

CAPÍTULO IV

LA REFLEXIÓN AXIOLÓGICA

26. Relación entre axiología e ideología

Las consideraciones filosófica y sociológica sobre la ideología —entendida ésta como una especial actitud del hombre social frente a su realidad específica— aparecen precedidas y, por ello, consecuentemente relacionadas con la aparición y difusión de la teoría de los valores operada en el siglo pasado y comienzos del presente.

Esa relación se explica con amplitud, pues proyectadas a través de su objeto tanto la filosofía de los valores como las modernas teorizaciones sobre las ideologías al plano del comportamiento del hombre en un mundo sociocultural, ellas se dirigen por igual, como un telón de fondo, a desentrañar las particulares características que revisten las diversas interpretaciones de las concepciones del mundo y de la vida que las informan.

En tan amplia perspectiva, la irrupción en el panorama filosófico de la reflexión axiológica se muestra como un formidable intento de indagación preliminar y fundamental de las profundas raíces vitales de la relación yo-mundo en el ininterrumpido movimiento de la acción humana.

27. La teoría de los valores

Puesto que lo propio y peculiar del hombre es coexistir con sus semejantes en un mundo de acciones y objetivaciones valiosas, se justifica aquí, como tarea previa, una somera exposición del desarrollo de la teoría de los valores.

Según hemos visto, las cosas del mundo; los bienes que creamos y recreamos en la convivencia sociocultural; el comportamiento propio y el de nuestros semejantes; los fines que solicitan y gobiernan a ese comportamiento; nuestra situación en la vida; en fin, todo aquello que se da o que ponemos en las infinitas dimensiones de la existencia suscita en nuestro espíritu, con intensidad y duración variables, una resonancia afectiva, puesto que lo *valoramos* de un modo positivo o negativo.

Pese a su inmediatez y reiteración empíricas, un problema de profunda raigambre metafísica está en la base de ese permanente y complejo movimiento afectivo: aquellas cosas, estos bienes, nuestro comportamiento, la vida de relación misma ¿tienen un valor determinado porque los estimamos; o, por el contrario, los estimamos precisamente porque tienen un determinado valor?

En otros términos: ¿son los valores subjetivos u objetivos?

En torno a esta problemática central, aún no develada con certeza, ha girado y continúa girando la axiología, disciplina filosófica que se ocupa ante todo de la cuestión relativa al ser de los valores, como también de las implicadas en sus "modos de ser" o "funciones" que cumplen en la realidad humana. Y en rededor de ella han surgido y se han desarrollado dos direcciones doctrinarias antitéticas: el *subjetivismo*, que reduce el ser y la función de los valores a una determinada reacción o a un conjunto de reacciones —predominantemente psicológicas— del sujeto

que valora; y el *objetivismo*, que sostiene la independencia del valor respecto de cualquier conciencia valorativa.

Una idea muy cercana al núcleo existencial que encubre aquella problemática nos la da Risieri Frondizi cuando nos muestra a grandes rasgos el desarrollo argumental de ambas direcciones:

“A ratos —dice— nos inclinamos por el subjetivismo y creemos descubrir en la posición contraria un engaño semejante al que padece el alucinado que se asusta de los fantasmas creados por su propia imaginación. Otras veces, en cambio, nos parece evidente que los valores son realidades objetivas ante las cuales debemos rendirnos, pues tienen una fuerza impositiva que salta por encima de nuestras preferencias y doblega nuestra voluntad. ¿Acaso no nos esforzamos a veces por crear una obra de arte —un poema, un cuadro, una novela— y nos rendimos pronto ante la evidencia del fracaso al advertir que la belleza está ausente de nuestra creación? Si dependiera de nosotros proyectaríamos la belleza sobre lo que hemos hecho y encontraríamos luego lo que hemos puesto. Lo mismo sucede cuando valoramos positivamente objetos que nos disgustan, o advertimos el poco valor que tiene aquello que nos emociona por razones puramente personales.

”Pero, volviendo a la posición primera, ¿qué valor podrían tener los objetos si nosotros pasáramos indiferentes frente a ellos; si no produjeran en nosotros ningún goce o satisfacción; si no los deseáramos ni pudiéramos desearlos?

”Un punto parece claro: no podemos hablar de valores fuera de una valoración real o posible. En efecto: ¿qué sentido tendría la existencia de valores que escaparan a toda posibilidad de ser apreciados por el hombre? ¿Cómo sabríamos que existen tales valores si estuvieran condenados a mantenerse fuera de la esfera de las valoraciones humanas? En este punto el subjetivismo parece pisar tierra firme: el valor no puede ser ajeno a la valoración. El

objetivismo, por su parte, hace aquí una distinción fundamental que nos impide proseguir por el camino ya abierto de la subjetividad. Es cierto que la valoración es subjetiva —sostiene el objetivista—, pero es indispensable distinguir la valoración del valor. Y el valor es anterior a la valoración. Si no hubiera valores ¿qué habríamos de valorar? Confundir la valoración con el valor es como confundir la percepción con el objeto percibido. La percepción no crea al objeto, sino que lo capta; lo mismo sucede con la valoración. Lo subjetivo es el proceso de captación del valor”.

Prosigue Frondizi: “Ante razonamientos de esta naturaleza, el subjetivismo se atrinchera en la experiencia. Si los valores fueran objetivos —dice— los hombres se habrían puesto de acuerdo acerca de tales valores. Pero la historia nos demuestra un desacuerdo permanente; ello se debe a que cada uno tiene sus gustos y no puede renunciar a ellos. ¿Acaso la historia nos revela un acuerdo sobre los principios fundamentales de la ciencia?, contesta el objetivista. El error en que caen ciertas personas no invalida la objetividad de la verdad. Hay todavía gente que cree en la generación espontánea. La verdad no descansa en la opinión de las personas, sino en la objetividad de los hechos; de ahí que no pueda reforzarse ni aminorarse por el democrático procedimiento de los votos. Lo mismo sucede con los valores. La opinión de la gente de mal gusto en nada perjudica la belleza de una obra de arte. Tarea ociosa es intentar conseguir unanimidad en la opinión. Pero hay más —prosigue el objetivista—, la discrepancia se refiere a los bienes, no a los valores. Nadie deja de valorar la belleza; lo que puede suceder es que la gente no crea reconocer la presencia de la belleza en un bien determinado, sea una estatua, un cuadro o una sinfonía. Lo mismo sucede con los demás valores. ¿Quién deja de

valorar la utilidad, preferir lo agradable o estimar la honestidad?

”No es verdad, replicará el subjetivista: la discrepancia alcanza a los valores mismos. Cuando un italiano y un norteamericano no se ponen de acuerdo sobre la elegancia de un par de zapatos, tal disputa sobre un bien concreto se debe a una manera distinta de concebir la elegancia misma. Es lo que sucede también en numerosas discusiones sobre el valor de un poema, la justicia de una sentencia, la honradez de una conducta: el desacuerdo sobre tales bienes delata, con frecuencia, una discrepancia profunda sobre lo que debe entenderse por belleza, justicia u honestidad”.

Continúa Frondizi: “Hay casos concretos —proseguirá el subjetivista— que demuestran claramente la subjetividad de los valores. Los sellos de correo constituyen uno de esos casos. ¿Dónde está el valor de los sellos de correo? ¿Hay algo en la calidad del papel o en la belleza del dibujo o en la impresión, que explique el valor que tienen? Sin los filatélicos no tendrían ningún valor. Nuestro deseo de coleccionarlos es lo que les ha conferido valor. Si se pierde ese interés, el valor que se les ha conferido desaparece *ipso facto*. Aunque el problema es más complejo, algo semejante sucede con los valores estéticos. Ellos también dependen de una serie de condiciones subjetivas, culturales, etcétera. ¿Qué valor estético tendría la pintura si los hombres no tuvieran ojos? ¿Y qué sentido tendría hablar del valor estético de la música si Dios nos hubiera condenado a una sordera eterna? En última instancia valoramos lo que deseamos y lo que nos agrada.

”No es así, replicará el objetivista: valoramos también lo que nos desagrade. ¿A quién le agrada arriesgar la vida para salvar a un hombre que se está ahogando, especialmente si ese hombre es nuestro enemigo? Sin embargo, lo hacemos cuando queremos cumplir con nuestro

deber. Ponemos nuestro deber por encima del agrado o desagrado. El deber es objetivo y descansa en un valor moral que tiene igual carácter y que está por encima de los vaivenes de nuestros gustos o disgustos, nuestros intereses o nuestras conveniencias...”²⁰.

28. Proyecciones de la contienda entre objetivistas y subjetivistas

Esta contienda especulativa, no concluida aún, ha tenido y sigue teniendo desde sus orígenes en el siglo pasado una importancia decisiva para el desarrollo de la filosofía moral, de la estética preceptiva y, sobre todo, de las ciencias sociopolíticas, jurídicas y económicas. Pero la proyección de la contienda es más vasta, más amplia y difusa, puesto que las cuestiones que suscita y las soluciones que de ella surgen se incardinan, como hemos dicho, en el contexto mismo de toda concepción del mundo. Veamos los aspectos más notables de ese desarrollo:

Federico Nietzsche, precursor de alguna manera de la filosofía existencial, sostuvo que los valores cumplen una función predominantemente vital. En el curso de la vida —valor sumo del hombre— es valioso todo aquello que la afirma, conserva y favorece y disvalioso todo lo que se dirige a destruirla o a restringirla.

En esta natural tendencia de conservación y afirmación vital, o, mejor dicho, como una consecuencia directa de ella, el hombre construye su sistema de valores y agudiza sus aptitudes estimativas. De esta manera, las concepciones del mundo y de la vida como los contextos filosóficos que las expresan y fundamentan representan en última instancia para Nietzsche, más que una posición del filósofo

²⁰ Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, 1962, p. 18 a 21.

frente a la verdad, el conocimiento y la realidad, una actitud de su espíritu frente a los valores²¹. Los valores constituyen, así, una especie de energía vital que da impulso a la dinámica de la existencia y significado a la convivencia.

A través de una serie de expresiones paradójicas y hasta desarmónicas, Nietzsche afirma que el desarrollo de la historia del hombre, que exhibe una ininterrumpida lucha por la subsistencia, por la superación de estadios sociales defectuosos y por el reconocimiento y consolidación de los derechos, muestra, como trasfondo vital, un ininterrumpido proceso de surgimiento y extinción de valores; un proceso en el cual, el futuro de la humanidad se anticipa estimativamente en la conciencia de los pueblos²².

Más tarde, cuando el positivismo ya bregaba por una ciencia exenta de hipótesis metafísicas, Rudolf Hermann Lotze introdujo la noción de valor en la filosofía del espíritu, considerándolo como una categoría ontológica especialísima. Según Lotze, el alma desarrolla su actividad de un modo unitario y coherente. En esa unidad se manifiesta la aptitud esencial de aprehender toda la espiritualidad del mundo; espiritualidad que descubre el reino superior de los valores, en el cual Dios mismo se refleja y realiza.

Pero estos valores no tienen un ser relativo y arbitrario como el de las "cosas" del mundo. Mejor dicho, no tienen un ser empíricamente perceptible o, mejor aún, no *son* en sentido propio, sino que únicamente *valen*. Y en tal valer, que es lo que diferencia al valor de toda otra realidad existente permitiéndole constituir un ámbito ontológico propio y absoluto, radica la verdadera unidad de la con-

²¹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Bs. As., 1958, p. 1376.

²² Frondizi, R., *¿Qué son los valores?*, p. 34.

cepción del mundo, que, por ser espiritual, tiene también dimensión absoluta.

Pese a su aparente coherencia, en la base de la tesis de Lotze existe una confusión que ha originado no pocas críticas: la de conferir distinta dimensión óptica al *ser* y al *valer*. Si del valor podemos predicar que *vale*, que es objetivo o subjetivo, que se impone al espíritu como una instancia trascendente o solamente constituye la proyección emocional de éste, es porque de alguna manera *es*. Y aunque este *ser* no corresponda a la esfera ontológica empírica del bien valioso, resulta cierto e innegable que el valor *es*, al menos, como una característica propia —separable o inseparable— de ese bien.

No menos importante en el desarrollo de la reflexión axiológica ha sido el aporte de la escuela neokantiana de Baden fundada por Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert.

Preocupada esta escuela por superar el positivismo dominante en la época de su aparición, reelaboró el sistema kantiano del conocimiento, pero no como lo hacía la de Marburgo sobre la base de la distinción categorial apriorística de conceptos puros, sino con la finalidad más concreta y específica de distinguir el *ser* y el *deber ser* de lo real. Este criterio de distinción fue centrado por la Escuela de Baden en una necesaria referencia a valores, de la cual debe partir el conocimiento de lo humano cultural. Referencia que en el fondo constituye, según lo postulaba, un supuesto básico que implica conferir al valor el carácter de una *realidad trascendental* y, como tal, condicionante del conocimiento práctico.

En sus variadas direcciones epistemológicas, la Escuela de Baden representó una posición equidistante entre el subjetivismo y el objetivismo axiológico, aun cuando se acercó mucho más a esta última posición en sus frecuentes propósitos de demostrar la objetividad de los valores.

La consideración del valor como una especie de exigencia normativa ideal —tal fue la actitud básica ulteriormente adoptada por esta escuela a través de Bruno Bauch y Emil Lask— permitió a la axiología de raíz fenomenológica estructurar su propio sistema.

Casi paralelamente difundía sus concepciones en Viena la Escuela psicologista de Franz Brentano. El carácter *intencional* de toda conciencia —carácter ya estudiado por los escolásticos— permitió a Brentano superar la nota esencial de “individualidad aislada” que la doctrina psicológica precedente venía confiriendo a la conciencia. Dicha intencionalidad sirvió de base para un análisis originario de la relación *conciencia-mundo*, y este punto de vista permitió, a su vez, pasar del examen de las vivencias de la conciencia al de los objetos vivenciados.

Así nace y se difunde la principal corriente subjetivista de la axiología del siglo pasado, desarrollada por Meinong y Ehrenfels —discípulos de Brentano—, quienes, aun cuando discreparon en la determinación del factor de la subjetividad que da validez al valor, caracterizaron a éste como una función fundamentalmente anímica. A partir del análisis de las vivencias de preferibilidad y rechazo que se manifiestan como actitudes o reacciones polarizadas en la corriente psíquica de todo sujeto, dichos autores consideraron como objetos valiosos o disvaliosos a los respectivos correlatos de esas vivencias²³.

²³ Si bien Franz Brentano sostenía el carácter evidente y absoluto de los juicios axiológicos, con lo cual parecía plegarse a una posición francamente objetivista respecto de los valores. (Véase Brentano, F., *El origen del conocimiento moral*, tr. castellana, Madrid, 1927), Meinong y Ehrenfels caracterizáronse por una marcada tendencia subjetivista. “Algo tiene valor —afirmaba Meinong— cuando nos agrada y en tanto nos agrada”. Esta posición expresaba en general la tónica de la reciente axiología de la época (conf. Fren-dizi, R., *¿Qué son los valores?*, p. 35 y 36).

La teoría de los valores adquiere un carácter marcadamente objetivista con las investigaciones de Max Scheler y de Nicolai Hartman, ambos discípulos de la escuela fenomenológica fundada por Edmundo Husserl.

Scheler sostuvo que en el espíritu existe una aptitud intencional *a priori*, de raíz emotiva y, por ende, totalmente independiente de la razón y de la sensibilidad, capaz de captar y vivenciar específicamente al valor. Considerado así, como peculiar objeto de la actividad emocional humana, el valor es para Scheler una *esencia* y, como tal, tiene un carácter absoluto, atemporal e inespacial²⁴.

De esta manera los valores constituyen una región o mundo propio de objetos dentro del cual se muestran a través de las acciones y objetivaciones humanas en conexiones y relaciones esenciales, encontrándose asimismo ordenados jerárquicamente. Tal ordenación, con ser totalmente independiente de los acontecimientos tempoespaciales, puede sin embargo ser considerada objetivamente a la manera de un sistema dominante según lo demuestra la diversa jerarquización que en distintas épocas o en diferentes sociedades se confiere a una misma serie axiológica²⁵. La mayor jerarquía de un valor con respecto a

²⁴ Scheler, M., *Ética*, Madrid, 1941/42, t. I, p. 80 y siguientes.

²⁵ Es ésta, sin duda, la parte más oscura y confusa de la tesis de Scheler. Dice a su respecto Risieri Frondizi: "Tanto Scheler como otros filósofos que se refugian en el *a priori* para mantenerse a cubierto del posible desmentido de la realidad, juegan con cartas dobles. Extraen de la realidad los conceptos que constituyen sus doctrinas y cortando luego toda conexión con la experiencia transforman esos conceptos, de raíz empírica, en esencias inmutables *a priori*. Como por definición tales esencias son lo que son, no hay la menor posibilidad de refutarlos... Como se recordará, la tabla axiológica de Scheler es *a priori*, esto es, no depende para nada de las reacciones efectivas que puedan tener los sujetos que valoran... Aunque la superioridad de un valor no nos es dada antes

otros queda definida según Scheler, por la *preferibilidad*, consistente en la capacidad apriorística que tiene el espíritu del hombre social de reordenar, a través de modificaciones sucesivas o simultáneas, la escala axiológica vigente en un tiempo y lugar determinados.

Los valores son más altos cuanto más perduran en el tiempo y en la grada superior de la escala; es decir, cuando el espíritu humano los ha ubicado en un plano dominante dentro de una estructura jerárquica que permanece por largo tiempo inmutable.

Análoga a esta concepción, aunque más objetivista que ella, es la teoría axiológica de Nicolai Hartmann. Este autor admite que puede haber subjetividad en el hecho de descubrir los valores y relatividad en la aptitud de estimarlos. Pero no puede haberla en los valores mismos, que son siempre objetivos y absolutos. Todo valor tiene según Hartmann, una consistencia "en sí", independiente de la experiencia, siendo aprehensible por el sujeto mediante una intuición específica *a priori*. Constituye así un ámbito

del preferir, *sino en el preferir*, tal superioridad no consiste, para Scheler, en el hecho de que el valor haya sido realmente preferido".

"Scheler tenía que señalar alguna forma concreta de aprehensión de la jerarquía axiológica para que su doctrina no se mantuviera completamente en el aire, pero como al mismo tiempo no podía apoyar tal superioridad en ese hecho empírico —pues, de lo contrario, el apriorismo se derrumbaba—, tuvo que afirmar que "tan sólo" en el preferir se da la superioridad de un valor, pero que tal superioridad no consiste en ese hecho. Si el único modo de conocimiento no nos asegura la superioridad de un valor sobre otro, ¿de qué otro modo podemos enterarnos de esa supuesta superioridad? ¿Cómo podemos descubrir que la preferencia no ha sido engañosa?... A nadie se le oculta que la preferencia varía con las personas, las edades, las culturas, las épocas históricas. Aún en la misma persona, en épocas distintas o en distintas circunstancias, varían las preferencias tanto de bienes como de valores. ¿Qué clase de preferencia debemos preferir?" (Frondizi, R., *¿Qué son los valores?*, p. 105 y 106).

esencial, propio, desligado por completo de la conciencia estimativa del hombre en la cual, no obstante, se impone determinativamente a la manera de un principio cualificativo del bien, ya que en todo acto de intuición estimativa el sujeto se comporta como un ser puramente receptivo.

El arduo problema de la objetividad de las valoraciones concretas que es, en síntesis, el problema de la objetividad de la interpretación de los fenómenos socioculturales —problema no resuelto por la dirección fenomenológica— ha motivado que Johannes Erich Heyde replanteara la cuestión de la objetividad de los valores sobre bases distintas.

Según Heyde, la noción de valor es una noción de relación y no de esencia. Puesto que en la realidad no existen “valores en sí” sino “valores para alguien”, es evidente que el valor funciona en esa realidad como una relación entre un objeto de valor y un sujeto valorante.

El valor tiene pues como caracteres fundamentales los de subjetividad y relatividad. Pero puede hablarse de *valores absolutos* cuando éstos son considerados independientemente de toda particularidad individual de los sujetos, sin perjuicio de que el carácter fundamental relativo de tales valores siga permaneciendo inmutable en cuanto todo valor no es más que una relación con un sujeto.

Heyde admite también que el sentimiento de valor experimentado por el sujeto, es un goce. Pero ese goce no es idéntico al goce que el sujeto experimenta espontáneamente como efecto del objeto apreciado: la relación del objeto de valor con el goce es constante, mientras que el goce causado por dicho objeto en el sujeto es momentáneo. Además —y en esto se aparta del subjetivismo que le precedió—, la aprehensión del valor no es un estado psíquico particular del sujeto, sino una función lógica; una

actividad del conocimiento²⁶. Integrado a través de esa actividad, el valor adquiere la entidad de una relación de correspondencia entre el *objeto de valor* y el *sentimiento de valor*, relación ésta que permanece desligada de la realidad concreta de los elementos que relaciona.

De ello resulta que el valor, en tanto es estimado, se manifiesta a la postre, en una relación de correspondencia del sentimiento subjetivo del valor con un objeto.

Aún cuando Heyde desemboca en un intelectualismo axiológico, su mérito reside, como bien lo señala Stern²⁷, en haber podido brindar una base de objetividad de los valores sin verse obligado a sacrificar el carácter relativo de los mismos.

El intelectualismo de Heyde —dice Stern—, llega demasiado lejos, toda vez que la correspondencia entre un objeto y un sentimiento nunca puede ser considerada como una relación lógica ya que la falta de correspondencia de manera alguna implica una contradicción lógica.

Esa correspondencia de que nos habla Heyde es para Stern de carácter irracional. Además, si el carácter absoluto de un valor tiene que depender de una situación de hecho como es la correspondencia estimativa de todos los sujetos, por mucho que el valor no presuponga realidad alguna —por ser él mismo una relación—, aquel carácter absoluto desaparece no bien se constata empíricamente que dicha coincidencia o correspondencia es meramente mayoritaria y, por ende, parcial.

²⁶ La *quaestio facti* de los valores absolutos es resuelta por Heyde de la siguiente manera: si reconocemos que ciertos objetos tienen valor no sólo para algunos sino para todos, debemos concluir que este valor es absoluto y funciona como tal. Lo que hace, pues, que un valor —relativo por esencia— pueda ser considerado como absoluto es, en última instancia, la *relación de correspondencia* del sentimiento estimativo de un sujeto con el de todos los demás.

²⁷ Stern, A., *La filosofía de los valores*, México, 1944, cap. IV.

Sin embargo, pese a las críticas que puede suscitar, la teoría de Heyde se presenta como uno de los más vigorosos aportes de la axiología contemporánea, y la que, además, descubre el trasfondo axiológico en el que surgen y se desarrollan las ideologías, pues es indiscutible que si consideramos al valor a la manera de una relación necesaria de elementos empíricamente mutables, tiene la virtud de configurar un contorno mundanal siempre cambiante, siempre relativo, actuando así como la base permanente de toda interpretación de lo humano cultural.