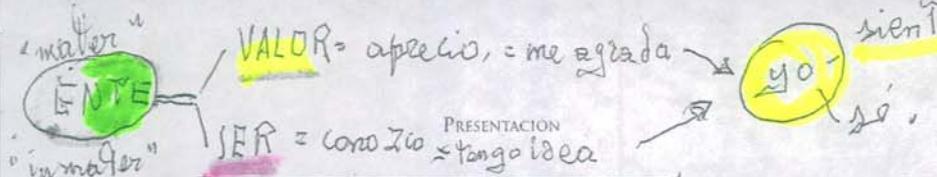
1. Primera respuesta

La primera respuesta, la que niega la existencia, se presta a una reflexión. Existen los objetos que llamamos cosas: cosas materiales y cosas inmateriales: montes y ríos, árboles y hierbas, animales del aire, del agua, de la tierra. También existen las ideas, imaginaciones, fantasías, creaciones intelectuales: libros, estatuas, pinturas. Existe la sociedad civil, las instituciones políticas y religiosas, los grupos étnicos. Podemos seguir enumerando hasta el infinito y nunca aparece la palabra valor. Todo esto pertenece a la categoría del ser. Como objetos, son objetos del conocer.

Los seres se dan de inmediato en la intuición, en cualquier experiencia directa. Es necesario comenzar el análisis desde la experiencia, desde ese contacto inmediato con las cosas del mundo, desde esta apertura que introduce nuestro pensamiento a las novedades del mundo, con toda su variedad y posibilidad, anterior a todo nuestro concepto y especulación. Entonces, se partirá de una experiencia concreta, por ejemplo: observo esta vela sobre mi escritorio. Es un corto cilindro ancho, perfumado, de color pálido. Enciendo la vela. La vela es un cosa, como el bombillo que ilumina la mesa es una cosa y la agenda sobre el escritorio. Cada uno es un "ente".



- a. Si observo la vela compruebo que: está aquí, ahora, en el tiempo, que es su tiempo. Posee un tamaño y ocupa un lugar: su espacio. Posee varias cualidades, el color, la dureza, el peso, la textura y la forma.
- b. Todo lo anterior existe, o mejor dicho: la cosa existe a través de sus cualidades. Hasta ahí no se ha encontrado ningún valor: solo conocimientos de algo que puede ser analizado científicamente; algo que puede ser llamado verdadero o falso.

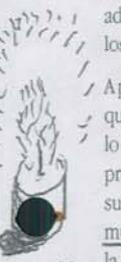


- c. Me formo una idea clara de todo lo que existe: el tamaño, el lugar, la forma, el color. Son cualidades del ente: esta vela. Todo el mundo puede verlo, sentir, tocar, sopesar y oler con actos experimentales de conocimiento. Se puede discutir acerca de esta mesa; estar de acuerdo o en desacuerdo; descubrir nuevas cualidades, en un proceso que tiene comienzo pero no tiene un límite definido.
- d. Lo dicho pertenece a la inteligencia de los observadores; a mi inteligencia; a la de todos los que están aquí alrededor. Es la inteligencia de las cosas, de los entes experimentados. Pertenace al conocimiento del ser-ente: cosas, hechos, relaciones. Consecuentemente puede afirmarse: esta vela existe, es blanca, ilumina, dura cierto tiempo. Puede escribirse todo un tratado sobre esta vela, su historia, su composición, la cera, la combustión y/o el proceso de evaporación. Se seguirá hablando de algo que existe, o que no existe. En este instante el problema del existir está fuera de discusión, porque es evidente para cada uno que la vea, perciba su luz y la pueda tocar. Nos interesa saber que lo que existe es una vela. Hasta el momento se ignora que se dé algún valor: solo cosas, cualidades, hechos y relaciones.



2. Segunda respuesta

En ambos casos, el del conocimiento y el del valor, un objeto puede someterse a la pregunta crítica. ¿El objeto existe realmente o es una impresión subjetiva, una ilusión? Igualmente se puede preguntar acerca del valor: ¿Se da o es una mera emoción subjetiva? La primera pregunta ha sido discutida a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde los pre-socráticos. La segunda se coloca en el siglo XX, al entrar a la consideración de los valores. ¿Cuál es la respuesta? La respuesta es positiva en ambos casos. El conocimiento es subjetivo y también la visión de los valores. Esto significa que, en ambos casos, el autor y el crítico coinciden en la misma persona. El sujeto humano es el primero y único juez. Con esto admitimos el subjetivismo, tanto en el caso del conocimiento intelectual como en el de la apreciación de los valores. Pero es un subjetivismo de responsabilidad limitada.



A pesar de todo el subjetivismo gnoseológico, sabemos que podemos conocer con seguridad infinitas cosas que nos permiten vivir tranquilos y comunicarnos con los demás seres humanos sin que el subjetivismo lo impida. Algunas personas no ven el color verde; otras, por sus fobias, exageran enormemente las proporciones de las cosas, otras enfermas captan el frío donde hay calor, etc... Sin embargo, hay suficientes personas normales que nos facilitan conservar las proporciones y vivir tranquilamente en un mundo objetivo. Por ello, abrimos un grifo con la seguridad que habrá agua y tocamos el interruptor de la luz con la seguridad que se enciende. Lo mismo sucede con los valores. Sabemos que son subjetivos, pero no hay duda de que el pan que compramos tiene cierto precio y que el mal olor de la carne nos asegura de que es de mala calidad.

Esto significa que el problema de los valores no está en la subjetividad o en la objetividad. A pesar de las fluctuaciones subjetivas, hay suficiente objetividad para que reconozcamos una conducta justa o injusta, una buena acción generosa o, bien, el egoísmo brutal. En este sentido, los valores como el conocimiento, están más allá de lo objetivo y de lo subjetivo. Las variaciones tanto subjetivas en un caso como el otro, no son tan graves que nos impidan conocer la verdad en un caso y el valor general en el otro. El problema de los valores no está en la pregunta crítica, sino en la dificultad por entrar a este gran continente, por su especial naturaleza, que deberá ser aclarado.

3. Tercera respuesta: "preguntas axiológicas"

Evidentemente no se ha hecho la pregunta correcta. La pregunta correcta es, posiblemente, la tercera: ¿Qué es el valor? ¿En qué consiste un valor? ¿Dónde se encuentra? ¿Cómo se da? Es una pregunta múltiple y las respuestas son, igualmente, múltiples. Se dirigen las preguntas directamente a la vela.



¿Por qué la enciendo? ¿Para qué sirve? ¿Es deseable? ¿Es agradable? ¿Es necesaria? ¿Es cara? ¿Es bella? ¿Es suficiente? Estas preguntas forman una serie, una cadena enlazada que puede alargarse y continuar casi indefinidamente. Preguntas que avanzan en una dirección desconocida a las preguntas sobre el ser e iluminan un nuevo continente, tan grande como el anterior (que era el del ser): el continente del valor. Si se transforman las preguntas en respuestas, se encuentra otra serie, atribuida al valor. El valor es lo que sirve; es lo que se aprecia; es lo que se evalúa; es lo que se estima; es lo que gusta; lo que agrada; lo que atrae; o se ama; o se repele; o se odia.

Estas respuestas no se refieren a cualidades, sino solo a una "calidad", que toma un sinnúmero de matices, pero es siempre la misma calidad: importa, vale, atrae, motiva, emociona, indigna, excita, sosiega, arremete, deprime, horroriza, libera, alegra, sorprende, disgusta. Otra cadena, sin un cabo terminal fijo. Esta serie de palabras es totalmente nueva y no se puede usar en las respuestas sobre el ser y el existir. Todas ellas se refieren a la misma "calidad" que se denomina "valor". Y se aplican, con sentido, en el inmenso continente del valor, una región tan grande o más que la del ser.

Esta "calidad" es la razón de ser de esta vela: es útil, bella, agradable, etc... La misma vela puede ser observada y preguntada, desde la perspectiva del ser y desde la del valor... La vela es una, los continentes son dos. Es importante que se subraye esta unidad y, también, esta dualidad. Ambos continentes coinciden en la misma realidad: la misma vela, una sola vela, con dimensiones tan diferentes. Ahora, es imprescindible la pregunta sobre las relaciones entre las dos series, si ambas pertenecen a la misma cosa (esta vela), deben poseer un punto de encuentro; pregunta que puede formularse del modo siguiente: ¿Qué relación hay entre ser y valor? ¿Se está hablando del "ser" de esta vela y del "valor" de la misma? ¿De la cosa y de su "calidad"?

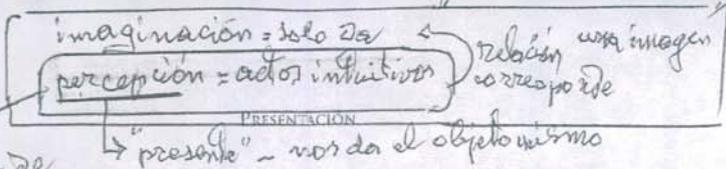
La unidad de ambos mundos está a la vista experimental de cualquiera que observe la vela y, con ella, el bombillo, la mesa, la agenda, cualquier otro objeto y los demás objetos del mundo, sin limitaciones, hasta el fin del universo. Ser y valor están presentes en el mismo objeto, será necesario usar una palabra que aclare esta unidad. M. Heidegger afirmaría que "la cosa (ente) existe por el "ser" de una manera general y abstracta". Por otra parte, no tiene ni una palabra para el valor. Por el contrario, los empiristas modernos (de la corriente inglesa y americana, o de la filosofía analítica), discuten ampliamente sobre el valor, pero rechazan el ser, como un término metafísico inaceptable. Unos hablan del ser sin valor, otros del valor sin ser. Para quedarnos a la mitad del camino podemos utilizar la palabra "ente" (cosa existente) que posee ser y valor. La vela prendida, es un ser y es un valor. **ENTE** ser p. 27 y ss.

De tal modo puede determinarse la "calidad" que es valor, como algo "inherente" al ser. Por supuesto no se trata de dos cosas, como si se tratara de la cera y de la mecha que se unen para formar la vela: son entidades por completo diferentes pero integradas en la unidad del objeto, real o imaginario. Será bastante claro afirmar que el valor es algo inherente a un ser: un valor por sí no existe; y, por otra parte, un ente sin valores no podría existir. Al ente se atribuye el ser y al valor la "calidad" del ser del ente. Se



Un ente se "representa"

Si se son capaces de cumplir bien 1.2



dirá, entonces, que el valor es dependiente de la cosa que existe: es "inherente" a la cosa. En forma general puede afirmarse que el valor es la "calidad" inherente al ser.

Regresemos a nuestro primer ejemplo: la vela sobre la mesa. Al reflexionar sobre el ente se descubre una serie de valores en la misma cosa: la vela. Su mera presencia irradia valores. ¿Por qué se colocó? ¿Por qué es importante? ¿Cuál es su ventaja? ¿Cómo se expresa su "calidad"? Es nítida, perfumada, clara, manejable, suave, bella, proporcionada y blanda. Como dato inmediato de la experiencia, lo primero que se nos ocurre no es el ser, sino este conjunto de valores. No importa si es cera, o estearina, o un compuesto. Lo que importa, de inmediato, es el valor: sirve, agrada, es proporcionada al conjunto. Pueden catalogarse enseguida los valores.

Es de precio moderado	=	valor económico
Es manejable	=	valor instrumental
Da buena luz	=	valor útil
Es perfumada	=	valor agradable
Posee una bella forma	=	valor estético

Al generalizar el objeto, puede decirse que lo que cuenta no es el ente existente sino su valor. De este modo, la consideración del valor supera la consideración del ser. Al multiplicar los ejemplos, en forma análoga al que se ha analizado, comprobamos que nuestro horizonte intuitivo está lleno de valores. De hecho, primero se capta el valor y, posteriormente, el ser del ente. De cualquier persona que nos venga al encuentro, lo primero que se capta es lo impresionante: bello o feo, agradable o desagradable, útil o inútil, importante o indiferente, deseable o repugnante. Pueden visualizarse dos esquemas paralelos. correspondientes a dos enfoques, es y se percibe:



§ 37 de la Investig. la percepción ↔ la imaginación

4. Los valores y el yo

El procesador de los conocimientos y de las percepciones de valores, por las experiencias, es un ser unitario que constituye la persona humana y que llamamos: yo, un yo consciente. El yo no solo percibe, experimenta sino, también, piensa y reflexiona. La conciencia es el mundo ideal en el cual el yo se reconoce a sí mismo y a todas las demás cosas y valores. En todas sus operaciones encontramos: la inteligencia, con la que capta el ser; el sentimiento, con el que percibe el valor; la voluntad que es la fuerza de su actuación; y la libertad que establece las formas y los límites de la actuación. Estas cuatro potencias no constituyen una unidad cerrada, como un cinturón de acero alrededor del yo, sino canales de comunicación abiertos hacia la complejidad del mundo.

Estas que llamaremos "estructuras operativas", están al servicio del yo en todas las experiencias. De todos modos, el yo sigue siendo el amo y señor en todas sus operaciones y también el último responsable. Negar alguna de estas facultades, nos pondría en serios problemas para reconocer al ser humano como persona. No es posible dar una demostración de la estructura interna del yo. Es necesario apelar a la conciencia de cada uno, una conciencia reflexiva sobre los datos de la experiencia.

Por supuesto, existen otras estructuras propias de la conciencia (memoria, razonamiento, imaginación, creatividad, etc.) previas a toda nueva experiencia. Aquí interesan, únicamente, las que intervienen en la percepción y ejecución de los valores. Poseo la conciencia de: conocer (descifrar, ver, analizar, abstraer); evaluar (apreciar, proyectarse, admirar, extrañarse, sentir); querer (tener deseo, pasión, compromiso, arrebatado, hostilidad); poder (explorar límites, posibilidades, conquistas).

La conciencia del yo capta, archiva, compara, coordina y decide, entre diferentes impulsos de acuerdo con su memoria, su razón, su inteligencia y su ser, orientando así toda la praxis de su propia vida. La conciencia es como el administrador de las propiedades del mismo yo.

Ejemplo
 2°

Puede utilizarse un segundo modelo. Por ejemplo: sobre la mesa, en un plato, hay una manzana. Esa manzana, es una cosa, es un ser. Vale, tiene un precio, cuesta, mueve el dinero. Es apetecible (valor de atracción), mueve el deseo. Es bella (valor estético); place, mueve el sentido estético. Es agradable al gusto, mueve el sabor. Es útil (valor de uso), mueve a la acción. Frente al estímulo del valor un yo se pregunta: ¿Tomo la manzana? El yo considera los valores (otros valores) y el ser, con la conciencia de cara a sí misma: a su historia, sus emociones, sus conocimientos y sus necesidades.

El yo toma una decisión: comerse la manzana, o regalarla a un amigo, o colocarla como un espectáculo. ¿Qué es una decisión? Es un acto consciente, racional y afectivo, que considera su poder y mueve la voluntad a la acción; libera la voluntad para que esta actúe. Al tomar la manzana, realiza un valor. La manzana agrega, al primer ejemplo de la vela, nuevas relaciones de valor; agrega el sabor, lo natural, la relación del árbol, a la vida. La vela era un compuesto químico, la manzana un producto biológico. Mientras la vela se quema, la manzana es un producto biológico que vive.

3°

Tercer modelo. Por ejemplo: sobre la mesa hay también un libro. Es otra cosa, es un ente cognoscible. El libro amplía mi percepción del valor. Puede ser una obra de historia, una creación literaria, una poesía, una novela. Presenta personajes y acontecimientos, problemas ideológicos y situaciones dramáticas. Hay valores intelectuales, valores morales y valores científicos.

Valores históricos. Por ejemplo: Un libro abre un variado paisaje en el campo de la cultura. Por una parte, presenta conocimientos científicos y técnicos, curiosidades, razonamientos. Por otra parte, valores culturales, sociales, psicológicos y estéticos.

Esto no impide que el libro, como cosa, siga teniendo valores económicos, valores de utilidad, valores de interés. Deslumbra, atrae, es noble y digno. posee un gusto refinado, es atrevido, es profundo, estimula el pensar. Un libro nos hace penetrar al interior de un nuevo mundo de valores que amplían nuestro conocimiento del espíritu, nos hace conocer realidades existentes e inexistentes. Un libro se construye con el lenguaje. No abre con el valor de los signos, de las metáforas, de las interpretaciones. En ello, también, hay valores: calidad de perfección, de expresión, de sentimientos que transforman la realidad lingüística en un mundo vivible, confortable, ideal para una persona que piensa, crea y se relaciona con otros. El lenguaje crea el mundo humano.

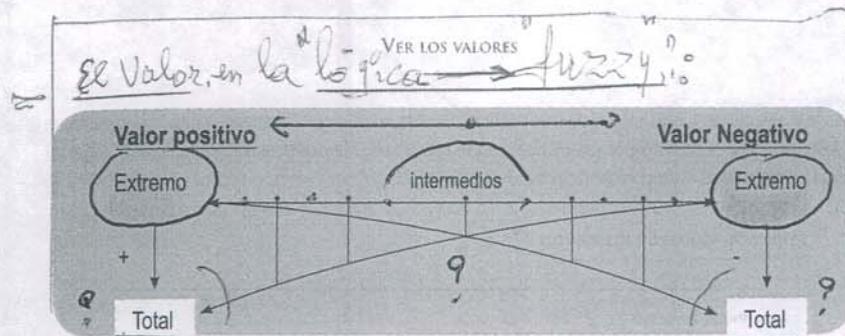
Cuarto modelo. Por ejemplo: la enfermera. He caído enfermo y me encuentro postrado en una cama. Aprecio el valor de un gesto de experto, de la simpatía de una enfermera. No es una cosa, es un hecho, compuesto por un gran número de movimientos, de acciones y de pensamientos: este gesto posee un valor. Existe la enfermera, es un ente inteligible; la capto como conocimiento. Es útil por el servicio que presta, un valor útil. Su trabajo cuesta dinero, es un valor económico. Es agradable por su atención, un valor emotivo, psicológico. Es bella, es un valor estético. Es entregada, se preocupa por mí, es un valor moral. Su trato es digno, es un valor humano, es excelencia. Ama la vida, es un valor fundamental que responde a una necesidad. Comunica seguridad, es un valor vital, comunica bienestar. Inspira simpatía, es un valor de comunicación, de empatía.

De cara a todos estos valores, mi conciencia reacciona: la aprecio, deseo imitar tan excelentes valores. Capto la fuerza y el poder de la vida, el mundo de la libertad, como posibilidades de realización, con el dominio de la acción. El conjunto de valores, en la conciencia, se da como un poder, como una capacidad de realización, me atrae. Comunica su impulso activo. Mi conciencia se hace responsable de una decisión: realizar valores humanos. Inteligencia, voluntad, sentimiento y libertad concurren en esta decisión: me transforman.

Una situación negativa. Los valores se desplazan a su extremo negativo. Por ejemplo: El carro se detiene frente a la luz roja de un semáforo. Se acerca un joven con una pistola en la mano. El asaltante es una realidad concreta, un hecho. Se crean relaciones entre el asaltante y yo. Ambos existimos en el conocimiento, el ser es conocimiento. Pero se desencadena una serie de valores negativos. Da miedo, terror. Es violento, es una amenaza física. Es detestable, valor del odio. Es injusto, anti-valor moral. Se opone a la vida, pisotea la libertad. Ofende la dignidad de una persona, es humillante. Son un conjunto de valores negativos, destructivos.

De cara a estos contravalores mi conciencia reacciona, también genera valores negativos: siento desprecio. Rechazo su actuación con una voluntad contraria. Su acto de dominación coarta mi libertad, me proyecta a defenderla. Siento hostilidad, el deseo de eliminarlo. Mi decisión es: ¿Huir u ofrecer dinero? En síntesis, eliminar los anti-valores. El anti-valor o valor negativo es "inherente" al ser, como los valores. En este caso, es inherente al hecho del asalto. Es un valor de "mala calidad". Cambia el ser de la circunstancia, cambia, a la par, los valores en anti-valores.

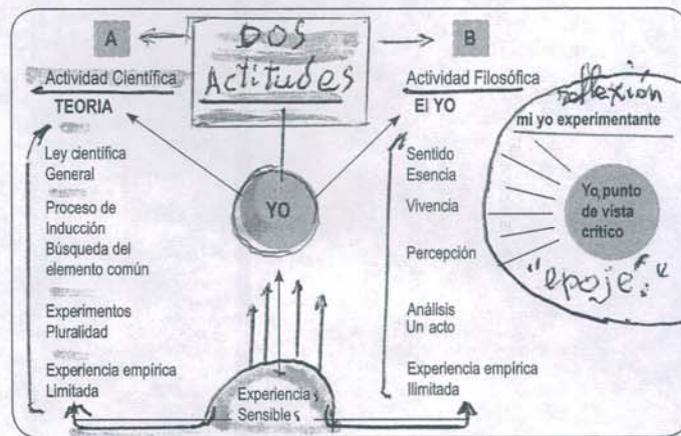
Este ejemplo nos da ocasión para estudiar la oposición entre valores y anti-valores. Según el caso más simple, un valor posee oposición en un anti-valor. Entre los dos extremos hay una gama de variantes, tanto del lado del valor como del anti-valor, son de "calidad" contraria. Los dos extremos no son calidades absolutas, sino calidades variables. Para ello nos puede ayudar utilizar un esquema de la lógica fuzzy.



La gráfica muestra cómo el valor en cuanto tal, es decir, su "calidad", puede variar de un extremo a otro, de un máximo a un mínimo, de un extremo de máximo valor hasta una posición intermedia de indiferencia y, en la misma dirección, hasta un extremo de anti-valor o valor negativo. Ambos extremos, por su parte, tampoco son metas fijas sino tendencias que denotan situaciones reales que, en ocasiones, podrían ser superadas.

Ni el valor positivo ni el valor negativo son términos fijos, pueden ser superados en ambas direcciones. Sin embargo, no hay posibilidad de confusión entre las dos tendencias. Ambas son reales, interdependientes. No hay valor absoluto, pero hay valores. La importancia de cada valor deberá situarse en las relaciones con la totalidad de la vida y de lo humano; es decir, con la totalidad de los valores. Es imprescindible establecer los nexos entre entes, hechos y relaciones, los valores particulares y la totalidad de los valores.

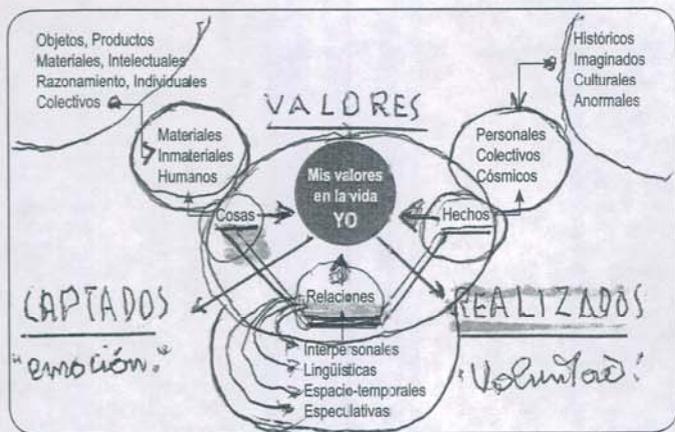
Sobre la base de la experiencia se desarrollan las ciencias naturales y la filosofía. Husserl, en *Ideas I*, (1997), presenta la oposición de los dos hemisferios entre los cuales se involucra el yo. Por una parte, todas las ciencias con sus propios métodos y campos limitados de trabajo. Por otra parte, la filosofía como expresión de una reflexión sin límites del mundo de la vida: especulativa y práctica.



Ver: E. Husserl, *Ideas II* - §.1-4 y U.

Recopilando lo expuesto anteriormente podemos elaborar un esquema general, que nos presente la globalidad del fenómeno de los valores. Los valores rodean al ser humano con la misma presencia que los acontecimientos: el yo está rodeado por la vida.

5. Presencia global de los valores ;



La experiencia intuitiva es el fundamento de todo conocimiento y valor. La vida, en su variedad, se presenta bajo las formas de cosas, hechos y relaciones tanto como objetos de la inteligencia como objetos de valor. Cada ente es analizable, por medio de una reflexión crítica, como la reducción fenomenológica.

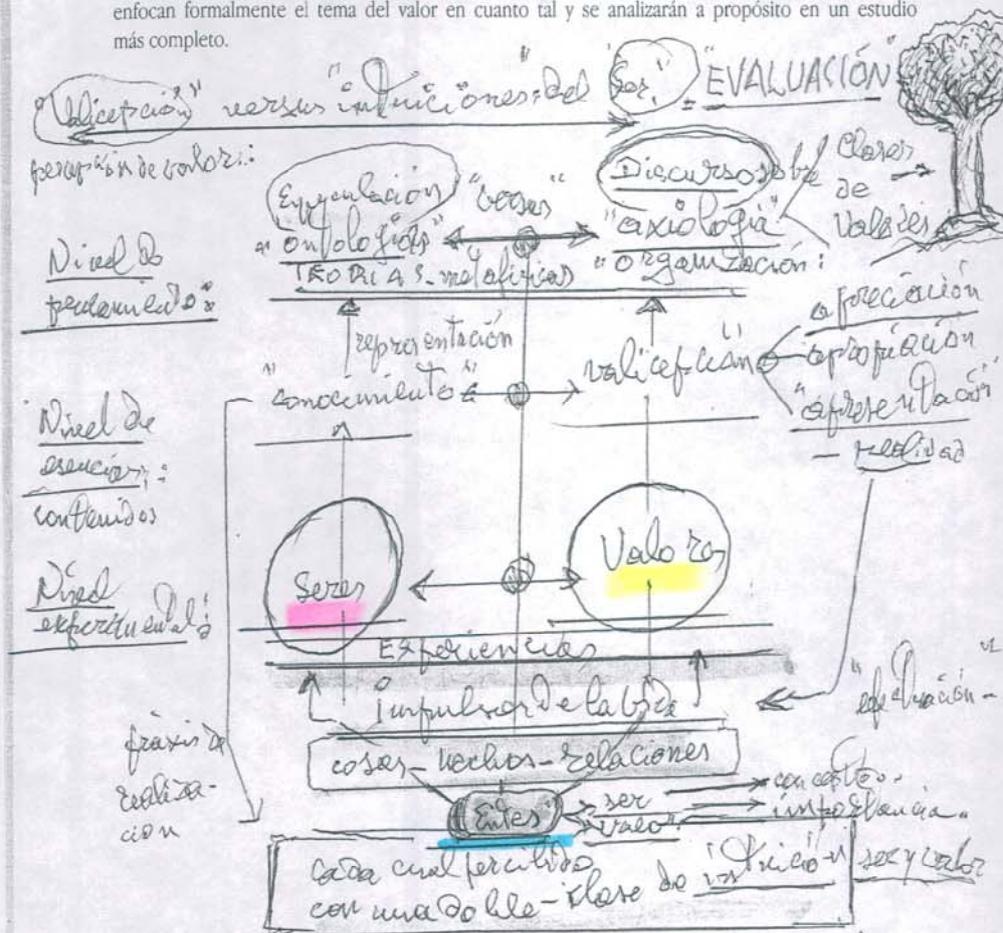
Terminamos con una nota histórica que nos sitúa al comienzo del siglo XX cuando el tema del valor ha sido enfocado, formalmente, por algunos filósofos:

Henry Sidgwick, en *Líneas de historia de la Ética* (1886), advierte la existencia de un grupo de iniciadores de un nuevo fundamento de la Ética en los valores:

1. Brentano, Franz (1874). *Psychologie von empirischen Standpunkt*.
2. Meinong, von Alexius (1894). *Psychologische Ethische Untersuchungen zur Wertbetorie*.
3. Ehrenfels, von Christian (1897). *System der Wertheorie*.
4. Berdiaev, Nicholas (1907). *Der Ethic*.
5. Moore, E. (1903). *Principia Ethica*.

Continúan en el siglo XX la tradición de los valores, en la línea fenomenológica: E. Husserl, G. Marcel, Max Scheler, R. Guardini, Louis Lavelle, R. Le Senne, Merleau Ponty, Paul Ricoeur, John Wild y H.G. Gadamer.

En la línea de la filosofía analítica, todos los autores de Ética hacen referencia a los valores: Reinhold Niebur, R. M. Hare, Abraham Edel, G.C. Field, Paul Edwards, Charles L. Stevenson, Stephen Toulmin A. N. Whitehead, para no citar más que los clásicos. Además hay un notable grupo de autores, quienes enfocan formalmente el tema del valor en cuanto tal y se analizarán a propósito en un estudio más completo.



En contra de H.G. Gadamer, (Verdad y Método 2º cap. 3 y 4.) porque pretenden hablar de la "verdad" del ser sin como ser el valor - Ético: lo ético, vale por sí y es previo a lo histórico efectivo, porque VALÉ y como tal se fuerza! en la experiencia individual y social (con otros!)

Antonio Gallo Armasino

"ENCUENTRO"

Con Los Valores.

- 2011 -

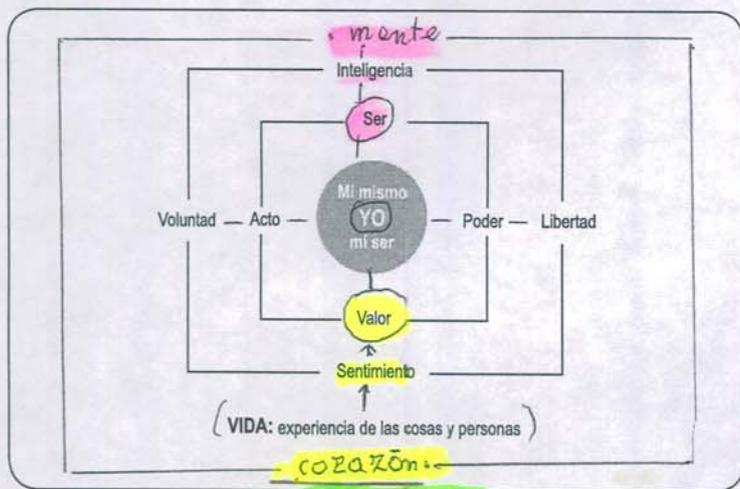
INTRODUCCIÓN

Hoy el tema de los valores se ha generalizado en el mundo entero. Posiblemente la razón de esta problematización sea la triste realidad de la corrupción de las estructuras públicas y privadas, de la apropiación escandalosa de los bienes en detrimento de las comunidades y en favor de intereses particulares. Se hace necesario un discurso básico sobre valores que parta de sus meros orígenes. Con esta introducción se ha trazado un enfoque fundamental sobre los valores humanos. Se considera necesario este enfoque, como una visión orientadora, en el desconcierto bastante común en nuestros días, con relación al conocimiento y a la práctica de los valores. Se dice que se han perdido los valores, sobre todo los morales. Se dice que hay un relativismo desbordante y un subjetivismo brutal, que amenazan con destruir a la sociedad y convierten la vida diaria en un riesgo constante, un peligro del que es preciso defenderse. La presente introducción quiere indicar cuáles son las raíces de los valores y cómo éstos configuran al ser humano de un modo positivo, haciéndolo capaz de convivir, perfeccionarse y comunicarse. Este es un manual que puede servir de consulta para tener un texto de referencia al preguntarse uno cuales son los valores que dominan mi vida personal y mi actividad social. Aunque yo no pretenda teorizar, de hecho vivo entre valores y privilegio aquellos que según la tradición, la costumbre y la propaganda son los valores del ambiente. Para no dejarme arrastrar por una corriente anónima y a veces irracional, conviene que reflexione sobre los principios que, de hecho, regulan mi vida y mi actividad. Al tratar de cualquier clase de valores, sean éstos económicos, sociales, estéticos o morales surge, constantemente, la pregunta sobre su fundamentación. Es imposible discutir sobre un conjunto de valores sin hacer referencia a la raíz última. Esta es la que proporciona el sentido a toda clase de valores y da la razón de su carácter y necesidad. Por esto se ponen a disposición de toda persona estas páginas, con la intención de ofrecerle un punto de referencia fácil y un estímulo en el proceso de su evolución científica y humana.

1. Mi propia persona

Cualquier reflexión sobre valores, por su necesaria integración en el individuo humano, debe empezar con el reconocimiento de mi propia persona como realmente existente. Esto es lo que llamamos el yo, este centro de operaciones y responsabilidades, que es mi propio ser, en su existencia particular concreta y diaria. es decir, yo mismo. Este yo mío, existe en su actividad de cada momento, en el mundo de cosas y personas que lo rodean. Todo esto es múltiple y disperso y puede llamarse el mundo de la experiencia. Entonces, es necesario preguntarme: ¿Qué posee mi yo por encima de

todos estos elementos fluctuantes que me rodean? La pregunta se refiere a los "elementos a priori", que el yo posee por su propia naturaleza, cuando se ve vacía de todos los contenidos contingentes que lo llenan a cada momento. Presentaremos, en forma esquemática, estos "elementos a priori". Estos se consiguen con una reflexión crítica, eliminando, simplemente, todos los contenidos de sus actividades. Del propio yo, o sea de mi persona, no es posible conseguir una visión directa. Aunque nos veamos en un espejo sólo descubrimos una imagen de nosotros y, además, muy superficial; nunca veremos nuestro yo como es en sí, como vemos, por ejemplo, las cosas de la experiencia. Por la fenomenología es posible hacer un análisis del yo a través de una descripción y una reflexión por la reducción llamada epojé. Esta consiste en observar la actividad del yo en sus expresiones concretas de conocer y hablar; es decir, sus elementos a posteriori. La reducción consiste en la eliminación progresiva de los elementos de la experiencia desde un punto de vista crítico. Únicamente de esta forma se capta el yo en sus propiedades intrínsecas. Entonces, el yo se nos da como unidad racional y consciente, con sus "elementos a priori". Las actividades son los actos concretos que realizamos como por ejemplo: querer una cosa, aceptar una invitación, estudiar un teorema, decidir una compra o responder a una provocación. En cada uno de estos actos intervienen, en forma empírica, mi conocimiento de las cosas, mi aprecio por la actividad a realizar, la libertad para realizarla y la voluntad que hace efectiva la acción. Eliminando todos estos contenidos, puramente ocasionales, me quedo con la estructura fundamental. Es decir, con lo "a priori" de mi yo que puede presentarse en la forma siguiente.



Hay dos tipos de actividad: **IMPUBOS**
 1. El Acto con el cual se capta el valor y el ser de un ente.

2. La actividad de un yo que realiza un valor, con su poder, libertad y voluntad.

Alrededor del yo hay cuatro "elementos a priori" que subsisten aunque los liberemos de todo contenido real. Yo, mi propio yo, queda con todas sus estructuras "a priori" que aquí tipificamos en cuatro dimensiones irreductibles: inteligencia, sentimiento, voluntad y libertad. Llamaremos a estos cuatro elementos: la estructura básica del yo, es decir, de mi propia persona. En el centro está el yo, es decir, mi mismo, tal como soy en este momento, con mi historia, con mi ser, con los valores asimilados y con las ideas elaboradas a lo largo de mi vida. Esto no impide que, a la vez, coexistan las cuatro dimensiones indicadas de inteligencia, sentimiento, voluntad y libertad como potencialidades de la actividad presente y futura de mi yo. Todo este conjunto se enfrenta a la vida que se da en la experiencia de las cosas y con las personas que nos rodean y en cada momento de nuestro proceso viviente. En cada experiencia actúan las cuatro dimensiones del yo. Un ejemplo: Me traslado a mi clase. En esta experiencia intervienen: 1. El conocimiento de lo que estoy haciendo. 2. La voluntad de alcanzar el acto. 3. La libertad de poder decidir. 4. El sentimiento del valor de mi acción. Es evidente que no puedo eliminar ninguno de los cuatro componentes que configuran la estructura misma de mi yo. Ni puedo reducir ninguna de ellas a las demás. Sin embargo, las cuatro actúan como una sola unidad: mi yo. El yo sigue siendo el centro. El que quiere, el que capta el valor, el que conoce, el que se determina libremente. Y la experiencia, el momento actual, en este espacio y en este tiempo, es la que recoge esta unidad en un mundo existente y trascendente. A la capacidad del yo, para aplicar sus propios "a priori", en cada momento de la experiencia y sin ningún límite preestablecido, la llamaremos la "trascendentalidad" del yo. El yo es trascendental (no solamente trascendente) por esta apertura ilimitada de su propio ser: por esta capacidad de 'hacerse'.

Es importante recordar que las cuatro dimensiones conforman la estructura "a priori" del yo. El yo no puede liberarse de ellas, pero el yo manda en su propia casa y establece la forma según la cual operar: es el centro racional que llamamos persona. El yo posee su propia racionalidad según la cual toma sus decisiones. Pero las toma según las cuatro estructuras indicadas. Será conveniente especificar cuál es el carácter de cada una de estas estructuras, antes de entrar al campo especial de los valores.

1. La inteligencia capta el ser de las cosas dadas en la experiencia y sus relaciones: conoce el ser de las cosas, intuye, discurre y reflexiona. A raíz de esta actividad recibe, no sólo sensaciones materiales, sino percepciones de toda clase y se expresa en la mente con imágenes y con ideas. Todo esto se consigna en la memoria y constituye la historia del propio yo. El conocimiento intelectual produce en la mente ideas y conceptos. Estos conceptos captan el significado intelectual de las cosas conocidas, de una manera abstracta. A estas abstracciones se les llama esencias. Las esencias nos dan el significado de las cosas: son 'significativas'.
2. La voluntad es la fuerza que desencadena la acción. La voluntad quiere un acto que puede ser, simplemente, la organización de una idea o, bien, un valor que pide ser realizado, o una acción que dependa de la libertad. La voluntad no juzga, ni toma decisiones, simplemente quiere, desea, exige, etc. Para actuar necesita ser iluminada por la inteligencia, respaldada por una decisión, atraída por un valor. La voluntad opera, conjuntamente con la inteligencia y el valor, a las órdenes del yo racional, y del espíritu.

3. La libertad es el poder ser. Un hombre libre puede cambiar y ser de un modo o de otro, renovarse. Libertad es apertura, es poder ser otra cosa de lo que uno es. Es la capacidad que evade una situación y determina otra. Su acción directa es ser otro, adquirir nuevos caracteres: poder cambiar. La libertad excluye la necesidad, la dependencia. Esta característica es propia del ser humano en cuanto existente: poderse determinar. Pero lo de decidir el cambio le corresponde al yo, a la persona que actúa racionalmente. También la libertad precisa de los otros tres elementos para que se haga efectiva. Necesita conocer, captar el valor y necesita de la voluntad para actuar.

El sentimiento es la capacidad de detectar un valor: sentir el valor, evaluar o apreciar. No se trata de emociones psicológicas, sino de una dimensión fundamental del yo, quien evalúa su propia relación con las cosas, el carácter de los seres que se dan en el conocimiento. El sentimiento siente, no conoce, no elabora ideas, pero aprecia el valor que se da en la experiencia. Distingue entre positivo y negativo, agradable o repugnante, noble o vil, admirable o deplorable, fuerte o débil, digno o indigno, etc., de cualquier cosa que se ofrezca en la experiencia. El producto de este sentimiento es la captación de un valor, una vivencia axiológica. El sentimiento del valor interviene en todo conocimiento. Lo dado en la experiencia es percibido por el sentimiento, como valor. Así como la inteligencia percibe el 'significado' de un ser, el sentimiento intuye el 'valor' de este. Valor y ser se experimentan al mismo tiempo, pero son dos dimensiones de lo 'dado' en la experiencia y corresponden a dos facultades del yo.

Sobre esta base y pensando que en cada caso particular las cuatro estructuras operan armoniosamente en conjunto en el yo, podrá plantearse el problema del valor como dimensión básica de la experiencia, posiblemente anterior a la captación de cualquier cosa que se presente como un ser. El valor en la experiencia, viene primero. Se trata, pues, de la dimensión fundamental del yo y de su mismidad. Esta prioridad del valor debe ser aclarada. Por ejemplo: si alguien me da un golpe en la cabeza, sin que yo lo vea venir, capto primero lo desagradable, lo duro, lo malo del golpe antes de preguntarme: ¿Qué es? Capto un valor negativo. Esto sucede en todas las experiencias. Otros ejemplos: veo este clavel rojo. Lo primero que percibo es el impacto del color, luego pregunto ¿Qué flor es? Capto el valor estético. Encuentro una persona querida. Lo primero es la alegría, antes de preguntarme ¿El quién o el cómo? Posiblemente no se ha reflexionado sobre esta prioridad pero se trata de un hecho experimental. Aun cuando se considerara que el valor y el ser vienen unidos, siempre habrá prioridad del valor en el sentido de importancia. A una experiencia que no tenga valor se la olvida, en cambio, la que vale se graba. En realidad ningún ser se da sin que posea algún valor. Ser y valor son dos dimensiones de lo dado, de la vida.

2. ¿Hay esencias en los valores?

Los valores como entidades adheridas a las cosas, se perciben como vivencias, no son un ser más añadido al ser de las cosas: se perciben "en" las cosas. Entonces, no poseen propiamente esencias, ni se generalizan como las esencias. Los valores se dan como vivencias, mientras que las esencias son representaciones. Todo valor se da como particular. Los entes se perciben como esencias, los valores como importancia, peso, calidad. En este sentido los valores no son esencias. Sin embargo, puede hablarse de "esencias" de

los valores. La mente puede conceptualizar como esencia cualquier cosa, aunque sea inexistente. También puede conceptualizar los valores. Y estos conceptos pueden ser intercambiados con otras personas. Pero, entonces, no se trata de valores sino de ideas abstractas que reflejan y recuerdan la percepción de un valor. Si por esencias se entiende una entidad mental, fruto de una reflexión, por supuesto puede hablarse de esencias axiológicas. Entonces, se entiende por esencias un contenido mental, derivado de una reflexión sobre la experiencia. El valor se encuentra en la percepción de la vida. Cualquier simple concepto está muy lejos de la realidad axiológica. Lo cual no prohíbe reflexionar, críticamente, sobre un conjunto abierto y experimental de valores o sobre un valor captado individualmente. No se niega que una percepción de valor produzca en mí una impresión y, consecuentemente, una representación intelectual específica de la captación de este particular valor y, en consecuencia, una memoria intelectual de tal impresión. La emoción producida por la experiencia de los valores, no es una esencia, sino una forma de la vida en nosotros mismos. El placer de un valor positivo, o el disgusto por un contravalor, no son representaciones sino dimensiones de la vida de la conciencia. En este caso, nos encontramos más allá de una simple alternativa de lo objetivo o subjetivo: estamos en la vida misma, en su expresión realmente humana. Ningún valor es subjetivo, en el sentido de limitado a mi propio sujeto, de hecho puedo comprobar que otras personas perciben los mismos valores. Lo que es subjetivo, o relativo, es el conjunto de conceptos en los que intentamos encapsular los valores. A pesar de ello, son comunicables. Esto no significa que todas las personas perciban un valor de la misma forma, así como no todos ven el color verde de la misma manera. Las variaciones en nuestros conceptos de valor no son tales que impidan hablar de los valores, contrastar una opinión con otra y buscar un conocimiento común y compartido por la comunidad humana. Las 'esencias' referidas a los valores poseen, únicamente, el contenido que les confiere nuestra capacidad de conceptualización y la comunicación interpersonal. La 'esencia' no es un valor sino, simplemente, el conocimiento de un valor. La percepción del valor es algo totalmente experimental. Esto no significa que no sea necesario un entrenamiento para ver y apreciar ciertos valores, y una conciencia abierta para estimarlos. El lenguaje corriente encuentra graves dificultades para hablar del valor y de los valores, porque las palabras significan conceptos mientras que el valor responde a un sentimiento. Nuestra costumbre especulativa nos lleva, de repente, a tratar el valor como si fuera un ser, y a usar las palabras con las que determinamos el ser y las esencias, lo cual crea confusiones en el discurso sobre valores.

3. ¿Qué es un valor?

Podría contestarse que es una energía, una fuerza que acompaña los acontecimientos de la vida. Quizá podría abstraerse un poco más la descripción diciendo que es una "calidad" que se encuentra en las dimensiones de la vida. Cuando tengo la experiencia de algo que es un ser, capto también su valor. Ser y valor nacen juntos, se dan como dos dimensiones de lo dado en la experiencia. A veces llamamos al ser, un hecho y al valor, su importancia. Cada ser posee esta calidad axiológica. En tal sentido se dice, por ejemplo, de una tela que: "tiene calidad", es decir, tiene valor. También un texto, un relato, una pintura, una composición musical es "de calidad", porque vale. Entonces, la palabra genérica para indicar un valor puede ser la de 'calidad'. Esta calidad adhiere a las personas como a las cosas, al devenir y a las relaciones, a todas las entidades de la vida vivida. Toda cosa conocida, además de su esencia intelectual, posee también algún valor. Por ejemplo: el tamaño de una trayectoria es calidad, el tiempo de una jornada es

calidad, el color de una pintura es calidad, la dureza de un diamante es calidad, la bondad de esta madre es calidad, la justicia de esta sentencia es calidad. Esta particular calidad es el valor, es la misma cosa que, por otra parte, se conoce intelectualmente, pero en su dimensión axiológica, por el sentir, el sentimiento de valor. Alguien lo podría confundir con una simple cualidad, pero es mucho más. En breve, todo ser o cosa que percibimos posee, más allá de su esencia, esta otra dimensión que es el valor.

3.1 El valor es esa calidad particular, inconfundible, que produce en nosotros la apreciación, porque se percibe con este sentimiento único que es el sentimiento de valor. Se puede apreciar (valorar) el tamaño, el tiempo, el color, la dureza. Sin tal calidad no hay apreciación y sin apreciación no hay valor. Todas las cosas poseen esta calidad, en diferente medida, en cuanto son elementos de la vida, o de lo humano. Es imposible liberar las cosas y a las personas de su calidad axiológica. Esta vale a pesar nuestro. Nada es neutro en la vida, todo tiene algún valor, además de tener cualidades. También puede percibirse el valor como una energía que se capta en la intuición. La intuición nos da el valor con el ser. Captamos el valor como fundado en el ser. Esta energía no sólo es captada sino que afecta nuestra percepción, produce acción y reacción. Los valores nos gustan o nos disgustan, nos atraen o nos repelen. Quienes afirman que no hay valores mientan a su propia conciencia; o, simplemente, no saben de qué están hablando; los valores se imponen por sí mismos, por su calidad. Al tomar una decisión consciente y pasar a la acción, toda persona manifiesta un valor. La dificultad no consiste en percibir los valores, sino en analizarlos y hablar de ellos. Es fácil pensar que estamos rodeados de seres y es más difícil pensar que estamos rodeados de valores, por el simple hecho de que es más fácil hablar en términos de seres que en términos de valores. Para hacer un análisis crítico del conocimiento de los seres, se aplica la reducción fenomenológica, se buscan las esencias significativas del ser. Otro discurso es el hacer análisis de los valores, porque con la reflexión crítica sobre el valor, no se captan esencias sino que, únicamente, se producen representaciones intelectuales del valor, que no son valores. Por ejemplo: ayudar a un enfermo a tomar su medicina es un valor. Pensar en este acto de ayuda y cualificarlo con una idea, es un concepto, no es un valor.

3.2 Pero hay algo más. El hacerse dueño de un valor, amplía nuestra medida de ser en la vida. Cuanto más grande es el número y las cualidades de los valores que percibimos, tanto mayor es nuestra participación en las energías de la vida. El que capta más valores, vive más. Puede que su vida sea simplemente del nivel de las aves y de los mamíferos o, bien, que sea la de los artistas, poetas, matemáticos y creadores; o de los sabios y santos. La calidad del valor es la calidad de vida. Poder apreciar la gravedad de un delito, a través de un tragedia de Shakespeare, o el terror del destino a través de una tragedia de Sófocles, es un regalo que enriquece la conciencia moral de una persona. La calidad del valor se transforma en calidad de la conciencia de la persona humana. En esto es visible la doble dimensión del valor. El valor se puede percibir, pero también se puede realizar. No sólo la percepción de los valores amplía nuestro ser en la vida. También la realización de valores amplía el horizonte de nuestro ser personal. Por ejemplo: si me dedico a ejercer como artista y creo valores estéticos, se amplía el horizonte de mi vida y el horizonte de los que conocen mis obras. Si me dedico a la acción política y a realizar valores de colaboración y de justicia, crece mi vida personal y también la vida de quienes observan o participan en esta actividad. Si me dedico a escribir obras literarias o científicas, mi vida abarca los valores de ese campo y, al mismo tiempo, hace crecer la humanidad de quienes leen las obras. Si se observan los valores desde el punto de

vista de los campos de percepción y de los campos de acción, debe reconocerse que el mundo de los valores es tan grande y más, que el campo de los seres. El campo de los seres es limitado al mundo de la vida que se da. El campo de los valores abarca el proceso de la vida que se construye y que se crea. Estas breves líneas son suficientes para descubrir, delante de nuestros ojos humanos, el inmenso horizonte que los valores abren a nuestras posibilidades de vida. No sólo vivimos de valores, también creamos valores.

4. Diferentes cualidades en el campo de los valores

El valor es 'calidad' y puede haber variación en la misma calidad. Además, el valor se da en "modos" diferentes que trasladan la 'calidad,' a diferentes regiones que podemos llamar "cualidades" del valor. Un valor estético se coloca en un contexto vital muy diferente de un valor moral; un valor económico se diferencia fácilmente de un valor político. Las cualidades del valor se dan como campos diferentes de la actividad de la vida. Se abre, así, el gran mundo de las cualidades del valor, tan grande como es la complejidad de la vida: valores físicos, biológicos, estéticos, políticos, morales, económicos, sociales, culturales, intelectuales, sentimentales, lógicos, matemáticos y más. También hay diferencia de calidad entre valores positivos y valores negativos. La conciencia individual puede apreciar la variación en la calidad y establecer relaciones entre las cualidades de los valores y establecer una discusión con las demás personas sobre la calidad de los valores, por lo cual el valor adquiere un alcance general. En cada campo de la axiología se distingue fácilmente, por experiencia, entre la variedad positiva y la negativa de los valores. Se hablará, por ejemplo, de valores morales positivos y negativos; y de la diferente 'calidad' en los valores positivos como negativos.

5. ¿Cómo se perciben los valores? La valoración

El sentimiento del valor se vuelve concreto y específico con el acto de valoración o apreciación. Frente a un hecho particular, por ejemplo, el de una madre que da de amamantar a su niño, el valor me emociona; lo siento, lo aprecio. Esta percepción queda en mí como vivencia y puede grabarse en mi memoria. Pero si pienso en él, si me formo una idea de este particular valor, mi idea ya no es un valor sino un concepto de mi conocimiento acerca del valor. Con relación a la captación de los valores hay dos problemas. Uno, se refiere a la organización de los valores en nuestra propia vida consciente. Esto se describe como la valoración. Un valor no sólo se percibe, sino que se valora y, por tanto, se sitúa en el conjunto de los valores de la vida. Reflexionar sobre los valores implica organizar, en nuestra propia vida, un mundo grande que crece en nosotros, en proporción directa con nuestro conocimiento de la vida misma. El acto de juicio que corresponde a la valoración es el "juicio de valor". Este consiste, no solamente, en reconocer la presencia de un valor, sino es situarlo dentro del conjunto de los valores de la vida. Una simplificación de esta operación es la que se denomina una escala de valores. Es un poco ingenuo esto de hablar de una escala, como si todos los valores pudieran colocarse en un mismo renglón. Es más correcto hablar de un sistema de valores o de un sistema de sistemas, por ser tan complejos y heterogéneos los valores de la vida.

El segundo problema de la valoración está en la naturaleza misma de los valores. Esta calidad de valor es energía y tiende, por sí misma, a la acción. Podría decirse que todos los valores mueven a

la acción. Se trata de diferentes energías y, consecuentemente, de diferentes acciones. Si alguien contempla, por ejemplo, la obra 'Gioconda' en el Louvre, podría preguntarse: ¿Mueve a la acción? La respuesta es afirmativa. Cuando menos mueve a la acción de evaluar la belleza; suscita esa inquietud de saber ver más allá de las primeras apariencias. Pero en general los valores mueven a una acción de conducta, impulsan la capacidad de llevar a efecto los valores que se han asimilado. A esto se le llama, la "realización" de los valores. Si los valores proporcionan energía en el proceso de la vida, por sí mismos, impulsan la realización. En el ser humano tal realización pasa por la energía de la conciencia, la racionalidad y la libertad. En otras palabras, puede afirmarse que los valores impulsan al hombre hacia su plena realización: efectuar valores es "hacerse valor". Sin embargo no lo obligan, no son esclavizantes, sólo promueven, hacen nacer: el deseo, estimulan la voluntad, a crear en uno mismo aquello que se percibe como válido (en griego: *tó áxion*).

6. Una calidad inherente: a las personas y las cosas y relaciones

Hablar de los valores, como de una calidad inherente, es entrar en la totalidad del cosmos en su devenir profundo. Es desarrollar los valores como a posibilidad de ir más allá de sí mismo, es abrir una ventana de trascendencia. No es posible, entonces, pensar en los valores como si fueran seres, cosas o relaciones; sino como resortes del ser, calidad y dirección del proceso. Este se encuentra en la calidad de las personas, de las cosas y de las relaciones. Ser inherente significa pertenecer a todos los aspectos posibles de la vida. Si nos concentramos en algunos como en las personas, en las cosas y en las relaciones, sólo indicamos los campos más evidentes en que se manifiestan los valores. Una persona es bondadosa, correcta, decente, prudente o, al contrario, es impaciente, dura, iracunda, atrevida; manifiesta su valor.

- 6.1 Las personas, como las experimentamos en nosotros mismos, son los centros racionales de conciencia, de actividad intelectual física y emocional, a cada una de las dimensiones de las personas pertenecen diferentes modalidades de los valores. No se trata de generalizar, abstractamente, algo que se encuentra en mi propia persona. Es suficiente comprobar, empíricamente, la capacidad de cada uno de los otros yos personales; de su efectiva comunicación con nosotros mismos, por sus facultades materiales y espirituales. Es interesante comprobar el hecho de que tal comunicación es tanto más evidente cuanto más se analizan las facultades más elevadas de la persona como: la reflexión, la especulación, los niveles matemáticos y lógicos; la emotividad, la voluntad, la creatividad, el deseo de libertad y de autonomía. Son comprobables, experimentalmente, estos valores fundamentales de la persona: son valores de nuestro propio yo personal y demás yos, que constituyen la sociedad humana que nos rodea; desde los individuos más próximos, sin discontinuidad, hasta el horizonte ilimitado de nuestra humanidad.

No es necesario recurrir a la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas para respaldar, con esa autoridad, esta comprobación cuando la evidencia está al alcance de cada hombre personal si este la desea. Basta recordar que los derechos humanos son un derivado de los valores humanos y se fundan en estos. Los derechos inherentes a la persona como ser humano, constituyen la realidad más íntima y esencial de nuestra vida y, a la vez, la condición indeclinable de una existencia humana racional. Se llamarán, entonces, los valores humanos fundamentales y radicales, aquellos de los que derivan o por

los que son condicionados, todos los demás valores. Será, pues, necesario regresar y analizar en detalle estos valores fundamentales.

- 6.2 En segundo lugar, se dan valores inherentes a todas las cosas en cuanto estas sean elementos del proceso de la vida. Es suficiente analizar en detalle los aspectos y las estructuras de los cuerpos orgánicos e inorgánicos para encontrar la evidencia de los respectivos valores. La estructura de los cuerpos físicos, como de los distintos niveles de la vida, estudiados por las ciencias, no sólo deslumbran la inteligencia humana, sino que provocan la admiración, el entusiasmo, la apreciación espontánea de todo ser humano. Las estructuras de la vida, desde los genes, a los organismos superiores son, a la vez, argumentos de maravilla y modelos de posibles ejecuciones. Consecuentemente, por ejemplo, el hombre ha querido nadar como el pez, volar como las aves, gravitar en el espacio como planeta, autoregenerarse como las células madres. Todas las cosas ofrecen valores que estimulan el proceso y la superación de las condiciones del pasado. Esto no significa que los valores de las cosas sean superiores a los valores de los individuos humanos, de tal modo que entren en competencia con aquéllos. Como sucede entre las cosas del mundo, las energías superiores triunfan en las confrontaciones con las demás energías, los valores superiores tienen una calidad que se sobrepone a los demás valores de las cosas.

- 6.3 En tercer lugar, hay valores en las relaciones. Esta palabra "relación", no obstante su manifiesto origen metafísico, no tiene nada de abstracto o de meramente conceptual. Las relaciones a las que nos referimos son las relaciones de las cosas con el hombre. Tales relaciones llevan, en sí, una carga axiológica inequívoca. Hablando de cosas podemos referirnos por ejemplo: al aire, al agua, a las semillas de los cereales o al espacio de circulación de un viviente. Pero si se enfoca la "relación" hombre-cosas, de inmediato se descubre el valor de esta relación. Entre el hombre y el aire hay una relación de necesidad que conjuga dos esferas: la física y la humana. El derecho al aire limpio, es tan importante como el valor del espacio vital, como el valor de la alimentación para el hambre del hombre; el valor al agua pura para su salud, el valor de la locomoción para su autorrealización.

El conjunto de relaciones, si reflexionamos, se extiende a campos mucho más graves que la simple necesidad vital. La relación de justicia entre personas y cosas y entre personas y personas, la relación de respeto entre las actitudes externas de la conducta social y los valores fundamentales de las personas, la relación entre los escritores y sus textos, entre los artistas y sus obras, entre los hombres de ciencias y su conducta profesional, entre los ejecutivos y sus decisiones, entre otros, brillan como valores que pueden ser, en ciertas circunstancias, salvadores de un pueblo o culpables de un genocidio. Es necesario, en algún momento, analizar los valores de toda clase de relaciones.

7. Objetividad de los valores

La primera objeción que presentan, quienes no han reflexionado sobre los valores, es a propósito de su subjetividad. Afirman que los valores son subjetivos. Y, con esto, piensan que han liquidado toda la esfera de los valores de un plumazo. Pero la palabra "subjetivo" es ambigua y necesita una aclaración. Distinguimos dos sentidos: 1. Subjetivo, entendido como propiedad exclusiva de un sujeto, por lo cual algo propio de un sujeto, se hace incomunicable a otros. Si los valores fueran subjetivos, en este sentido, se caería en un idealismo solipsista de los valores. Un valor subjetivo, en este sentido, sería un valor

conocido exclusivamente por una persona; sería incapaz de ser discutido con los demás, ni ser cambiado al contacto con otros. En este caso sería imposible establecer una norma general acerca del valor y un criterio de validez general. 2. Subjetivo, en el sentido de que cada sujeto percibe los valores y sobre estos funda su vida y con ellos puede actuar en el mundo, entonces lo mismo puede decirse de todo conocimiento y no se opone para nada a la objetividad. Los valores pueden ser analizados y su validez puede ser comprobada y extendida a la humanidad en general. Todos somos sujetos y todos actuamos según nuestros diferentes conocimientos y a pesar de ello nos comunicamos, nos entendemos y vivimos en un mundo completamente objetivo. Del mismo modo en que el conocimiento de los 'hechos' nos permite vivir en un mundo común y comunicamos. El conocimiento de los valores permite hablar de valores y comunicarlos. La comunicación de valores entre personas se realiza con gestos, actitudes, acciones y expresiones que demuestran un reconocimiento mutuo de cierto valor particular, una participación en el mismo sentimiento. Esto se realiza en el mismo nivel de la vida y no en un discurso abstracto o una axiología. Esta es la objetividad de los valores. Los valores son objetivos, porque nos dan una base para vivir en comunidad, respetándonos los unos a los otros para colaborar y realizar obras que todo el mundo conoce y aprecia.

No hay más objetividad en el conocimiento de las 'cosas' y los 'hechos' que se ofrecen al entendimiento y de los cuales nos formamos ideas comunicables a los demás, que en el conocimiento de los valores. Los valores percibidos por una persona, son subjetivos, suyos, propios e incommunicables en cuanto actos individuales de percepción y valoración, que no excluye una comunidad de percepción con otros. El sentimiento de un valor se comunica a nivel existencial. Por ejemplo: siento horror por una escena de crueldad y veo a mis vecinos que expresan mis mismos sentimientos. Comprendo que la percepción de este contravalor es común para mí y para estas otras personas que me rodean. Esta comunicación no es conceptual sino intuitiva. A este nivel Husserl habla de empatía, o de interpretación vivencial, que es previa a toda consideración mental.

A otro nivel, la comunicación se da conceptualmente y como discurso. Todos los valores son pensables, conceptualizables, sometidos al conocimiento conceptual y, por tanto, expresables en juicios y palabras: los juicios de valor. Los valores, en cuanto los captamos, son particulares y únicos, incommunicables en su unicidad individual, pero no en su calidad perceptible que es común con otros. No puedo negar que percibo con otro un valor, con la misma alegría, el mismo gozo, el mismo entusiasmo o, al contrario, con la misma indignación. Pero en cuanto conocidos y reducidos a conceptos son generales y comunicables intelectualmente. De este modo, los valores se convierten en conceptos y en juicios: se habla, entonces, de juicios de valores. Los juicios de valor se expresan y se comunican como discurso, por lo cual es fácil discutir de valores y establecer las líneas básicas del conocimiento común acerca de los valores. Es decir, organizar una axiología. En estos dos sentidos los valores son perfectamente objetivos. Pero es necesario aclarar el tema de la objetividad de los valores desde su origen.

8. El valor puede ser criterio •

Que el valor pueda asumir la función de criterio para las decisiones humanas, no es ningún secreto. El mismo sujeto que percibe el valor con su sentimiento, también logra sus representaciones por los conceptos y está en condición de reaccionar razonablemente. De hecho, en un sistema económico el valor del dinero, del capital, o de la energía empleada, son criterios para el óptimo funcionamiento de

una empresa. En otro campo, el valor del poder, se utiliza como criterio político en la mayoría de los Estados. Es evidentemente un error, establecer un valor como un absoluto, cada valor tiene su particular importancia pero ninguno posee una importancia absoluta. Los valores forman un sistema relacionado; cada valor posee su propia acción y su poder, que se coloca en el sistema general de los valores. El problema humano surge en el momento en que este valor ha sido utilizado fuera del sistema; se le atribuye de hecho el *status* de valor absoluto. Pero si el valor se asume en armonía con todo el sistema, se convierte entonces en criterio general de acción humana, sin el peligro de que se convierta en instrumento de opresión. Por ejemplo, la economía deberá reconocer el valor de la vida o la moralidad como limitantes; el valor del arte deberá reconocer el límite de la decencia, de la educación y el buen gusto; el poder reconocerá la prioridad de la dignidad, del derecho y de la libertad. Cada valor cobra importancia vital dentro del sistema. El único ser capaz de evaluar los diferentes elementos del sistema es el yo racional de acuerdo con su propia conciencia humana y la comunicación intersubjetiva con los demás yos.

El valor es criterio válido y general en cuanto es dado a la conciencia por la vida misma, está en función de la totalidad. Su validez debe, por tanto, ser confrontada con la globalidad de la vida y, en primer lugar, de la comunidad humana. El sistema de valores, conocido y aceptado en su complejidad, no sólo ofrece un contenido que penetra todos los aspectos de la actividad humana, sino también establece los límites, del conjunto general, como de todo valor particular relacionado con los demás valores. Se trata no sólo de una norma de valor universal sino, a la vez, de una norma concreta que surge en cada situación inmediata de la vida. Esta norma no está encerrada en un individuo particular sino que, gracias a su trascendencia, se extiende a los demás seres humanos. El individuo humano vive y se comunica con los otros yos humanos y depende también de ellos. Los valores están destinados, por la vida, a realizar esta intersubjetividad entre yos humanos: el aprecio, el respeto, la dignidad, la paz y la armonía.

9. El mundo de los valores

Por nacer en la vida misma, en el contacto inmediato de la intuición, los valores son individuales y concretos. Se captan en una cosa particular, en una persona y en las relaciones entre las cosas y las personas. Aún en estos últimos casos se trata de valores particulares expresados como, por ejemplo: en un gesto, en una acción, en una obra, en una creación estética o instrumental, o social, o literaria, o espiritual, o moral, etcétera. En todo caso siempre es un valor particular que llega a golpear o impresionar mi sentimiento. Mi reacción específica inmediata ante este valor es también una reacción particular a este valor vinculado a cierto hecho de la vida. Mi sentimiento se refiere a este ser, relación, acontecimiento o hecho particular. Y en cuanto valor posee su particular poder de atracción o de repulsión, que demanda de mí una acción también particular. Ahora bien ¿Cómo un valor particular se convierte en un criterio y puede generalizarse para ser aplicado como principio de acción para un número ilimitado de otros casos? El sentimiento también posee su propia memoria. Por tanto, no hay dificultad en que se conserve la memoria de las emociones o de los sentimientos de los valores adquiridos. Sin embargo, serán siempre recuerdos vinculados a la particularidad de un acto. No es suficiente este tipo de recuerdo para que la persona humana tenga una *visión global de los valores* y pueda sistematizarlos en sus relaciones mutuas y en su conjunto.

La mente, por su parte, expresa un concepto de los valores percibidos. La mente piensa el valor y lo generaliza como conocimiento, como concepto de valor. No hay que confundir el valor (particular) con un concepto de valor (general). Estos conceptos, como ya se ha notado, son conceptos de valores y no valores. Como todos los conceptos de la mente, adquieren la propiedad de la mente de comparar y generalizar. El haber confundido los valores, con los conceptos de valor, ha creado muchos problemas a quienes han teorizado sobre el valor. Los valores pertenecen a la vida concreta (del mundo y de las personas particulares); en cambio, los conceptos de valor pertenecen al conocimiento y al discurso (abstracto y general) sobre valores. Es necesario conservar siempre la separación entre valor y discurso sobre valor. Ambas realidades corren paralelas y son interdependientes, pero nunca se identifican.

Sobre esta base (de los conceptos) se expresan los juicios de valor y se elaboran enunciados lingüísticos, que forman parte del discurso compartido por la comunidad. Se crea, pues, un discurso acerca de los valores, que puede ser un discurso común a la comunidad humana en todos sus horizontes, desde un grupo familiar a una comunidad étnica, a un Estado, a una sociedad multiétnica, a una sociedad de naciones. Cada persona aporta a este discurso su propia experiencia personal que es experiencia de valores y su propia conceptualización, que es discutible y criticable. El mundo de los valores es, propiamente, un mundo privado incomunicable, por ser particular, pero el discurso sobre valores es común y perfectible. Cada persona debe ser consciente de esta ambivalencia del mundo de los valores y no confundir una realidad con otra, aunque sea su tarea la de convivir con ambas realidades a la vez y aprovecharlas. Cuando se entra al discurso sobre valores es necesario que cada persona rescate, al mismo tiempo, su mundo interior en el cual los valores son una realidad viviente y emocionante, para no caer en vanas especulaciones.

Con la salvedad hecha en el párrafo anterior, intentaremos una descripción de los elementos más fundamentales de este inmenso mundo de los valores. Estamos, pues, en el discurso sobre los valores. Suponemos que la experiencia de los valores ha sido realizada y está presente en cada persona humana. Entonces no empezaremos con la experiencia sino desde el mismo yo quien está al centro de todo este mundo axiológico. A partir del yo, como conciencia e inteligencia racional que experimenta los valores desde la vida, podríamos afirmar que la vida es el primer valor y todo lo que conecta al yo con la vida, como su sensibilidad, su capacidad perceptiva, el cuerpo y los sentidos, constituyen un mundo primigenio de valores. Sin embargo, el yo está consciente de que sin su propia inteligencia y conciencia la vida no existiría para él o, simplemente, no existiría. Entonces es necesario, para mí, concentrar la mirada sobre mi propio yo y declararlo como el valor primero y más radical. Esto se refiere a mi propio yo y a todos los yos que existan en el mundo, por estar en mis mismas condiciones. Entonces es necesario partir del yo y de su propia conciencia para encontrar el origen y el fundamento de todos los valores. Pero se vio al comienzo de este estudio que el yo no puede prescindir de sus propias facultades 'a priori': la inteligencia, la libertad, el sentimiento y la voluntad. Si en nuestro discurso consideramos a cada yo de la comunidad como otros tantos yos como yo, tendremos que ver al yo de cada uno, con todos sus elementos 'a priori' necesarios, como una sola unidad axiológica. Ahí tendremos el punto de partida para todas nuestras construcciones axiológicas. Se trata de un conjunto de valores que constituyen a la misma persona humana y le dan valor a esta unidad: inteligencia, libertad, sentimiento del valor y voluntad. Entonces, hablar de la persona humana como valor básico, ya no es hablar de una entidad vacía o abstracta, sino concreta, real y experimentable.

10. Referencias

1. Eco, H. (1990). *Travels in Hyper Reality* Harcourt Brace-London.
2. Habermas, J. (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Editorial Cátedra. Madrid.
3. Heidegger, M. (1987). *De l'Essence de la Liberté Humaine*. Gallimard, París.
4. Heidegger, M. (1957). *Identidad y Diferencia*. Editorial Anthropos. Madrid.
5. Heidegger, M. (1966). *Carta sobre Humanismo*. Taurus. Madrid.
6. Husserl, E. (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Editorial Paulinas. Madrid.
7. Husserl, E. (1967). *Investigaciones Lógicas, I, II*. Editorial Revista de Occidente. Madrid.
8. Lévinas, E. (1982). *De L'Évasion*. Editorial Fata Morgana. París.
9. Lewis, C.I. (1962). *An Analysis of Knowledge an Valuation*. Open Court, Illinois.
10. Ricoeur, P. (1970). *Finitud y Culpabilidad*. Taurus. Madrid.
11. Stevenson, Ch. L. (1962). *Ethics an Language*. Yale Univers. Press. N.Y.
12. Vattimo, G. (1986). *Las Aventuras de la Diferencia*. Editorial Península. Barcelona.
13. Whitehead, A.N. (1958). *Modes of Thought*. Capricorn Book, N.Y.
14. Whitehead, A.N. (1960). *Adventures of Ideas*. A Mentor Book, N.Y.



La filosofía tradicional ha ido destruyendo, progresivamente, los conceptos fundamentales del pensamiento antiguo. El racionalismo ha puesto en duda la autenticidad del conocimiento. El idealismo ha reducido la realidad al sujeto. La dialéctica ha socavado los fundamentos de la verdad, transformándola en un proceso carente de un término de comparación. La filosofía analítica ha vaciado el lenguaje de su contenido esencial. Desaparecida la esencia de las cosas y la sustancia de los seres existentes, la ética ha sido reducida a una interpretación.

Paralelamente al debilitamiento de los conceptos esenciales, a finales del siglo XIX y principios del XX, ha tomado fuerza la especulación acerca de los valores. Es muy posible que la razón principal de esta nueva dimensión de la investigación, se deba a la necesidad de buscar un nuevo fundamento para la ética y sustituir los valores en el espacio dejado vacío por la desaparición de los bienes, deberes y objetos sobre los cuales se fundaba tradicionalmente la ética. De hecho, en la obra de Henry Sidgwick, *Lineas de la historia de la ética* (1886), se señala como un fenómeno nuevo: el planteamiento de los valores de un movimiento que él define como "el grupo austríaco", con los filósofos: Franz Brentano y Alexius Meinon, a los que se añade Christian von Ehrenfels y Nicolás Berdiaev. Este movimiento se amplía en Alemania con una corriente de varios filósofos, quienes estudian la ética de los valores.

Todo el movimiento anti-metafísico del Círculo de Viena y del positivismo lógico en Inglaterra y Estados Unidos, a la par de que negaba las realidades esenciales y metafísicas, a cambio de un análisis científico del lenguaje, desarrollaba el estudio de los valores como fundamento de la ética. El modelo más conocido es el de G. E. Moore, *Principia ética* (1903), seguido posteriormente por Bertrand Russell *Ética y política en las sociedades humanas, Matrimonio y Moral* y otros; Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*; Charles W. Morris, *A study of Relations of Signs and Value*; W.D. Ross, *The foundations of Ethics*; Charles Stivenson, *Facts and Values*; Novell-Smith, *Ethics*; J. L. Austin, *How to do things with words*; Stephen Toulmin, *The place of Reason in Ethics*; Héctor Neri Castañeda, *Morality and the Language of Conduct*; R.M. Hare, *Freedom and Reason*; Charles W. Morris, *Signification and Significance, a Study of Relations of Signs and Value*; Harold A. Prichard, *Moral Obligations*; y Pepper Stephen, *The Source of Value*.

1. En la filosofía analítica

Los filósofos analíticos, que se han citado en la presentación, no pueden prescindir del estudio de la conducta humana, lo cual los lleva a desarrollar teorías éticas; consecuentemente, el estudio de valores morales y su reflejo en el lenguaje. El lenguaje descriptivo del conocimiento se distingue, fundamentalmente, del lenguaje prescriptivo de la moral. R. M. Hare, *The language of the moral* (1964), analiza el lenguaje

prescriptivo en sus dos dimensiones: lo imperativo, y el juicio de valor. Los "imperativos" se aplican a una persona en particular o, universalmente, a todos los hombres. Por su parte, el "juicio de valor" puede ser un juicio en materia moral o no moral. Resulta, entonces, que el campo de los valores que se abre desde una consideración ética se coloca, automáticamente, en un horizonte general de valores. Si hay valores no morales, habrá, necesariamente, juicios de valor que no pertenecen ni a la moral ni a la ética. Ni los imperativos pueden reducirse a enunciados descriptivos, ni los juicios de valor moral pueden asimilarse a juicios declarativos. De ahí, la necesidad de reconocer a los imperativos como normas obligatorias y ver los juicios de valores morales, en el contexto general de los juicios de valor. Es así como el campo de los valores adquiere importancia por sí mismo y una función fundamental en la construcción de una teoría ética.

Stephen Toulmin, en *Reason in Ethics* (1964) descubre que las diferencias de apreciaciones, agrado o desagrado, tienen sus raíces en los juicios de valor. Aun en los razonamientos de contenidos éticos las inferencias no pertenecen totalmente a la lógica corriente, sino que introducen elementos de valoración. La pregunta sobre las cualidades de un objeto, rojo o redondo, no son las mismas preguntas que sobre la calidad de lo bueno o lo correcto (Ibíd. p. 18). Replantea el problema de Moore, quien afirmaba que el "concepto de bien" era un concepto no definible y no analizable, por ser totalmente "primitivo". Al contrario, el acuerdo o desacuerdo, en temas de ética, demuestra que existe una diferencia entre las dos clases de juicios: descriptivos y valorativos.

Hay razonamientos en los que los temas éticos se mezclan con partes lógicas. Entonces, la inferencia es, por una parte, derivada de razones científicas; y, por otra, de argumentos éticos, por los cuales pasamos de una argumentación sobre hechos, a razones de valores éticos. Por ejemplo, este razonamiento: los cuchillos de la cocina son un peligro. Los niños pequeños no advierten el peligro. Entonces, se deben quitar los cuchillos de las manos de los niños pequeños. A esta conclusión se le deberá llamar una inferencia 'evaluadora'. ¿Qué clase de validez se le debería atribuir a este tipo de razonamiento? En este caso no interesa una validez lógica. Y sería inadecuado atribuirle un sentido "ampliado" de 'validez'. El razonamiento de valor, no sería reducible al concepto de verdad: no puede aplicarse un concepto de 'validez' que sirva tanto a los razonamientos lógicos, como a los de valores.

Nadie se pone a discutir sobre el hecho de que las hojas de los árboles sean verdes. En cambio hay diferencias sobre el juicio acerca de un gobierno bueno o malo. "Esta diferencia entre valores y cualidades, es crucial" (Ibíd. p. 20). Compara estas dos frases: a) Enrique VII fue el primero de los Tudors, b) Enrique VII fue el peor de los Tudors" (Ibíd. p. 28). Las dos fórmulas son, aparentemente, paralelas pero apelan a diferentes clases de razones. La ilusoria semejanza es superficial, pero esconde un alcance profundo. Dos formas de palabras, pero en el segundo caso hablamos de valores y, en el primero, de simples cualidades.

No basta decir que los juicios de valor expresan sentimientos, que su uso conduce a una decisión acerca de una acción particular, que las críticas a su uso modifican nuestras prácticas sociales. Es necesario añadir que los valores poseen características personales y miden el valor moral de los hombres; que el modo de ser de las preguntas éticas, no implica conocer el modo de como las cosas son, sino como deben ser. No preguntan para saber como yo lo hago; sino por qué razón debería yo hacer algo que es bueno. Las preguntas especulativas sobre ética son del tipo: ¿Es el bien subjetivo o es

bien objetivo? ¿Cuál es el análisis correcto acerca de lo que es "justo"? Toulmin (Ibíd. p. 186). No se puede prescindir de considerar el imperativo de los valores morales. Toda afirmación de valor implica sentimientos, pero sentimientos que han sido filtrados y modificados a través de nuestras relaciones con los demás hombres (Ibíd. p. 188).

R. M. Hare, en *The language of Morals* (1964) p. 17, vuelve a recuperar la discusión sobre la diferencia entre expresiones 'indicativas' y expresiones 'imperativas': la esencial diferencia entre afirmaciones y órdenes. La respuesta a las puras descripciones implican, meramente, una aceptación especulativa; al contrario, la respuesta a una orden exige, no sólo que se acepte, sino que se ejecute un acto. Una cosa es decir, por ejemplo, usted cerrará esta puerta y, otra: yo cerraré la puerta. En ambos casos usted puede estar de acuerdo, o no, sin más. Pero otra cosa es si yo digo: "ciérrame esta puerta". No es suficiente que usted diga que está de acuerdo. El acuerdo será auténtico si y, solo si, usted ejecuta la acción (Ibíd. p. 20). Es una orden. Por otra parte, como observa Prichard, *Moral Obligation* (1968) p. 4, el hecho de que una acción sea "buena" no implica, por sí sola, la obligación de llevarla a cabo. Es necesario que se perciba además la obligación, o el imperativo, para ejecutarla, lo cual crea el problema de conseguir una razón que exprese tal imperativo.

Hare (Ibíd. p. 111), se esfuerza por definir lo bueno separando un sentido que indica, meramente, lo auténtico de lo bueno en sentido de valor. Es diferente afirmar, por ejemplo: En esta canasta hay buenas fresas (realmente son fresas, es verdad); o, decir, "estas fresas son realmente buenas" (tienen calidad, valor). La palabra "bueno" es ambigua porque es usada en dos sentidos diferentes. El proceso para explicar el sentido de la palabra 'rojo' es paralelo al proceso que intenta explicar lo 'bueno'; sin embargo, el primero sólo conduce a una información; mientras que el segundo intenta comunicar la apreciación de un valor. No se trata de que la explicación de la primera palabra sea más precisa, y la de la segunda borrosa; sino que una es descriptiva y la otra evaluadora.

Aún después de hecha esta distinción, cabe todavía la necesidad de determinar el sentido de la palabra "bueno". Hare piensa darle sentido más exacto y suplir la deficiencia del lenguaje recurriendo al término "debería" (Ibíd. p. 187) y, con ello, lograr un contenido del artificial "debería" —definido en términos de un "enriquecido ambiente imperativo"—. Lo cual sólo lleva a la búsqueda de ese ambiente 'imperativo' con el fin de establecer, en él, un marco de enunciados de valor universal que el mismo autor reconoce como imposible. Queda, entonces, siempre por definir el sentido exacto y, generalmente, válido de lo "bueno".

Desde un punto de vista social lo "bueno" es enfocado por Reinhold Niebuhr (1960), en *Moral Man and Immoral Society*, como aquello que produce relaciones sociales armoniosas. Y lo coloca en el sentido de justicia, como un producto de la razón. Inspirado en Kant, considera que un sistema armonioso de relaciones se ajusta a un previo sistema de verdades. Así, la moralidad de una acción es juzgada por la posibilidad de conformarse con un esquema universal. "Esto significa, en términos de conducta, que la satisfacción de un impulso puede llamarse "buena" sólo si puede relacionarse en términos de una consistencia interna con la armonía total de los impulsos" (Ibíd. p. 29). Pero él mismo reconoce que la mente humana no posee la capacidad de establecer este orden entre el individuo y la colectividad. "Es naturalmente más fácil poner orden en la vida individual que establecer una síntesis entre esta y la vida de los otros".

(Ibíd. p. 30). Y concluye que la razón no es suficiente para crear un orden social equilibrado. "El hombre parece incapaz de formar una comunidad internacional con poder y prestigio tal que asegure un freno eficaz al egoísmo colectivo" (Ibíd. p. 48).

Indirectamente viene a decir que para frenar el egoísmo colectivo, no basta una especulación racional, es decir, un discurso especulativo, sino que es necesaria otra dimensión humana que la corrija. Para nosotros es la dimensión axiológica. En la misma línea, Paul Edwards en *The Logic of Moral Discourse* (1955) p. 99, rechaza la intuición de los valores morales de Ewing, Ross y de Blanshard y la sustituye con un razonamiento fundado en un carácter natural de los juicios morales. De hecho, asume parte del imperativo moral y parte de la especulación racional, con fundamento en la naturaleza, acompañado por un aspecto emotivo (Ibíd. p. 207).

Edwards, al desechar la posición intuicionista sostenida por John Laird en *The Idea of Values* (1929) y de A. C. Ewing en *The definition of good* (1947), insiste en que ellos están obligados a reconocer "diferencias irreducibles" en la intuición de los valores. No admite que en los juicios de conocimientos haya tanta variación como en los juicios de valor. Sabe que, "una persona ciega a los colores, vería una manzana como una variación de gris, mientras un hombre normal la ve roja" (Ibíd. p. 97), esto no prueba que la manzana no es roja, o que la vista no es un instrumento válido de conocimiento que, nos da información acerca del mundo exterior. Pero no se deja vencer. Con el pretexto de que en el caso de los ciegos, hay un consentimiento general al cual pueden apelar, mientras que éste falta en los casos morales. Este razonamiento demuestra, solamente, que Edwards no posee un claro concepto del valor en general y, consecuentemente, del valor moral. Al contrario, ofrece como alternativa una "componente emotiva" de los juicios morales, sin encontrarle un fundamento.

"En cualquier caso, sea que mi teoría se exprese diciendo que 'malo' posee significado referencial y emotivo, o diciendo que 'malo' posee sentido referencial y ciertas características de aspecto emotivo, la maldad de una acción de acuerdo con esto, consistirá siempre enteramente en ciertos rasgos de la acción" (Ibíd. p. 207). Lo anterior no expresa nada concreto de tipo axiológico, sin embargo recocla el problema en su verdadera base. La 'acción' es, a su vez, una cosa, un hecho o un conjunto de relaciones de las que se desprende un valor.

Diferente es el enfoque de Charles L. Stevenson, quien no pretende tomar una posición en materia de valores morales, sino únicamente analizar los términos que se emplean y los métodos aplicados en los discursos sobre ética. "Aunque las cuestiones normativas constituyen la rama más importante de la ética, ... aquí se dejarán sin respuesta" (*Ethics and Language* (1962), p. 1). Este volumen tiene la tarea limitada de afinar los instrumentos que utilizan otros. De hecho, a lo largo del texto, pretende dismantlar los criterios según los cuales han sido construidas las anteriores éticas y reducir el problema de los valores a un problema de expresiones lingüísticas. Después de haber analizado diferentes casos de "acuerdo" o "desacuerdo" sobre expresiones normativas, tipifica a algunos casos como creencias (opiniones) y, a otros, como actitudes (intereses). Si analizamos los problemas éticos concretos de la vida diaria, fácilmente encontramos que tienen mucho que ver con creencias. El desacuerdo en las creencias causa una diversa evaluación. Consecuentemente, pone en claro su concepto del 'valor' de este modo: "Las creencias que sean importantes en la determinación del valor de un objeto, pueden ser extremadamente

complicadas, no menos que la red de causas y efectos en que yace el objeto" (Ibíd. p. 12). En este complejo conjunto es imposible establecer una norma, generalmente, válida.

Por tanto, las opiniones y los intereses determinan acuerdo o desacuerdo acerca de un valor, con su respectiva variabilidad. Para Stevenson la validez (en sentido auténtico) sólo se aplica a los métodos y deducciones lógicas, no tiene nada que ver con el poder de convencimiento que mueve a una acción. No puede darse una inducción válida que derive de un conjunto de razones una conclusión ética. "Claramente la inferencia no será válida, ni demostrativamente ni inductivamente" (Ibíd. p. 153). La noción de validez conserva su sentido sólo si se aplica a argumentos que tienden a establecer "creencias" o relacionan creencias con "actitudes" (intereses). De hecho, dice Stevenson, "la mayoría de las personas, asustadas por la complejidad de establecer la validez de un juicio ético, busca una autoridad en la cual apoyarse, la de un texto o de una creencia, o de una persona que, según ellos opinan, haya adquirido un conocimiento superior a su propio y limitado entendimiento" (Ibíd. p. 164).

Pero, en fin, abre una ventana hacia la intuición de los valores, la promoción y los aspectos no descriptivos del lenguaje, que puedan justificar el establecimiento de un espacio particular en la ética. "Un cultivo exclusivo de la ciencia, a expensas de las humanidades, muestra un exagerado interés en el lado cognitivo de nuestra naturaleza y retrasa el desarrollo ético, haciendo que nosotros seamos excesivamente pensantes y actuantes y demasiado poco sensibles" (Ibíd. p. 334). A pesar de todo, siempre desconfía del aspecto intuitivo y de un lenguaje preceptivo: "la ética normativa está siempre en peligro de volverse un casi-mito; por tanto es necesario hacer todos los esfuerzos para impedir que los aspectos no-descriptivos (axiológicos) del lenguaje desvirtúen aquellos que son descriptivos" (Ibíd. p. 335). No se trata, pues, de marginar el lenguaje descriptivo a favor del lenguaje no descriptivo o al revés. "El problema consiste, más bien, en hacer que ambos usos del lenguaje trabajen suavemente juntos, y que cada uno llene su función, sin exceder sus prerrogativas" (Ibíd.). Naturalmente, esto no resuelve el problema de los valores que, desde el simple lenguaje y su significado, no pueden ser enfocados adecuadamente. El horizonte de los valores constituye un mundo demasiado grande, para tenerle miedo, y pensar que pueda invadir las competencias del discurso descriptivo. Toda exclamación, sentimiento, consejo, mando, persuasión, admiración, maravilla, gozo, deseo, prohibición, atractivo o repulsión se expresan en miles de palabras del lenguaje popular, literario y culto, totalmente ajenas al lenguaje descriptivo.

Un lugar particular en esta corriente lo ocupa G. C. Field en *Moral Theory* (1921, 1966) quien, a pesar de su enfoque analítico, mira más allá del simple fenómeno lingüístico. Considerando ejemplos de conducta, Field separa las expresiones que denotan un sentido moral, como un deber ser, de las que contienen únicamente nexos causales, o condiciones de la acción; lo que es simplemente correcto o justo, de lo que expresa un mando. Field rechaza la conocida ética kantiana, por su formalismo o universalidad que no logra, con la simple deducción de un ser racional, dar contenido concreto a las normas. Las mismas consideraciones cree poderlas aplicar a los valores.

"Debemos preguntar si un valor no es valor para alguien, si no encontramos que, si vamos a pensar un valor por todo, debemos pensar en él como esencialmente conexo con nuestras sensaciones o con las sensaciones de algún ser, o seres, conscientes" (Ibíd. p. 49). Trata el valor como si fuera un "medio" para alcanzar otra cosa, como un fin externo a él. En este caso, intervendría la conciencia para convertir

ese fin en un bien. Esto le hace caer en la cuenta de la falacia del intelectualismo kantiano, por reducir el bien a la mera razón. Descartado el intelectualismo kantiano y descartado el eudemonismo aristotélico, Field es conducido a la consideración del deseo y del elemento sentimental del bien. El análisis que dedica al deseo, para la construcción de una teoría ética, lo acerca mucho a una visión fenomenológica. Cuando decimos que deseamos una cosa, o la queremos, el elemento esencial en la experiencia es cierta sensación hacia la cosa, que no podemos definir mejor. Field establece nueve puntos para aclarar la naturaleza del deseo: su relación con un objeto, su referencia al futuro, la conexión con el placer, con el fin y las demás condiciones del entorno, una meta a alcanzar y su carácter diferente del sentimiento y la emoción. "La emoción y el sentimiento no poseen las características del deseo... pero son, a menudo, las causas inmediatas del deseo" (Ibidem p. 122).

Con esto se acerca mucho a una visión fenomenológica. El deseo no se confunde con la expresión de la emoción. La expresión de risa, de horror o de admiración al ver un espectáculo, es anterior a cualquier pensamiento. Este es, precisamente, el orden de la experiencia. La expresión de una emoción es independiente y previa al deseo. "La expresión sigue de inmediato la emoción sin ningún pensamiento previo. Pero no se puede decir que la expresión es la causa del deseo. El deseo no es el sentimiento, sino la posible expresión de una emoción: una expresión que implica la conciencia. El sutil análisis de Field, para buscar la causa del deseo, lo lleva a un punto muy similar al de la fenomenología, que debería ser la intuición del valor, por parte de la conciencia. Al contrario, convierte el deseo en algo radical y terminal. "Es imposible afirmar que el deseo sea necesariamente el resultado de un sentimiento previo, aunque esto pueda suceder, en ciertos casos" (Ibidem p. 125). Habría que verlo, en general, como algo más fundamental que las particulares emociones o sentimientos, con la posibilidad de establecer, en él, un juicio. Field llega a un punto ciego, vacío, que tratará de llenar más tarde con un conocimiento previo, que sintetiza en el concepto de ideal. Reconoce que "ser bueno" no coincide necesariamente con "ser deseado", hay algo en la experiencia más importante que el deseo. Entonces, ¿Qué es lo que hace bueno "a lo bueno"? Sólo le falta un breve paso para llegar a la percepción del valor; es, precisamente, el valor que precede y motiva el juicio de la conciencia que se expresa en un deseo.

Según Field, un juicio moral implica la existencia de un estado de cosas "ideal", una situación ideal, que al ser conocida y entendida, sería el objeto supremo de deseo para todo ser humano. Busca en el "ideal" el elemento clave de una moralidad universal. Este ideal estado de cosas lo haría deseable: "Es algo permanente en la naturaleza de todos nosotros, a condición de un pleno conocimiento de su naturaleza" (Ibidem p. 136). El problema de este "deal" consiste en que no se explica, claramente, si se trata simplemente de un concepto de la mente o, realmente, de una experiencia concreta. Por una parte, se asegura de que no es alcanzable en las condiciones normales. "Este ideal estado de cosas no puede nunca ser efectivo en su totalidad, cuando menos en las condiciones presentes" (Ibidem p. 136). Por otra parte, no se puede prescindir de él. A pesar de ello, la afirmación de la moralidad de algún acto particular implica la relación con este ideal. Ahora bien, o este ideal es simplemente un concepto y, entonces, del mismo defecto y vaguedad de la moral kantiana. O, bien, es algo logrado en la experiencia y entonces carece de universalidad, a menos que se le haga coherente con el "valor", cuyo contenido puede ser variable, pero siempre es objetivo y está al alcance de la totalidad de los hombres. Lo correcto sería decir que este "ideal" es un valor que justifica el juicio moral. Según Field toda persona humana lo

capta, aunque sea en grado mínimo, como lo harían los griegos con el término de "aidos" (sin ley, o, sin vergüenza) como la situación mínima de conciencia. El término conciencia vuelve a acercar a Field a la fenomenología: la conciencia, como: 'Una pena, más o menos, intensa de haber violado un deber'. Es sintomático que Field haya debido llegar a este término de "conciencia", precisamente el antitético de la percepción de un "valor" y el responsable último de una toma de decisiones. La conciencia es la que tiene vergüenza, que tiene la pena de transgredir una ley. Aquello que hace sentir lo correcto o incorrecto de un juicio es la percepción del valor.

Toda esta corriente enfrenta el mismo problema: la imposibilidad de fundar una ética sobre juicios de razón y la necesidad de buscar "valores" que justifiquen el imperativo de los juicios éticos. Muchos oscilan entre los valores particulares y los imperativos de tipo universal. En la imposibilidad de encontrar un principio de universalización de los valores particulares, la mayoría termina aceptando juicios de valor de tipo utilitario. Desde la perspectiva de la filosofía analítica se ha demostrado que es prácticamente imposible llegar a la universalización de los juicios de valor.

2. En la corriente fenomenológica

A lo largo del siglo XX hay otra corriente que se funda en la experiencia, derivando su especulación reflexiva de la tradición racional e idealista; combina, así, el aspecto subjetivo de la decisión con el objetivo del valor. Esta deriva de Franz Brentano y Meinong, pasa a través de Edmund Husserl y se transmite a toda la tendencia fenomenológica, con Merleau Ponty, Gabriel Marcel, Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, John Wild y los existencialistas de varias tendencias: como René Le Senne, Louis Lavelle, Nicolás Abbagnano, Augusto Guzzo y G. Bastide.

Para la fenomenología, explica Ricoeur "Lo primordial es el momento intencional de la decisión: decido alguna cosa; esta alguna cosa, correlato del decidir, se presenta como un "hacer por mí"; este objeto de la volición se da como dependiente de mí y debiendo aparecer en el curso del mundo como mi obra" (*Corrientes de Investigación en las Ciencias Sociales* (1982) p. 402). Pero la intencionalidad se realiza en la experiencia, e implica el elemento objetivo del valor. El valor constituye la motivación, de la cual surge mi libre decisión. El "yo me decido" hace surgir el acto temporal, pero es él mismo el efecto de los complejos motivos de la elección, como se explicará más adelante. En todo caso es la fuerza del valor la que desencadena todo el proceso.

La experiencia del valor deberá, finalmente, a pesar de su objetividad, ser expresada en términos lingüísticos, con juicios y enunciados axiológicos, lo cual conduce esta corriente fenomenológica al encuentro de la filosofía analítica, como análisis del lenguaje. Y explica que, tanto los filósofos analíticos como los de la corriente fenomenológica, partiendo de posiciones metodológicamente opuestas, se encuentren en el terreno común del análisis lingüístico; y como, por su parte, la filosofía analítica desarrolla ampliamente el estudio de los valores, todavía en el siglo XXI.

Para la filosofía moral surgida de Max Scheler y de Nicolas Hartmann, también: "la actitud moral del sujeto se rige por su orientación hacia el valor", (Ibidem p. 402). La intuición del valor pertenece a la vida y se coloca más allá de una simple especulación. Lo moralmente válido se capta en la vida como los demás valores. Con esto se colocan los valores más allá de toda especulación y se encuentra en el valor la razón de una decisión.

La intuición del valor debe, necesariamente, componerse con la libertad, la motivación con la decisión. La ausencia de uno de los dos componentes haría imposible una conducta humana: sin libertad no hay decisión, sin valores no hay determinación, ni contenido. Lo valedero no es reducible a ninguna otra calidad del ser y, además, un valor particular implica relaciones con todas las demás dimensiones de los entes, hasta la totalidad del horizonte humano, lo cual abre a la mente el conocimiento intelectual que lo distingue de un simple sentimiento psicológico y lo eleva a la esfera óptica.

La búsqueda de los valores, dice Ricoeur, "Sólo puede comprenderse si el hombre es libre, pero el fin de toda realización de valores es, en último título, el desarrollo completo de la personalidad humana en la plena conciencia de su ser" (Ibidem p. 408). Los valores cubren toda la gama de lo deseable o, bien, aborrecible de la persona humana. No hay un valor absolutamente deseable y sumo, ni un valor absolutamente detestable y pésimo, sino una infinita gama intermedia de valores con sus posiciones extremas. La totalidad ofrece a la persona la oportunidad para escoger y ser libre.

Max Scheler es el filósofo que coloca a los valores en la historia del pensamiento contemporáneo al comienzo del siglo XX. En su obra fundamental, *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los Valores* (1913-1916), entra en el inmenso mundo de los valores como un descubridor y traza una estructura sistemática para reconocer los valores. En lugar de la ética kantiana, apriorística y formal, Scheler propone fundar un apriorismo ético de valor universal a partir de un contenido experimental. Su noción fundamental es la de "valor", que Scheler deriva de las "esencias" de Husserl. Como la experiencia cognoscitiva, a través de la epojé, lleva a la formación de esencias significativas en la mente, la experiencia de los valores ilumina esencias no-significativas y conduce a principios éticos de carácter universal, por ser estos "a priori". El apriorismo kantiano sigue siendo una preocupación para Max Scheler quien tiene la intención de salvar la universalidad de las normas éticas, a las que se daba como determinación empírica el valor, captado en la experiencia. Con esto se proponía superar el relativismo ético, dominante en la Europa de su época.

Scheler sitúa, al lado de un apriorismo cognoscitivo, un apriorismo emotivo, que es el sentimiento primario de los valores. En el dominio emocional del espíritu están los actos de sentir, de preferir, de amar y de odiar, que tienen un contenido apriorístico que no es tomado del pensamiento, es independiente de la lógica del conocer y es propio de la ética. A esta ordenación la llama: el orden material. Corresponde a la visión propuesta por Pascal, cuando este contraponía a las leyes de la razón las leyes del corazón.

Una de las limitaciones de Scheler deriva del hecho de considerar el valor solamente en cuanto es un determinante de la ética; es decir, el valor moral y el no enfocar todos los valores en su complejidad. Entonces, para él, un sentimiento primordial del valor consiste en la aprobación o desaprobación, el "acto" de preferir, afirmar y aprobar, por tratarse de definir una conducta moral. Por esto, considera la conciencia del valor como conciencia 'material' y objetiva. De este modo, el ser de los valores es independiente del de las cosas y de los bienes y, por tanto, posee aprioridad y, con ello, una universalidad para todos los hombres. La ética emotiva que opone Scheler al 'formalismo kantiano', posee la misma universalidad. Al contrario de no ser 'formal' (pura forma vacía) es material (objetiva) y universal. Los sentimientos de preferencia o repugnancia, de amor y odio, poseen su propio contenido, independiente

de las experiencias inductivas por una parte y del pensamiento puro kantiano por otra. Las esencias de los valores son ideales y eliminan las posiciones subjetivas y los contenidos de una intuición inmediata. Son esencias no aprehensibles por la razón especulativa, ni por conceptos; caen más allá de la racionalidad, en el terreno de lo emocional. "Hay una forma de experiencia cuyos objetos son completamente inaccesibles al entendimiento, que es ciego respecto a ellos, como la oreja y el oído respecto a los colores; pero esta forma de experiencia nos presenta objetos auténticamente objetivos, dispuestos en un orden eterno y jerárquico, que son valores" (*Der Formalismus* (1973), p. 262).

El 'a priori' scheleriano no debe entenderse como si se tratara de formas 'a priori', o de 'categorías mentales', al modo kantiano; más bien, se da como un 'a priori estructural' (estructuras operativas). Por ello, la persona humana posee una capacidad intuitiva para detectar la presencia de un valor en la experiencia. No se trata de ideas "absolutas", 'a priori', sino de una evidencia real que obliga al individuo pensante a que se adhiera, positiva o negativamente, a un determinado valor. No se capta un valor a través de una conceptualización, como sucede con las entidades cognoscitivas; no se dan ideas de los valores; el valor se percibe como una esencia, de carácter absolutamente nuevo, que no se puede representar, ni reducir a conceptos. Husserl había trazado una distinción entre las entidades dóxicas (que generan conocimientos) y las téticas (que generan valores y acciones). El valor es un nuevo tipo de entidad ideal-emocional (una esencia no-significativa). Los valores son, entonces, propiedades cualitativas, objetos independientes, netamente distintos de todo el proceso de aprehensión de las cosas.

Como existe en el sujeto una "intencionalidad intelectual" que lo capacita a conocer los entes de la experiencia, existe también una "intencionalidad emocional" que lo dispone a captar los valores. Por esto, los valores gozan de una perfecta objetividad. Bueno y malo, útil o inútil, bello y feo, son objetivos; aún los que caen en percepciones más íntimas y personales y más ligadas al sujeto cognoscente, como lo agradable y desagradable, son objetos intencionales, es decir, valores. No debe confundirse el valor, así como se percibe en la intencionalidad emocional (en la experiencia viviente) con el simple concepto de un valor que una persona puede representar en su propia mente. Se trata de dos entidades ideales de naturaleza muy distintas. Una es experimental y la otra, meramente, especulativa. El mismo sujeto puede captar el valor y, por otra parte, pensar en un valor con dos actividades cognoscitivas diversas que producen, cada una, su propia esencia. Ambas esencias pueden ser derivadas de una sola experiencia; pero pertenecen a dos dimensiones diferentes de la conciencia. Scheler posee el gran mérito de haber especulado, en forma directa, acerca del valor y de haber desarrollado una teoría del valor aplicado a la ética. Habrá ocasión para analizar, más detalladamente, algunas de las posiciones de Scheler.

Nicolay Hartmann encuentra los valores en su libro *Ética*, (1926), de filosofía sistemática. Desarrolla una ontología crítica, que pretende superar el idealismo a través de la trascendencia del conocimiento. De este modo, tanto los objetos gnoseológicos como los valores cobran su dimensión ontológica. El conocimiento a priori tiene sus limitaciones. Es necesario mirar más allá de los conocimientos simplemente racionales hacia lo irracional. Para superar la antigua ontología, que identificaba el pensamiento con su objeto, se busca una realidad que supera la lógica del pensamiento humano. La esfera del pensamiento, o de la subjetividad, es la del conocimiento que capta el ser, pero esto no es todo el ser. Los valores pertenecen a una esfera que Hartmann llama "irreal", precisamente, por superar el nivel meramente conceptual.

Los valores forman un sistema que se deriva, en parte, de la ética aristotélica (como justicia, sabiduría, y otras virtudes) y, en parte, del pensamiento cristiano (como amor al prójimo, veracidad, sinceridad y lealtad, fidelidad, confianza, etc.). La irrealidad los coloca a nivel ideal. La idealidad independiente es la que pertenece a objetos irreales pero existentes entre sí; de esta clase son los valores con un modo de ser propio de existir. Los actos emocionales de la captación de los valores también tienen carácter trascendental. Hartmann reconoce que es imposible separar los actos de conocimiento de los demás fenómenos en los que están mezclados, de los cuales el conocimiento recibe luz y expresión. Los actos no cognoscitivos son los que el sujeto realiza como "sentir, querer, desear, preferir, estimar, aceptar, decidir, etc.". Estos actos trascienden hacia un ser, que no es solamente un ser ideal, sino un ser en sí, que pertenece a la realidad. Son independientes de la actitud que un sujeto tome frente a ellos. Este es el mundo de los valores, de aquello que suscita en la persona humana las emociones más profundas, el placer o el dolor, la angustia y la exaltación, la esperanza y el temor; aquello con lo que el sujeto se enfrenta y del que deriva su realidad existencial. Los valores no son relativos. La aparente relatividad es sólo relatividad en el descubrir y sentir los valores, no en los valores mismos. El ser en sí de los valores no crea una nueva realidad ontológica, sólo significa su independencia de la opinión del sujeto; no poseen absolutamente ninguna entidad.

En Hartmann los valores están dominados por la efectividad del ser, como por una especie de necesidad ontológica. Hay categorías del ser que expresan las leyes fundamentales de la realidad y atraviesan todos los planos de la existencia, entre ellas las que expresan el principio del valor. Más que ser normativo, el valor expresa una de las leyes de la naturaleza y se coloca en el orden de la efectividad. Resulta ser, entonces, una categoría de la realidad con la misma necesidad de las leyes físicas o matemáticas. Esto implica un concepto muy complejo y poco claro de libertad, la cual es condicionada por los diferentes estados del ser. Consecuentemente, el valor es despojado de su capacidad normativa y reducido a una serie de condicionamientos de las circunstancias reales. La determinación del valor no es capaz de justificar una normativa ética y la responsabilidad de la conducta humana. El hombre vive en el contexto de un espíritu objetivo que significa una supra-construcción que se levanta por encima de la conciencia; abarca la vida del espíritu en su totalidad como, de hecho, se hace efectivo en la historia.

De este modo, la persona individual es integrada en la totalidad del espíritu objetivo. A pesar de que el valor de la persona establece su propia ley frente a la del espíritu objetivo, hay una "necesidad" que acaba por integrarlo todo en una unidad ontológica que domina a la conciencia personal. La orientación ontológica de toda la filosofía de Hartmann, supera la trascendencia fenomenológica y termina en una visión del ser como una totalidad absoluta que no deja espacio ni para el valor ni para la libertad. Sin embargo, la libertad es una condición ineludible de la moralidad. Con la teoría de los estratos se limita la determinación física de las causas, que tiene vigencia sólo en los estratos inferiores de la materia y de la vida y se reserva al nivel humano un espacio en que no actúa el determinismo y se deja al hombre la posibilidad de una acción libre.

En Sartre, *El Ser y la Nada* (1964), la fenomenología se concentra sobre el puro existir que absorbe, en sí, todas las esencias. Pero en lugar de poseer un valor positivo como en Heidegger, la existencia es negativa: no es ser en sí, es ser desde el otro, aniquila la conciencia. Los valores también son negativos: el deseo, el engaño, la mala fe, la traición, la crueldad, la conciencia de su propia nada. Tampoco los valores tienen 'ser' por sí mismos. Todos estos posibles valores se frustran frente a la imposibilidad de realizar

el máximo de los valores que es la libertad humana. De tal modo, todos los demás valores se comportan como funciones de la misma libertad. Pero en las circunstancias reales de la vida, la libertad no logra nunca ser un "valor realizado" porque posee, en sí misma, el principio de su destrucción.

No se puede concebir la voluntad como un valor en sí mismo, realizando su determinación por algo bueno. Quienes se abandonan a este impulso no son realmente libres, sacrifican su libertad por un acto que los determina como cosas, volviéndolos no-seres. La libertad realizada es destructiva de sí misma. Al contrario, quien renuncie a una determinación de sí mismo, conserva su libertad, escoge la única alternativa humana. Pero esta resulta ser, al final, un puro absurdo y sin razón: una libertad "para nada".

Esta negatividad radical no impide a Sartre desarrollar originales descripciones de aquello que son realmente los valores, tanto positivos como negativos. Realizan valores aquellos que sacrifican su vida para un ideal de liberación, como quienes participaron en la revolución española de los años treinta; o los que se involucran en un partido político para rescatar los derechos del proletariado; los que superan sus caprichos personales para incorporarse en una familia por la cual se sacrifican responsablemente. En la misma categoría se encuentran los artistas, quienes se entregan libremente a la creatividad. En sus tres novelas, bajo el título de *Caminos de la Libertad*, se describe la alternativa de la libertad y de los valores que, en fin, son negados en aras de la misma libertad. Aún en la mera existencia, que precede la esencia, el mundo de los valores es diferente del de los simples hechos. "Cuando Luciano decía a su mamá: mi linda mamá, mamá sonreía". "Cuando a Germana la llamó 'sargenta', Germana lloró y se quejó a mamá". "Pero, cuando uno decía 'castaño' no ocurría nada" (*El muro* (1965), p. 192). En esto separa los meros conocimientos de las expresiones de valor.

El valor de la persona humana consiste en su 'singularidad', en su 'yo' y todo el esfuerzo del individuo tiende a que se reconozca esta singularidad por parte de los demás. "Ser uno es primeramente no ser como el vecino, ser original" (*Situations VI*, p. 14). Desafortunadamente, esta singularidad no existe si no es reconocida por otros. Esto mueve al hombre a afiliarse a un partido para que, así, reciba un yo o, bien, se abandone a la acción y se vuelva un aventurero quien va a morir por un ideal para ser reconocido. Una muerte que, en fin, resultará inútil: "y como van a morir por nada quieren afirmar, al mismo tiempo, la vanidad de toda empresa". Aún el aventurero que se sacrifica, posee los mismos vicios de la clase que pretende destruir. Con esto condena todos los vicios de la clase burguesa: egoísmo, orgullo, mala fe.

Los valores que Sartre rescata son los del sujeto, los de la conciencia personal, en una época en que el individuo había sido devorado por el monstruo de la guerra. Pero es un individuo que debe ser reconocido por la colectividad. Sartre restituye la filosofía, precisamente, a aquellos que de ella tienen la mayor necesidad, como los hombres deseosos de comprenderse a sí mismos y de comprender su posición con relación a los demás en la vida. El hombre es importante porque es creador de sentido. El valor del hombre consiste en volverse conciencia, está en determinar sus propios significados. La conciencia queda colocada al centro de todo interés. Si el mundo real es ante todo un universo instrumental, racionalmente determinado, o determinable, la conciencia no se limita a proyectar significaciones efectivas sobre el mundo que la rodea: ella vive el mundo nuevo que acaba de construir. "Entonces tratamos de cambiar el mundo, es decir, vivirlo, como si las relaciones de las cosas con sus

potencialidades, no estuvieran reguladas por procesos deterministas, sino por la magia. La emoción no es un accidente, es un modo de existencia de la conciencia, una de las maneras con que ella comprende su ser en el mundo" (*Teoría de las emociones* (1938), p. 54). Con esto, Sartre coloca el fundamento especulativo de todo el mundo de los valores. No importa si lo llama magia, emoción o existencia, es una necesidad inderogable de la conciencia.

"En mi mundo existen significados objetivos, que se me dan inmediatamente como no habiendo sido revelados por mí. Yo, para quien los significados acuden a las cosas, me encuentro comprometido en un mundo ya significativo, que refleja sobre mí significados que yo no puse en él" (*El Ser y la Nada* (1944) p. 592). La persona auténtica es la que empieza por reconocer que no existe un yo-dado que sea verdadero: porque la existencia precede la esencia; y esta la inventa cada uno a lo largo de su vida. Esto significa que nosotros construimos nuestra identidad en y a través de las libres decisiones que tomamos en nuestra acción. "El puro sí mismo en sí, allá abajo inalcanzable, en la lejanía de sus posibilidades" (*Ibidem* p. 148). Consecuentemente, nuestra esencia no es más que lo que nosotros decidimos que sea.

No es necesario buscar el consenso social. Una sociedad puede tratar de establecer un sentido de solidaridad intersubjetiva, atribuyéndole una responsabilidad colectiva por todo lo que es considerado mal en la sociedad: la guerra, la enfermedad, la pobreza, la revolución; pero la existencia auténtica se establece por los valores del yo; porque la solidaridad de un grupo puede volverse opresión para otro grupo. Se vuelve una conciencia colectiva que existe por "mala fe". Al contrario, los valores se dan con una prioridad más profunda. "Lo significante, a causa de la estructura misma de la trascendencia, constituye un 'envío' a otros trascendentes, que pueden descifrarse sin apelar a la subjetividad que los ha establecido" (*Ibidem* p. 691). Con esto se establece la objetividad de los valores que se dan en una experiencia previa que precede y funda toda reflexión. No es la reflexión la que descubre los valores. "Todo lo contrario, es la conciencia no-reflexiva la que toma posible la reflexión" (*Ibidem* p. 20).

Este tipo de intuiciones, previas a la reflexión, explican cómo el hombre puede expresar su aspiración hacia el infinito que es Dios. A pesar de declararse decididamente ateo, Sartre reconoce en el hombre la posibilidad de "hacerse infinito". Por la idea que su misma conciencia desarrolla, estimulada por la libertad y la apertura a la trascendencia, nace en él el deseo de hacerse Dios. Dicho con fórmula lapidaria: 'el hombre es deseo de ser Dios'. De este modo, la mera posibilidad de infinito, se transforma en valor supremo que se expresa en el deseo. Es efecto de la trascendencia del conocer: "Todo lo que hay en mi conciencia actual está dirigido hacia lo externo, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, mientan la mesa y se absorben en ella" (*Ibidem* p. 18). La conciencia busca el 'en-sí' para transformarlo en un 'para-sí' y en la imposibilidad de lograrlo, cae en la frustración y el absurdo. Si encontrara el infinito, podría realizar la síntesis de un 'para sí' que posea un valor en sí, que sea un objeto proporcionado a su libertad.

Sartre desarrolla, ampliamente, la crítica de los valores estéticos tanto de literatura como de arte. Su concepto de valor estético se aproxima a la teoría de Heidegger. El arte amplía el reinado del ser, hace conocer una nueva región del ser. Analiza al pintor y al escritor como descubridores de un ser, un ser especial, que ensancha el horizonte del hombre. Es el que descubre lo abierto, el mundo. Podemos preguntarle: ¿El mismo mundo de la ciencia, de la materia? O, bien, ¿Un nuevo mundo que vale, hechiza al

hombre y que es una nueva dimensión del valor? Esto sucede con Tintoretto, Veronese y demás pintores venetos. No sólo persiguen ideales de belleza, a la vez rescatan la realidad social de sus conciudadanos y de su cultura. El artista levanta una imagen humana para que su público reconozca, en ella, su valor. A pesar de no integrar el arte en una teoría del valor, Sartre reconoce en el artista una función global implicada en la producción de la obra.

A través del arte, pretende descubrir algo que relaciona a la obra, al artista, al arte y al espectador, o al público de la comunidad humana. El término del camino está en una presencia de algo que se hace realidad a través de la obra y del artista. Ahora bien, no se trata de algo que pueda ser conocido intelectualmente como una cosa y reducido a un concepto o a una representación mental: es algo que sólo se da en la experiencia, previo a todo concepto y reflexión, un no-ser; y esto no es más que un valor.

Martin Heidegger, como discípulo de Husserl y según el método fenomenológico, posee la puerta abierta al mundo de los valores. Para Husserl son esencias que se dan en la intuición experimental a la par de las cosas. Pero los valores se expresan con un tipo particular de oraciones, que incluyen varios matices: desde la valoración, a la apreciación, a la admiración, a la exhortación, hasta la ordenación y el imperativo y actitudes contrarias como: desprecio, adversidad, horror, hostilidad, prohibición, etc... Husserl califica a todos estos tipos de oraciones con el carácter de "téticas" (aserciones), contrapuestas a las oraciones declarativas, cognoscitivas y descriptivas que designa como "dóxicas" (opiniones). Pero Heidegger desarrolla la fenomenología con un lenguaje particular que no corresponde a los esquemas de Husserl. Heidegger se asoma, repetidas veces, al mundo de los valores pero nunca entra en él. Para él no existe la palabra valor y, en ocasiones, la rechaza con desprecio. Todo debe ser reducido al ser. Y cuando este se aleja del ser corriente, habrá que pensarlo como otra clase de ser.

La primera ocasión la ofrece la *Carta sobre Humanismo* (1966). Al contestar a la segunda pregunta, toca las relaciones del ser con la moral, deslindando el campo de la ética, y el de la ontología. Si la ontología es teoría del ser, la ética debería introducir el valor. Pero para Heidegger el valor moral es "ser y deber ser" al mismo tiempo. Por esto, no es necesario escribir una ética después de una ontología, porque la ética se incluye en la ontología: el ser pensado adecuadamente es, por sí, un valor moral. Su discurso es intensamente metafórico, por lo cual se hace difícil distinguir entre las referencias al ser y al valor. Algunas metáforas, por ejemplo: el pensar el ser, exige un "esfuerzo esencial", es el "centro del ente", el hombre es "elevado a centro", una instrucción comprometedora, el deseo asedia, la desorientación del mundo crece, es librado a las masas, es necesario un "recogimiento", asegurar los compromisos, el hombre en penuria, pensar desde disciplinas y pensar disciplinado, donde el hombre mora, el hombre mora en la cercanía de Dios, tomar contacto con él, charla divertida, estancia del pensador, descansa en el hecho, avanzar en el pensar, trae al lenguaje otra dimensión, etc. Estas metáforas siembran la duda a lo largo del discurso. Además hay sinestesias, índices de varias clases, que hacen imposible poder definir el significado: segura constancia, en el simple hoy, el ser es garantía de verdad, ser oculto, el largo olvido, el estremecimiento del ente, marcha el pensar, la penuria de la penetración, pensar en el ser y no fuera de él. En su mayoría son términos que aluden a valoración: apreciación, esfuerzo, llamada, acogida, arrojamiento, intento o propósito.

Es toda una terminología que define los valores como contrapuestos al ser, a menos que se quiera extender tanto el significado de "ser" que pierda todo sentido. Sin embargo, Heidegger toma formalmente

su posición en contra de los valores pretendiendo que con esto no niega todos los valores. Y supone un extraño concepto de valor "porque se habla contra los 'valores', se aterraron ante una filosofía que al parecer se atreve a menospreciar, en la desatención, a los más altos bienes de la humanidad" (Ibídem p. 46). Como si los valores se identificaran con los bienes. Negando el valor apela a otro tipo de valores, así como negando la lógica apela a otro tipo de lógica. Se habla, entonces, de un pensar que en el pensar incluye los valores; ¿Pero los supera y los niega? ¿De un ser que es valor, e incluye el valor? "Porque se habla contra la lógica se cree que se eleva la exigencia de que se rechace el rigor del pensar" (Ibídem p. 47) y se cae en el irracionalismo. ¿Niega el valor en la forma en que ha sido desarrollada por los filósofos empiristas? Considera que su "pensar" es de una categoría nueva. "Pensar contra la lógica no quiere decir romper una lanza por lo ilógico, si no quiere decir solamente repensar el 'logos' y su esencia, aparecida en el amanecer del pensar" (Ibídem p. 48). Se refiere a un nuevo "pensar" más originario y radical, en el cual el valor es incorporado.

Acusa de irracionalidad a los defensores de los "vastos sistemas de lógica" introduciendo una lógica que incluye la libertad y la nueva dimensión del ser. Y afirma una racionalidad más grande, en la cual caben también los valores. Supera la estrechez de una alternativa entre sí y no. No hay razón por creer que: "un pensar que niega los 'valores' debe tenerlo todo por 'sin-valor'" (Ibídem p. 47). Negar la lógica, según él, no lo vuelve "ilógico". Su posición rechaza los valores, por la razón de que al admitirlos "se rebaja el hombre a un simple ser más acá, por donde la filosofía se hunde en el positivismo" (Ibídem p. 47). Y con ello da a entender que, para él, un valor es simplemente un valor instrumental, es decir material. De hecho así lo explica: "La mundanidad del hombre sólo da valor al más acá, niega el más allá y rechaza la trascendencia" (Ibídem p. 47). Como si al admitir los valores se negara la trascendencia. Al negar los valores, Heidegger piensa que se defiende, por un lado, del completo nihilismo y, por otro, del subjetivismo atribuido al valorar y apreciar subjetivo.

Explica, así, su enemistad con el término de valor: "Todo valorar es también allí, donde valora positivamente, una subjetivización. No deja al ente ser, sino que al valorar hace valer únicamente al ente como objeto de su quehacer" (Ibídem p. 50). No hay duda que considera el término "valor" un enemigo del pensar y del ser: "la caracterización de algo como valor, priva de su dignidad a lo que así se está valorando". Una frase, por cierto, paradójica porque condena un valor en nombre de un valor. Y termina diciendo: "el extraño esfuerzo de demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace" (Ibídem p. 50). Pero añade una aclaración que demuestra, claramente, su incapacidad por entender el valor y su voluntad de reducir los valores a seres. "Traer ante el pensar la luz de la verdad del ser, contra la subjetivización del ente, la que lo hace simple objeto" (Ibídem p. 50). Por esto rechaza la posibilidad de que los valores sean tan reales como el ser. Al contrario, se horroriza ante la afirmación de los valores. "El pensar en valores es aquí, por lo demás, la más grande blasfemia que pueda pensarse contra el ser". Al contrario, el pensar contra los valores: "trae ante el pensar la luz de la verdad del ser"; es un pensar que piensa el ser desde la verdad. En cambio la valoración piensa el ser desde el valor; el ser es uno, pero verdad y valor son dimensiones inconfundibles.

Primero, consideraba el valor "como aquello que rechaza la trascendencia; y está contra todo lo que es alto y sagrado para la humanidad; priva de su dignidad a lo que así está valorado; además es una subjetivización; y no deja al ente ser; y por último es la más grande blasfemia" (Ibídem p. 50). Esta

posición radical a favor de un ser que todo lo incluye lo conduce, finalmente, a dar respuesta a la segunda pregunta: ¿Es necesaria una ética? Si el simple pensar, por ser profundo y por pensar, incluye los valores, no será necesaria una teoría ética: ya es la guía para obrar. En la primera frase había dicho: "no pensamos aún la esencia del 'obrar' en forma suficientemente decidida" (Ibídem p. 7), más tarde afirma que: "Donde se piensa tan esencialmente la esencia del hombre, esto es únicamente desde la pregunta por la verdad del ser" (Ibídem p. 54). Quienes no logren alcanzar esta verdad deberán recurrir a normas éticas.

Esta obstinación de Heidegger por reducir todo valor a la verdad del ser, acaba por entorpecer, en lugar de aclararlo, el mismo concepto de ser, el cual además de 'ser', es también valor. Entonces, el ser como término existencial se vuelve tan amplio que incluye el ser en cuanto valor, lo cual crea grandes confusiones.

En el *Origen de la Obra de Arte* (1958), Heidegger estudia la relación entre la verdad de un ser bello y el arte o belleza, con un ser que es verdad. En ambos aspectos domina el ser, la verdad de lo bello amplía nuestro conocimiento del ser; y el ser del arte posee su verdad. El análisis de la obra de arte comienza con la experiencia, la obra de arte es vista como cosa. La cosa no es un objeto. Por ejemplo, Los Zapatos de Van Gogh, no son un objeto simple, son cosas en el sentido que son obra, una cosa revela su naturaleza en los servicios que presta. Esta cosa pertenece a muchas otras que sirvieron a la campesina, con sus prestaciones para la existencia. Sólo viendo los zapatos como cosas, comprendemos la existencia de la mujer; estos reflejan su mundo. La cosa como obra de arte revela la verdadera realidad existente, establece la verdad a través de la obra. La verdad es concebida como "evento" (viene de fuera), viene a la vista, sale de lo escondido. Pero la obra es obra de arte por el arte y por el artista. La obra hace al artista y el artista hace la obra, pero ambos se fundamentan en el arte. El arte como revelación de la verdad, difiere mucho del arte como representación. Entonces, el arte presenta la verdadera esencia de las cosas.

Es una estructura circular: la cosa remite a la obra y esta al arte; y esta, a su vez, al fundamento en su esencia, la verdad. Es un círculo, pero no es un círculo ocioso. Se resuelve desde el interior del círculo porque la obra existe y el arte existe. El camino desde la obra al arte pasa por una mediación, por la verdad, el arte en su esencia es verdad. Es verdad existente (das seiende). ¿Cuál es la esencia del templo griego? El templo de Paestum, no representa, no imita nada, sólo está allí sobre la roca encierra la estatua del dios. ¿Qué hace, entonces, el templo por el arte? Incorpora el mundo del pueblo. El mundo es el estado fundamental del ser.

De este modo, el arte es un existir del hombre que trasciende hacia el ser; se trasciende a sí mismo, por la revelación del mundo; revela posibilidades de ser uno. Heidegger reduce todo el arte: la pintura, la escultura, la arquitectura y la poesía al ser, a la verdad del ser. Con el arte, la verdad del ser adquiere una nueva dimensión trascendente. El valor desaparece por completo. Heidegger evita hablar de valor, precisamente, porque lo considera algo subjetivo, incapaz de revelar el ser. Esto se aclara en el comentario a la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto". En este capítulo de Holzwege no puede evitar hablar de los valores, este filósofo "sustituye los anteriores valores con otros" (Ibídem p. 188). "Se habla de valores de la vida, de valores de la cultura, de valores de la eticidad, de valores de la jerarquía, de valores espirituales" (Ibídem p. 190). Al analizar el concepto de valor, en Nietzsche, sólo descubre el punto de vista que es "ver" el punto ocular, el aspecto, el ámbito visual. Como punto de vista son esenciales a la conservación y al aumento de la vida. En el ámbito de la vida el "dominar" es concebido como el rasgo

fundamental de todo lo real. Se conecta, así, el valor con la voluntad de poder. Considera en el valor esta única consecuencia del "devenir" que determina lo existente en su esencia. "Con la palabra devenir cierra la definición de la esencia del valor. El devenir es para Nietzsche la voluntad de poder. Los centros en que se configura la vida son "centros de dominación", por tanto "el valor es, esencialmente, el punto de vista del aumento o disminución de estos centros dominadores". Y, formalmente: "los valores y su modificación están en proporción con el aumento de poder del que pone el valor" (Ibídem p. 193).

De este modo, en Nietzsche, el valor es reducido a un medio. Los medios esenciales son las condiciones que se pone, a sí misma, la voluntad de poder. Estas condiciones son las que denomina valores" (Ibídem p. 198). De este modo, los valores en lugar de ser calidades en el ser, se convierten en un instrumento de poder. Y de dominación, abandonados a la voluntad de poder, es decir, a la arbitrariedad del sujeto. Entonces, se contraponen el valor a la verdad, el arte vale más que la verdad. Se crea, por tanto, una nueva metafísica dominada por la voluntad de poder: "el pensar según valores se funda en la metafísica de la voluntad de poder" (Ibídem p. 209). El ser ha sido rebajado a la condición puesta por la voluntad de poder. Por esto dice el loco, descendiendo a la plaza: 'nosotros hemos matado a Dios, ustedes lo han matado: vosotros y yo'. Se ve, claramente, la confusión entre ser y valor cuando Heidegger afirma "el ser queda rebajado a mero valor" como si el valor fuera un ser contrapuesto a otro ser. Su consecuencia es que "el pensar en valores hace que el ser no pueda llegar de antemano a morar en su verdad" (Ibídem p. 219), como si el valor y la verdad fueran términos contradictorios.

Sólo se entiende su oposición en el sentido que el valor es considerado, únicamente, desde el punto de vista de un valorar subjetivo de la voluntad de poder en el que "la verdad del ser no aparece. Queda olvidada" (Ibídem p. 221). Esta sería la esencia del nihilismo. Afortunadamente, Heidegger le encuentra una salida en la afirmación del loco: "Busco a Dios. Busco a Dios" (Ibídem p. 221). Es en esta reflexión del pensar sobre lo que el loco dice que, según el filósofo, se abre un camino hacia el rescate del ser. Pero esto no era necesario. En ningún momento el auténtico valor se contraponen a la verdad; la verdad es verdad del ser, como el valor es valor del ser. Ninguno de ellos depende de la voluntad de poder. Si el valor tiene importancia, no es sólo importancia para uno, sino para todos; no es determinado por la voluntad de poder, sino por el modo de darse del ser en su esencia percibida por el hombre. En ningún momento el valor sustituye al ser ni lo rebaja. Al contrario, hace ver una dimensión nueva que aclara y, al mismo tiempo, separa el valor y la verdad y del ser.

En la corriente fenomenológica, Gabriel Marcel, siguiendo a Heidegger, plantea el valor en la búsqueda y la aclaración del ser. Por eso, parte de la experiencia analizada críticamente. En el fondo de la experiencia se encuentra "lo real" como algo que da consistencia al ser. Pero las preguntas sobre el ser, como las que se le hacen al espíritu, no pueden ser contestadas con un análisis y demostraciones racionales. Estas rebasan lo real y entran en el mundo del misterio. En cambio, las preguntas acerca de problemas pueden ser contestadas. Las preguntas acerca del misterio no son contestables. Los términos del misterio son objetos que están más allá de nuestra comprensión. Es imposible resolver el misterio como si fuera un problema. En cambio, el problema es únicamente un conjunto de objetos dispersos que la mente debe unificar y coordinar. Estos se dan en el campo y categoría del "tener", no del ser (Ibídem p. 223). El tener nos da una perspectiva objetivante, porque los términos del problema son objetivos, ajenos al sujeto.

Esta objetividad no es absoluta porque la exterioridad no es total. Lo primero que se nos ofrece en la experiencia son las cosas, pero también surgen en nosotros objetos de otra clase. Marcel utiliza como ejemplo un sentimiento que de repente surge, en nosotros, por primera vez: 'admiro este cuadro, me intriga el contenido de este libro, me encanta el carácter de este muchacho, me entusiasma el rendimiento de esta máquina': este es un valor. Por tanto, el valor entra en la categoría del problema y del acontecer objetivo de las cosas, que se dan al sujeto. Se trata de algo que se añade al sujeto y no es de uno mismo. Así se aclara la categoría del 'tener'.

Yo no 'tengo' más que aquello de lo cual, en alguna manera, puedo disponer; algo que se me hace a mí y, por tanto, es considerado como un poder. Aquello que se "tiene" es totalmente propio y no se puede ceder a otros. Lo que se tiene está en nosotros, pero es un dato y se resiste, generalmente, a nuestra comprensión; es opaco, impenetrable, no se le puede investigar por completo. Son valores: tales como sentir. Es, por tanto, irreductible y puede transformar la conciencia de quien pretenda aclararlo. Son valores tales como: sentir admiración, deseos, asombro, aprecio o desprecio. Están en uno, pero no son de uno, no son simples sentimientos, o consideraciones psicológicas que pertenezcan a una subjetividad variable, son hechos que cambian una vida, transforman el proyecto de acción de una persona. El 'tener' del valor, replantea el problema del ser. El 'haber' enfocado con precisión se convierte en carácter fundamental de nuestro ser: define un enfoque de la filosofía. Es necesario hacer aflorar, en la superficie, los contenidos de esta reflexión: verla en su totalidad y en sus posibles variaciones de intensidad y de valor.

En toda afirmación de posesión hay cierto contenido relacionado con un ser, pero es más si indica un valor. Es diferente afirmar: tengo este libro que compré, que decir, tengo gran admiración por las tragedias griegas. En ambos casos, se da el tener que transforma; pero en grados intelectuales de diferente orden. En el primer caso, el tener posee un significado relacionado con el ser, tengo un libro, significa que poseo un nuevo ser, que es una cosa. En cambio, tengo admiración indica el aprecio, el descubrimiento de un valor que incide en mí, como una transformación de mi propio yo: yo soy quien admira las tragedias griegas. Mi ser admirador es diferente de mi anterior ser indiferente; el valor me ha transformado.

Marcel, como buen discípulo de Heidegger, no está particularmente preparado para tratar los valores. Sin embargo, encuentra un valor que lo afecta decididamente: el amor. El amor es un valor fundamental en Marcel, tan importante que demuestra la "exigencia de trascendencia" atribuida al ser. Si amo, afirmo la inmortalidad del ser amado. En *El Misterio del Ser* "nos encontramos aquí directamente en presencia de la idea de valor" (Ibídem p. 211). Pero nunca se explica, realmente, la relación entre ser y valor. "Un mundo funcionalizado al exceso, se nos presenta como deficiente en relación con ciertos valores, cuya naturaleza, por otra parte, habría que precisar". No llega a precisar, ni teórica ni prácticamente, qué son los valores y, aparentemente, confunde el valor con la verdad. El insiste en que el ser, sólo nominalmente, puede ser distinto de cierta plenitud de lo verdadero. Casi inadvertidamente introduce la palabra "plenitud" que da la dimensión de valor a la misma verdad; verdad plena, no significa una verdad no-falsa, sino una verdad importante y superior. Se da cuenta de lo inadecuado de las ideas de "hechos y facticidad", cuando éstas se aplican a un plano de realidad que es "una realidad de la libertad y del valor" (Ibídem p. 212). Sólo en la experiencia se encuentra el "cumplimiento" que es la realización

del ser en el valor. Aún así, confiesa que "estas observaciones no nos permiten todavía resolver la difícil cuestión de saber cuáles son las relaciones entre el valor y el ser" (Ibíd. p. 213). En el "cumplimiento" es donde se encuentra "de nuevo la misteriosa articulación del ser y el valor" (Ibíd. p. 215). Creemos que esta dificultad, en Marcel, sea efecto de su dependencia de Heidegger y del olvido del planteamiento de Husserl.

La confusión de Marcel deriva, principalmente, de su consideración del valor desde el punto de vista subjetivo de la valoración, más que desde la realidad experimental del valor mismo. Sin embargo, el ser se le da como inseparable del valor. "Debemos siempre tener presente que el ser no es separable de la 'exigencia de ser'; y esta es la razón profunda que impide disociar el ser del valor" (Ibíd. p. 225). Para alcanzar esta realidad profunda, a la que el hombre se siente íntimamente vinculado, es necesario rebasar la cerca de la reflexión objetivante con un proceso de acercamiento que llega a la "comunicación ontológica", que implica una aproximación al misterio del ser. En la trascendencia de la experiencia se descubre "al otro", el valor, la realidad de un ser por el cual es digno sacrificarse. Este descubrimiento supera el centro egoísta de uno para realizar un cambio, la sustitución de un centro por otro, en la experiencia de trascendencia, hacia el tu que yo amo. Esto es acceder a lo real. Es un imponerse, es una participación dentro del misterio del ser. Hace que el hombre no sea un espectador desinteresado de la vida sino un actor en el mundo. Descifra el significado de su acción desarrollando su papel personal. Marcel, de este modo, supera indirectamente el prejuicio heideggeriano y alcanza, en el caso del amor, un valor fundamental en su verdadero sentido.

En una situación similar se coloca el pensamiento de otro filósofo importante, Etienne Gilson. En su libro *Painting and Reality* (1965), descubre el valor estético como una existencia particular: la existencia estética. Lo estético no es sólo fruto de una experiencia personal, sino una realidad de la existencia. No es la existencia física la que distingue la obra de arte, sino su valor estético. "Llamemos existencia estética al modo de existir que pertenece a la pintura hasta el punto en que es, actualmente, percibida como obra de arte y como objeto de experiencia estética" (Ibíd. p. 38). Gilson descubre el valor constante de la obra estética, en la coherencia interna de la representación: la armonía entre el carácter dinámico de la representación y su sentido estático. "El modo estético, de la existencia de una pintura, incluye la conciencia del modo estático de su existencia" (Ibíd. p. 47). Así, la estaticidad de una naturaleza muerta, en su inmovilidad capta la esencia de un aspecto del mundo. Así, el objeto de una pintura no es el de copiar la realidad, sino de expresar algún aspecto original, el cual se capta intelectualmente.

No puede, entonces, interpretarse como algo meramente intelectual, cuando se considera en la obra la relación entre el conocimiento del objeto y el poder expresivo de la ejecución. Sin esta expresión nada llegaría a la mente. Este tipo de valor es independiente hasta del artista que lo haya realizado. "Una pintura es artísticamente valiosa por cuanto vale en sí misma y su valor permanece idénticamente el mismo, hasta donde la pintura dura, independiente del nombre de su autor" (Ibíd. p. 90). A pesar de todo, aún en Gilson, la creación artística es algo definido por el ser. Esencialmente las formas consisten en la ocupación de cierta porción del espacio. La mano invisible del artista no hace más que separar y aislar, en la indeterminación uniforme del espacio vacío, cierto número de zonas circunscritas. Entonces, hay que preguntar: dada cierta disposición, ¿Qué es lo que produce la belleza?

La creatividad del arte es tan independiente de la naturaleza que, por sí, puede crear objetos totalmente nuevos que no existen en el mundo natural 'la creatividad de los artistas asume apariencias cada vez más extrañas' y a pesar de una apariencia más distante o más cercana, logran revelarnos su significación. No es extraño, entonces, que artistas modernos prefieran usar en sus composiciones materiales objetos reales, que ofrezcan mejores posibilidades para lograr una armonía, que ya "no es una imagen de colores, sino una cosa hecha de cosas" (Ibíd. p. 257). El arte creativo es atraído en esta dirección por un fuerza, que no es un ciego impulso, ni es un brillante progreso hacia su objetivo, de revelar un nuevo ser y una nueva inteligibilidad. Entonces, queda la pregunta ¿El arte está más próximo al ser o a la verdad? Gilson llega hasta la puerta del problema del valor estético, pero no tiene una solución: únicamente alcanza una inteligibilidad que no especifica el valor de lo estético de cara al ser. Queda siempre el enigma de la diferencia entre la simple creación de un objeto nuevo, en el campo de la mecánica y de la ciencia y un objeto artístico cuya significación denota una diferente dimensión de la inteligencia.

El americano John Wild (*Existence and the World of freedom* (1963)), incorporado a la fenomenología más heideggeriana que husserliana, reconoce la existencia y la importancia de los valores. "Aquello al que generalmente nos referimos como 'valor' es el auténtico corazón y alma del significado" (Ibíd. p. 159). El valor da sentido a nuestra vida. Lo considera como un objetivo que da el significado y lo que no tiene valor tampoco tiene significado. Su horizonte es la totalidad de la vida. "Nuestras versiones del mundo de la vida son ordenadas alrededor de un proyecto dirigido hacia un valor supremo" (Ibíd. p. 159). Esta perspectiva no puede ser compartida por la ciencia cuyos campos son demasiado estrechos como para abarcar la totalidad del mundo de la vida.

Wild afirma la existencia de los valores en términos heideggerianos de auténtico e inauténtico, a pesar de que Heidegger, al parecer, no considere los valores como algo perteneciente a la existencia auténtica. Por su parte, afirma la existencia de los valores y desde este carácter existencial depende el nuevo enfoque de su análisis. En primer lugar, rechaza la concepción tradicional por la cual los valores serían esencias fijas, separadas de este mundo real en el cual luchamos para existir. "Todos estos valores en el cielo, no son un bien para mí, si yo no puedo existir en ellos" (Ibíd. p. 161). El encuentra los valores en el mundo real, no como el simple manifestarse de algo que ya poseía una existencia previa. Estos se dan en la existencia del mundo, es decir, en la experiencia del horizonte-mundial, que a pesar de sus ambigüedades "posee valores y significados por sí mismo" (Ibíd. p. 161).

Sin embargo, para Wild "no hay una región especial o un reino de los valores" (Ibíd. p. 161). Y la razón que aporta es el hecho de que los valores se compenetran desde un principio hasta el final, con todos sus reinos y regiones de lo real. Las dos cosas no se contradicen, los valores pueden encontrarse en toda clase de entes, sin embargo, poseer su propio modo de realidad. Lo que parece contradictorio es lo de 'estar en todas las cosas y no poseer un carácter identificable' que lo oponga a todos los demás seres y forme un reino en lo suyo propio. En caso contrario, si no es un simple juego de palabras, se vendría a contradecir a la existencia de los mismos: están en todas partes, pero no son nada real.

De hecho, Wild, afirma la existencia de todos los valores, ahí donde los encuentra la fenomenología, "en los términos de estos modos temporales de existencia que condicionan nuestro ser en el mundo" (Ibíd. p. 164). Esto significa encontrarlos, en la situación originaria de nuestra vida, en la experiencia

inmediata y concreta. Lo cual, a su vez, significa más allá del lenguaje y más allá del discurso meramente mental. "Quizás, la existencia real donde el valor se encuentra realmente, no puede ser juzgado adecuadamente en los términos de acontecimientos aparentes, o la mera presencia de propiedades" (Ibíd. p. 164). Por otra parte, podemos estar de acuerdo con Wild cuando afirma que: "para expresar el nuevo sentido existencial de los valores se requiere una terminología igualmente nueva", (Ibíd. p. 164) como el uso de palabras del tipo: 'auténtico', 'genuino', 'admirable', 'mayor costo', 'plena devoción' y 'poder humano', de los más altos grados de 'intensidad' y otras que no se ajustan al lenguaje del ser. En realidad no sólo es necesaria una nueva terminología, diferente de aquella con que razonamos sobre el ser, es necesario todo un nuevo discurso acerca del valor (a nivel intelectual) y un nuevo entrenamiento experimental (a nivel de captación) para detectar, asumir y realizar los valores.

No hay 'valores' que puedan especificarse como entes porque, en cada caso, son 'inherentes' a un ente. Pero en forma análoga, tampoco hay 'seres' que no sean seres de un ente. El ente experimental es lo primero y lo experimentado como tal posee valor y ser. También el ser y el valor son originarios, por el ente. A otro nivel, tanto el discurso sobre valores, como el discurso sobre los seres, no son actividades originarias sino dependientes de la experiencia. Hablar de un ser no es lo mismo que 'conocerlo' y, así, hablar de un valor no es lo mismo que 'vivirlo'. Este doble nivel, irreductible, crea muchas dificultades a la hora de reflexionar y expresar nuestros pensamientos acerca del ser y del valor. Aún Heidegger, aparentemente, a veces cae en la trampa de identificar el ser con el discurso sobre el ser. Para el discurso sobre el valor, esta trampa es más peligrosa, por la misma dificultad de conceptualizar el valor y reducirlo a mero pensamiento, abandonando su realidad vivencial.

Podemos estar de acuerdo con Wild en el sentido de que el valor debe analizarse allí mismo en donde se genera, es decir, en la experiencia. "Las frases como por ejemplo: 'conciencia-existencial', 'apertura al mundo', pueden expresar lo que tenemos en mente" (Ibíd. p. 166). Los valores deben ser ganados o perdidos en la mera trascendencia de la experiencia. Esto significa: en el transcurso real de nuestra historia, en la dimensión espacio-temporal; y en el ámbito de su existir individual. Wild encuentra el valor en el límite de la trascendencia de la conciencia hacia el misterio. Analiza esta proyección entre dos extremos contrarios que llama: 'devoción' y 'fanatismo'. Recordando a Kierkegaard, habla de una pasión sin límites, entre un extremo equilibrado (devoción) y su contrario absurdo (fanatismo). Es una pasión que abre un más allá de uno mismo. "Es una presencia que viene de más allá de nosotros y, sin embargo, actúa en nosotros, así que esta pasión, cuando es percibida en sí misma, pertenece al misterio" (Ibíd. p. 168). Y, precisamente, por ser misterio no es pensable, sólo es dado en la percepción emocional. "El mundo cuya presencia es percibida a través de tal pasión, debe trascender cualquier versión humana de él" (Ibíd. p. 168). Por eso la percepción de un valor es siempre una apertura hacia un más allá de nosotros, hacia algo que nos rapta, y nos proyecta, sin descubrir por entero su misterio. Al contrario, quien pretenda encerrarlo en los límites fijos de un lenguaje cae en el fanatismo, que no hace más que absolutizar lo que ya posee, en lugar de "romper los límites y abrirse a lo que está más allá" (Ibíd. p. 168).

El saber propio de la emoción desafía las reglas del frío entendimiento racional y todo punto de vista exclusivamente intelectualista y acepta los cambios subjetivos que pueden producir agentes exteriores. "Las emociones son un tipo de sentimientos en los cuales se pierde la autonomía racional

para abandonarse a influjos desde el exterior" (Ibíd. p. 168) y para tomar conciencia de un nuevo modo de realidad, el valor. Un conocimiento intelectual "no puede nunca darnos el significado de un gesto amistoso" (Ibíd. p. 170). Cualquier discurso racional carente de emotividad, resultaría ser abstracto y frío, despojado de fuerza en orden a la acción. Una vida con devoción a los valores, según Wild, debe superar la separación entre la inteligencia y la emoción, evitando caer en el exceso opuesto del fanatismo. Podrá alcanzar un estado en que "el entender y el sentir trabajan juntos de un modo armónico" (Ibíd. p. 170).

El análisis de Wild, que se concentra sobre la actitud de un sujeto situado entre la frialdad abstracta del conocer y del calor del sentimiento, el cual tendría el peligro de caer en uno de los dos extremos: o la abstracción del razonamiento o la pasión del fanatismo. Si, al contrario, equilibra las dos tendencias, puede adquirir una conducta práctica responsable. Lo importante de esta posición de Wild es el hacer ver, claramente, la función de las dos estructuras operativas del yo, que hemos apuntado anteriormente: la inteligencia y la emoción. Pero su énfasis, más que orientarse al valor como tal, se enfoca a la actitud psicológica del sujeto y a la fuerza de la pasión en favor de una buena causa. Este tipo de devoción auténtica, no sólo dirige su atención a una visión global de la vida, sino a través de la reflexión, a las tareas concretas de cada día. "A través de la unión entre inteligencia y emoción, la vida puede ser asumida con plena responsabilidad y elevada a un mundo coherente que tiene sentido en una persona" (Ibíd. p. 172).

Otro elemento positivo de Wild consiste en haber dado a la emoción el mismo poder cognoscitivo, aunque en otro orden, del que a menudo se atribuye sólo a la inteligencia. Esta posición es fundamental para entender la realidad del valor: la inteligencia capta el ser y la emoción percibe el valor. Por fin, hay una interesante observación del autor acerca de la identificación entre lenguaje y vida. Aparentemente, la conducta y el lenguaje son inseparables: se identifican las mismas acciones con las mismas palabras. Para discernir la diferencia es necesario partir de la experiencia viviente y verla desde su interior para percibir el sentido que posee para el sujeto. La evidencia del valor no se demuestra desde el lenguaje sino desde la vida misma del sujeto. Esta es dominada por la emoción personal y la pasión y rebasa todo tipo de especulación teórica. No pueden demostrarse los valores con razonamientos abstractos que garanticen su evidencia. El autor termina con una expresión que ya se encontraba en Husserl, a pesar de todo "este es el mundo en que debemos existir" (Ibíd. p. 170).

3. En Husserl

El filósofo que más se aproxima a una definición del valor es Husserl, en su estudio de la constitución de los objetos *Ideas II* (1997). En la primera parte de esta obra, Husserl estudia la constitución del mundo natural. Los valores quedan positivamente excluidos de la naturaleza: "Todos los predicados que le atribuimos a las cosas bajo los rubros de encanto, belleza, utilidad, conveniencia, práctica, perfección, quedan completamente fuera de consideración". Con esto define la actitud teórica que es la propia de las ciencias naturales; pero no ignora que existen otras actitudes: "frente a ella hay otras actitudes, a saber: la actitud valorativa y la actitud práctica". Esta primera parte tiene el objetivo de explicar la actitud teórica. Esta es la actitud que enfoca las vivencias de conocimientos especulativos

o dóxicos, por los cuales se analiza la naturaleza; naturaleza que no incluye valores, obras de arte, etcétera.

Esta división parece nítida porque separa el campo de los conocimientos intelectuales del campo axiológico. Pero, de inmediato, el autor se da cuenta que esta división no es adecuada, porque "la actitud teórica no está meramente determinada por las vivencias de conciencia que designamos como actos dóxicos". (Ibidem p. 33). Hay vivencias de valores que se analizan especulativamente y, por tanto, en actitud teórica. Y en el § 3, añade "pues en la actitud valorativa y práctica se presentan también vivencias dóxicas". Esto pretende decir: no sólo en la captación de valores interviene también la inteligencia, como lo hemos apuntado en el esquema general, sino que la misma vivencia de valores puede ser tematizada teóricamente y ser analizada de forma crítica especulativa, como la ciencia lo hace acerca de las entidades de la naturales (Ibidem § 3). Está claro que puede haber dos clases de juicios acerca del valor. Una cosa es afirmar, en general, la belleza del cielo azul y otra es vivir en la ejecución del juicio. El primero, es un juicio teórico; el segundo, emociona. Entre uno y otro hay un 'giro' de actitud, de la teórica a la emocional.

A pesar de su intención de estudiar a la naturaleza como tal y, consecuentemente, los actos teóricos que la configuran, Husserl no puede dejar de hacer referencia a los valores. Así en el § 4 afirma: "Paralelamente a la actitud teórica, corren como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica". Lo cual se da en actos valorativos, con sus propias objetividades "que se constituyen como productos espontáneos" (Ibidem p. 37). Y, de una vez, afirma el carácter originario de tales objetividades "que, precisamente, se constituyen primigeniamente como productos espontáneos, y que sólo como tales pueden venir a darse originariamente" (Ibidem p. 37). Y utiliza un ejemplo para mostrar el cambio de actitud, de la teórica a la emotiva. "Dejamos de ver en esta manera señalada (teórica) cuando, viendo el cielo azul, vivimos en el arrobamiento ante él" (Ibidem p. 37). Se trata, pues, de dos formas de conocer que generan las dos posibles actitudes en el sujeto: la teórica y la emotiva. Estas constituyen un mundo de conocimientos tan grande como el de la inteligencia de los seres y pueden ser analizadas con el mismo método de la reducción fenomenológica como el ser. En esto se comprueba una posición completamente opuesta a la de Wild, como en general los epígonos de Heidegger, quienes pretenden reducir el valor a la simple manifestación del ser. La filosofía deberá, por tanto, tener una doble división: de seres y de valores. El estudio de los seres y su constitución como objetos, pertenece a la naturaleza. El estudio de las emociones, de los valores, de las actitudes afectivas y su constitución no le pertenecen. Ambas se fundan en la experiencia sensible e intuitiva. Pero, en la experiencia común originaria, no todo pertenece a la naturaleza.

Con relación al mundo afectivo, también pueden darse las dos actitudes: teórica y emotiva. Ambas actitudes tienen su fundamento en la intuición. "Podemos contemplar un cuadro 'disfrutándolo'. Entonces vivimos en la ejecución del agrado estético que precisamente es una actitud 'disfrutante'. Podemos luego, con los ojos del crítico de arte, o del historiador, juzgar el cuadro como 'hermoso'. Entonces vivimos en la ejecución de la actitud teórica" (Ibidem p. 38). El primero no es algo inferior, o misterioso, "es precisamente un comportamiento en el cual vivimos" (Ibidem p. 38). Esto cambia el tipo de juicio que se puede expresar ante una obra de arte: "en el juicio sobre el valor, tal como

nace de la actitud del abandono puramente disfrutante, la obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta" (Ibidem p. 38).

Se trata, entonces, de dos tipos de intuiciones en la misma experiencia sensible: la intuición del objeto, como un ser y la intuición de un valor. En la intuición del valor la obra es intuitiva, "pero no solamente intuitiva sensible, sino 'axiológicamente intuitiva'" (Ibidem p.38). No es una especulación más, sino un acto de intuición que posee su propio objeto, entonces decimos "es objeto del disfrute". Es constitución de dos objetos diferentes, el objeto ser y el objeto valor. La palabra clave es la constitución; en ambos casos hay constitución. Es decir, la síntesis de dos elementos, el elemento propio de la actividad del yo y el elemento dado en cada caso. En la constitución teórica el elemento es el ser, en la constitución axiológica el elemento es el valor. En el lenguaje de Husserl, la intuición del ente en la actitud teórica nos da "la mera cosa" y afirma: "Pasando a la captación del valor y al juicio de valor estético tenemos más que una mera cosa; tenemos una cosa con el carácter de valor, como propio de su ser-así, tenemos una cosa valiosa" (Ibidem p. 39). Sin duda esta página del § 4, de *Ideas II*, es el lugar donde Husserl se aproxima a una visión inmediata del objeto valor. Y encuentra estas características específicas del valor que podemos resumir a continuación. Implícitamente responde a la pregunta: ¿"Qué es el valor"?

Es más que cosa.

Es el carácter del valor como propio de su ser-así.

Encierra el carácter de "valiosidad".

Es un componente que pertenece a la esfera emotiva.

Es un correlato de la captación 'teórica' del valor.

La más primigenia constitución del valor se ejecuta en la emoción disfrutante.

Se capta por una particular intuición que se llama "valicepción".

La intuición del valor, es un análogo de la 'percepción' de la esfera dóxica.

Es un "algo".

La 'cualidad' de valorar.

En la esfera emotiva, aquel sentir que el yo vive en la conciencia cabe el objeto mismo sintiendo.

En el ejemplo de un gozo estético "algo es para nosotros consciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto bello" (Ibidem § 6 p. 42). Podríamos 'reflexionar' sobre el 'agrado' (como acto cognoscitivo), "pero dirigir la mirada al objeto y su belleza, es algo totalmente distinto" (Ibidem p. 44). No es el aspecto subjetivo, el que da valor al objeto, "porque encuentro lo bello en el objeto mismo. Nada significa menos lo bello que un predicado de reflexión" (Ibidem p. 44). Esta contraposición nos lleva, fácilmente, a ver de frente lo que un valor es para nosotros, aunque no sea definido formalmente. Está más allá del objeto. Lo 'grato', lo 'alegre', lo 'triste' y todos los predicados objetivos, sólo surgen mediante el cambio de actitud, en el cual el valor es co-presupuesto. Son correlatos de los actos emotivos; son todavía vivencias, pero no vivo en ellos; son un estrato objetivo, superpuesto sobre el estrato de los predicados sensibles. Y como conclusión general, piensa Husserl, que todo hablar de objetos, de sus predicados, de sus propiedades y de sus relaciones, remite a actos teóricos. Hablar del valor, como objeto, es darle un significado completamente diferente. Los actos teóricos son los propiamente 'objectivantes'.

En cuanto a la valiepción (en alemán Wertnehmung, que significa percepción de un valor, contrapuesto a *Wahrnehmung* o percepción de un ser) para captar el valor, Husserl asegura haberlo usado en clases varias décadas antes, lo cual nos remite a la época de Brentano y sus discusiones sobre el juicio de valor. No es un término inventado para salir del paso, sino una palabra única que proyecta el significado del valor y la especificidad de la acción que lo detecta. Sin embargo, a lo largo de este amplio texto de *Ideas II*, Husserl en ningún momento se propone definir el valor o responder a la pregunta: ¿Qué es un valor? Al contrario, proporciona todos los elementos que entran en la constitución del objeto-valor evitando, en lo posible, la palabra 'objeto', para separar la confusión con el objeto del conocimiento, de la 'dóxa'. Concentra su atención en la doble actitud posible: teórica y emotiva. Sin embargo, el doble tipo de percepción responde a un doble tipo de objetos, por lo cual el objeto-valor queda perfectamente deslindado del objeto-ser. Sólo falta una palabra, un nombre, para nombrar este nuevo tipo de objeto que es el valor. Husserl no quiso aventurarse más allá del acto de conciencia "valieceptiva", determinada por una específica intuición.

Husserl está perfectamente consciente de los dos enfoques posibles acerca de un mismo ente valioso, con un giro, desde el emotivo al dóxico y viceversa. Frente a la captación de un mismo valor es posible adoptar las dos actitudes, la teórica y la emotiva. Utiliza como ejemplo el gozo. En la contemplación de una catedral gótica, ambas actitudes, la emotiva y la teórica, son posibles. Además, son complementarias tanto que una actitud teórica que conoce la historia y los estilos de las diferentes épocas, los significados, los signos, contribuye a reforzar el gozo estético y, por tanto, a "suministrar una plena intuición del valor" (Ibidem p. 40). Aquí, el giro de la valiepción se refiere al mismo ente (la belleza de la catedral); pero no al mismo objeto. Lo mismo sucede con todas las clases de valores. Husserl lo explica: "En ello lo objetivo está presente como caracterizado de diferente manera, según la especie fundamental del acto: objeto de juicio, objeto de valor, objeto de la voluntad" (Ibidem § 5, p. 42). ¿Cuál de ellos es el giro más legítimo y dominante? ¿El especulativo o el emotivo? Desde el punto de vista fenomenológico los actos pueden presentarse con "diferente dignidad": "una como dominante; por así decirlo, como aquella en que preferentemente vivimos; la otra como servidora" (Ibidem p. 42). Y da, por supuesto, que aquella en la que vivimos es la actitud emotiva. Y esta prioridad de lo emotivo no es fruto de un capricho, sino de una situación vital.

Es interesante reflexionar sobre esta diferencia, porque dado un acto teórico en que ejecutamos los actos de pensamiento, "este acto sirve sólo como soporte para el acto emotivo, en el cual preferentemente vivimos" (Ibidem p. 42). Aunque esta afirmación no se refiere más que a un ejemplo particular de una "buena noticia", en que lo emotivo es dominante, puede generalizarse para todos los casos de nuestra actividad cognoscitiva, cuando el objeto es de gran interés. Esto significa establecer una prioridad generalizada, entre el mundo de los valores y el de los simples conocimientos. Es decir, dar a los valores una prioridad absoluta en la conciencia humana. Esto no crea confusiones entre los objetos de una teoría científica y los objetos de valor. "La objetividad de los objetos teóricos constituye la naturaleza; a la cual no aporta nada una conciencia valorativa como 'constituyente". En su dominio no hay ningún objeto de valor. No significa que los valores y los actos valorativos estén excluidos de la naturaleza. "Los actos valorativos y volitivos: el sentir, el querer, el resolverse, el actuar, no están desconectados de la esfera de las cosas, sino que pertenecen integralmente a ella" (Ibidem § 11, p. 56). Es una realidad que rebasa el horizonte de los meros objetos y proyecta a la persona humana más allá de sí misma, de sus conceptos

racionales y la constituye en parte integrante de este mundo que se explora. Con los valores el yo se hace miembro del universo, en lugar de inventar un universo propio y limitado.

Al final del primer capítulo, Husserl, da una visión global del mundo de los valores como el verdadero mundo en que existimos. "En la vida corriente no tenemos nada que ver con objetos de la naturaleza. Lo que llamamos 'cosas' son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son 'objetos de valor' de diferente índole, objetos de uso, objetos prácticos" (Ibidem § 11, p. 46). 'Nuestro' mundo no es un mundo de cosas sino de valores. Se vislumbra la esfera de los valores en la conciencia de un yo y de todos los yos, como adhesión del yo al mundo real.

4. Referencias

A continuación se coloca una lista de las principales obras relacionadas, directamente, con el problema de los valores en su generalidad. Una simple mirada a las fechas de publicación demuestra que estas obras están comprendidas en la década entre 1946 y 1956, aproximadamente. Es el período posterior a la segunda guerra mundial finalizada en 1945, un tiempo de difícil reconstrucción de las ruinas dejadas por el conflicto mundial y de búsqueda de razones para, simplemente, sobrevivir y trabajar. En comparación, los tratados de ética (que incluyen algún capítulo sobre valores) se distribuyen a lo largo de todo un siglo, desde finales del siglo XIX hasta el siglo XXI.

Esta diferencia es muy significativa; el punto cero se encuentra en 1945, a finales de la segunda guerra mundial, cuando todos los valores, no sólo los valores morales, aparentemente, habían sido destruidos. Era necesario volver a situar, en el valor, un punto de partida para pensar y para actuar.

Los autores citados anteriormente enfocaban, en primer lugar, el problema moral y estudiaban el fundamento de las normas éticas. Su preocupación se concentra en el problema del bien y del mal, del deber y de la justicia, de la obligación y de las leyes, planteando a continuación el problema del valor, como valor moral. Sin embargo, ha sido un error fundamental querer conocer el valor moral (que es una especie particular de valor), sin plantear en toda su extensión el problema general de los valores.

1. Davidson, Donald J. and Suppes (1954). *Outlines of a formal Theory of Value I*. Stanford, California.
2. Edwards, P. (1962) *The Logic of Moral Discourse*. Free Press of Glencoe, N.Y.
3. Friedman, Bertha B. (1946). *Foundations of the Measurement of Values*. Editorial _____, N.Y.
4. Frondizi, R. (1958). *¿Qué son los valores?* Fondo de Cultura Económica, México.
5. Gellner, E. (1959). *Words and Things*. _____, London.
6. Glansdorff, P. (1954). *Tbéorie Générale des valeurs*. _____, Bruselas.
7. Hall Everett W. (1952). *What is Value?* _____, London.
8. Hare, R.M. (1964). *The Language of the Moral*. Charles Scribner's Sons, N.Y.
9. Haskell, B.C. (1963). *Foundations of Mathematical Logic*. Mc Graw-Hill Book Co N.Y.
10. Hayden (1954). *Emotive Propositionness*. _____, Uppsala.
11. Hilliard, A.L. (1950). *The forms of Value*. _____, N.Y.
12. Husserl, E. Ideas II. (2005). UNAM, _____, Fondo de Cultura Económica, México.

Q editorial?

Q país?

Los Valores se dan en la experiencia individual:
 Todo Valor es particular.

EL MUNDO EXPERIMENTAL DE LOS VALORES.

Es una falacia decir que hay "Valores universales."

1

Cosas.

- | Materiales | In-materiales | Individuales |
|--|--|--|
| <u>condos:</u>
1 espacios.
2 seguridad.
3 alimento.
4 salud.
5 bienestar.
6 temperatura.
7 color.
8 humedad.
9 acidez.
10 sequedad.
11 dureza.
12 elasticidad.
13 trabajo.
14 expresion.
15 blando.
16 provocacion
17 escandaloso
18 pacifico
19 amoroso
20 fiel | <u>productos:</u>
tecnologico
economico
util
artificial
biologico
tejido
plasmado | Ideologia
creacion
sistema
estetica
razonado
Conciente
dignidad
libertad
responsabilidad:
de queerer
de pensamiento
de comunicacion
de actuacion |

Hechos

"unidades co-pletas"

- grupos
- asociaciones
- comunidades
- colaboracion
- proyectos
- liderazgo
- ayuda a otros
- movimientos

Relaciones

realidades conectivas.

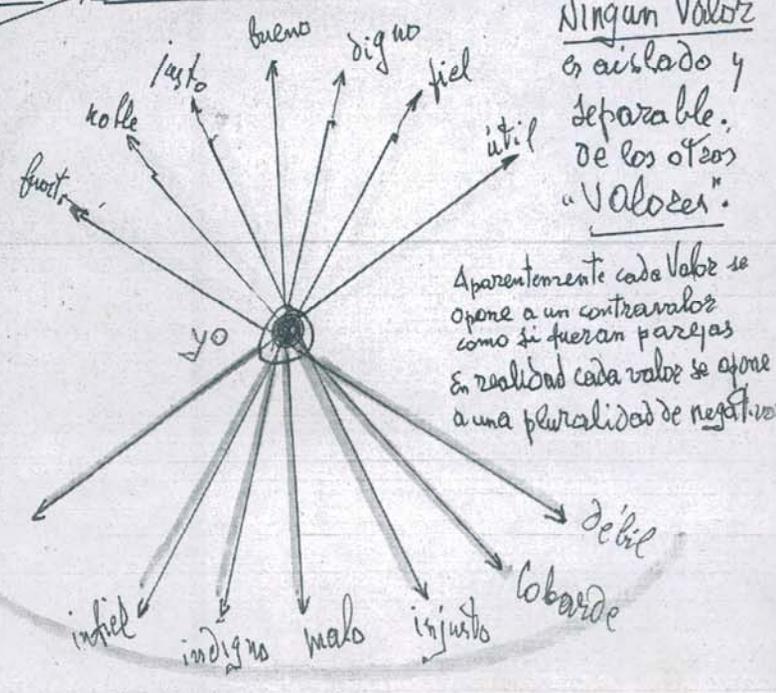
- | interpersonales | polares | conciencia de pertenencia |
|--|--|-------------------------------------|
| respeto
paz
alegria
verdad
amor
fidelidad | afectivas
de trabajo
de intereses,
de promocion
historicas | fisica
espiritual
psicologica |

VALORES MORALES

los "Valores morales" son inherentes a muchas cosas, hechos y relaciones, porque o remiten a personas, o exigen la entrega de una persona.

- individuales
- familiares
- sociales
- grupales
- etnicos
- politicos
- economicos

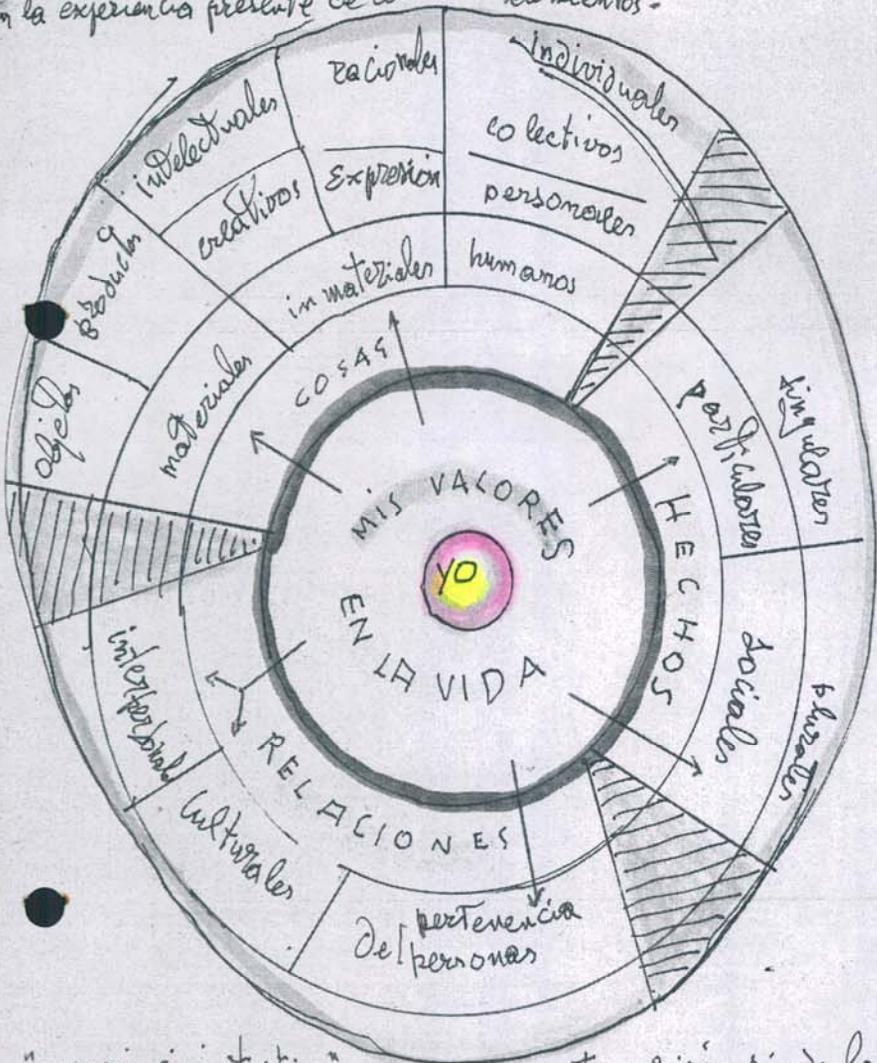
Solidaridad entre Valores



1.1

El mundo de mi vida! = yo en "LA VIDA"

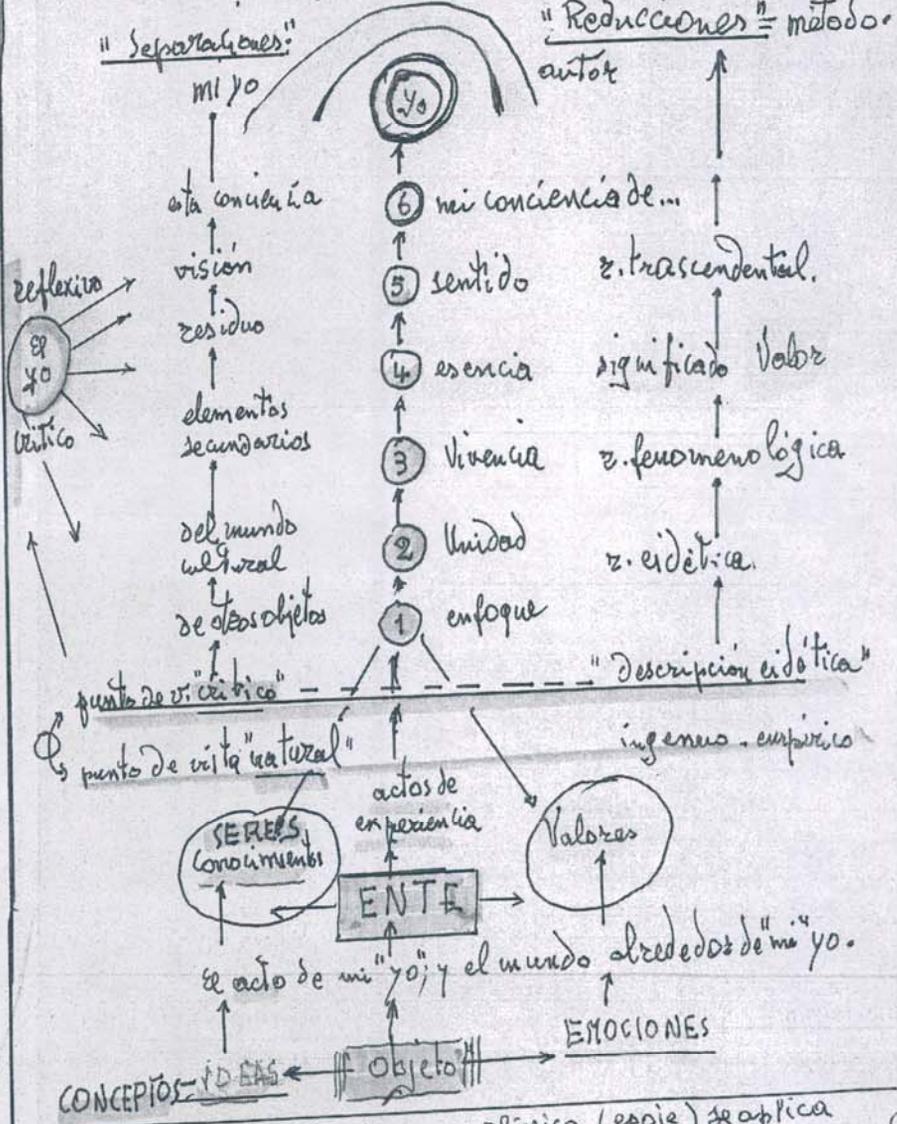
Los valores rodean el ser humano / con la experiencia presente de los acontecimientos:



La "experiencia intuitiva" es el fundamento originario de los acontecimientos de entes. La vida en su pluralidad de cosas, hechos y relaciones ofrece todas las entidades analizables con una reflexión crítica (epojè) sobre los ACTOS, de mi yo y de Otros.

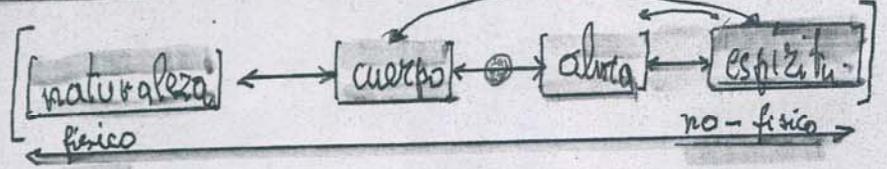
(2°)

Análisis fenomenológico de la experiencia de un Valor.

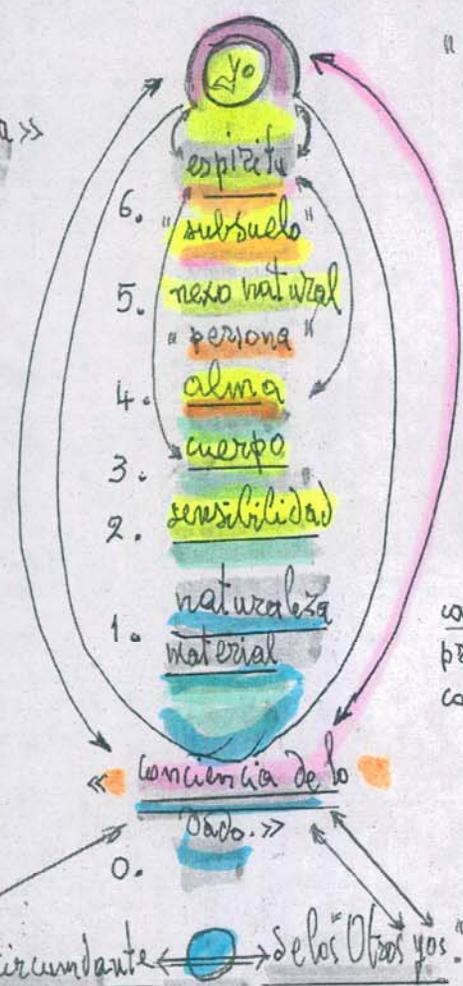


El proceso de reducción fenomenológica (epojè) se aplica al análisis de un Ente, como un SER y como un Valor, aunque el acto sea totalmente diferente. En ambos casos se da la "polaridad" (yo versus no yo) (autor-objeto) una relación que varía en cada caso. Es diferente la relación de un yo a un ser y del mismo yo a un Valor. La oposición no es una contradicción lógica; sino una diferencia "axiológica" en la existencia real.

Estructura de un individuo humano: frente a los VALORES.



« El yo - conciencia »
 ● demuestra su composición por niveles de "Operaciones"



"polaridad" múltiple.

Cada nivel es reconocido, como "identidad" del individuo singular, en sus diferencias

Cada nivel posee sus propias relaciones con los VALORES

10 se inventan los niveles diferentes, solo se "describen". Cada nivel actúa en ACTOS distinguen la capacidad y forma de cada uno y las diferenciales

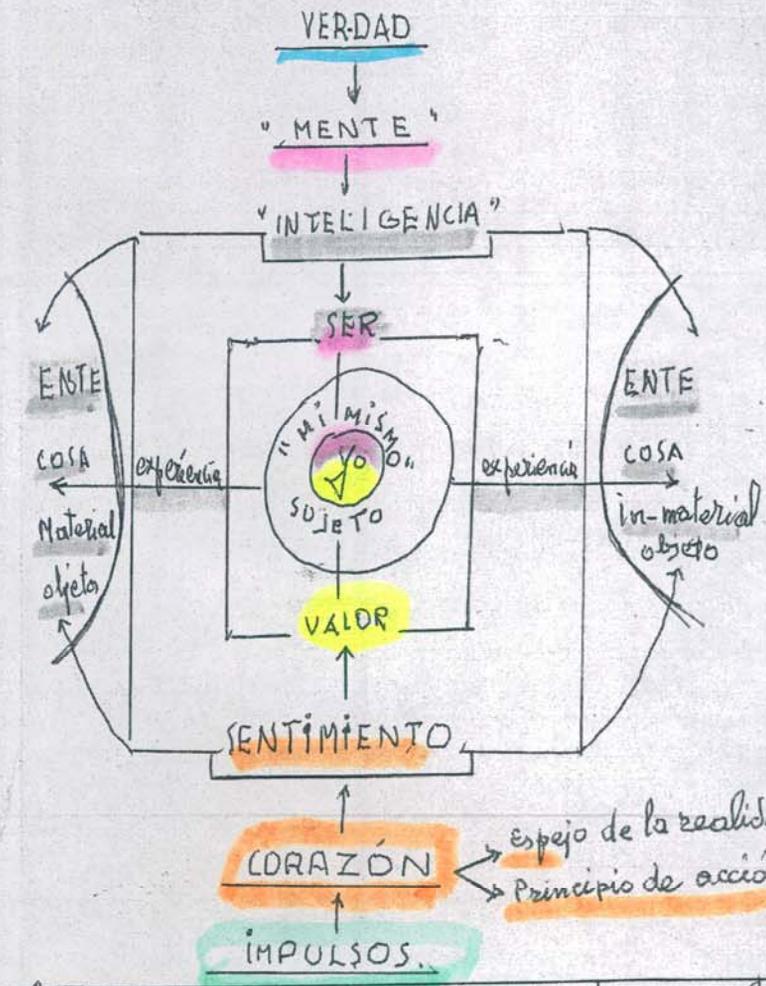
1. ocupar espacio.
2. mover un dedo.
3. percibir un perfume.
4. emocionarse por un paisaje.
5. deducir racionalmente
6. crear un proyecto
7. resolver un problema

Cada ACTO señala una operación irreductible = libre

3.1
 ③

EL VALOR se manifiesta como impulso inmediato en una experiencia. Un ENTE experimentado es visto como verdad y sentido como VALOR. En la mente es un concepto, en el corazón es un valor; en la mente es inteligencia, en el corazón es un sentimiento.

3.2



Inteligencia y sentimiento son dos estructuras operativas del yo; una revela el SER, la otra siente el VALOR. En ambas interviene el ESPIRITU como suprema actividad del yo de cara a un ENTE. La inteligencia pregunta por el carácter ontológico: ¿quién es? la respuesta es el SER. El sentimiento responde al impulso, con la apreciación; es importante: me gusta, con carácter 'axiológico'.

Ver
Los Valores
Cap. Iº 1-9,

PRIMERA PARTE:
REALIDAD DE LOS VALORES

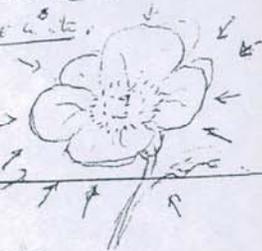
VISION CATOLICA:
DE VALORES

desde la fenomenología:

1. Gabriel Marcel: Homo liberatus
 2. Le Senne, René = sujeto et personne; la liberación de la liberación
 3. Alfonso Lopez Quintana = teólogo y filósofo
 4. Karl Rahner = teólogo; Hugo Rahner = filósofo
 5. George M. Lonergan: The place of the Person in social life - Act and Agent CUA - Paul Peachy, John Koon-Kowski
 6. Guido Kung = teólogo de Hans Kung en Suiza
 7. Urs von Balthasar = teólogo suizo
 8. Romano Guardini = alemán
 9. Teilhard de Chardin = "El fenómeno humano"
 10. Joseph J. Kockelmans, Phenomenology - CUA - (Pereira, Wilkhuana)
 11. Lonergan Bernard, The Subject, Wilkhuana, Marquette UP 1968
 12. Edith Stein: ser finito y ser eterno, la vida del espíritu, ed. Paidós, B Aires 2002.
 13. Arendt Hannah: la vida del espíritu, ed. Paidós, B Aires 2002.
- Instit: CUA = The Council for Research in Values and Philosophy
 Saint Louis - Centro de estudios teológicos
 Boston College + Mohanty, Tamirax
 U. Lovaina y archivo de Huterl, = William Luyten, Roudyne
 U. Javeriana, Bogotá, Flandina, Hoyos
 Georgetown - y Fodorhava = parcialmente
14. Alphonse de Waelhens (1958) Evidence of the Signification
 Ed. E. Nauclaeus, Lovaina = defiende una "ontología"
de la conciliación

NOTA: Esta comunidad de capitulos está organizada como una flor
 cuyo centro es el yo. Es recientemente parte de ilusiones
 extendidas y va hacia este centro de ilusiones.

cada capítulo responde a una pregunta concreta.
 la respuesta conduce hasta la "comprensión del yo"



PRESENTACIÓN

Desde: Ver los Valores, 2011.

La pregunta inmediata, al hablar de valores, brota de la duda sobre la existencia de tal hipotética realidad llamada "valor". ¿Existen los valores? Es una pregunta, aparentemente, simple y legítima. Se nos ocurren tres diferentes respuestas a tal pregunta.

- 1) Los valores simplemente no existen. Existen las cosas, los objetos, los entes. Los valores no son cosas; no se puede decir que existan.
- 2) Los valores son conceptos de la mente y, como tales, existen. Entonces, su existencia es meramente "formal", una forma de la mente. Tengo la idea de un valor: útil, estético, moral.
- 3) La pregunta no está formulada correctamente, es una pseudo-pregunta. Sería mejor preguntar ¿Qué son los valores? ¿En qué consisten? ¿Dónde se encuentran? ¿Cuándo hay valor? En este caso una respuesta directa es: valor es calidad. Decimos, de una vela, que es de calidad; de un trabajo, es un trabajo de alta calidad; de una música, es música de calidad; de una poesía, es poesía de calidad.

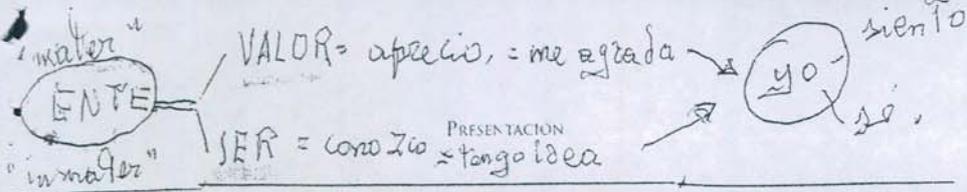
1. Primera respuesta

La primera respuesta, la que niega la existencia, se presta a una reflexión. Existen los objetos que llamamos cosas: cosas materiales y cosas inmateriales: montes y ríos, árboles y hierbas, animales del aire, del agua, de la tierra. También existen las ideas, imaginaciones, fantasías, creaciones intelectuales: libros, estatuas, pinturas. Existe la sociedad civil, las instituciones políticas y religiosas, los grupos étnicos. Podemos seguir enumerando hasta el infinito y nunca aparece la palabra valor. Todo esto pertenece a la categoría del ser. Como objetos, son objetos del conocer.

Los seres se dan de inmediato en la intuición, en cualquier experiencia directa. Es necesario comenzar el análisis desde la experiencia, desde ese contacto inmediato con las cosas del mundo, desde esta apertura que introduce nuestro pensamiento a las novedades del mundo, con toda su variedad y posibilidad, anterior a todo nuestro concepto y especulación. Entonces, se partirá de una experiencia concreta, por ejemplo: observo esta vela sobre mi escritorio. Es un corto cilindro ancho, perfumado, de color pálido. Enciendo la vela. La vela es un cosa, como el bombillo que ilumina la mesa es una cosa y la agenda sobre el escritorio. Cada uno es un "ente".



- a. Si observo la vela compruebo que: está aquí, ahora, en el tiempo, que es su tiempo. Posee un tamaño y ocupa un lugar: su espacio. Posee varias cualidades, el color, la dureza, el peso, la textura y la forma.
- b. Todo lo anterior existe, o mejor dicho: la cosa existe a través de sus cualidades. Hasta ahí no se ha encontrado ningún valor: solo conocimientos de algo que puede ser analizado científicamente; algo que puede ser llamado verdadero o falso.



c. Me formo una idea clara de todo lo que existe: el tamaño, el lugar, la forma, el color. Son cualidades del ente: esta vela. Todo el mundo puede verlo, sentir, tocar, oler con actos experimentales de conocimiento. Se puede discutir acerca de esta vela; estar de acuerdo o en desacuerdo; descubrir nuevas cualidades, en un proceso que tiene comienzo pero no tiene un límite definido.



d. Lo dicho pertenece a la inteligencia de los observadores; a mi inteligencia; a la de todos los que están aquí alrededor. Es la inteligencia de las cosas, de los entes experimentados. Pertenecen al conocimiento del ser-ente: cosas, hechos, relaciones. Consecuentemente puede afirmarse: esta vela existe, es blanca, ilumina, dura cierto tiempo. Puede escribirse todo un tratado sobre esta vela, su historia, su composición, la cera, la combustión y/o el proceso de evaporación. Se seguirá hablando de algo que existe, o que no existe. En este instante el problema del existir está fuera de discusión, porque es evidente para cada uno que la vea, perciba su luz y la pueda tocar. Nos interesa saber que lo que existe es una vela. Hasta el momento se ignora que se dé algún valor: solo cosas, cualidades, hechos y relaciones.

2. Segunda respuesta

En ambos casos, el del conocimiento y el del valor, un objeto puede someterse a la pregunta crítica. ¿El objeto existe realmente o es una impresión subjetiva, una ilusión? Igualmente se puede preguntar acerca del valor: ¿Se da o es una mera emoción subjetiva? La primera pregunta ha sido discutida a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde los pre-socráticos. La segunda se coloca en el siglo XX, al entrar a la consideración de los valores. ¿Cuál es la respuesta? La respuesta es positiva en ambos casos. El conocimiento es subjetivo y también la visión de los valores. Esto significa que, en ambos casos, el autor y el crítico coinciden en la misma persona. El sujeto humano es el primero y único juez. Con esto admitimos el subjetivismo, tanto en el caso del conocimiento intelectual como en el de la apreciación de los valores. Pero es un subjetivismo de responsabilidad limitada.



A pesar de todo el subjetivismo gnoseológico, sabemos que podemos conocer con seguridad infinitas cosas que nos permiten vivir tranquilos y comunicarnos con los demás seres humanos sin que el subjetivismo lo impida. Algunas personas no ven el color verde; otras, por sus fobias, exageran enormemente las proporciones de las cosas, otras enfermas captan el frío donde hay calor, etc... Sin embargo, hay suficientes personas normales que nos facilitan conservar las proporciones y vivir tranquilamente en un mundo objetivo. Por ello, abrimos un grifo con la seguridad que habrá agua y tocamos el interruptor de la luz con la seguridad que se enciende. Lo mismo sucede con los valores. Sabemos que son subjetivos, pero no hay duda de que el pan que compramos tiene cierto precio y que el mal olor de la carne nos asegura de que es de mala calidad.

Esto significa que el problema de los valores no está en la subjetividad o en la objetividad. A pesar de las fluctuaciones subjetivas, hay suficiente objetividad para que reconozcamos una conducta justa o injusta, una buena acción generosa o, bien, el egoísmo brutal. En este sentido, los valores como el conocimiento, están más allá de lo objetivo y de lo subjetivo. Las variaciones tanto subjetivas en un caso como el otro, no son tan graves que nos impidan conocer la verdad en un caso y el valor general en el otro. El problema de los valores no está en la pregunta crítica, sino en la dificultad por entrar a este gran continente, por su especial naturaleza, que deberá ser aclarado.

VER LOS VALORES

3. Tercera respuesta: preguntar a biólogos!

Evidentemente no se ha hecho la pregunta correcta. La pregunta correcta es, posiblemente, la tercera: ¿Qué es el valor? ¿En qué consiste un valor? ¿Dónde se encuentra? ¿Cómo se da? Es una pregunta múltiple y las respuestas son, igualmente, múltiples. Se dirigen las preguntas directamente a la vela.

¿Por qué la enciendo? ¿Para qué sirve? ¿Es deseable? ¿Es agradable? ¿Es necesaria? ¿Es cara? ¿Es bella? ¿Es suficiente? Estas preguntas forman una serie, una cadena enlazada que puede alargarse y continuar casi indefinidamente. Preguntas que avanzan en una dirección desconocida a las preguntas sobre el ser e iluminan un nuevo continente, tan grande como el anterior (que era el del ser): el continente del valor. Si se transforman las preguntas en respuestas, se encuentra otra serie, atribuida al valor. El valor es lo que sirve; es lo que se aprecia; es lo que se evalúa; es lo que se estima; es lo que gusta; lo que agrada; lo que atrae; o se ama; o se repele; o se odia.

Estas respuestas no se refieren a cualidades, sino solo a una "calidad" que toma un sinnúmero de matices, pero es siempre la misma calidad: importa, vale, atrae, motiva, emociona, indigna, excita, sosiega, arremete, deprime, horroriza, libera, alegra, sorprende, disgusta. Otra cadena, sin un cabo terminal fijo. Esta serie de palabras es totalmente nueva y no se puede usar en las respuestas sobre el ser y el existir. Todas ellas se refieren a la misma "calidad" que se denomina "valor". Y se aplican, con sentido, en el inmenso continente del valor, una región tan grande o más que la del ser.

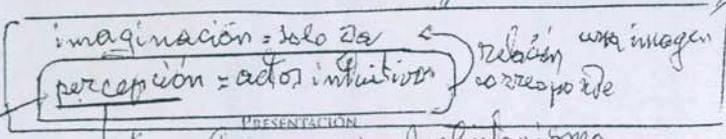
Esta "calidad" es la razón de ser de esta vela: es útil, bella, agradable, etc... La misma vela puede ser observada y preguntada, desde la perspectiva del ser y desde la del valor... La vela es una, los continentes son dos. Es importante que se subraye esta unidad y, también, esta dualidad. Ambos continentes coinciden en la misma realidad: la misma vela, una sola vela, con dimensiones tan diferentes. Ahora, es imprescindible la pregunta sobre las relaciones entre las dos series, si ambas pertenecen a la misma cosa (esta vela), deben poseer un punto de encuentro: pregunta que puede formularse del modo siguiente: ¿Qué relación hay entre ser y valor? ¿Se está hablando del "ser" de esta vela y del "valor" de la misma? ¿De la cosa y de su "calidad"?

La unidad de ambos mundos está a la vista experimental de cualquiera que observe la vela y, con ella, el bombillo, la mesa, la agenda, cualquier otro objeto y los demás objetos del mundo, sin limitaciones, hasta el fin del universo. Ser y valor están presentes en el mismo objeto, será necesario usar una palabra que aclare esta unidad. M. Heidegger afirmaría que "la cosa (ente) existe por el "ser" de una manera general y abstracta". Por otra parte, no tiene ni una palabra para el valor. Por el contrario, los empiristas modernos (de la corriente inglesa y americana, o de la filosofía analítica), discuten ampliamente sobre el valor; pero rechazan el ser, como un término metafísico inaceptable. Unos hablan del ser sin valor, otros del valor sin ser. Para quedarnos a la mitad del camino podemos utilizar la palabra "ente" (cosa existente) que posee ser y valor. La vela prendida, es un ser y es un valor. > VALENTE

De tal modo puede determinarse la "calidad" que es valor, como algo "inherente" al ser. Por supuesto no se trata de dos cosas, como si se tratara de la cera y de la mecha que se unen para formar la vela: son entidades por completo diferentes pero integradas en la unidad del objeto, real o imaginario. Será bastante claro afirmar que el valor es algo inherente a un ser: un valor por sí no existe; y, por otra parte, un ente sin valores no podría existir. Al ente se atribuye el ser y al valor la "calidad" del ser del ente. Se



Un ente se "representa"



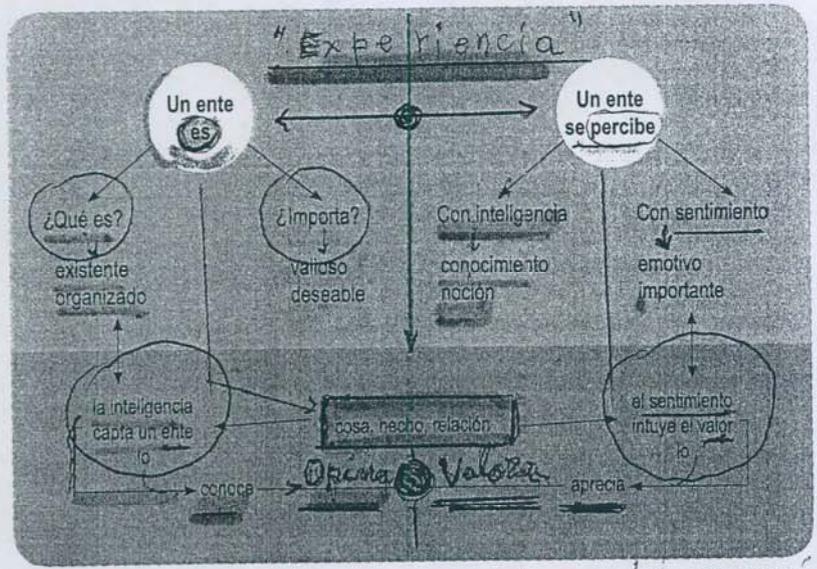
si seros quedas de
 cumpli
 breillo
 1.2

dirá, entonces, que el valor es dependiente de la cosa que existe: es "inherente" a la cosa. En forma general puede afirmarse que el valor es la "calidad" inherente al ser.

Regresemos a nuestro primer ejemplo: la vela sobre la mesa. Al reflexionar sobre el ente se descubre una serie de valores en la misma cosa: la vela. Su mera presencia irradia valores. ¿Por qué se colocó? ¿Por qué es importante? ¿Cuál es su ventaja? ¿Cómo se expresa su "calidad"? Es nítida, perfumada, clara, manejable, suave, bella, proporcionada y blanda. Como dato inmediato de la experiencia, lo primero que se nos ocurre no es el ser, sino conjunto de valores. No importa si es cera, o estearina, o un compuesto. Lo que importa, de inmediato, es el valor: sirve, agrada, es proporcionada al conjunto. Pueden catalogarse enseguida los valores.

Es de precio moderado	=	valor económico
Es manejable	=	valor instrumental
Da buena luz	=	valor útil
Es perfumada	=	valor agradable
Posee una bella forma	=	valor estético

Al generalizar el objeto, puede decirse que lo que cuenta no es el ente existente sino su valor. De este modo, la consideración del valor supera la consideración del ser. Al multiplicar los ejemplos, en forma análoga al que se ha analizado, comprobamos que nuestro horizonte intuitivo está lleno de valores. De hecho, primero se capta el valor y, posteriormente, el ser del ente. De cualquier persona que nos venga al encuentro, lo primero que se capta es lo impresionante: bello o feo, agradable o desagradable, útil o inútil, importante o indiferente, deseable o repugnante. Pueden visualizarse dos esquemas paralelos. *correspondientes a dos enfoques, es y se percibe!*



§ 37 de la Investig. la percepción ↔ la imaginación

4. Los valores y el yo

El procesador de los conocimientos y de las percepciones de valores, por las experiencias, es un ser unitario que constituye la persona humana y que llamamos: yo, un yo consciente. El yo no solo percibe, experimenta sino, también, piensa y reflexiona. La conciencia es el mundo ideal en el cual el yo se reconoce a sí mismo y a todas las demás cosas y valores. En todas sus operaciones encontramos: la inteligencia, con la que capta el ser; el sentimiento, con el que percibe el valor; la voluntad que es la fuerza de su actuación; y la libertad que establece las formas y los límites de la actuación. Estas cuatro potencias no constituyen una unidad cerrada, como un cinturón de acero alrededor del yo, sino canales de comunicación abiertos hacia la complejidad del mundo.

Estas que llamaremos "estructuras operativas", están al servicio del yo en todas las experiencias. De todos modos, el yo sigue siendo el amo y señor en todas sus operaciones y también el último responsable. Negar alguna de estas facultades, nos pondría en serios problemas para reconocer al ser humano como persona. No es posible dar una demostración de la estructura interna del yo. Es necesario apelar a la conciencia de cada uno, una conciencia reflexiva sobre los datos de la experiencia.

Por supuesto, existen otras estructuras propias de la conciencia (memoria, razonamiento, imaginación, creatividad, etc.) previas a toda nueva experiencia. Aquí interesan, únicamente, las que intervienen en la percepción y ejecución de los valores. Poseo la conciencia de: conocer (descifrar, ver, analizar, abstraer); evaluar (apreciar, proyectarse, admirar, extrañarse, sentir); querer (tener deseo, pasión, compromiso, arrebat, hostilidad); poder (explorar límites, posibilidades, conquistas).

La conciencia del yo capta, archiva, compara, coordina y decide, entre diferentes impulsos de acuerdo con su memoria, su razón, su inteligencia y su ser, orientando así toda la praxis de su propia vida. La conciencia es como el administrador de las propiedades del mismo yo.



2º Puede utilizarse un segundo modelo. Por ejemplo: sobre la mesa, en un plato, hay una manzana. Esa manzana, es una cosa, es un ser. Vale, tiene un precio, cuesta, mueve el dinero. Es apetecible (valor de atracción), mueve el deseo. Es bella (valor estético); place, mueve el sentido estético. Es agradable al gusto, mueve el sabor. Es útil (valor de uso), mueve a la acción. Frente al estímulo del valor un yo se pregunta: ¿Tomo la manzana? El yo considera los valores (otros valores) y el ser, con la conciencia de cara a sí misma: a su historia, sus emociones, sus conocimientos y sus necesidades.

El yo toma una decisión: comerse la manzana, o regalarla a un amigo, o colocarla como un espectáculo. ¿Qué es una decisión? Es un acto consciente, racional y afectivo, que considera su poder y mueve la voluntad a la acción; libera la voluntad para que esta actúe. Al tomar la manzana, realiza un valor. La manzana agrega, al primer ejemplo de la vela, nuevas relaciones de valor; agrega el sabor, lo natural, la relación del árbol, a la vida. La vela era un compuesto químico, la manzana un producto biológico. Mientras la vela se quema, la manzana es un producto biológico que vive.



3º Tercer modelo. Por ejemplo: sobre la mesa hay también un libro. Es otra cosa, es un ente cognoscible. El libro amplía mi percepción del valor. Puede ser una obra de historia, una creación literaria, una poesía, una novela. Presenta personajes y acontecimientos, problemas ideológicos y situaciones dramáticas. Hay valores intelectuales, valores morales y valores científicos.

Valores históricos. Por ejemplo: Un libro abre un variado paisaje en el campo de la cultura. Por una parte, presenta conocimientos científicos y técnicos, curiosidades, razonamientos. Por otra parte, valores culturales, sociales, psicológicos y estéticos.

Esto no impide que el libro, como cosa, siga teniendo valores económicos, valores de utilidad, valores de interés. Deslumbra, atrae, es noble y digno, posee un gusto refinado, es atrevido, es profundo, estimula el pensar. Un libro nos hace penetrar al interior de un nuevo mundo de valores que amplían nuestro conocimiento del espíritu, nos hace conocer realidades existentes e inexistentes. Un libro se construye con el lenguaje. No abruma con el valor de los signos, de las metáforas, de las interpretaciones. En ello, también, hay valores: calidad de perfección, de expresión, de sentimientos que transforman la realidad lingüística en un mundo vivible, confortable, ideal para una persona que piensa, crea y se relaciona con otros. El lenguaje crea el mundo humano.

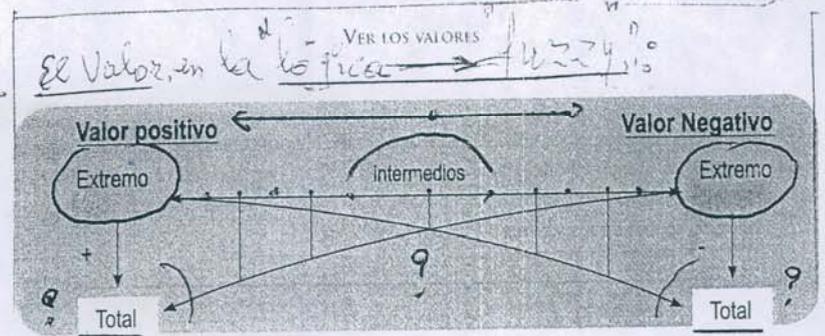
Cuarto modelo. Por ejemplo: la enfermera. He caído enfermo y me encuentro postrado en una cama. Aprecio el valor de un gesto de experto, de la simpatía de una enfermera. No es una cosa, es un hecho, compuesto por un gran número de movimientos, de acciones y de pensamientos: este gesto posee un valor. Existe la enfermera, es un ente inteligible; la capto como conocimiento. Es útil por el servicio que presta, un valor útil. Su trabajo cuesta dinero, es un valor económico. Es agradable por su atención, un valor emotivo, psicológico. Es bella, es un valor estético. Es entregada, se preocupa por mí, es un valor moral. Su trato es digno, es un valor humano, es excelencia. Ama la vida, es un valor fundamental que responde a una necesidad. Comunica seguridad, es un valor vital, comunica bienestar. Inspira simpatía, es un valor de comunicación, de empatía.

De cara a todos estos valores, mi conciencia reacciona: la aprecio, deseo imitar tan excelentes valores. Capto la fuerza y el poder de la vida, el mundo de la libertad, como posibilidades de realización, con el dominio de la acción. El conjunto de valores, en la conciencia, se da como un poder, como una capacidad de realización, me atrae. Comunica su impulso activo. Mi conciencia se hace responsable de una decisión: realizar valores humanos. Inteligencia, voluntad, sentimiento y libertad concurren en esta decisión: me transforman.

Una situación negativa. Los valores se desplazan a su extremo negativo. Por ejemplo: El carro se detiene frente a la luz roja de un semáforo. Se acerca un joven con una pistola en la mano. El asaltante es una realidad concreta, un hecho. Se crean relaciones entre el asaltante y yo. Ambos existimos en el conocimiento, el ser es conocimiento. Pero se desencadena una serie de valores negativos. Da miedo, terror. Es violento, es una amenaza física. Es detestable, valor del odio. Es injusto, anti-valor moral. Se opone a la vida, pisotea la libertad. Ofende la dignidad de una persona, es humillante. Son un conjunto de valores negativos, destructivos.

De cara a estos contravalores mi conciencia reacciona, también genera valores negativos: siento desprecio. Rechazo su actuación con una voluntad contraria. Su acto de dominación coarta mi libertad, me proyecto a defenderla. Siento hostilidad, el deseo de eliminarlo. Mi decisión es: ¿Huir u ofrecer dinero? En síntesis, eliminar los anti-valores. El anti-valor o valor negativo es "inherente" al ser, como los valores. En este caso, es inherente al hecho del asalto. Es un valor de "mala calidad". Cambia el ser de la circunstancia, cambia, a la par, los valores en anti-valores.

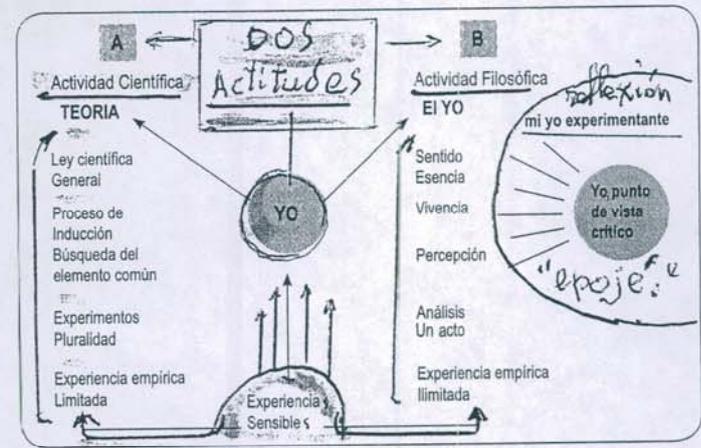
Este ejemplo nos da ocasión para estudiar la oposición entre valores y anti-valores. Según el caso más simple, un valor posee oposición en un anti-valor. Entre los dos extremos hay una gama de variantes, tanto del lado del valor como del anti-valor, son de "calidad" contraria. Los dos extremos no son calidades absolutas, sino calidades variables. Para ello nos puede ayudar utilizar un esquema de la lógica fuzzy.



La gráfica muestra cómo el valor en cuanto tal, es decir, su "calidad", puede variar de un extremo a otro, de un máximo a un mínimo, de un extremo de máximo valor hasta una posición intermedia de indiferencia y, en la misma dirección, hasta un extremo de anti-valor o valor negativo. Ambos extremos, por su parte, tampoco son metas fijas sino tendencias que denotan situaciones reales que, en ocasiones, podrían ser superadas.

Ni el valor positivo ni el valor negativo son términos fijos, pueden ser superados en ambas direcciones. Sin embargo, no hay posibilidad de confusión entre las dos tendencias. Ambas son reales, interdependientes. No hay valor absoluto, pero hay valores. La importancia de cada valor deberá situarse en las relaciones con la totalidad de la vida y de lo humano; es decir, con la totalidad de los valores. Es imprescindible establecer los nexos entre entes, hechos y relaciones, los valores particulares y la totalidad de los valores.

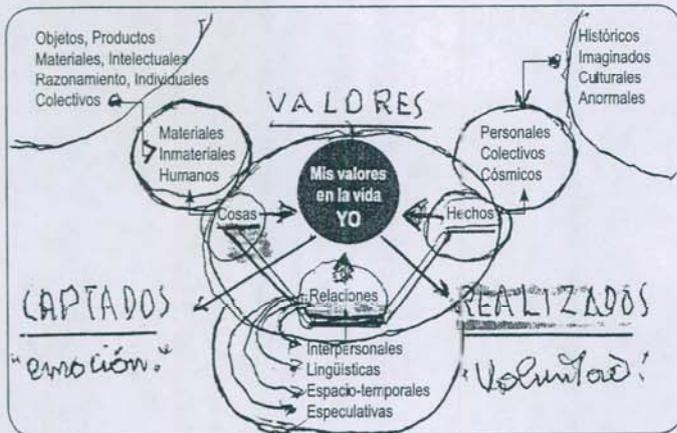
Sobre la base de la experiencia se desarrollan las ciencias naturales y la filosofía. Husserl, en *Ideas I*, (1997), presenta la oposición de los dos hemisferios entre los cuales se involucra el yo. Por una parte, todas las ciencias con sus propios métodos y campos limitados de trabajo. Por otra parte, la filosofía como expresión de una reflexión sin límites del mundo de la vida: especulativa y práctica.



Ver: E. Husserl: *Ideas II* - §.1-4
y L.U.

Recopilando lo expuesto anteriormente podemos elaborar un esquema general, que nos presente la globalidad del fenómeno de los valores. Los valores rodean al ser humano con la misma presencia que los acontecimientos: el yo está rodeado por la vida.

5. Presencia global de los valores ;



La experiencia intuitiva es el fundamento de todo conocimiento y valor. La vida, en su variedad, se presenta bajo las formas de cosas, hechos y relaciones tanto como objetos de la inteligencia como objetos de valor. Cada ente es analizable, por medio de una reflexión crítica, como la reducción fenomenológica.

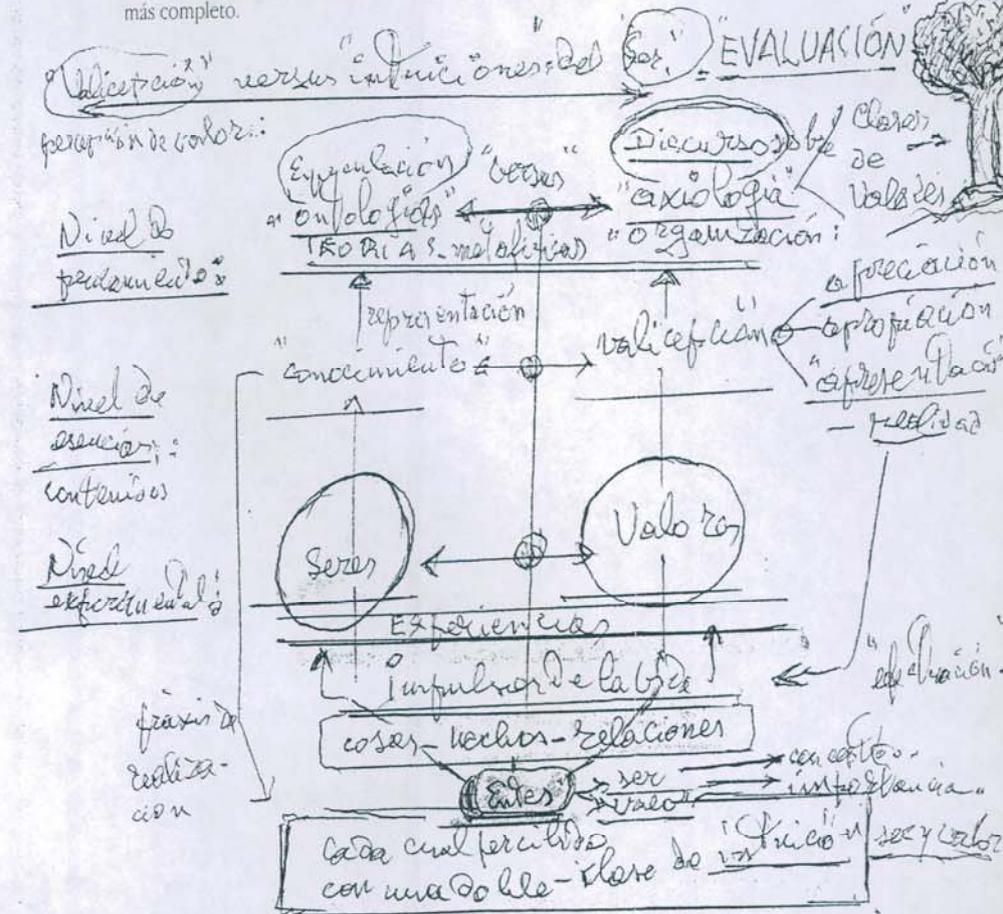
Terminamos con una nota histórica que nos sitúa al comienzo del siglo XX cuando el tema del valor ha sido enfocado, formalmente, por algunos filósofos:

Henry Sidgwick, en *Líneas de historia de la Ética* (1886), advierte la existencia de un grupo de iniciadores de un nuevo fundamento de la Ética en los valores:

1. Brentano, Franz (1874). *Psychologie von empirischen Standpunkt*.
2. Meinong, von Alexius (1894). *Psychologische Ethische Untersuchungen zur Werthetheorie*.
3. Ehrenfels, von Christian (1897). *System der Werttheorie*.
4. Berdiaev, Nicholas (1907). *Der Ethic*.
5. Moore, E. (1903). *Principia Ethica*.

Continúan en el siglo XX la tradición de los valores, en la línea fenomenológica: E. Husserl, G. Marcel, Max Scheler, R. Guardini, Louis Lavelle, R. Le Senne, Merleau Ponty, Paul Ricoeur, John Wild y H.G. Gadamer.

En la línea de la filosofía analítica, todos los autores de Ética hacen referencia a los valores: Reinhold Niebur, R. M. Hare, Abraham Edel, G.C. Field, Paul Edwards, Charles L. Stevenson, Stephen Toulmin A. N. Whitehead, para no citar más que los clásicos. Además hay un notable grupo de autores, quienes enfocan formalmente el tema del valor en cuanto tal y se analizarán a propósito en un estudio más completo.



En la línea de H.G. Gadamer, (Verdad y Método I cap. 3 y 4.) porque pretendo hablar de la "verdad" del Arte sin como en el valor - Ético: lo ético, vale por sí y es preciso a la historia efectiva, porque VALÉ y como tal se fuerza! en la experiencia individual y social (con otros!)

Antonio Gallo Aemosino

"ENCUENTRO"

Con

Los Valores.

2011 -

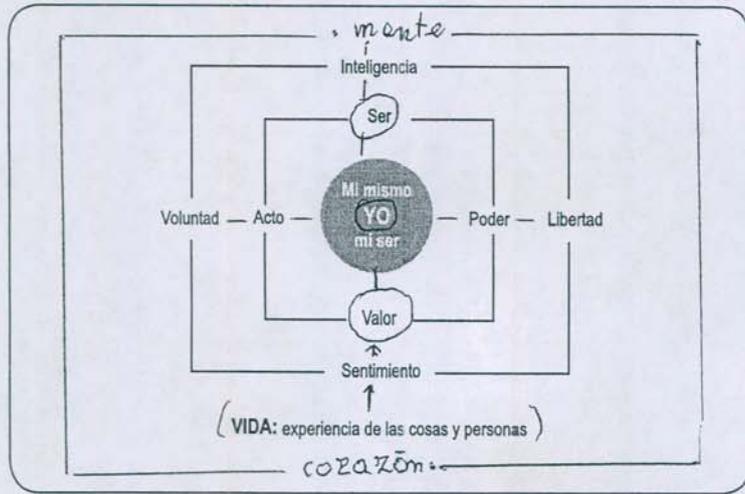
INTRODUCCIÓN

Hoy el tema de los valores se ha generalizado en el mundo entero. Posiblemente la razón de esta problematización sea la triste realidad de la corrupción de las estructuras públicas y privadas, de la apropiación escandalosa de los bienes en detrimento de las comunidades y en favor de intereses particulares. Se hace necesario un discurso básico sobre valores que parta de sus meros orígenes. Con esta introducción se ha trazado un enfoque fundamental sobre los valores humanos. Se considera necesario este enfoque, como una visión orientadora, en el desconcierto bastante común en nuestros días, con relación al conocimiento y a la práctica de los valores. Se dice que se han perdido los valores, sobre todo los morales. Se dice que hay un relativismo desbordante y un subjetivismo brutal, que amenazan con destruir a la sociedad y convierten la vida diaria en un riesgo constante, un peligro del que es preciso defenderse. La presente introducción quiere indicar cuáles son las raíces de los valores y cómo éstos configuran al ser humano de un modo positivo, haciéndolo capaz de convivir, perfeccionarse y comunicarse. Este es un manual que puede servir de consulta para tener un texto de referencia al preguntarse uno cuales son los valores que dominan mi vida personal y mi actividad social. Aunque yo no pretenda teorizar, de hecho vivo entre valores y privilegio aquellos que según la tradición, la costumbre y la propaganda son los valores del ambiente. Para no dejarme arrastrar por una corriente anónima y a veces irracional, conviene que reflexione sobre los principios que, de hecho, regulan mi vida y mi actividad. Al tratar de cualquier clase de valores, sean éstos económicos, sociales, estéticos o morales surge, constantemente, la pregunta sobre su fundamentación. Es imposible discutir sobre un conjunto de valores sin hacer referencia a la raíz última. Esta es la que proporciona el sentido a toda clase de valores y da la razón de su carácter y necesidad. Por esto se ponen a disposición de toda persona estas páginas, con la intención de ofrecerle un punto de referencia fácil y un estímulo en el proceso de su evolución científica y humana.

1. Mi propia persona

Cualquier reflexión sobre valores, por su necesaria integración en el individuo humano, debe empezar con el reconocimiento de mi propia persona como realmente existente. Esto es lo que llamamos el yo, este centro de operaciones y responsabilidades, que es mi propio ser, en su existencia particular concreta y diaria, es decir, yo mismo. Este yo mío, existe en su actividad de cada momento, en el mundo de cosas y personas que lo rodean. Todo esto es múltiple y disperso y puede llamarse el mundo de la experiencia. Entonces, es necesario preguntarme: ¿Qué posee mi yo por encima de

todos estos elementos fluctuantes que me rodean? La pregunta se refiere a los "elementos a priori", que el yo posee por su propia naturaleza, cuando se le vacía de todos los contenidos contingentes que lo llenan a cada momento. Presentaremos, en forma esquemática, estos "elementos a priori". Estos se consiguen con una reflexión crítica, eliminando, simplemente, todos los contenidos de sus actividades. Del propio yo, o sea de mi persona, no es posible conseguir una visión directa. Aunque nos veamos en un espejo sólo descubrimos una imagen de nosotros y, además, muy superficial; nunca veremos nuestro yo como es en sí, como vemos, por ejemplo, las cosas de la experiencia. For la fenomenología es posible hacer un análisis del yo a través de una descripción y una reflexión por la reducción llamada epojé. Esta consiste en observar la actividad del yo en sus expresiones concretas de conocer y hablar; es decir, sus elementos a posteriori. La reducción consiste en la eliminación progresiva de los elementos de la experiencia desde un punto de vista crítico. Únicamente de esta forma se capta el yo en sus propiedades intrínsecas. Entonces, el yo se nos da como unidad racional y consciente, con sus "elementos a priori". Las actividades son los actos concretos que realizamos como por ejemplo: querer una cosa, aceptar una invitación, estudiar un teorema, decidir una compra o responder a una provocación. En cada uno de estos actos intervienen, en forma empírica, mi conocimiento de las cosas, mi aprecio por la actividad a realizar, la libertad para realizarla y la voluntad que hace efectiva la acción. Eliminando todos estos contenidos, puramente ocasionales, me quedo con la estructura fundamental. Es decir, con lo "a priori" de mi yo que puede presentarse en la forma siguiente.



Hay dos tipos de actividad:

1. El Acto con el cual se capta el valor y el ser de un ente.
2. La actividad de un yo que realiza un valor, con su poder, libertad y voluntad.

Alrededor del yo hay cuatro "elementos a priori" que subsisten aunque los liberemos de todo contenido real. Yo, mi propio yo, queda con todas sus estructuras "a priori" que aquí tipificamos en cuatro dimensiones irreducibles: inteligencia, sentimiento, voluntad y libertad. Llamaremos a estos cuatro elementos: la estructura básica del yo, es decir, de mi propia persona. En el centro está el yo, es decir, mi mismo, tal como soy en este momento, con mi historia, con mi ser, con los valores asimilados y con las ideas elaboradas a lo largo de mi vida. Esto no impide que, a la vez, coexistan las cuatro dimensiones indicadas de inteligencia, sentimiento, voluntad y libertad como potencialidades de la actividad presente y futura de mi yo. Todo este conjunto se enfrenta a la vida que se da en la experiencia de las cosas y con las personas que nos rodean y en cada momento de nuestro proceso viviente. En cada experiencia actúan las cuatro dimensiones del yo. Un ejemplo: Me traslado a mi clase. En esta experiencia intervienen: 1. El conocimiento de lo que estoy haciendo. 2. La voluntad de alcanzar el acto. 3. La libertad de poder decidir. 4. El sentimiento de valor de mi acción. Es evidente que no puedo eliminar ninguno de los cuatro componentes que configuran la estructura misma de mi yo. Ni puedo reducir ninguna de ellas a las demás. Sin embargo, las cuatro actúan como una sola unidad: mi yo. El yo sigue siendo el centro. El que quiere, el que capta el valor, el que conoce, el que se determina libremente. Y la experiencia, el momento actual, en este espacio y en este tiempo, es la que recoge esta unidad en un mundo existente y trascendente. A la capacidad del yo, para aplicar sus propios "a priori", en cada momento de la experiencia y sin ningún límite preestablecido, la llamaremos la "trascendentalidad" del yo. El yo es trascendental (no solamente trascendente) por esta apertura ilimitada de su propio ser: por esta capacidad de 'hacerse'.

Es importante recordar que las cuatro dimensiones conforman la estructura "a priori" del yo. El yo no puede liberarse de ellas, pero el yo manda en su propia casa y establece la forma según la cual operar: es el centro racional que llamamos persona. El yo posee su propia racionalidad según la cual toma sus decisiones. Pero las toma según las cuatro estructuras indicadas. Será conveniente especificar cuál es el carácter de cada una de estas estructuras, antes de entrar al campo especial de los valores.

1. La inteligencia capta el ser de las cosas dadas en la experiencia y sus relaciones: conoce el ser de las cosas, intuye, discurre y reflexiona. A raíz de esta actividad recibe, no sólo sensaciones materiales, sino percepciones de toda clase y se expresa en la mente con imágenes y con ideas. Todo esto se consigna en la memoria y constituye la historia del propio yo. El conocimiento intelectual produce en la mente ideas y conceptos. Estos conceptos captan el significado intelectual de las cosas conocidas, de una manera abstracta. A estas abstracciones se les llama esencias. Las esencias nos dan el significado de las cosas: son 'significativas'.
2. La voluntad es la fuerza que desencadena la acción. La voluntad quiere un acto que puede ser, simplemente, la organización de una idea o, bien, un valor que pide ser realizado, o una acción que dependa de la libertad. La voluntad no juzga, ni toma decisiones, simplemente quiere, desea, exige, etc. Para actuar necesita ser iluminada por la inteligencia, respaldada por una decisión, atraída por un valor. La voluntad opera, conjuntamente con la inteligencia y el valor, a las órdenes del yo racional, y del espíritu.

3. La libertad es el poder ser. Un hombre libre puede cambiar y ser de un modo o de otro, renovarse. Libertad es apertura, es poder ser otra cosa de lo que uno es. Es la capacidad que evade una situación y determina otra. Su acción directa es ser otro, adquirir nuevos caracteres: poder cambiar. La libertad excluye la necesidad, la dependencia. Esta característica es propia del ser humano en cuanto existente: poderse determinar. Pero lo de decidir el cambio le corresponde al yo, a la persona que actúa racionalmente. También la libertad precisa de los otros tres elementos para que se haga efectiva. Necesita conocer, captar el valor y necesita de la voluntad para actuar.

El sentimiento es la capacidad de detectar un valor: sentir el valor, evaluar o apreciar. No se trata de emociones psicológicas, sino de una dimensión fundamental del yo, quien evalúa su propia relación con las cosas, el carácter de los seres que se dan en el conocimiento. El sentimiento siente, no conoce, no elabora ideas, pero aprecia el valor que se da en la experiencia. Distingue entre positivo y negativo, agradable o repugnante, noble o vil, admirable o deplorable, fuerte o débil, digno o indigno, etc., de cualquier cosa que se ofrezca en la experiencia. El producto de este sentimiento es la captación de un valor, una vivencia axiológica. El sentimiento del valor interviene en todo conocimiento. Lo dado en la experiencia es percibido por el sentimiento, como valor. Así como la inteligencia percibe el 'significado' de un ser, el sentimiento intuye el 'valor' de este. Valor y ser se experimentan al mismo tiempo, pero son dos dimensiones de lo 'dado' en la experiencia y corresponden a dos facultades del yo.

Sobre esta base y pensando que en cada caso particular las cuatro estructuras operan armoniosamente en conjunto en el yo, podrá plantearse el problema del valor como dimensión básica de la experiencia, posiblemente anterior a la captación de cualquier cosa que se presente como un ser. El valor en la experiencia, viene primero. Se trata, pues, de la dimensión fundamental del yo y de su mismidad. Esta prioridad del valor debe ser aclarada. Por ejemplo: si alguien me da un golpe en la cabeza, sin que yo lo vea venir, capto primero lo desagradable, lo duro, lo malo del golpe antes de preguntarme: ¿Qué es? Capto un valor negativo. Esto sucede en todas las experiencias. Otros ejemplos: veo este clavel rojo. Lo primero que percibo es el impacto del color, luego pregunto ¿Qué for es? Capto el valor estético. Encuentro una persona querida. Lo primero es la alegría, antes de preguntarme ¿El quién o el cómo? siblemente no se ha reflexionado sobre esta prioridad, pero se trata de un hecho experimental. Aun cuando se considerara que el valor y el ser vienen unidos, siempre habrá prioridad del valor en el sentido de importancia. A una experiencia que no tenga valor se la olvida, en cambio, la que vale se graba. En realidad ningún ser se da sin que posea algún valor. Ser y valor son dos dimensiones de lo dado, de la vida.

2. ¿Hay esencias en los valores?

Los valores como entidades adheridas a las cosas, se perciben como vivencias, no son un ser más añadido al ser de las cosas: se perciben "en" las cosas. Entonces, no poseen propiamente esencias, ni se generalizan como las esencias. Los valores se dan como vivencias, mientras que las esencias son representaciones. Todo valor se da como particular. Los entes se perciben como esencias, los valores como importancia, peso, calidad. En este sentido los valores no son esencias. Sin embargo, puede hablarse de "esencias" de

los valores. La mente puede conceptualizar como esencia cualquier cosa, aunque sea inexistente. También puede conceptualizar los valores. Y estos conceptos pueden ser intercambiados con otras personas. Pero, entonces, no se trata de valores sino de ideas abstractas que reflejan y recuerdan la percepción de un valor. Si por esencias se entiende una entidad mental, fruto de una reflexión, por supuesto puede hablarse de esencias axiológicas. Entonces, se entiende por esencias un contenido mental, derivado de una reflexión sobre la experiencia. El valor se encuentra en la percepción de la vida. Cualquier simple concepto está muy lejos de la realidad axiológica. Lo cual no prohíbe reflexionar, críticamente, sobre un conjunto abierto y experimental de valores o sobre un valor captado individualmente. No se niega que una percepción de valor produzca en mí una impresión y, consecuentemente, una representación intelectual específica de la captación de este particular valor y, en consecuencia, una memoria intelectual de tal impresión. La emoción producida por la experiencia de los valores, no es una esencia, sino una forma de la vida en nosotros mismos. El placer de un valor positivo, o el disgusto por un contravalor, no son representaciones sino dimensiones de la vida de la conciencia. En este caso, nos encontramos más allá de una simple alternativa de lo objetivo o subjetivo: estamos en la vida misma, en su expresión realmente humana. Ningún valor es subjetivo, en el sentido de limitado a mi propio sujeto, de hecho puedo comprobar que otras personas perciben los mismos valores. Lo que es subjetivo, o relativo, es el conjunto de conceptos en los que intentamos encapsular los valores. A pesar de ello, son comunicables. Esto no significa que todas las personas perciban un valor de la misma forma, así como no todos ven el color verde de la misma manera. Las variaciones en nuestros conceptos de valor no son tales que impidan hablar de los valores, contrastar una opinión con otra y buscar un conocimiento común y compartido por la comunidad humana. Las 'esencias' referidas a los valores poseen, únicamente, el contenido que les confiere nuestra capacidad de conceptualización y la comunicación interpersonal. La 'esencia' no es un valor sino, simplemente, el conocimiento de un valor. La percepción del valor es algo totalmente experimental. Esto no significa que no sea necesario un entrenamiento para ver y apreciar ciertos valores, y una conciencia abierta para estimarlos. El lenguaje corriente encuentra graves dificultades para hablar del valor y de los valores, porque las palabras significan conceptos mientras que el valor responde a un sentimiento. Nuestra costumbre especulativa nos lleva, de repente, a tratar el valor como si fuera un ser, y a usar las palabras con las que determinamos el ser y las esencias, lo cual crea confusiones en el discurso sobre valores.

3. ¿Qué es un valor?

Podría contestarse que es una energía, una fuerza que acompaña los acontecimientos de la vida. Quizá podría abstraerse un poco más la descripción diciendo que es una "calidad" que se encuentra en las dimensiones de la vida. Cuando tengo la experiencia de algo que es un ser, capto también su valor. Ser y valor nacen juntos, se dan como dos dimensiones de lo dado en la experiencia. A veces llamamos al ser, un hecho y al valor, su importancia. Cada ser posee esta calidad axiológica. En tal sentido se dice, por ejemplo, de una tela que: "tiene calidad", es decir, tiene valor. También un texto, un relato, una pintura, una composición musical es "de calidad", porque vale. Entonces, la palabra genérica para indicar un valor puede ser la de 'calidad'. Esta calidad adhiere a las personas como a las cosas, al devenir y a las relaciones, a todas las entidades de la vida vivida. Toda cosa conocida, además de su esencia intelectual, posee también algún valor. Por ejemplo: el tamaño de una trayectoria es calidad, el tiempo de una jornada es

calidad, el color de una pintura es calidad, la dureza de un diamante es calidad, la bondad de esta madre es calidad, la justicia de esta sentencia es calidad. Esta particular calidad es el valor, es la misma cosa que, por otra parte, se conoce intelectualmente, pero en su dimensión axiológica, por el sentir, el sentimiento de valor. Alguien lo podría confundir con una simple cualidad, pero es mucho más. En breve, todo ser o cosa que percibimos posee, más allá de su esencia, esta otra dimensión que es el valor.

3.1 El valor es esa calidad particular, inconfundible, que produce en nosotros la apreciación, porque se percibe con este sentimiento único que es el sentimiento de valor. Se puede apreciar (valorar) el tamaño, el tiempo, el color, la dureza. Sin tal calidad no hay apreciación y sin apreciación no hay valor. Todas las cosas poseen esta calidad, en diferente medida, en cuanto son elementos de la vida, o de lo humano. Es imposible liberar las cosas y a las personas de su calidad axiológica. Esta vale a pesar nuestro. Nada es neutro en la vida, todo tiene algún valor, además de tener cualidades. También puede percibirse el valor como una energía que se capta en la intuición. La intuición nos da el valor con el ser. Captamos el valor como fundado en el ser. Esta energía no sólo es captada sino que afecta nuestra percepción, produce acción y reacción. Los valores nos gustan o nos disgustan, nos atraen o nos repelen. Quienes afirman que no hay valores mientan a su propia conciencia; o, simplemente, no saben de qué están hablando; los valores se imponen por sí mismos, por su calidad. Al tomar una decisión consciente y pasar a la acción, toda persona manifiesta un valor. La dificultad no consiste en percibir los valores, sino en analizarlos y hablar de ellos. Es fácil pensar que estamos rodeados de seres y es más difícil pensar que estamos rodeados de valores, por el simple hecho de que es más fácil hablar en términos de seres que en términos de valores. Para hacer un análisis crítico del conocimiento de los seres, se aplica la reducción fenomenológica, se buscan las esencias significativas del ser. Otro discurso es el hacer análisis de los valores, porque con la reflexión crítica sobre el valor, no se captan esencias sino que, únicamente, se producen representaciones intelectuales del valor, que no son valores. Por ejemplo: ayudar a un enfermo a tomar su medicina es un valor. Pensar en este acto de ayuda y cualificarlo con una idea, es un concepto, no es un valor.

3.2 Pero hay algo más. El hacerse dueño de un valor, amplía nuestra medida de ser en la vida. Cuanto más grande es el número y las cualidades de los valores que percibimos, tanto mayor es nuestra participación en las energías de la vida. El que capta más valores, vive más. Puede que su vida sea simplemente del nivel de las aves y de los mamíferos o, bien, que sea la de los artistas, poetas, matemáticos y creadores; o de los sabios y santos. La calidad del valor es la calidad de vida. Poder apreciar la gravedad de un delito, a través de un tragedia de Shakespeare, o el terror del destino a través de una tragedia de Sófocles, es un regalo que enriquece la conciencia moral de una persona. La calidad del valor se transforma en calidad de la conciencia de la persona humana. En esto es visible la doble dimensión del valor. El valor se puede percibir, pero también se puede realizar. No sólo la percepción de los valores amplía nuestro ser en la vida. También la realización de valores amplía el horizonte de nuestro ser personal. Por ejemplo: si me dedico a ejercer como artista y creo valores estéticos, se amplía el horizonte de mi vida y el horizonte de los que conocen mis obras. Si me dedico a la acción política y a realizar valores de colaboración y de justicia, crece mi vida personal y también la vida de quienes observan o participan en esta actividad. Si me dedico a escribir obras literarias o científicas, mi vida abarca los valores de ese campo y, al mismo tiempo, hace crecer la humanidad de quienes leen las obras. Si se observan los valores desde el punto de

vista de los campos de percepción y de los campos de acción, debe reconocerse que el mundo de los valores es tan grande y más, que el campo de los seres. El campo de los seres es limitado al mundo de la vida que se da. El campo de los valores abarca el proceso de la vida que se construye y que se crea. Estas breves líneas son suficientes para descubrir, delante de nuestros ojos humanos, el inmenso horizonte que los valores abren a nuestras posibilidades de vida. No sólo vivimos de valores, también creamos valores.

4. Diferentes cualidades en el campo de los valores

El valor es 'calidad' y puede haber variación en la misma calidad. Además, el valor se da en "modos" diferentes que trasladan la 'calidad,' a diferentes regiones que podemos llamar "cualidades" del valor. Un valor estético se coloca en un contexto vital muy diferente de un valor moral; un valor económico se diferencia fácilmente de un valor político. Las cualidades del valor se dan como campos diferentes de la actividad de la vida. Se abre, así, el gran mundo de las cualidades del valor, tan grande como es la complejidad de la vida: valores físicos, biológicos, estéticos, políticos, morales, económicos, sociales, culturales, intelectuales, sentimentales, lógicos, matemáticos y más. También hay diferencia de cualidad entre valores positivos y valores negativos. La conciencia individual puede apreciar la variación en la calidad y establecer relaciones entre las cualidades de los valores y establecer una discusión con las demás personas sobre la calidad de los valores, por lo cual el valor adquiere un alcance general. En cada campo de la axiología se distingue fácilmente, por experiencia, entre la variedad positiva y la negativa de los valores. Se hablará, por ejemplo, de valores morales positivos y negativos; y de la diferente 'calidad' en los valores positivos como negativos.

5. ¿Cómo se perciben los valores? La valoración

El sentimiento del valor se vuelve concreto y específico con el acto de valoración o apreciación. Frente a un hecho particular, por ejemplo, el de una madre que da de amamantar a su niño, el valor me emociona; lo siento, lo aprecio. Esta percepción queda en mí como vivencia y puede grabarse en mi memoria. Pero si pienso en él, si me formo una idea de este particular valor, mi idea ya no es un valor sino un concepto de mi conocimiento acerca del valor. Con relación a la captación de los valores hay dos problemas. Uno, se refiere a la organización de los valores en nuestra propia vida consciente. Esto se describe como la valoración. Un valor no sólo se percibe, sino que se valora y, por tanto, se sitúa en el conjunto de los valores de la vida. Reflexionar sobre los valores implica organizar, en nuestra propia vida, un mundo grande que crece en nosotros, en proporción directa con nuestro conocimiento de la vida misma. El acto de juicio que corresponde a la valoración es el "juicio de valor". Este consiste, no solamente, en reconocer la presencia de un valor, sino es situarlo dentro del conjunto de los valores de la vida. Una simplificación de esta operación es la que se denomina una escala de valores. Es un poco ingenuo esto de hablar de una escala, como si todos los valores pudieran colocarse en un mismo renglón. Es más correcto hablar de un sistema de valores o de un sistema de sistemas, por ser tan complejos y heterogéneos los valores de la vida.

El segundo problema de la valoración está en la naturaleza misma de los valores. Esta calidad de valor es energía y tiende, por sí misma, a la acción. Podría decirse que todos los valores mueven a

la acción. Se trata de diferentes energías y, consecuentemente, de diferentes acciones. Si alguien contempla, por ejemplo, la obra 'Gioconda' en el Louvre, podría preguntarse: ¿Mueve a la acción? La respuesta es afirmativa. Cuando menos mueve a la acción de evaluar la belleza; suscita esa inquietud de saber ver más allá de las primeras apariencias. Pero en general los valores mueven a una acción de conducta, impulsan la capacidad de llevar a efecto los valores que se han asimilado. A esto se le llama, la "realización" de los valores. Si los valores proporcionan energía en el proceso de la vida, por sí mismos, impulsan la realización. En el ser humano tal realización pasa por la energía de la conciencia, la racionalidad y la libertad. En otras palabras, puede afirmarse que los valores impulsan al hombre hacia su plena realización: efectuar valores es "hacerse valor". Sin embargo no lo obligan, no son esclavizantes, sólo promueven, hacen nacer el deseo, estimulan la voluntad, a crear er. uno mismo aquello que se percibe como válido (en griego: *tó áxion*).

6. Una calidad inherente : a las personas y las cosas y relaciones

Hablar de los valores, como de una calidad inherente, es entrar en la totalidad del cosmos en su devenir profundo. Es desarrollar los valores como la posibilidad de ir más allá de sí mismo, es abrir una ventana de trascendencia. No es posible, entonces, pensar en los valores como si fueran seres, cosas o relaciones; sino como resortes del ser, calidad y dirección del proceso. Este se encuentra en la calidad de las personas, de las cosas y de las relaciones. Ser inherente significa pertenecer a todos los aspectos posibles de la vida. Si nos concentramos en algunos como en las personas, en las cosas y en las relaciones, sólo indicamos los campos más evidentes en que se manifiestan los valores. Una persona es bondadosa, correcta, decente, prudente o, al contrario, es impaciente, dura, iracunda, atrevida; manifiesta su valor.

6.1 Las personas, como las experimentamos en nosotros mismos, son los centros racionales de conciencia, de actividad intelectual física y emocional, a cada una de las dimensiones de las personas pertenecen diferentes modalidades de los valores. No se trata de generalizar, abstractamente, algo que se encuentra en mi propia persona. Es suficiente comprobar, empíricamente, la capacidad de cada uno de los otros yos personales; de su efectiva comunicación con nosotros mismos, por sus facultades materiales y espirituales. Es interesante comprobar el hecho de que tal comunicación es tanto más evidente cuanto más se analizan las facultades más elevadas de la persona como: la reflexión, la especulación, los niveles matemáticos y lógicos; la emotividad, la voluntad, la creatividad, el deseo de libertad y de autonomía. Son comprobables, experimentalmente, estos valores fundamentales de la persona: son valores de nuestro propio yo personal y demás yos, que constituyen la sociedad humana que nos rodea; desde los individuos más próximos, sin discontinuidad, hasta el horizonte ilimitado de nuestra humanidad.

No es necesario recurrir a la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas para respaldar, con esa autoridad, esta comprobación cuando la evidencia está al alcance de cada hombre personal si este la desea. Basta recordar que los derechos humanos son un derivado de los valores humanos y se fundan en estos. Los derechos inherentes a la persona como ser humano, constituyen la realidad más íntima y esencial de nuestra vida y, a la vez, la condición indeclinable de una existencia humana racional. Se llamarán, entonces, los valores humanos fundamentales y radicales, aquellos de los que derivan o por

los que son condicionados, todos los demás valores. Será, pues, necesario regresar y analizar en detalle estos valores fundamentales.

6.2 En segundo lugar, se dan valores inherentes a todas las cosas en cuanto estas sean elementos del proceso de la vida. Es suficiente analizar en detalle los aspectos y las estructuras de los cuerpos orgánicos e inorgánicos para encontrar la evidencia de los respectivos valores. La estructura de los cuerpos físicos, como de los distintos niveles de la vida, estudiados por las ciencias, no sólo deslumbran la inteligencia humana, sino que provocan la admiración, el entusiasmo, la apreciación espontánea de todo ser humano. Las estructuras de la vida, desde los genes, a los organismos superiores son, a la vez, argumentos de maravilla y modelos de posibles ejecuciones. Consecuentemente, por ejemplo, el hombre ha querido nadar como el pez, volar como las aves, gravitar en el espacio como planeta, autoregenerarse como las células madres. Todas las cosas ofrecen valores que estimulan el proceso y la superación de las condiciones del pasado. Esto no significa que los valores de las cosas sean superiores a los valores de los individuos humanos, de tal modo que entren en competencia con aquéllos. Como sucede entre las cosas del mundo, las energías superiores triunfan en las confrontaciones con las demás energías, los valores superiores tienen una calidad que se sobrepone a los demás valores de las cosas.

6.3 En tercer lugar, hay valores en las relaciones. Esta palabra "relación", no obstante su manifiesto origen metafísico, no tiene nada de abstracto o de meramente conceptual. Las relaciones a las que nos referimos son las relaciones de las cosas con el hombre. Tales relaciones llevan, en sí, una carga axiológica inequívoca. Hablando de cosas podemos referirnos por ejemplo: al aire, al agua, a las semillas de los cereales o al espacio de circulación de un viviente. Pero si se enfoca la "relación" hombre-cosas, de inmediato se descubre el valor de esta relación. Entre el hombre y el aire hay una relación de necesidad que conjuga dos esferas: la física y la humana. El derecho al aire limpio, es tan importante como el valor del espacio vital, como el valor de la alimentación para el hambre del hombre; el valor al agua pura para su salud, el valor de la locomoción para su autorrealización.

El conjunto de relaciones, si reflexionamos, se extiende a campos mucho más graves que la simple necesidad vital. La relación de justicia entre personas y cosas y entre personas y personas, la relación de respeto entre las actitudes externas de la conducta social y los valores fundamentales de las personas, la relación entre los escritores y sus textos, entre los artistas y sus obras, entre los hombres de ciencias y su conducta profesional, entre los ejecutivos y sus decisiones, entre otros, brillan como valores que pueden ser, en ciertas circunstancias, salvadores de un pueblo o culpables de un genocidio. Es necesario, en algún momento, analizar los valores de toda clase de relaciones.

7. Objetividad de los valores

La primera objeción que presentan, quienes no han reflexionado sobre los valores, es a propósito de su subjetividad. Afirman que los valores son subjetivos. Y, con esto, piensan que han liquidado toda la esfera de los valores de un plumazo. Pero la palabra "subjetivo" es ambigua y necesita una aclaración. Distinguimos dos sentidos: 1. Subjetivo, entendido como propiedad exclusiva de un sujeto, por lo cual algo propio de un sujeto, se hace incomunicable a otros. Si los valores fueran subjetivos, en este sentido, se caería en un idealismo solipsista de los valores. Un valor subjetivo, en este sentido, sería un valor

conocido exclusivamente por una persona; sería incapaz de ser discutido con los demás, ni ser cambiado al contacto con otros. En este caso sería imposible establecer una norma general acerca del valor y un criterio de validez general. 2. Subjetivo, en el sentido de que cada sujeto percibe los valores y sobre estos funda su vida y con ellos puede actuar en el mundo, entonces lo mismo puede decirse de todo conocimiento y no se opone para nada a la objetividad. Los valores pueden ser analizados y su validez puede ser comprobada y extendida a la humanidad en general. Todos somos sujetos y todos actuamos según nuestros diferentes conocimientos y a pesar de ello nos comunicamos, nos entendemos y vivimos en un mundo completamente objetivo. Del mismo modo en que el conocimiento de los 'hechos' nos permite vivir en un mundo común y comunicamos. El conocimiento de los valores permite hablar de valores y comunicarlos. La comunicación de valores entre personas se realiza con gestos, actitudes, acciones y expresiones que demuestran un reconocimiento mutuo de cierto valor particular, una participación en el mismo sentimiento. Esto se realiza en el mismo nivel de la vida y no en un discurso abstracto o una axiología. Esta es la objetividad de los valores. Los valores son objetivos, porque nos dan una base para vivir en comunidad, respetándonos los unos a los otros para colaborar y realizar obras que todo el mundo conoce y aprecia.

No hay más objetividad en el conocimiento de las 'cosas' y los 'hechos' que se ofrecen al entendimiento y de los cuales nos formamos ideas comunicables a los demás, que en el conocimiento de los valores. Los valores percibidos por una persona, son subjetivos, suyos, propios e incommunicables en cuanto actos individuales de percepción y valoración, que no excluye una comunidad de percepción con otros. El sentimiento de un valor se comunica a nivel existencial. Por ejemplo: siento horror por una escena de crueldad y veo a mis vecinos que expresan mis mismos sentimientos. Comprendo que la percepción de este contravalor es común para mí y para estas otras personas que me rodean. Esta comunicación no es conceptual sino intuitiva. A este nivel Husserl habla de empatía, o de interpretación vivencial, que es previa a toda consideración mental.

A otro nivel, la comunicación se da conceptualmente y como discurso. Todos los valores son pensables, conceptualizables, sometidos al conocimiento conceptual y, por tanto, expresables en juicios y palabras: los juicios de valor. Los valores, en cuanto los captamos, son particulares y únicos, incommunicables en su unicidad individual, pero no en su calidad perceptible que es común con otros. No puedo negar que percibo con otro un valor, con la misma alegría, el mismo gozo, el mismo entusiasmo o, al contrario, con la misma indignación. Pero en cuanto conocidos y reducidos a conceptos son generales y comunicables intelectualmente. De este modo, los valores se convierten en conceptos y en juicios: se habla, entonces, de juicios de valores. Los juicios de valor se expresan y se comunican como discurso, por lo cual es fácil discutir de valores y establecer las líneas básicas del conocimiento común acerca de los valores. Es decir, organizar una axiología. En estos dos sentidos los valores son perfectamente objetivos. Pero es necesario aclarar el tema de la objetividad de los valores desde su origen.

8. El valor puede ser criterio •

Que el valor pueda asumir la función de criterio para las decisiones humanas, no es ningún secreto. El mismo sujeto que percibe el valor con su sentimiento, también logra sus representaciones por los conceptos y está en condición de reaccionar razonablemente. De hecho, en un sistema económico el valor del dinero, del capital, o de la energía empleada, son criterios para el óptimo funcionamiento de

una empresa. En otro campo, el valor del poder, se utiliza como criterio político en la mayoría de los Estados. Es evidentemente un error, establecer un valor como un absoluto, cada valor tiene su particular importancia pero ninguno posee una importancia absoluta. Los valores forman un sistema relacionado; cada valor posee su propia acción y su poder, que se coloca en el sistema general de los valores. El problema humano surge en el momento en que este valor ha sido utilizado fuera del sistema; se le atribuye de hecho el *status* de valor absoluto. Pero si el valor se asume en armonía con todo el sistema, se convierte entonces en criterio general de acción humana, sin el peligro de que se convierta en instrumento de opresión. Por ejemplo, la economía deberá reconocer el valor de la vida o la moralidad como limitantes; el valor del arte deberá reconocer el límite de la decencia, de la educación y el buen gusto; el poder reconocerá la prioridad de la dignidad, del derecho y de la libertad. Cada valor cobra importancia vital dentro del sistema. El único ser capaz de evaluar los diferentes elementos del sistema es el yo racional de acuerdo con su propia conciencia humana y la comunicación intersubjetiva con los demás yos.

El valor es criterio válido y general en cuanto es dado a la conciencia por la vida misma, está en función de la totalidad. Su validez debe, por tanto, ser confrontada con la globalidad de la vida y, en primer lugar, de la comunidad humana. El sistema de valores, conocido y aceptado en su complejidad, no sólo ofrece un contenido que penetra todos los aspectos de la actividad humana, sino también establece los límites, del conjunto general, como de todo valor particular relacionado con los demás valores. Se trata no sólo de una norma de valor universal sino, a la vez, de una norma concreta que surge en cada situación inmediata de la vida. Esta norma no está encerrada en un individuo particular sino que, gracias a su trascendentalidad, se extiende a los demás seres humanos. El individuo humano vive y se comunica con los otros yos humanos y depende también de ellos. Los valores están destinados, por la vida, a realizar esta intersubjetividad entre yos humanos: el aprecio, el respeto, la dignidad, la paz y la armonía.

9. El mundo de los valores

Por nacer en la vida misma, en el contacto inmediato de la intuición, los valores son individuales y concretos. Se captan en una cosa particular, en una persona y en las relaciones entre las cosas y las personas. Aún en estos últimos casos se trata de valores particulares expresados como, por ejemplo: en un gesto, en una acción, en una obra, en una creación estética o instrumental, o social, o literaria, o espiritual, o moral, etcétera. En todo caso siempre es un valor particular que llega a golpear o impresionar mi sentimiento. Mi reacción específica inmediata ante este valor es también una reacción particular a este valor vinculado a cierto hecho de la vida. Mi sentimiento se refiere a este ser, relación, acontecimiento o hecho particular. Y en cuanto valor posee su particular poder de atracción o de repulsión, que demanda de mí una acción también particular. Ahora bien ¿Cómo un valor particular se convierte en un criterio y puede generalizarse para ser aplicado como principio de acción para un número ilimitado de otros casos? El sentimiento también posee su propia memoria. Por tanto, no hay dificultad en que se conserve la memoria de las emociones o de los sentimientos de los valores adquiridos. Sin embargo, serán siempre recuerdos vinculados a la particularidad de un acto. No es suficiente este tipo de recuerdo para que la persona humana tenga una visión global de los valores y pueda sistematizarlos en sus relaciones mutuas y en su conjunto.

La mente, por su parte, expresa un concepto de los valores percibidos. La mente piensa el valor y lo generaliza como conocimiento, como concepto de valor. No hay que confundir el valor (particular) con un concepto de valor (general). Estos conceptos, como ya se ha notado, son conceptos de valores y no valores. Como todos los conceptos de la mente, adquieren la propiedad de la mente de comparar y generalizar. El haber confundido los valores, con los conceptos de valor, ha creado muchos problemas a quienes han teorizado sobre el valor. Los valores pertenecen a la vida concreta (del mundo y de las personas particulares); en cambio, los conceptos de valor pertenecen al conocimiento y al discurso (abstracto y general) sobre valores. Es necesario conservar siempre la separación entre valor y discurso sobre valor. Ambas realidades corren paralelas y son interdependientes, pero nunca se identifican.

Sobre esta base (de los conceptos) se expresan los juicios de valor y se elaboran enunciados lingüísticos, que forman parte del discurso compartido por la comunidad. Se crea, pues, un discurso acerca de los valores, que puede ser un discurso común a la comunidad humana en todos sus horizontes, desde un grupo familiar a una comunidad étnica, a un Estado, a una sociedad multiétnica, a una sociedad de naciones. Cada persona aporta a este discurso su propia experiencia personal que es experiencia de valores y su propia conceptualización, que es discutible y criticable. El mundo de los valores es, propiamente, un mundo privado incommunicable, por ser particular, pero el discurso sobre valores es común y perfectible. Cada persona debe ser consciente de esta ambivalencia del mundo de los valores y no confundir una realidad con otra, aunque sea su tarea la de convivir con ambas realidades a la vez y aprovecharlas. Cuando se entra al discurso sobre valores es necesario que cada persona rescate, al mismo tiempo, su mundo interior en el cual los valores son una realidad viviente y emocionante, para no caer en vanas especulaciones.

Con la salvedad hecha en el párrafo anterior, intentaremos una descripción de los elementos más fundamentales de este inmenso mundo de los valores. Estamos, pues, en el discurso sobre los valores. Suponemos que la experiencia de los valores ha sido realizada y está presente en cada persona humana. Entonces no empezaremos con la experiencia sino desde el mismo yo quien está al centro de todo este mundo axiológico. A partir del yo, como conciencia e inteligencia racional que experimenta los valores desde la vida, podríamos afirmar que la vida es el primer valor y todo lo que conecta al yo con la vida, como su sensibilidad, su capacidad perceptiva, el cuerpo y los sentidos, constituyen un mundo primigenio de valores. Sin embargo, el yo está consciente de que sin su propia inteligencia y conciencia la vida no existiría para él o, simplemente, no existiría. Entonces es necesario, para mí, concentrar la mirada sobre mi propio yo y declararlo como el valor primero y más radical. Esto se refiere a mi principio yo y a todos los yos que existan en el mundo, por estar en mis mismas condiciones. Entonces es necesario partir del yo y de su propia conciencia para encontrar el origen y el fundamento de todos los valores. Pero se vio al comienzo de este estudio que el yo no puede prescindir de sus propias facultades 'a priori': la inteligencia, la libertad, el sentimiento y la voluntad. Si en nuestro discurso consideramos a cada yo de la comunidad como otros tantos yos como yo, tendremos que ver al yo de cada uno, con todos sus elementos 'a priori' necesarios, como una sola unidad axiológica. Ahí tendremos el punto de partida para todas nuestras construcciones axiológicas. Se trata de un conjunto de valores que constituyen a la misma persona humana y le dan valor a esta unidad: inteligencia, libertad, sentimiento del valor y voluntad. Entonces, hablar de la persona humana como valor básico, ya no es hablar de una entidad vacía o abstracta, sino concreta, real y experimentable.

10. Referencias

1. Eco, H. (1990). *Travels in Hyper Reality* Harcourt Brace-London.
2. Habermas, J. (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Editorial Cátedra. Madrid.
3. Heidegger, M. (1987). *De l'Essence de la Liberté Humaine*. Gallimard, París.
4. Heidegger, M. (1957). *Identidad y Diferencia*. Editoria. Anthropos. Madrid.
5. Heidegger, M. (1966). *Carta sobre Humanismo*. Taurus. Madrid.
6. Husserl, E. (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Editorial Paulinas. Madrid.
7. Husserl, E. (1967). *Investigaciones Lógicas, I, II*. Editorial Revista de Occidente. Madrid.
8. Lévinas, E. (1982). *De L'Évasion*. Editorial Fata Morgana. París.
9. Lewis, C.I. (1962). *An Analysis of Knowledge an Valuation*. Open Court, Illinois.
10. Ricoeur, P. (1970). *Finitud y Culpabilidad*. Taurus. Madrid.
11. Stevenson, Ch. L. (1962). *Ethics an Language*. Yale Univers. Press. N.Y.
12. Vattimo, G. (1986). *Las Aventuras de la Diferencia*. Editorial Península. Barcelona.
13. Whitehead, A.N. (1958). *Modes of Thought*. Capricom Book, N.Y.
14. Whitehead, A.N. (1960). *Adventures of Ideas*. A Mentor Book, N.Y.



ACTUALIDAD DE LOS VALORES

La filosofía tradicional ha ido destruyendo, progresivamente, los conceptos fundamentales del pensamiento antiguo. El racionalismo ha puesto en duda la autenticidad del conocimiento. El idealismo ha reducido la realidad al sujeto. La dialéctica ha socavado los fundamentos de la verdad, transformándola en un proceso carente de un término de comparación. La filosofía analítica ha vaciado el lenguaje de su contenido esencial. Desaparecida la esencia de las cosas y la sustancia de los seres existentes, la ética ha sido reducida a una interpretación.

Paralelamente al debilitamiento de los conceptos esenciales, a finales del siglo XIX y principios del XX, ha tomado fuerza la especulación acerca de los valores. Es muy posible que la razón principal de esta nueva dimensión de la investigación, se deba a la necesidad de buscar un nuevo fundamento para la ética y sustituir los valores en el espacio dejado vacío por la desaparición de los bienes, deberes y objetos sobre los cuales se fundaba tradicionalmente la ética. De hecho, en la obra de Henry Sidgwick, *Lineas de la historia de la ética* (1886), se señala como un fenómeno nuevo: el planteamiento de los valores de un movimiento que él define como "el grupo austríaco", con los filósofos: Franz Brentano y Alexius Meinon, a los que se añade Christian von Ehrenfels y Nicolás Berdiaev. Este movimiento se amplía en Alemania con una corriente de varios filósofos, quienes estudian la ética de los valores.

Todo el movimiento anti-metafísico del Círculo de Viena y del positivismo lógico en Inglaterra y Estados Unidos, a la par de que negaba las realidades esenciales y metafísicas, a cambio de un análisis científico del lenguaje, desarrollaba el estudio de los valores como fundamento de la ética. El modelo más conocido es el de G. E. Moore, *Principia ética* (1903), seguido posteriormente por Bertrand Russell *Ética y política en las sociedades humanas, Matrimonio y Moral* y otros; Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*; Charles W. Morris, *A study of Relations of Signs and Value*; W.D. Ross, *The foundations of Ethics*; Charles Stivenon, *Facts and Values*; Novell-Smith, *Ethics*; J. L. Austin, *How to do things with words*; Stephen Toulmin, *The place of Reason in Ethics*; Héctor Neri Castañeda, *Morality and the Language of Conduct*; R.M. Hare, *Freedom and Reason*; Charles W. Morris, *Signification and Significance, a Study of Relations of Signs and Value*; Harold A. Prichard, *Moral Obligations*; y Pepper Stephen, *The Source of Value*.

1. En la filosofía analítica

Los filósofos analíticos, que se han citado en la presentación, no pueden prescindir del estudio de la conducta humana, lo cual los lleva a desarrollar teorías éticas; consecuentemente, el estudio de valores morales y su reflejo en el lenguaje. El lenguaje descriptivo del conocimiento se distingue, fundamentalmente, del lenguaje prescriptivo de la moral. R. M. Hare, *The language of the moral* (1964), analiza el lenguaje

prescriptivo en sus dos dimensiones: lo imperativo, y el juicio de valor. Los "imperativos" se aplican a una persona en particular o, universalmente, a todos los hombres. Por su parte, el "juicio de valor" puede ser un juicio en materia moral o no moral. Resulta, entonces, que el campo de los valores que se abre desde una consideración étnica se coloca, automáticamente, en un horizonte general de valores. Si hay valores no morales, habrá, necesariamente, juicios de valor que no pertenecen ni a la moral ni a la ética. Ni los imperativos pueden reducirse a enunciados descriptivos, ni los juicios de valor moral pueden asimilarse a juicios declarativos. De ahí, la necesidad de reconocer a los imperativos como normas obligatorias y ver los juicios de valores morales, en el contexto general de los juicios de valor. Es así como el campo de los valores adquiere importancia por sí mismo y una función fundamental en la construcción de una teoría ética.

Stephen Toulmin, en *Reason in Ethics* (1964) descubre que las diferencias de apreciaciones, agrado o desagrado, tienen sus raíces en los juicios de valor. Aun en los razonamientos de contenidos éticos las inferencias no pertenecen totalmente a la lógica corriente, sino que introducen elementos de valoración. La pregunta sobre las cualidades de un objeto, rojo o redondo, no son las mismas preguntas que sobre la calidad de lo bueno o lo correcto (Ibíd. p. 18). Replantea el problema de Moore, quien afirmaba que el "concepto de bien" era un concepto no definible y no analizable, por ser totalmente "primitivo". Al contrario, el acuerdo o desacuerdo, en temas de ética, demuestra que existe una diferencia entre las dos clases de juicios: descriptivos y valorativos.

Hay razonamientos en los que los temas éticos se mezclan con partes lógicas. Entonces, la inferencia es, por una parte, derivada de razones científicas; y, por otra, de argumentos éticos, por los cuales pasamos de una argumentación sobre hechos, a razones de valores éticos. Por ejemplo, este razonamiento: los cuchillos de la cocina son un peligro. Los niños pequeños no advierten el peligro. Entonces, se deben quitar los cuchillos de las manos de los niños pequeños. A esta conclusión se le deberá llamar una inferencia 'evaluadora'. ¿Qué clase de validez se le debería atribuir a este tipo de razonamiento? En este caso no interesa una validez lógica. Y sería inadecuado atribuirle un sentido "ampliado" de 'validez'. El razonamiento de valor, no sería reducible al concepto de verdad: no puede aplicarse un concepto de 'validez' que sirva tanto a los razonamientos lógicos, como a los de valores.

Nadie se pone a discutir sobre el hecho de que las hojas de los árboles sean verdes. En cambio hay diferencias sobre el juicio acerca de un gobierno bueno o malo. "Esta diferencia entre valores y cualidades, es crucial" (Ibíd. p. 20). Compara estas dos frases: a) Enrique VII fue el primero de los Tudors, b) Enrique VII fue el peor de los Tudors" (Ibíd. p. 28). Las dos fórmulas son, aparentemente, paralelas pero apelan a diferentes clases de razones. La ilusoria semejanza es superficial, pero esconde un alcance profundo. Dos formas de palabras, pero en el segundo caso hablamos de valores y, en el primero, de simples cualidades.

No basta decir que los juicios de valor expresan sentimientos, que su uso conduce a una decisión acerca de una acción particular, que las críticas a su uso modifican nuestras prácticas sociales. Es necesario añadir que los valores poseen características personales y miden el valor moral de los hombres; que el modo de ser de las preguntas éticas, no implica conocer el modo de como las cosas son, sino como deben ser. No preguntan para saber como yo lo hago; sino por qué razón debería yo hacer algo que es bueno. Las preguntas especulativas sobre ética son del tipo: ¿Es el bien subjetivo o es

bien objetivo? ¿Cuál es el análisis correcto acerca de lo que es "justo"? Toulmin (Ibíd. p. 186). No se puede prescindir de considerar el imperativo de los valores morales. Toda afirmación de valor implica sentimientos, pero sentimientos que han sido filtrados y modificados a través de nuestras relaciones con los demás hombres (Ibíd. p. 188).

R. M. Hare, en *The language of Morals* (1964) p. 17, vuelve a recuperar la discusión sobre la diferencia entre expresiones 'indicativas' y expresiones 'imperativas': la esencial diferencia entre afirmaciones y órdenes. La respuesta a las puras descripciones implican, meramente, una aceptación especulativa; al contrario, la respuesta a una orden exige, no sólo que se acepte, sino que se ejecute un acto. Una cosa es decir, por ejemplo, usted cerrará esta puerta y, otra: yo cerraré la puerta. En ambos casos usted puede estar de acuerdo, o no, sin más. Pero otra cosa es si yo digo: "ciérrame esta puerta". No es suficiente que usted diga que está de acuerdo. El acuerdo será auténtico si y, solo si, usted ejecuta la acción (Ibíd. p. 20). Es una orden. Por otra parte, como observa Prichard, *Moral Obligation* (1968) p. 4, el hecho de que una acción sea "buena" no implica, por sí sola, la obligación de llevarla a cabo. Es necesario que se perciba además la obligación, o el imperativo, para ejecutarla, lo cual crea el problema de conseguir una razón que exprese tal imperativo.

Hare (Ibíd. p. 111), se esfuerza por definir lo bueno separando un sentido que indica, meramente, lo auténtico de lo bueno en sentido de valor. Es diferente afirmar, por ejemplo: En esta canasta hay buenas fresas (realmente son fresas, es verdad); o, decir, "estas fresas son realmente buenas" (tienen calidad, valor). La palabra "bueno" es ambigua porque es usada en dos sentidos diferentes. El proceso para explicar el sentido de la palabra 'rojo' es paralelo al proceso que intenta explicar lo 'bueno'; sin embargo, el primero sólo conduce a una información; mientras que el segundo intenta comunicar la apreciación de un valor. No se trata de que la explicación de la primera palabra sea más precisa, y la de la segunda borrosa; sino que una es descriptiva y la otra evaluadora.

Aún después de hecha esta distinción, cabe todavía la necesidad de determinar el sentido de la palabra "bueno". Hare piensa darle sentido más exacto y suplir la deficiencia del lenguaje recurriendo al término "debería" (Ibíd. p. 187) y, con ello, lograr un contenido del artificial "debería" —definido en términos de un "enriquecido ambiente imperativo"—. Lo cual sólo lleva a la búsqueda de ese ambiente 'imperativo' con el fin de establecer, en él, un marco de enunciados de valor universal que el mismo autor reconoce como imposible. Queda, entonces, siempre por definir el sentido exacto y, generalmente, válido de lo "bueno".

Desde un punto de vista social lo "bueno" es enfocado por Reinhold Niebur (1960), en *Moral Man and Immoral Society*, como aquello que produce relaciones sociales armoniosas. Y lo coloca en el sentido de justicia, como un producto de la razón. Inspirado en Kant, considera que un sistema armonioso de relaciones se ajusta a un previo sistema de verdades. Así, la moralidad de una acción es juzgada por la posibilidad de conformarse con un esquema universal. "Esto significa, en términos de conducta, que la satisfacción de un impulso puede llamarse "buena" sólo si puede relacionarse en términos de una consistencia interna con la armonía total de los impulsos" (Ibíd. p. 29). Pero él mismo reconoce que la mente humana no posee la capacidad de establecer este orden entre el individuo y la colectividad. "Es naturalmente más fácil poner orden en la vida individual que establecer una síntesis entre esta y la vida de los otros".

(Ibídem p. 30). Y concluye que la razón no es suficiente para crear un orden social equilibrado. "El hombre parece incapaz de formar una comunidad internacional con poder y prestigio tal que asegure un freno eficaz al egoísmo colectivo" (Ibídem p. 48).

Indirectamente viene a decir que para frenar el egoísmo colectivo, no basta una especulación racional, es decir, un discurso especulativo, sino que es necesaria otra dimensión humana que la corrija. Para nosotros es la dimensión axiológica. En la misma línea, Paul Edwards en *The Logic of Moral Discourse* (1955) p. 99, rechaza la intuición de los valores morales de Ewing, Ross y de Blanshard y la sustituye con un razonamiento fundado en un carácter natural de los juicios morales. De hecho, asume parte del imperativo moral y parte de la especulación racional, con fundamento en la naturaleza, acompañado por un aspecto emotivo (Ibídem p. 207).

Edwards, al desechar la posición intuicionista sostenida por John Laird en *The Idea of Values* (1929) y de A. C. Ewing en *The definition of good* (1947), insiste en que ellos están obligados a reconocer "diferencias irreducibles" en la intuición de los valores. No admite que en los juicios de conocimientos haya tanta variación como en los juicios de valor. Sabe que, "una persona ciega a los colores, vería una manzana como una variación de gris, mientras un hombre normal la ve roja" (Ibídem p. 97), esto no prueba que la manzana no es roja, o que la vista no es un instrumento válido de conocimiento que, nos da información acerca del mundo exterior. Pero no se deja convencer. Con el pretexto de que en el caso de los ciegos, hay un consentimiento general al cual pueden apelar, mientras que éste falta en los casos morales. Este razonamiento demuestra, solamente, que Edwards no posee un claro concepto del valor en general y, consecuentemente, del valor moral. Al contrario, ofrece como alternativa una "componente emotiva" de los juicios morales, sin encontrarle un fundamento.

"En cualquier caso, sea que mi teoría se exprese diciendo que 'malo' posee significado referencial y emotivo, o diciendo que 'malo' posee sentido referencial y ciertas características de aspecto emotivo, la maldad de una acción de acuerdo con esto, consistirá siempre enteramente en ciertos rasgos de la acción" (Ibídem p. 207). Lo anterior no expresa nada concreto de tipo axiológico, sin embargo relocala el problema en su verdadera base. La 'acción' es, a su vez, una cosa, un hecho o un conjunto de relaciones de las que se desprende un valor.

Diferente es el enfoque de Charles L. Stevenson, quien no pretende tomar una posición en materia de valores morales, sino únicamente analizar los términos que se emplean y los métodos aplicados en los discursos sobre ética. "Aunque las cuestiones normativas constituyen la rama más importante de la ética, ... aquí se dejarán sin respuesta" (*Ethics and Language* (1962), p. 1). Este volumen tiene la tarea limitada de afinar los instrumentos que utilizan otros. De hecho, a lo largo del texto, pretende dismantlar los criterios según los cuales han sido construidas las anteriores éticas y reducir el problema de los valores a un problema de expresiones lingüísticas. Después de haber analizado diferentes casos de "acuerdo" o "desacuerdo" sobre expresiones normativas, tipifica a algunos casos como creencias (opiniones) y, a otros, como actitudes (intereses). Si analizamos los problemas éticos concretos de la vida diaria, fácilmente encontramos que tienen mucho que ver con creencias. El desacuerdo en las creencias causa una diversa evaluación. Consecuentemente, pone en claro su concepto del 'valor' de este modo: "Las creencias que sean importantes en la determinación del valor de un objeto, pueden ser extremadamente

complicadas, no menos que la red de causas y efectos en que yace el objeto" (Ibídem p. 12). En este complejo conjunto es imposible establecer una norma, generalmente, válida.

Por tanto, las opiniones y los intereses determinan acuerdo o desacuerdo acerca de un valor, con su respectiva variabilidad. Para Stevenson la validez (en sentido auténtico) sólo se aplica a los métodos y deducciones lógicas, no tiene nada que ver con el poder de convencimiento que mueve a una acción. No puede darse una inducción válida que derive de un conjunto de razones una conclusión ética. "Claramente la inferencia no será válida, ni demostrativamente ni inductivamente" (Ibídem p. 153). La noción de validez conserva su sentido sólo si se aplica a argumentos que tienden a establecer "creencias" o relacionan creencias con "actitudes" (intereses). De hecho, dice Stevenson, "la mayoría de las personas, asustadas por la complejidad de establecer la validez de un juicio ético, busca una autoridad en la cual apoyarse, la de un texto o de una creencia, o de una persona que, según ellos opinan, haya adquirido un conocimiento superior a su propio y limitado entendimiento" (Ibídem p. 164).

Pero, en fin, abre una ventana hacia la intuición de los valores, la promoción y los aspectos no descriptivos del lenguaje, que puedan justificar el establecimiento de un espacio particular en la ética. "Un cultivo exclusivo de la ciencia, a expensas de las humanidades, muestra un exagerado interés en el lado cognitivo de nuestra naturaleza y retrasa el desarrollo ético, haciendo que nosotros seamos excesivamente pensantes y actuantes y demasiado poco sensibles" (Ibídem p. 334). A pesar de todo, siempre desconfía del aspecto intuitivo y de un lenguaje preceptivo: "la ética normativa está siempre en peligro de volverse un casi-mito; por tanto es necesario hacer todos los esfuerzos para impedir que los aspectos no-descriptivos (axiológicos) del lenguaje desvirtúen aquellos que son descriptivos" (Ibídem p. 335). No se trata, pues, de marginar el lenguaje descriptivo a favor del lenguaje no descriptivo o al revés. "El problema consiste, más bien, en hacer que ambos usos del lenguaje trabajen suavemente juntos, y que cada uno llene su función, sin exceder sus prerrogativas" (Ibídem): Naturalmente, esto no resuelve el problema de los valores que, desde el simple lenguaje y su significado, no pueden ser enfocados adecuadamente. El horizonte de los valores constituye un mundo demasiado grande, para tenerle miedo, y pensar que pueda invadir las competencias del discurso descriptivo. Toda exclamación, sentimiento, consejo, mando, persuasión, admiración, maravilla, gozo, deseo, prohibición, atractivo o repulsión se expresan en miles de palabras del lenguaje popular, literario y culto, totalmente ajenas al lenguaje descriptivo.

Un lugar particular en esta corriente lo ocupa G. C. Field en *Moral Theory* (1921, 1966) quien, a pesar de su enfoque analítico, mira más allá del simple fenómeno lingüístico. Considerando ejemplos de conducta, Field separa las expresiones que denotan un sentido moral, como un deber ser, de las que contienen únicamente nexos causales, o condiciones de la acción; lo que es simplemente correcto o justo, de lo que expresa un mando. Field rechaza la conocida ética kantiana, por su formalismo o universalidad que no logra, con la simple deducción de un ser racional, dar contenido concreto a las normas. Las mismas consideraciones cree poderlas aplicar a los valores.

"Debemos preguntar si un valor no es valor para alguien, si no encontramos que, si vamos a pensar un valor por todo, debemos pensar en él como esencialmente conexo con nuestras sensaciones o con las sensaciones de algún ser, o seres, conscientes" (Ibídem p. 49). Trata el valor como si fuera un "medio" para alcanzar otra cosa, como un fin externo a él. En este caso, intervendría la conciencia para convertir

ese fin en un bien. Esto le hace caer en la cuenta de la falacia del intelectualismo kantiano, por reducir el bien a la mera razón. Descartado el intelectualismo kantiano y descartado el eudemonismo aristotélico, Field es conducido a la consideración del deseo y del elemento sentimental del bien. El análisis que dedica al deseo, para la construcción de una teoría ética, lo acerca mucho a una visión fenomenológica. Cuando decimos que deseamos una cosa, o la queremos, el elemento esencial en la experiencia es cierta sensación hacia la cosa, que no podemos definir mejor. Field establece nueve puntos para aclarar la naturaleza del deseo: su relación con un objeto, su referencia al futuro, la conexión con el placer, con el fin y las demás condiciones del entorno, una meta a alcanzar y su carácter diferente del sentimiento y la emoción. "La emoción y el sentimiento no poseen las características del deseo ... pero son, a menudo, las causas inmediatas del deseo" (Ibidem p. 122).

Con esto se acerca mucho a una visión fenomenológica. El deseo no se confunde con la expresión de la emoción. La expresión de risa, de horror o de admiración al ver un espectáculo, es anterior a cualquier pensamiento. Este es, precisamente, el orden de la experiencia. La expresión de una emoción es independiente y previa al deseo. "La expresión sigue de inmediato la emoción sin ningún pensamiento previo. Pero no se puede decir que la expresión es la causa del deseo. El deseo no es el sentimiento, sino la posible expresión de una emoción: una expresión que implica la conciencia. El sutil análisis de Field, para buscar la causa del deseo, lo lleva a un punto muy similar al de la fenomenología, que debería ser la intuición del valor, por parte de la conciencia. Al contrario, convierte el deseo en algo radical y terminal. "Es imposible afirmar que el deseo sea necesariamente el resultado de un sentimiento previo, aunque esto pueda suceder, en ciertos casos" (Ibidem p. 125). Habría que verlo, en general, como algo más fundamental que las particulares emociones o sentimientos, con la posibilidad de establecer, en él, un juicio. Field llega a un punto ciego, vacío, que tratará de llenar más tarde con un conocimiento previo, que sintetiza en el concepto de ideal. Reconoce que "ser bueno" no coincide necesariamente con "ser deseado", hay algo en la experiencia más importante que el deseo. Entonces, ¿Qué es lo que hace bueno "a lo bueno"? Sólo le falta un breve paso para llegar a la percepción del valor; es, precisamente, el valor que precede y motiva el juicio de la conciencia que se expresa en un deseo.

Según Field, un juicio moral implica la existencia de un estado de cosas "ideal", una situación ideal, que al ser conocida y entendida, sería el objeto supremo de deseo para todo ser humano. Busca en el "ideal" el elemento clave de una moralidad universal. Este ideal estado de cosas lo haría deseable: "Es algo permanente en la naturaleza de todos nosotros, a condición de un pleno conocimiento de su naturaleza" (Ibidem p. 136). El problema de este "ideal" consiste en que no se explica, claramente, si se trata simplemente de un concepto de la mente o, realmente, de una experiencia concreta. Por una parte, se asegura de que no es alcanzable en las condiciones normales. "Este ideal estado de cosas no puede nunca ser efectivo en su totalidad, cuando menos en las condiciones presentes" (Ibidem p. 136). Por otra parte, no se puede prescindir de él. A pesar de ello, la afirmación de la moralidad de algún acto particular implica la relación con este ideal. Ahora bien, o este ideal es simplemente un concepto y, entonces, del mismo defecto y vaguedad de la moral kantiana. O, bien, es algo logrado en la experiencia y entonces carece de universalidad, a menos que se le haga coincidir con el "valor", cuyo contenido puede ser variable, pero siempre es objetivo y está al alcance de la totalidad de los hombres. Lo correcto sería decir que este "ideal" es un valor que justifica el juicio moral. Según Field toda persona humana lo

capta, aunque sea en grado mínimo, como lo harían los griegos con el término de "aidos" (sin ley, o, sin vergüenza) como la situación mínima de conciencia. El término conciencia vuelve a acercar a Field a la fenomenología: la conciencia, como: 'Una pena, más o menos, intensa de haber violado un deber'. Es sintomático que Field haya debido llegar a este término de "conciencia", precisamente el antitético de la percepción de un "valor" y el responsable último de una toma de decisiones. La conciencia es la que tiene vergüenza, que tiene la pena de transgredir una ley. Aquello que hace sentir lo correcto o incorrecto de un juicio es la percepción del valor.

Toda esta corriente enfrenta el mismo problema: la imposibilidad de fundar una ética sobre juicios de razón y la necesidad de buscar "valores" que justifiquen el imperativo de los juicios éticos. Muchos oscilan entre los valores particulares y los imperativos de tipo universal. En la imposibilidad de encontrar un principio de universalización de los valores particulares, la mayoría termina aceptando juicios de valor de tipo utilitario. Desde la perspectiva de la filosofía analítica se ha demostrado que es prácticamente imposible llegar a la universalización de los juicios de valor.

2. En la corriente fenomenológica

A lo largo del siglo XX hay otra corriente que se funda en la experiencia, derivando su especulación reflexiva de la tradición racional e idealista; combina, así, el aspecto subjetivo de la decisión con el objetivo del valor. Esta deriva de Franz Brentano y Meinong, pasa a través de Edmund Husserl y se transmite a toda la tendencia fenomenológica, con Merleau Ponty, Gabriel Marcel, Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, John Wild y los existencialistas de varias tendencias: como René Le Senne, Louis Lavelle, Nicolás Abbagnano, Augusto Guzzo y G. Bastide.

Para la fenomenología, explica Ricoeur "Lo primordial es el momento intencional de la decisión: decido alguna cosa; esta alguna cosa, correlato del decidir, se presenta como un "hacer por mí"; este objeto de la volición se da como dependiente de mí y debiendo aparecer en el curso del mundo como mi obra" (*Corrientes de Investigación en las Ciencias Sociales* (1982) p. 402). Pero la intencionalidad se realiza en la experiencia, e implica el elemento objetivo del valor. El valor constituye la motivación, de la cual surge mi libre decisión. El "yo me decido" hace surgir el acto temporal, pero es él mismo el efecto de los complejos motivos de la elección, como se explicará más adelante. En todo caso es la fuerza del valor la que desencadena todo el proceso.

La experiencia del valor deberá, finalmente, a pesar de su objetividad, ser expresada en términos lingüísticos, con juicios y enunciados axiológicos, lo cual conduce esta corriente fenomenológica al encuentro de la filosofía analítica, como análisis del lenguaje. Y explica que, tanto los filósofos analíticos como los de la corriente fenomenológica, partiendo de posiciones metodológicamente opuestas, se encuentran en el terreno común del análisis lingüístico. y como, por su parte, la filosofía analítica desarrolla ampliamente el estudio de los valores, todavía en el siglo XXI.

Para la filosofía moral surgida de Max Scheler y de Nicolas Hartmann, también: "la actitud moral del sujeto se rige por su orientación hacia el valor", (Ibidem p. 402). La intuición del valor pertenece a la vida y se coloca más allá de una simple especulación. Lo moralmente válido se capta en la vida como los demás valores. Con esto se colocan los valores más allá de toda especulación y se encuentra en el valor la razón de una decisión.

La intuición del valor debe, necesariamente, componerse con la libertad, la motivación con la decisión. La ausencia de uno de los dos componentes haría imposible una conducta humana: sin libertad no hay decisión, sin valores no hay determinación, ni contenido. Lo valedero no es reducible a ninguna otra calidad del ser y, además, un valor particular implica relaciones con todas las demás dimensiones de los entes, hasta la totalidad del horizonte humano, lo cual abre a la mente el conocimiento intelectual que lo distingue de un simple sentimiento psicológico y lo eleva a la esfera óptica.

La búsqueda de los valores, dice Ricoeur, "Sólo puede comprenderse si el hombre es libre, pero el fin de toda realización de valores es, en último título, el desarrollo completo de la personalidad humana en la plena conciencia de su ser" (Ibíd. p. 408). Los valores cubren toda la gama de lo deseable o, bien, aborrecible de la persona humana. No hay un valor absolutamente deseable y sumo, ni un valor absolutamente detestable y pésimo, sino una infinita gama intermedia de valores con sus posiciones extremas. La totalidad ofrece a la persona la oportunidad para escoger y ser libre.

Max Scheler es el filósofo que coloca a los valores en la historia del pensamiento contemporáneo al comienzo del siglo XX. En su obra fundamental, *El Formalismo en la Ética y la Ética material de los Valores* (1913-1916), entra en el inmenso mundo de los valores como un descubridor y traza una estructura sistemática para reconocer los valores. En lugar de la ética kantiana, apriorística y formal, Scheler propone fundar un apriorismo ético de valor universal a partir de un contenido experimental. Su noción fundamental es la de "valor", que Scheler deriva de las "esencias" de Husserl. Como la experiencia cognoscitiva, a través de la epojé, lleva a la formación de esencias significativas en la mente, la experiencia de los valores ilumina esencias no-significativas y conduce a principios éticos de carácter universal, por ser estos "a priori". El apriorismo kantiano sigue siendo una preocupación para Max Scheler quien tiene la intención de salvar la universalidad de las normas éticas, a las que se daba como determinación empírica el valor, captado en la experiencia. Con esto se proponía superar el relativismo ético, dominante en la Europa de su época.

Scheler sitúa, al lado de un apriorismo cognoscitivo, un apriorismo emotivo, que es el sentimiento primario de los valores. En el dominio emocional del espíritu están los actos de sentir, de preferir, de amar y de odiar, que tienen un contenido apriorístico que no es tomado del pensamiento, es independiente de la lógica del conocer y es propio de la ética. A esta ordenación la llama: el orden material. Corresponde a la visión propuesta por Pascal, cuando este contraponía a las leyes de la razón las leyes del corazón.

Una de las limitaciones de Scheler deriva del hecho de considerar el valor solamente en cuanto es un determinante de la ética; es decir, el valor moral y el no enfocar todos los valores en su complejidad. Entonces, para él, un sentimiento primordial del valor consiste en la aprobación o desaprobación, el "acto" de preferir, afirmar y aprobar, por tratarse de definir una conducta moral. Por esto, considera la conciencia del valor como conciencia 'material' y objetiva. De este modo, el ser de los valores es independiente del de las cosas y de los bienes y, por tanto, posee aprioridad y, con ello, una universalidad para todos los hombres. La ética emotiva que opone Scheler al 'formalismo kantiano', posee la misma universalidad. Al contrario de no ser 'formal' (pura forma vacía) es material (objetiva) y universal. Los sentimientos de preferencia o repugnancia, de amor y odio, poseen su propio contenido, independiente

de las experiencias inductivas por una parte y del pensamiento puro kantiano por otra. Las esencias de los valores son ideales y eliminan las posiciones subjetivas y los contenidos de una intuición inmediata. Son esencias no aprehensibles por la razón especulativa, ni por conceptos; caen más allá de la racionalidad, en el terreno de lo emocional. "Hay una forma de experiencia cuyos objetos son completamente inaccesibles al entendimiento, que es ciego respecto a ellos, como la oreja y el oído respecto a los colores; pero esta forma de experiencia nos presenta objetos auténticamente objetivos, dispuestos en un orden eterno y jerárquico, que son valores" (*Der Formalismus* (1973), p. 262).

El 'a priori' scheleriano no debe entenderse como si se tratara de formas 'a priori', o de 'categorías mentales', al modo kantiano; más bien, se da como un 'a priori estructural' (estructuras operativas). Por ello, la persona humana posee una capacidad intuitiva para detectar la presencia de un valor en la experiencia. No se trata de ideas "absolutas", 'a priori', sino de una evidencia real que obliga al individuo pensante a que se adhiera, positiva o negativamente, a un determinado valor. No se capta un valor a través de una conceptualización, como sucede con las entidades cognoscitivas; no se dan ideas de los valores; el valor se percibe como una esencia, de carácter absolutamente nuevo, que no se puede representar, ni reducir a conceptos. Husserl había trazado una distinción: entre las entidades dóxicas (que generan conocimientos) y las téticas (que generan valores y acciones). El valor es un nuevo tipo de entidad ideal-emocional (una esencia no-significativa). Los valores son, entonces, propiedades cualitativas, objetos independientes, netamente distintos de todo el proceso de aprehensión de las cosas.

Como existe en el sujeto una "intencionalidad intelectual" que lo capacita a conocer los entes de la experiencia, existe también una "intencionalidad emocional" que lo dispone a captar los valores. Por esto, los valores gozan de una perfecta objetividad. Bueno y malo, útil o inútil, bello y feo, son objetivos; aún los que caen en percepciones más íntimas y personales y más ligadas al sujeto cognoscente, como lo agradable y desagradable, son objetos intencionales, es decir, valores. No debe confundirse el valor, así como se percibe en la intencionalidad emocional (en la experiencia viviente) con el simple concepto de un valor que una persona puede representar en su propia mente. Se trata de dos entidades ideales de naturaleza muy distintas. Una es experimental y la otra, meramente, especulativa. El mismo sujeto puede captar el valor y, por otra parte, pensar en un valor con dos actividades cognoscitivas diversas que producen, cada una, su propia esencia. Ambas esencias pueden ser derivadas de una sola experiencia; pero pertenecen a dos dimensiones diferentes de la conciencia. Scheler posee el gran mérito de haber especulado, en forma directa, acerca del valor y de haber desarrollado una teoría del valor aplicada a la ética. Habrá ocasión para analizar, más detalladamente, algunas de las posiciones de Scheler.

Nicolay Hartmann encuentra los valores en su libro *Ética*, (1926), de filosofía sistemática. Desarrolla una ontología crítica, que pretende superar el idealismo a través de la trascendencia del conocimiento. De este modo, tanto los objetos gnoseológicos como los valores cobran su dimensión ontológica. El conocimiento a priori tiene sus limitaciones. Es necesario mirar más allá de los conocimientos simplemente racionales hacia lo irracional. Para superar la antigua ontología, que identificaba el pensamiento con su objeto, se busca una realidad que supera la lógica del pensamiento humano. La esfera del pensamiento, o de la subjetividad, es la del conocimiento que capta el ser, pero esto no es todo el ser. Los valores pertenecen a una esfera que Hartmann llama "irreal", precisamente, por superar el nivel meramente conceptual.

Los valores forman un sistema que se deriva, en parte, de la ética aristotélica (como justicia, sabiduría, y otras virtudes) y, en parte, del pensamiento cristiano (como amor al prójimo, veracidad, sinceridad y lealtad, fidelidad, confianza, etc.). La irrealidad los coloca a nivel ideal. La idealidad independiente es la que pertenece a objetos irreales pero existentes entre sí; de esta clase son los valores con un modo de ser propio de existir. Los actos emocionales de la captación de los valores también tienen carácter trascendental. Hartmann reconoce que es imposible separar los actos de conocimiento de los demás fenómenos en los que están mezclados, de los cuales el conocimiento recibe luz y expresión. Los actos no cognoscitivos son los que el sujeto realiza como "sentir, querer, desear, preferir, estimar, aceptar, decidir, etc.". Estos actos trascienden hacia un ser, que no es solamente un ser ideal, sino un ser en sí, que pertenece a la realidad. Son independientes de la actitud que un sujeto tome frente a ellos. Este es el mundo de los valores, de aquello que suscita en la persona humana las emociones más profundas, el placer o el dolor, la angustia y la exaltación, la esperanza y el temor; aquello con lo que el sujeto se enfrenta y del que deriva su realidad existencial. Los valores no son relativos. La aparente relatividad es sólo relatividad en el descubrir y sentir los valores, no en los valores mismos. El ser en sí de los valores no crea una nueva realidad ontológica, sólo significa su independencia de la opinión del sujeto; no poseen absolutamente ninguna entidad.

En Hartmann los valores están dominados por la efectividad del ser, como por una especie de necesidad ontológica. Hay categorías del ser que expresan las leyes fundamentales de la realidad y atraviesan todos los planos de la existencia, entre ellas las que expresan el principio del valor. Más que ser normativo, el valor expresa una de las leyes de la naturaleza y se coloca en el orden de la efectividad. Resulta ser, entonces, una categoría de la realidad con la misma necesidad de las leyes físicas o matemáticas. Esto implica un concepto muy complejo y poco claro de libertad, la cual es condicionada por los diferentes estados del ser. Consecuentemente, el valor es despojado de su capacidad normativa y reducido a una serie de condicionamientos de las circunstancias reales. La determinación del valor no es capaz de justificar una normativa ética y la responsabilidad de la conducta humana. El hombre vive en el contexto de un espíritu objetivo que significa una supra-construcción que se levanta por encima de la conciencia; abarca la vida del espíritu en su totalidad como, de hecho, se hace efectivo en la historia.

De este modo, la persona individual es integrada en la totalidad del espíritu objetivo. A pesar de que el valor de la persona establece su propia ley frente a la del espíritu objetivo, hay una "necesidad" que acaba por integrarlo todo en una unidad ontológica que domina a la conciencia personal. La orientación ontológica de toda la filosofía de Hartmann, supera la trascendencia fenomenológica y termina en una visión del ser como una totalidad absoluta que no deja espacio ni para el valor ni para la libertad. Sin embargo, la libertad es una condición ineludible de la moralidad. Con la teoría de los estratos se limita la determinación física de las causas, que tiene vigencia sólo en los estratos inferiores de la materia y de la vida y se reserva al nivel humano un espacio en que no actúa el determinismo y se deja al hombre la posibilidad de una acción libre.

En Sartre, *El Ser y la Nada* (1964), la fenomenología se concentra sobre el puro existir que absorbe, en sí, todas las esencias. Pero en lugar de poseer un valor positivo como en Heidegger, la existencia es negativa: no es ser en sí, es ser desde el otro, aniquila la conciencia. Los valores también son negativos: el deseo, el engaño, la mala fe, la traición, la crueldad, la conciencia de su propia nada. Tampoco los valores tienen 'ser' por sí mismos. Todos estos posibles valores se frustran frente a la imposibilidad de realizar

el máximo de los valores que es la libertad humana. De tal modo, todos los demás valores se comportan como funciones de la misma libertad. Pero en las circunstancias reales de la vida, la libertad no logra nunca ser un "valor realizado" porque posee, en sí misma, el principio de su destrucción.

No se puede concebir la voluntad como un valor en sí mismo, realizando su determinación por algo bueno. Quienes se abandonan a este impulso no son realmente libres, sacrifican su libertad por un acto que los determina como cosas, volviéndolos no-seres. La libertad realizada es destructiva de sí misma. Al contrario, quien renuncie a una determinación de sí mismo, conserva su libertad, escoge la única alternativa humana. Pero esta resulta ser, al final, un puro absurdo y sin razón: una libertad "para nada".

Esta negatividad radical no impide a Sartre desarrollar originales descripciones de aquello que son realmente los valores, tanto positivos como negativos. Realizan valores aquellos que sacrifican su vida para un ideal de liberación, como quienes participaron en la revolución española de los años treinta; o los que se involucran en un partido político para rescatar los derechos del proletariado; los que superan sus caprichos personales para incorporarse en una familia por la cual se sacrifican responsablemente. En la misma categoría se encuentran los artistas, quienes se entregan libremente a la creatividad. En sus tres novelas, bajo el título de *Caminos de la Libertad*, se describe la alternativa de la libertad y de los valores que, en fin, son negados en aras de la misma libertad. Aún en la mera existencia, que precede la esencia, el mundo de los valores es diferente del de los simples hechos. "Cuando Luciano decía a su mamá: mi linda mamá, mamá sonreía". "Cuando a Germana la llamó 'sargenta', Germana lloró y se quejó a mamá". "Pero, cuando uno decía 'castaño' no ocurría nada" (*El muro* (1965), p. 192). En esto separa los meros conocimientos de las expresiones de valor.

El valor de la persona humana consiste en su 'singularidad', en su 'yo' y todo el esfuerzo del individuo tiende a que se reconozca esta singularidad por parte de los demás. "Ser uno es primeramente no ser como el vecino, ser original" (*Situations VI*, p. 14). Desafortunadamente, esta singularidad no existe si no es reconocida por otros. Esto mueve al hombre a afiliarse a un partido para que, así, reciba un yo o, bien, se abandone a la acción y se vuelva un aventurero quien va a morir por un ideal para ser reconocido. Una muerte que, en fin, resultará inútil: "y como van a morir por nada quieren afirmar, al mismo tiempo, la vanidad de toda empresa". Aún el aventurero que se sacrifica, posee los mismos vicios de la clase que pretende destruir. Con esto condena todos los vicios de la clase burguesa: egoísmo, orgullo, mala fe.

Los valores que Sartre rescata son los del sujeto, los de la conciencia personal, en una época en que el individuo había sido devorado por el monstruo de la guerra. Pero es un individuo que debe ser reconocido por la colectividad. Sartre restituye la filosofía, precisamente, a aquellos que de ella tienen la mayor necesidad, como los hombres deseosos de comprenderse a sí mismos y de comprender su posición con relación a los demás en la vida. El hombre es importante porque es creador de sentido. El valor del hombre consiste en volverse conciencia, está en determinar sus propios significados. La conciencia queda colocada al centro de todo interés. Si el mundo real es ante todo un universo instrumental, racionalmente determinado, o determinable, la conciencia no se limita a proyectar significaciones efectivas sobre el mundo que la rodea: ella vive el mundo nuevo que acaba de construir. "Entonces tratamos de cambiar el mundo, es decir, vivirlo, como si las relaciones de las cosas con sus

potencialidades, no estuvieran reguladas por procesos deterministas, sino por la magia. La emoción no es un accidente, es un modo de existencia de la conciencia, una de las maneras con que ella comprende su ser en el mundo" (*Teoría de las emociones* (1938), p. 54). Con esto, Sartre coloca el fundamento especulativo de todo el mundo de los valores. No importa si lo llama magia, emoción o existencia, es una necesidad inderogable de la conciencia.

"En mi mundo existen significados objetivos, que se me dan inmediatamente como no habiendo sido revelados por mí. Yo, para quien los significados acuden a las cosas, me encuentro comprometido en un mundo ya significativo, que refleja sobre mí significados que yo no puse en él" (*El Ser y la Nada* (1944) p. 592). La persona auténtica es la que empieza por reconocer que no existe un yo-dado que sea verdadero: porque la existencia precede a la esencia; y esta la inventa cada uno a lo largo de su vida. Esto significa que nosotros construimos nuestra identidad en y a través de las libres decisiones que tomamos en nuestra acción. "El puro sí mismo en sí, allá abajo inalcanzable, en la lejanía de sus posibilidades" (Ibidem p. 148). Consecuentemente, nuestra esencia no es más que lo que nosotros decidimos que sea.

No es necesario buscar el consenso social. Una sociedad puede tratar de establecer un sentido de solidaridad intersubjetiva, atribuyéndole una responsabilidad colectiva por todo lo que es considerado mal en la sociedad: la guerra, la enfermedad, la pobreza, la revolución; pero la existencia auténtica se establece por los valores del yo; porque la solidaridad de un grupo puede volverse opresión para otro grupo. Se vuelve una conciencia colectiva que existe por "mala fe". Al contrario, los valores se dan con una prioridad más profunda. "Lo significante, a causa de la estructura misma de la trascendencia, constituye un 'envío' a otros trascendentes, que pueden descifrarse sin apelar a la subjetividad que los ha establecido" (Ibidem p. 691). Con esto se establece la objetividad de los valores que se dan en una experiencia previa que precede y funda toda reflexión. No es la reflexión la que descubre los valores. "Todo lo contrario, es la conciencia no-reflexiva la que toma posible la reflexión" (Ibidem p. 20).

Este tipo de intuiciones, previas a la reflexión, explican cómo el hombre puede expresar su aspiración hacia el infinito que es Dios. A pesar de declararse decididamente ateo, Sartre reconoce en el hombre la posibilidad de "hacerse infinito". Por la idea que su misma conciencia desarrolla, estimulada por la libertad y la apertura a la trascendencia, nace en él el deseo de hacerse Dios. Dicho con fórmula lapidaria: 'el hombre es deseo de ser Dios'. De este modo, la mera posibilidad de infinito, se transforma en valor supremo que se expresa en el deseo. Es efecto de la trascendencia del conocer: "Todo lo que hay en mi conciencia actual está dirigido hacia lo externo, hacia la mesa; todas mis actividades judicativas o prácticas, toda mi afectividad del momento, se trascienden, mientan la mesa y se absorben en ella" (Ibidem p. 18). La conciencia busca el 'en-sí' para transformarlo en un 'para-sí' y en la imposibilidad de lograrlo, cae en la frustración y el absurdo. Si encontrara el infinito, podría realizar la síntesis de un 'para sí' que posea un valor en sí, que sea un objeto proporcionado a su libertad.

Sartre desarrolla, ampliamente, la crítica de los valores estéticos tanto de literatura como de arte. Su concepto de valor estético se aproxima a la teoría de Heidegger. El arte amplía el reinado del ser, hace conocer una nueva región del ser. Analiza al pintor y al escritor como descubridores de un ser, un ser especial, que ensancha el horizonte del hombre. Es el que descubre lo abierto, el mundo. Podemos preguntarle: ¿El mismo mundo de la ciencia, de la materia? O, bien, ¿Un nuevo mundo que vale, hechiza al

hombre y que es una nueva dimensión del valor? Esto sucede con Tintoretto, Veronese y demás pintores vénetos. No sólo persiguen ideales de belleza, a la vez rescatan la realidad social de sus conciudadanos y de su cultura. El artista levanta una imagen humana para que su público reconozca, en ella, su valor. A pesar de no integrar el arte en una teoría del valor, Sartre reconoce en el artista una función global implicada en la producción de la obra.

A través del arte, pretende descubrir algo que relaciona a la obra, al artista, al arte y al espectador, o al público de la comunidad humana. El término del camino está en una presencia de algo que se hace realidad a través de la obra y del artista. Ahora bien, no se trata de algo que pueda ser conocido intelectualmente como una cosa y reducido a un concepto o a una representación mental: es algo que sólo se da en la experiencia, previo a todo concepto y reflexión, un no-ser; y esto no es más que un valor.

Martin Heidegger, como discípulo de Husserl y según el método fenomenológico, posee la puerta abierta al mundo de los valores. Para Husserl son esencias que se dan en la intuición experimental a la par de las cosas. Pero los valores se expresan con un tipo particular de oraciones, que incluyen varios matices: desde la valoración, a la apreciación, a la admiración, a la exhortación, hasta la ordenación y el imperativo y actitudes contrarias como: desprecio, adversidad, horror, hostilidad, prohibición, etc... Husserl califica a todos estos tipos de oraciones con el carácter de "téticas" (aserciones), contrapuestas a las oraciones declarativas, cognoscitivas y descriptivas que designa como "dóxicas" (opiniones). Pero Heidegger desarrolla la fenomenología con un lenguaje particular que no corresponde a los esquemas de Husserl. Heidegger se asoma, repetidas veces, al mundo de los valores pero nunca entra en él. Para él no existe la palabra valor y, en ocasiones, la rechaza con desprecio. Todo debe ser reducido al ser. Y cuando este se aleja del ser corriente, habrá que pensarlo como otra clase de ser.

La primera ocasión la ofrece la *Carta sobre Humanismo* (1966). Al contestar a la segunda pregunta, toca las relaciones del ser con la moral, deslindando el campo de la ética, y el de la ontología. Si la ontología es teoría del ser, la ética debería introducir el valor. Pero para Heidegger el valor moral es "ser y deber ser" al mismo tiempo. Por esto, no es necesario escribir una ética después de una ontología, porque la ética se incluye en la ontología: el ser pensado adecuadamente es, por sí, un valor moral. Su discurso es intensamente metafórico, por lo cual se hace difícil distinguir entre las referencias al ser y al valor. Algunas metáforas, por ejemplo: el pensar el ser, exige un "esfuerzo esencial", es el "centro del ente", el hombre es "elevado a centro", una instrucción comprometedor, el deseo asedia, la desorientación del mundo crece, es librado a las masas, es necesario un "recogimiento", asegurar los compromisos, el hombre en penuria, pensar desde disciplinas y pensar disciplinado, donde el hombre mora, el hombre mora en la cercanía de Dios, tomar contacto con él, charla divertida, estancia del pensador, descansa en el hecho, avanzar en el pensar, trae al lenguaje otra dimensión, etc. Estas metáforas siembran la duda a lo largo del discurso. Además hay sinestesias, índices de varias clases, que hacen imposible poder definir el significado: segura constancia, en el simple hoy, el ser es garantía de verdad, ser oculto, el largo olvido, el estremecimiento del ente, marchita el pensar, la penuria de la penetración, pensar en el ser y no fuera de él. En su mayoría son términos que aluden a valoración: apreciación, esfuerzo, llamada, acogida, arroj, intento o propósito.

Es toda una terminología que define los valores como contrapuestos al ser, a menos que se quiera extender tanto el significado de "ser" que pierda todo sentido. Sin embargo, Heidegger toma formalmente

su posición en contra de los valores pretendiendo que con esto no niega todos los valores. Y supone un extraño concepto de valor "porque se habla contra los 'valores', se aterra ante una filosofía que al parecer se atreve a menospreciar, en la desatención, a los más altos bienes de la humanidad" (Ibidem p. 46). Como si los valores se identificaran con los bienes. Negando el valor apela a otro tipo de valores, así como negando la lógica apela a otro tipo de lógica. Se habla, entonces, de un pensar que en el pensar incluye los valores; ¿Pero lo supera y los niega? ¿De un ser que es valor, e incluye el valor? "Porque se habla contra la lógica se cree que se eleva la exigencia de que se rechace el rigor del pensar" (Ibidem p. 47) y se cae en el irracionalismo. ¿Niega el valor en la forma en que ha sido desarrollada por los filósofos empiristas? Considera que su "pensar" es de una categoría nueva. "Pensar contra la lógica no quiere decir romper una lanza por lo ilógico, si no quiere decir solamente repensar el 'logos' y su esencia, aparecida en el amanecer del pensar" (Ibidem p. 48). Se refiere a un nuevo "pensar" más originario y radical, en el cual el valor es incorporado.

Acusa de irracionalidad a los defensores de los "vastos sistemas de lógica" introduciendo una lógica que incluye la libertad y la nueva dimensión del ser. Y afirma una racionalidad más grande, en la cual caben también los valores. Supera la estrechez de una alternativa entre sí y no. No hay razón por creer que: "un pensar que niega los "valores" debe tenerlo todo por "sin-valor" (Ibidem p. 47). Negar la lógica, según él, no lo vuelve "ilógico". Su posición rechaza los valores, por la razón de que al admitirlos "se rebaja el hombre a un simple ser más acá, por donde la filosofía se hunde en el positivismo" (Ibidem p. 47). Y con ello da a entender que, para él, un valor es simplemente un valor instrumental, es decir material. De hecho así lo explica: "La mundanidad del hombre sólo da valor al más acá, niega el más allá y rechaza la trascendencia" (Ibidem p. 47). Como si al admitir los valores se negara la trascendencia. Al negar los valores, Heidegger piensa que se defiende, por un lado, del completo nihilismo y, por otro, del subjetivismo atribuido al valorar y apreciar subjetivo.

Explica, así, su enemistad con el término de valor: "Todo valorar es también allí, donde valora positivamente, una subjetivización. No deja al ente ser, sino que al valorar hace valer únicamente al ente como objeto de su quehacer" (Ibidem p. 50). No hay duda que considera el término "valor" un enemigo del pensar y del ser: "la caracterización de algo como valor, priva de su dignidad a lo que así se está valorando". Una frase, por cierto, paradójica porque condena un valor en nombre de un valor. Y termina diciendo: "el extraño esfuerzo de demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace" (Ibidem p. 50). Pero añade una aclaración que demuestra, claramente, su incapacidad por entender el valor y su voluntad de reducir los valores a seres. "Traer ante el pensar la luz de la verdad del ser, contra la subjetivización del ente, la que lo hace simple objeto" (Ibidem p. 50). Por esto rechaza la posibilidad de que los valores sean tan reales como el ser. Al contrario, se horroriza ante la afirmación de los valores. 'El pensar en valores es aquí, por lo demás, la más grande blasfemia que pueda pensarse contra el ser'. Al contrario, el pensar contra los valores: "trae ante el pensar la luz de la verdad del ser"; es un pensar que piensa el ser desde la verdad. En cambio la valoración piensa el ser desde el valor; el ser es uno, pero verdad y valor son dimensiones inconfundibles.

Primero, consideraba el valor "como aquello que rechaza la trascendencia; y está contra todo lo que es alto y sagrado para la humanidad; priva de su dignidad a lo que así está valorado; además es una subjetivización; y no deja al ente ser; y por último es la más grande blasfemia" (Ibidem p. 50). Esta

posición radical a favor de un ser que todo lo incluye lo conduce, finalmente, a dar respuesta a la segunda pregunta: ¿Es necesaria una ética? Si el simple pensar, por ser profundo y por pensar, incluye los valores, no será necesaria una teoría ética: ya es la guía para obrar. En la primera frase había dicho: "no pensamos aún la esencia del 'obrar' en forma suficientemente decidida" (Ibidem p. 7), más tarde afirma que: "Donde se piensa tan esencialmente la esencia del hombre, esto es únicamente desde la pregunta por la verdad del ser" (Ibidem p. 54). Quienes no logren alcanzar esta verdad deberán recurrir a normas éticas.

Esta obstinación de Heidegger por reducir todo valor a la verdad del ser, acaba por entorpecer, en lugar de aclararlo, el mismo concepto de ser, el cual además de 'ser', es también valor. Entonces, el ser como término existencial se vuelve tan amplio que incluye el ser en cuanto valor, lo cual crea grandes confusiones.

En el *Origen de la Obra de Arte* (1958), Heidegger estudia la relación entre la verdad de un ser bello y el arte o belleza, con un ser que es verdad. En ambos aspectos domina el ser, la verdad de lo bello amplía nuestro conocimiento del ser; y el ser del arte posee su verdad. El análisis de la obra de arte comienza con la experiencia, la obra de arte es vista como cosa. La cosa no es un objeto. Por ejemplo, Los Zapatos de Van Gogh, no son un objeto simple, son cosas en el sentido que son obra, una cosa revela su naturaleza en los servicios que presta. Esta cosa pertenece a muchas otras que sirvieron a la campesina, con sus prestaciones para la existencia. Sólo viendo los zapatos como cosas, comprendemos la existencia de la mujer; estos reflejan su mundo. La cosa como obra de arte revela la verdadera realidad existente, establece la verdad a través de la obra. La verdad es concebida como "evento" (viene de fuera), viene a la vista, sale de lo escondido. Pero la obra es obra de arte por el arte y por el artista. La obra hace al artista y el artista hace la obra, pero ambos se fundamentan en el arte. El arte como revelación de la verdad, difiere mucho del arte como representación. Entonces, el arte presenta la verdadera esencia de las cosas.

Es una estructura circular: la cosa remite a la obra y esta al arte; y esta, a su vez, al fundamento en su esencia, la verdad. Es un círculo, pero no es un círculo ocioso. Se resuelve desde el interior del círculo porque la obra existe y el arte existe. El camino desde la obra al arte pasa por una mediación, por la verdad, el arte en su esencia es verdad. Es verdad existente (das seiende). ¿Cuál es la esencia del templo griego? El templo de Paestum, no representa, no imita nada, sólo está allí sobre la roca encierra la estatua del dios. ¿Qué hace, entonces, el templo por el arte? Incorpora el mundo del pueblo. El mundo es el estado fundamental del ser.

De este modo, el arte es un existir del hombre que trasciende hacia el ser; se trasciende a sí mismo, por la revelación del mundo; revela posibilidades de ser uno. Heidegger reduce todo el arte: la pintura, la escultura, la arquitectura y la poesía al ser, a la verdad del ser. Con el arte, la verdad del ser adquiere una nueva dimensión trascendente. El valor desaparece por completo. Heidegger evita hablar de valor, precisamente, porque lo considera algo subjetivo, incapaz de revelar el ser. Esto se aclara en el comentario a la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto". En este capítulo de Holzwege no puede evitar hablar de los valores, este filósofo "sustituye los anteriores valores con otros" (Ibidem p. 188). "Se habla de valores de la vida, de valores de la cultura, de valores de la eticidad, de valores de la jerarquía, de valores espirituales" (Ibidem p. 190). Al analizar el concepto de valor, en Nietzsche, sólo descubre el punto de vista que es "ver" el punto ocular, el aspecto, el ámbito visual. Como punto de vista son esenciales a la conservación y al aumento de la vida. En el ámbito de la vida el "dominar" es concebido como el rasgo

fundamental de todo lo real. Se conecta, así, el valor con la voluntad de poder. Considera en el valor esta única consecuencia del "devenir" que determina lo existente en su esencia. "Con la palabra devenir cierra la definición de la esencia del valor. El devenir es para Nietzsche la voluntad de poder. Los centros en que se configura la vida son "centros de dominación", por tanto "el valor es, esencialmente, el punto de vista del aumento o disminución de estos centros dominadores". Y, formalmente: "los valores y su modificación están en proporción con el aumento de poder del que pone el valor" (Ibíd. p. 193).

De este modo, en Nietzsche, el valor es reducido a un medio. Los medios esenciales son las condiciones que se pone, a sí misma, la voluntad de poder. Estas condiciones son las que denomina valores" (Ibíd. p. 198). De este modo, los valores en lugar de ser calidades en el ser, se convierten en un instrumento de poder. Y de dominación, abandonados a la voluntad de poder, es decir, a la arbitrariedad del sujeto. Entonces, se contraponen el valor a la verdad, el arte vale más que la verdad. Se crea, por tanto, una nueva metafísica dominada por la voluntad de poder: "el pensar según valores se funda en la metafísica de la voluntad de poder" (Ibíd. p. 209). El ser ha sido rebajado a la condición puesta por la voluntad de poder. Por esto dice el loco, descendiendo a la plaza: 'nosotros hemos matado a Dios, ustedes lo han matado: vosotros y yo'. Se ve, claramente, la confusión entre ser y valor cuando Heidegger afirma "el ser queda rebajado a mero valor" como si el valor fuera un ser contrapuesto a otro ser. Su consecuencia es que "el pensar en valores hace que el ser no pueda llegar de antemano a morar en su verdad" (Ibíd. p. 219), como si el valor y la verdad fueran términos contradictorios.

Sólo se entiende su oposición en el sentido que el valor es considerado, únicamente, desde el punto de vista de un valorar subjetivo de la voluntad de poder en el que "la verdad del ser no aparece. Queda olvidada" (Ibíd. p. 221). Esta sería la esencia del nihilismo. Afortunadamente, Heidegger le encuentra una salida en la afirmación del loco: "Busco a Dios. Busco a Dios" (Ibíd. p. 221). Es en esta reflexión del pensar sobre lo que el loco dice que, según el filósofo, se abre un camino hacia el rescate del ser. Pero esto no era necesario. En ningún momento el auténtico valor se contraponen a la verdad; la verdad es verdad del ser, como el valor es valor del ser. Ninguno de ellos depende de la voluntad de poder. Si el valor tiene importancia, no es sólo importancia para uno, sino para todos; no es determinado por la voluntad de poder, sino por el modo de darse del ser en su esencia percibida por el hombre. En ningún momento el valor sustituye al ser ni lo rebaja. Al contrario, hace ver una dimensión nueva que aclara y, al mismo tiempo, separa el valor y la verdad y del ser.

En la corriente fenomenológica, Gabriel Marcel, siguiendo a Heidegger, plantea el valor en la búsqueda y la aclaración del ser. Por eso, parte de la experiencia analizada críticamente. En el fondo de la experiencia se encuentra "lo real" como algo que da consistencia al ser. Pero las preguntas sobre el ser, como las que se le hacen al espíritu, no pueden ser contestadas con un análisis y demostraciones racionales. Estas rebasan lo real y entran en el mundo del misterio. En cambio, las preguntas acerca de problemas pueden ser contestadas. Las preguntas acerca del misterio no son contestables. Los términos del misterio son objetos que están más allá de nuestra comprensión. Es imposible resolver el misterio como si fuera un problema. En cambio, el problema es únicamente un conjunto de objetos dispersos que la mente debe unificar y coordinar. Estos se dan en el campo y categoría del "tener", no del ser (Ibíd. p. 223). El tener nos da una perspectiva objetivante, porque los términos del problema son objetivos, ajenos al sujeto.

Q año?

Esta objetividad no es absoluta porque la exterioridad no es total. Lo primero que se nos ofrece en la experiencia son las cosas, pero también surgen en nosotros objetos de otra clase. Marcel utiliza como ejemplo un sentimiento que de repente surge, en nosotros, por primera vez: 'admiro este cuadro, me intriga el contenido de este libro, me encanta el carácter de este muchacho, me entusiasma el rendimiento de esta máquina': este es un valor. Por tanto, el valor entra en la categoría del problema y del acontecer objetivo de las cosas, que se dan al sujeto. Se trata de algo que se añade al sujeto y no es de uno mismo. Así se aclara la categoría del 'tener'.

Yo no 'tengo' más que aquello de lo cual, en alguna manera, puedo disponer; algo que se me hace a mí y, por tanto, es considerado como un poder. Aquello que se "tiene" es totalmente propio y no se puede ceder a otros. Lo que se tiene está en nosotros, pero es un dato y se resiste, generalmente, a nuestra comprensión; es opaco, impenetrable, no se le puede investigar por completo. Son valores: tales como sentir. Es, por tanto, irreductible y puede transformar la conciencia de quien pretenda aclararlo. Son valores tales como: sentir admiración, deseos, asombro, aprecio o desprecio. Están en uno, pero no son de uno, no son simples sentimientos, o consideraciones psicológicas que pertenezcan a una subjetividad variable, son hechos que cambian una vida, transforman el proyecto de acción de una persona. El 'tener' del valor, replantea el problema del ser. El 'haber' enfocado con precisión se convierte en carácter fundamental de nuestro ser: define un enfoque de la filosofía. Es necesario hacer aflorar, en la superficie, los contenidos de esta reflexión: verla en su totalidad y en sus posibles variaciones de intensidad y de valor.

En toda afirmación de posesión hay cierto contenido relacionado con un ser, pero es más si indica un valor. Es diferente afirmar: tengo este libro que compré, que decir, tengo gran admiración por las tragedias griegas. En ambos casos, se da el tener que transforma; pero en grados intelectuales de diferente orden. En el primer caso, el tener posee un significado relacionado con el ser, tengo un libro, significa que poseo un nuevo ser, que es una cosa. En cambio, tengo admiración indica el aprecio, el descubrimiento de un valor que incide en mí, como una transformación de mi propio yo: yo soy quien admira las tragedias griegas. Mi ser admirador es diferente de mi anterior ser indiferente; el valor me ha transformado.

Marcel, como buen discípulo de Heidegger, no está particularmente preparado para tratar los valores. Sin embargo, encuentra un valor que lo afecta decididamente: el amor. El amor es un valor fundamental en Marcel, tan importante que demuestra la "exigencia de trascendencia" atribuida al ser. Si amo, afirmo la inmortalidad del ser amado. En *El Misterio del Ser* "nos encontramos aquí directamente en presencia de la idea de valor" (Ibíd. p. 211). Pero nunca se explica, realmente, la relación entre ser y valor. "Un mundo funcionalizado al exceso, se nos presenta como deficiente en relación con ciertos valores, cuya naturaleza, por otra parte, habría que precisar". No llega a precisar, ni teórica ni prácticamente, qué son los valores y, aparentemente, confunde el valor con la verdad. El insiste en que el ser, sólo nominalmente, puede ser distinto de cierta plenitud de lo verdadero. Casi inadvertidamente introduce la palabra "plenitud" que da la dimensión de valor: a la misma verdad; verdad plena, no significa una verdad no-falsa, sino una verdad importante y superior. Se da cuenta de lo inadecuado de las ideas de "hechos y facticidad", cuando éstas se aplican a un plano de realidad que es "una realidad de la libertad y del valor" (Ibíd. p. 212). Sólo en la experiencia se encuentra el "cumplimiento" que es la realización

del ser en el valor. Aún así, confiesa que "estas observaciones no nos permiten todavía resolver la difícil cuestión de saber cuáles son las relaciones entre el valor y el ser" (Ibídem p. 213). En el "cumplimiento" es donde se encuentra "de nuevo la misteriosa articulación del ser y el valor" (Ibídem p. 215). Creemos que esta dificultad, en Marcel, sea efecto de su dependencia de Heidegger y del olvido del planteamiento de Husserl.

La confusión de Marcel deriva, principalmente, de su consideración del valor desde el punto de vista subjetivo de la valoración, más que desde la realidad experimental del valor mismo. Sin embargo, el ser se le da como inseparable del valor. "Debemos siempre tener presente que el ser no es separable de la "exigencia de ser"; y esta es la razón profunda que impide disociar el ser del valor" (Ibídem p. 225). Para alcanzar esta realidad profunda, a la que el hombre se siente íntimamente vinculado, es necesario rebasar la cerca de la reflexión objetivante con un proceso de acercamiento que llega a la "comunicación ontológica", que implica una aproximación al misterio del ser. En la trascendencia de la experiencia se descubre "al otro", el valor, la realidad de un ser por el cual es digno sacrificarse. Este descubrimiento supera el centro egoísta de uno para realizar un cambio, la sustitución de un centro por otro, en la experiencia de trascendencia, hacia el tu que yo amo. Esto es acceder a lo real. Es un imponerse, es una participación dentro del misterio del ser. Hace que el hombre no sea un espectador desinteresado de la vida sino un actor en el mundo. Descifra el significado de su acción desarrollando su papel personal. Marcel, de este modo, supera indirectamente el prejuicio heideggeriano y alcanza, en el caso del amor, un valor fundamental en su verdadero sentido.

En una situación similar se coloca el pensamiento de otro filósofo importante, Etienne Gilson. En su libro *Painting and Reality* (1965), descubre el valor estético como una existencia particular: la existencia estética. Lo estético no es sólo fruto de una experiencia personal, sino una realidad de la existencia. No es la existencia física la que distingue la obra de arte, sino su valor estético. "Llamemos existencia estética al modo de existir que pertenece a la pintura hasta el punto en que es, actualmente, percibida como obra de arte y como objeto de experiencia estética" (Ibídem p. 33). Gilson descubre el valor constante de la obra estética, en la coherencia interna de la representación: la armonía entre el carácter dinámico de la representación y su sentido estático. "El modo estético, de la existencia de una pintura, incluye la conciencia del modo estático de su existencia" (Ibídem p. 47). Así, la estaticidad de una naturaleza muerta, en su inmovilidad capta la esencia de un aspecto del mundo. Así, el objeto de una pintura no es el de copiar la realidad, sino de expresar algún aspecto original, el cual se capta intelectualmente.

No puede, entonces, interpretarse como algo meramente intelectual, cuando se considera en la obra la relación entre el conocimiento del objeto y el poder expresivo de la ejecución. Sin esta expresión nada llegaría a la mente. Este tipo de valor es independiente hasta del artista que lo haya realizado. "Una pintura es artísticamente valiosa por cuanto vale en sí misma y su valor permanece idénticamente el mismo, hasta donde la pintura dura, independiente del nombre de su autor" (Ibídem p. 90). A pesar de todo, aún en Gilson, la creación artística es algo definido por el ser. Esencialmente las formas consisten en la ocupación de cierta porción del espacio. La mano invisible del artista no hace más que separar y aislar, en la indeterminación uniforme del espacio vacío, cierto número de zonas circunscritas. Entonces, hay que preguntar: dada cierta disposición, ¿Qué es lo que produce la belleza?

La creatividad del arte es tan independiente de la naturaleza que, por sí, puede crear objetos totalmente nuevos que no existen en el mundo natural 'la creatividad de los artistas asume apariencias cada vez más extrañas' y a pesar de una apariencia más distante o más cercana, logran revelarnos su significación. No es extraño, entonces, que artistas modernos prefieran usar en sus composiciones materiales objetos reales, que ofrezcan mejores posibilidades para lograr una armonía, que ya "no es una imagen de colores, sino una cosa hecha de cosas" (Ibídem p. 257). El arte creativo es atraído en esta dirección por un fuerza, que no es un ciego impulso, ni es un brillante progreso hacia su objetivo, de revelar un nuevo ser y una nueva inteligibilidad. Entonces, queda la pregunta ¿El arte está más próximo al ser o a la verdad? Gilson llega hasta la puerta del problema del valor estético, pero no tiene una solución: únicamente alcanza una inteligibilidad que no especifica el valor de lo estético de cara al ser. Queda siempre el enigma de la diferencia entre la simple creación de un objeto nuevo, en el campo de la mecánica y de la ciencia y un objeto artístico cuya significación denota una diferente dimensión de la inteligencia.

El americano John Wild (*Existence and the World of freedom* (1963)), incorporado a la fenomenología más heideggeriana que husserliana, reconoce la existencia y la importancia de los valores. "Aquello al que generalmente nos referimos como 'valor' es el auténtico corazón y alma del significado" (Ibídem p. 159). El valor da sentido a nuestra vida. Lo considera como un objetivo que da el significado y lo que no tiene valor tampoco tiene significado. Su horizonte es la totalidad de la vida. "Nuestras versiones del mundo de la vida son ordenadas alrededor de un proyecto dirigido hacia un valor supremo" (Ibídem p. 159). Esta perspectiva no puede ser compartida por la ciencia cuyos campos son demasiado estrechos como para abarcar la totalidad del mundo de la vida.

Wild afirma la existencia de los valores en términos heideggerianos de auténtico e inauténtico, a pesar de que Heidegger, al parecer, no considere los valores como algo perteneciente a la existencia auténtica. Por su parte, afirma la existencia de los valores y desde este carácter existencial depende el nuevo enfoque de su análisis. En primer lugar, rechaza la concepción tradicional por la cual los valores serían esencias fijas, separadas de este mundo real en el cual luchamos para existir. "Todos estos valores en el cielo, no son un bien para mí, si yo no puedo existir en ellos" (Ibídem p. 161). El encuentra los valores en el mundo real, no como el simple manifestarse de algo que ya poseía una existencia previa. Estos se dan en la existencia del mundo, es decir, en la experiencia del horizonte-mundial, que a pesar de sus ambigüedades "posee valores y significados por sí mismo" (Ibídem p. 161).

Sin embargo, para Wild "no hay una región especial o un reino de los valores" (Ibídem p. 161). Y la razón que aporta es el hecho de que los valores se compenetran desde un principio hasta el final, con todos sus reinos y regiones de lo real. Las dos cosas no se contradicen, los valores pueden encontrarse en toda clase de entes, sin embargo, poseer su propio modo de realidad. Lo que parece contradictorio es lo de 'estar en todas las cosas y no poseer un carácter identificable' que lo oponga a todos los demás seres y forme un reino en lo suyo propio. En caso contrario, si no es un simple juego de palabras, se vendría a contradecir a la existencia de los mismos: están en todas partes, pero no son nada real.

De hecho, Wild, afirma la existencia de todos los valores, ahí donde los encuentra la fenomenología, "en los términos de estos modos temporales de existencia que condicionan nuestro ser en el mundo" (Ibídem p. 164). Esto significa encontrarlos, en la situación originaria de nuestra vida, en la experiencia

inmediata y concreta. Lo cual, a su vez, significa más allá del lenguaje y más allá del discurso meramente mental. "Quizás, la existencia real donde el valor se encuentra realmente, no puede ser juzgado adecuadamente en los términos de acontecimientos aparentes, o la mera presencia de propiedades" (Ibídem p. 164). Por otra parte, podemos estar de acuerdo con Wild cuando afirma que: "para expresar el nuevo sentido existencial de los valores se requiere una terminología igualmente nueva", (Ibídem p. 164) como el uso de palabras del tipo: 'auténtico', 'genuino', 'admirable', 'mayor costo', 'plena devoción' y 'poder humano', de los más altos grados de 'intensidad' y otras que no se ajustan al lenguaje del ser. En realidad no sólo es necesaria una nueva terminología, diferente de aquella con que razonamos sobre el ser, es necesario todo un nuevo discurso acerca del valor (a nivel intelectual) y un nuevo entrenamiento experimental (a nivel de captación) para detectar, asumir y realizar los valores.

No hay 'valores' que puedan especificarse como entes porque, en cada caso, son 'inherentes' a un ente. Pero en forma análoga, tampoco hay 'seres' que no sean seres de un ente. El ente experimental es lo primero y lo experimentado como tal posee valor y ser. También el ser y el valor son originarios, por el ente. A otro nivel, tanto el discurso sobre valores, como el discurso sobre los seres, no son actividades originarias sino dependientes de la experiencia. Hablar de un ser no es lo mismo que 'conocerlo' y, así, hablar de un valor no es lo mismo que 'vivirlo'. Este doble nivel, irreductible, crea muchas dificultades a la hora de reflexionar y expresar nuestros pensamientos acerca del ser y del valor. Aún Heidegger, aparentemente, a veces cae en la trampa de identificar el ser con el discurso sobre el ser. Para el discurso sobre el valor, esta trampa es más peligrosa, por la misma dificultad de conceptualizar el valor y reducirlo a mero pensamiento, abandonando su realidad vivencial.

Podemos estar de acuerdo con Wild en el sentido de que el valor debe analizarse allí mismo en donde se genera, es decir, en la experiencia. "Las frases como por ejemplo: 'conciencia-existencial', 'apertura al mundo', pueden expresar lo que tenemos en mente" (Ibídem p. 166). Los valores deben ser ganados o perdidos en la mera trascendencia de la experiencia. Esto significa: en el transcurso real de nuestra historia, en la dimensión espacio-temporal; y en el ámbito de su existir individual. Wild encuentra el valor en el límite de la trascendencia de la conciencia hacia el misterio. Analiza esta proyección entre dos extremos contrarios que llama: 'devoción' y 'fanatismo'. Recordando a Kierkegaard, habla de una pasión sin límites, entre un extremo equilibrado (devoción) y su contrario absurdo (fanatismo). Es una pasión que abre un más allá de uno mismo. "Es una presencia que viene de más allá de nosotros y, sin embargo, actúa en nosotros, así que esta pasión, cuando es percibida en sí misma, pertenece al misterio" (Ibídem p. 168). Y, precisamente, por ser misterio no es pensable, sólo es dado en la percepción emocional. "El mundo cuya presencia es percibida a través de tal pasión, debe trascender cualquier versión humana de él" (Ibídem p.168). Por eso la percepción de un valor es siempre una apertura hacia un más allá de nosotros, hacia algo que nos rapta, y nos proyecta, sin descubrir por entero su misterio. Al contrario, quien pretenda encerrarlo en los límites fijos de un lenguaje cae en el fanatismo, que no hace más que absolutizar lo que ya posee, en lugar de "romper los límites y abrirse a lo que está más allá" (Ibídem p.168).

El saber propio de la emoción desafía las reglas del frío entendimiento racional y todo punto de vista exclusivamente intelectualista y acepta los cambios subjetivos que pueden producir agentes exteriores. "Las emociones son un tipo de sentimientos en los cuales se pierde la autonomía racional

para abandonarse a influjos desde el exterior" (Ibídem p. 168) y para tomar conciencia de un nuevo modo de realidad, el valor. Un conocimiento intelectual "no puede nunca darnos el significado de un gesto amistoso" (Ibídem p. 170). Cualquier discurso racional carente de emotividad, resultaría ser abstracto y frío, despojado de fuerza en orden a la acción. Una vida con devoción a los valores, según Wild, debe superar la separación entre la inteligencia y la emoción, evitando caer en el exceso opuesto del fanatismo. Podrá alcanzar un estado en que "el entender y el sentir trabajan juntos de un modo armónico" (Ibídem p. 170).

El análisis de Wild, que se concentra sobre la actitud de un sujeto situado entre la frialdad abstracta del conocer y del calor del sentimiento, el cual tendría el peligro de caer en uno de los dos extremos: o la abstracción del razonamiento o la pasión del fanatismo. Si, al contrario, equilibra las dos tendencias, puede adquirir una conducta práctica responsable. Lo importante de esta posición de Wild es el hacer ver, claramente, la función de las dos estructuras operativas del yo, que hemos apuntado anteriormente: la inteligencia y la emoción. Pero su énfasis, más que orientarse al valor como tal, se enfoca a la actitud psicológica del sujeto y a la fuerza de la pasión en favor de una buena causa. Este tipo de devoción auténtica, no sólo dirige su atención a una visión global de la vida, sino a través de la reflexión, a las tareas concretas de cada día. "A través de la unión entre inteligencia y emoción, la vida puede ser asumida con plena responsabilidad y elevada a un mundo coherente que tiene sentido en una persona" (Ibídem p. 172).

Otro elemento positivo de Wild consiste en haber dado a la emoción el mismo poder cognoscitivo, aunque en otro orden, del que a menudo se atribuye sólo a la inteligencia. Esta posición es fundamental para entender la realidad del valor: la inteligencia capta el ser y la emoción percibe el valor. Por fin, hay una interesante observación del autor acerca de la identificación entre lenguaje y vida. Aparentemente, la conducta y el lenguaje son inseparables: se identifican las mismas acciones con las mismas palabras. Para discernir la diferencia es necesario partir de la experiencia viviente y verla desde su interior para percibir el sentido que posee para el sujeto. La evidencia del valor no se demuestra desde el lenguaje sino desde la vida misma del sujeto. Esta es dominada por la emoción personal y la pasión y rebasa todo tipo de especulación teórica. No pueden demostrarse los valores con razonamientos abstractos que garanticen su evidencia. El autor termina con una expresión que ya se encontraba en Husserl, a pesar de todo "este es el mundo en que debemos existir" (Ibídem p. 170).

3. En Husserl

El filósofo que más se aproxima a una definición del valor es Husserl, en su estudio de la constitución de los objetos *Ideas II* (1997). En la primera parte de esta obra, Husserl estudia la constitución del mundo natural. Los valores quedan positivamente excluidos de la naturaleza: "Todos los predicados que le atribuimos a las cosas bajo los rubros de encanto, belleza, utilidad, conveniencia, práctica, perfección, quedan completamente fuera de consideración". Con esto define la actitud teórica que es la propia de las ciencias naturales; pero no ignora que existen otras actitudes: "frente a ella hay otras actitudes, a saber: la actitud valorativa y la actitud práctica". Esta primera parte tiene el objetivo de explicar la actitud teórica. Esta es la actitud que enfoca las vivencias de conocimientos especulativos

o dóxicos, por los cuales se analiza la naturaleza; naturaleza que no incluye valores, obras de arte, etcétera.

Esta división parece nítida porque separa el campo de los conocimientos intelectuales del campo axiológico. Pero, de inmediato, el autor se da cuenta que esta división no es adecuada, porque "la actitud teórica no está meramente determinada por las vivencias de conciencia que designamos como actos dóxicos". (Ibíd. p. 33). Hay vivencias de valores que se analizan especulativamente y, por tanto, en actitud teórica. Y en el § 3, añade "pues en la actitud valorativa y práctica se presentan también vivencias dóxicas". Esto pretende decir: no sólo en la captación de valores interviene también la inteligencia, como lo hemos apuntado en el esquema general, sino que la misma vivencia de valores puede ser tematizada teóricamente y ser analizada de forma crítica especulativa, como la ciencia lo hace acerca de las entidades de las naturales (Ibíd. § 3). Está claro que puede haber dos clases de juicios acerca del valor. Una cosa es afirmar, en general, la belleza del cielo azul y otra es vivir en la ejecución del juicio. El primero, es un juicio teórico; el segundo, emocional. Entre uno y otro hay un 'giro' de actitud, de la teórica a la emocional.

A pesar de su intención de estudiar a la naturaleza como tal y, consecuentemente, los actos teóricos que la configuran, Husserl no puede dejar de hacer referencia a los valores. Así en el § 4 afirma: "Paralelamente a la actitud teórica, corren como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica". Lo cual se da en actos valorativos, con sus propias objetividades "que se constituyen como productos espontáneos" (Ibíd. p. 37). Y, de una vez, afirma el carácter originario de tales objetividades "que, precisamente, se constituyen primigeniamente como productos espontáneos, y que sólo como tales pueden venir a darse originariamente" (Ibíd. p. 37). Y utiliza un ejemplo para mostrar el cambio de actitud, de la teórica a la emotiva. "Dejamos de ver en esta manera señalada (teórica) cuando, viendo el cielo azul, vivimos en el arrobo ante él" (Ibíd. p. 37). Se trata, pues, de dos formas de conocer que generan las dos posibles actitudes en el sujeto: la teórica y la emotiva. Estas constituyen un mundo de conocimientos tan grande como el de la inteligencia de los seres y pueden ser analizadas con el mismo método de la reducción fenomenológica como el ser. En esto se comprueba una posición completamente opuesta a la de Wild, como en general los epígonos de Heidegger, quienes pretenden reducir el valor a la simple manifestación del ser. La filosofía deberá, por tanto, tener una doble división: de seres y de valores. El estudio de los seres y su constitución como objetos, pertenece a la naturaleza. El estudio de las emociones, de los valores, de las actitudes afectivas y su constitución no le pertenecen. Ambas se fundan en la experiencia sensible e intuitiva. Pero, en la experiencia común originaria, no todo pertenece a la naturaleza.

Con relación al mundo afectivo, también pueden darse las dos actitudes: teórica y emotiva. Ambas actitudes tienen su fundamento en la intuición. "Podemos contemplar un cuadro 'disfrutándolo'. Entonces vivimos en la ejecución del agrado estético, que precisamente es una actitud 'disfrutante'. Podemos luego, con los ojos del crítico de arte, o del historiador, juzgar el cuadro como 'hermoso'. Entonces vivimos en la ejecución de la actitud teórica" (Ibíd. p. 38). El primero no es algo inferior, o misterioso, "es precisamente un comportamiento en el cual vivimos" (Ibíd. p. 38). Esto cambia el tipo de juicio que se puede expresar ante una obra de arte: "en el juicio sobre el valor, tal como

nace de la actitud del abandono puramente disfrutante, la obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta" (Ibíd. p. 38).

Se trata, entonces, de dos tipos de intuiciones en la misma experiencia sensible: la intuición del objeto-ente, como un ser y la intuición de un valor. En la intuición del valor la obra es intuida, "pero no solamente intuida sensiblemente, sino 'axiológicamente intuida'" (Ibíd. p. 38). No es una especulación más, sino un acto de intuición que posee su propio objeto, entonces decimos "es objeto del disfrute". Es constitución de dos objetos diferentes, el objeto ser y el objeto valor. La palabra clave es la constitución; en ambos casos hay constitución. Es decir, la síntesis de dos elementos, el elemento propio de la actividad del yo y el elemento dado en cada caso. En la constitución teórica el elemento es el ser, en la constitución axiológica el elemento es el valor. En el lenguaje de Husserl, la intuición del ente en la actitud teórica nos da "la mera cosa" y afirma: "Pasando a la captación del valor y al juicio de valor estético tenemos más que una mera cosa; tenemos una cosa con el carácter de valor, como propio de su ser-así, tenemos una cosa valiosa" (Ibíd. p. 39). Sin duda esta página del § 4, de *Ideas II*, es el lugar donde Husserl se aproxima a una visión inmediata del objeto valor. Y encuentra estas características específicas del valor que podemos resumir a continuación. Implícitamente responde a la pregunta: ¿Qué es el valor?

Es más que cosa.

Es el carácter del valor como propio de su ser-así.

Encierra el carácter de "valiosidad".

Es un componente que pertenece a la esfera emotiva.

Es un correlato de la captación 'teórica' del valor.

La más primigenia constitución del valor se ejecuta en la emoción disfrutante.

Se capta por una particular intuición que se llama "valicepción".

La intuición del valor, es un análogo de la 'percepción' de la esfera dóxica.

Es un "algo".

La 'cualidad' de valorar.

En la esfera emotiva, aquel sentir que el yo vive en la conciencia cabe el objeto mismo sintiendo.

En el ejemplo de un gozo estético "algo es para nosotros consciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto bello" (Ibíd. § 6 p. 42). Podríamos 'reflexionar' sobre el 'agrado' (como acto cognoscitivo), "pero dirigir la mirada al objeto y su belleza, es algo totalmente distinto" (Ibíd. p. 44). No es el aspecto subjetivo, el que da valor al objeto, "porque encuentro lo bello en el objeto mismo. Nada significa menos lo bello que un predicado de reflexión" (Ibíd. p. 44). Esta contraposición nos lleva, fácilmente, a ver de frente lo que un valor es para nosotros, aunque no sea definido formalmente. Está más allá del objeto. Lo 'grato', lo 'alegre', lo 'triste' y todos los predicados objetivos, sólo surgen mediante el cambio de actitud, en el cual el valor es co-presupuesto. Son correlatos de los actos emotivos; son todavía vivencias, pero no vivo en ellos; son un estrato objetivo, superpuesto sobre el estrato de los predicados sensibles. Y como conclusión general, piensa Husserl, que todo hablar de objetos, de sus predicados, de sus propiedades y de sus relaciones, remite a actos teóricos. *Hablar del valor, como objeto, es darle un significado completamente diferente. Los actos teóricos son los propiamente 'objetivantes'.*

En cuanto a la valicepción (en alemán Wertnehmung, que significa percepción de un valor, contrapuesto a *Wahrnehmung* o percepción de un ser) para captar el valor, Husserl asegura haberlo usado en clases varias décadas antes, lo cual nos remite a la época de Brentano y sus discusiones sobre el juicio de valor. No es un término inventado para salir del paso, sino una palabra única que proyecta el significado del valor y la especificidad de la acción que lo detecta. Sin embargo, a lo largo de este amplio texto de *Ideas II*, Husserl en ningún momento se propone definir el valor o responder a la pregunta: ¿Qué es un valor? Al contrario, proporciona todos los elementos que entran en la constitución del objeto-valor evitando, en lo posible, la palabra 'objeto', para superar la confusión con el objeto del conocimiento, de la 'dóxa'. Concentra su atención en la doble actitud posible: teórica y emotiva. Sin embargo, el doble tipo de percepción responde a un doble tipo de objetos, por lo cual el objeto-valor queda perfectamente deslindado del objeto-ser. Sólo falta una palabra, un nombre, para nombrar este nuevo tipo de objeto que es el valor. Husserl no quiso aventurarse más allá del acto de conciencia "vali-ceptiva", determinada por una específica intuición.

Husserl está perfectamente consciente de los dos enfoques posibles acerca de un mismo ente valioso, con un giro, desde el emotivo al dóxico y viceversa. Frente a la captación de un mismo valor es posible adoptar las dos actitudes, la teórica y la emotiva. Utiliza como ejemplo el gozo. En la contemplación de una catedral gótica, ambas actitudes, la emotiva y la teórica, son posibles. Además, son complementarias tanto que una actitud teórica que conoce la historia y los estilos de las diferentes épocas, los significados, los signos, contribuye a reforzar el gozo estético y, por tanto, a "suministrar una plena intuición del valor" (Ibíd. p. 40). Aquí, el giro de la valicepción se refiere al mismo ente (la belleza de la catedral); pero no al mismo objeto. Lo mismo sucede con todas las clases de valores. Husserl lo explica: "En ello lo objetivo está presente como caracterizado de diferente manera, según la especie fundamental del acto: objeto de juicio, objeto de valor, objeto de la voluntad" (Ibíd. § 5, p. 42). ¿Cuál de ellos es el giro más legítimo y dominante? ¿El especulativo o el emotivo? Desde el punto de vista fenomenológico los actos pueden presentarse con "diferente dignidad": "una como dominante; por así decirlo, como aquella en que preferentemente vivimos; la otra como servidora" (Ibíd. p. 42). Y da, por supuesto, que aquella en la que vivimos es la actitud emotiva. Y esta prioridad de lo emotivo no es fruto de un capricho, sino de una situación vital.

Es interesante reflexionar sobre esta diferencia, porque dado un acto teórico en que ejecutamos los actos de pensamiento, "este acto sirve sólo como soporte para el acto emotivo, en el cual preferentemente vivimos" (Ibíd. p. 42). Aunque esta afirmación no se refiera más que a un ejemplo particular de una "buena noticia", en que lo emotivo es dominante, puede generalizarse para todos los casos de nuestra actividad cognoscitiva, cuando el objeto es de gran interés. Esto significa establecer una prioridad generalizada, entre el mundo de los valores y el de los simples conocimientos. Es decir, dar a los valores una prioridad absoluta en la conciencia humana. Esto no crea confusiones entre los objetos de una teoría científica y los objetos de valor. "La objetividad de los objetos teóricos constituye la naturaleza; a la cual no aporta nada una conciencia valorativa como 'constituyente'. En su dominio no hay ningún objeto de valor. No significa que los valores y los actos valorativos estén excluidos de la naturaleza. "Los actos valorativos y volitivos: el sentir, el querer, el resolverse, el actuar, no están desconectados de la esfera de las cosas, sino que pertenecen integralmente a ella" (Ibíd. § 11, p. 56). Es una realidad que rebasa el horizonte de los meros objetos y proyecta a la persona humana más allá de sí misma, de sus conceptos

racionales y la constituye en parte integrante de este mundo que se explora. Con los valores el yo se hace miembro del universo, en lugar de inventar un universo propio y limitado.

Al final del primer capítulo, Husserl, da una visión global del mundo de los valores como el verdadero mundo en que existimos. "En la vida corriente no tenemos nada que ver con objetos de la naturaleza. Lo que llamamos 'cosas' son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son 'objetos de valor' de diferente índole, objetos de uso, objetos prácticos" (Ibíd. § 11, p. 46). 'Nuestro' mundo no es un mundo de cosas sino de valores. Se vislumbra la esfera de los valores en la conciencia de un yo y de todos los yos, como adhesión del yo al mundo real.

4. Referencias

A continuación se coloca una lista de las principales obras relacionadas, directamente, con el problema de los valores en su generalidad. Una simple mirada a las fechas de publicación demuestra que estas obras están comprendidas en la década entre 1946 y 1956, aproximadamente. Es el período posterior a la segunda guerra mundial finalizada en 1945, un tiempo de difícil reconstrucción de las ruinas dejadas por el conflicto mundial y de búsqueda de razones para, simplemente, sobrevivir y trabajar. En comparación, los tratados de ética (que incluyen algún capítulo sobre valores) se distribuyen a lo largo de todo un siglo, desde finales del siglo XIX hasta el siglo XXI.

Esta diferencia es muy significativa; el punto cero se encuentra en 1945, a finales de la segunda guerra mundial, cuando todos los valores, no sólo los valores morales, aparentemente, habían sido destruidos. Era necesario volver a situar, en el valor, un punto de partida para pensar y para actuar.

Los autores citados anteriormente enfocaban, en primer lugar, el problema moral y estudiaban el fundamento de las normas éticas. Su preocupación se concentra en el problema del bien y del mal, del deber y de la justicia, de la obligación y de las leyes, planteando a continuación el problema del valor, como valor moral. Sin embargo, ha sido un error fundamental querer conocer el valor moral (que es una especie particular de valor), sin plantear en toda su extensión el problema general de los valores.

1. Davidson, Donald J. and Suppes (1954). *Outlines of a formal Theory of Value I*. Stanford, California.
2. Edwards, P. (1962) *The Logic of Moral Discourse*. Free Press of Glencoe, N.Y.
3. Friedman, Bertha B. (1946). *Foundations of the Measurement of Values*. Editorial _____, N.Y.
4. Frondizi, R. (1958). *¿Qué son los valores?* Fondo de Cultura Económica, México.
5. Gellner, E. (1959). *Words and Things*. _____, London.
6. Glansdorff, P. (1954). *Théorie Générale des valeurs*. _____, Bruselas.
7. Hall Everett W. (1952). *What is Value?* _____, London.
8. Hare, R.M. (1964). *The Language of the Moral*. Charles Scribner's Sons, N.Y.
9. Haskell, B.C. (1963). *Foundations of Mathematical Logic*. Mc Graw-Hill Book Co N.Y.
10. Hayden (1954). *Emotive Propositioness*. _____, Uppsala.
11. Hilliard, A.L. (1950). *The forms of Value*. _____, N.Y.
12. Husserl, E. Ideas II. (2005). UNAM, _____, Fondo de Cultura Económica, México.