

**LA CUESTIÓN DE LOS VALORES
EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE AUGUSTO SALAZAR BONDY
(1958 – 1964)**

Adriana Arpini
CONICET – U.N.Cuyo

Resumen:

Consideramos los escritos axiológicos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy producidos entre 1958 y 1964, en los que predomina una concepción fenomenológica del valor, a diferencia del enfoque analítico que predomina en escritos posteriores. Señalamos la relevancia de esos escritos, correspondientes a la primera etapa de su producción, para una más adecuada comprensión de la concepción definitiva del valor, que se manifiesta en sus últimos escritos.

Abstract:

We consider the axiological writings of the Peruvian philosopher Augusto Salazar Bondy, produced between 1958 and 1964, in which prevails a phenomenological conception of value, unlike the analytical approach that prevails in his later writings. We point the relevance of these writings, which belong to his first productions, in order to understand the definitive conception of value in his last writings.

Palabras claves: value, transcendence, objectivity, possibility

1. Introducción.

La reflexión sobre los valores constituye un eje teórico-epistemológico en torno al cual se articulan otros temas propios de la reflexión salazariana, tales como su concepción acerca del hombre, la educación, la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana. Dado que estos temas encuentran sustento filosófico en aquella reflexión, se hace necesaria una detenida consideración de las principales tesis axiológicas del peruano, así como de los matices y desplazamientos que se advierten en su producción. Para ello consideramos oportuno esbozar cierta periodización de sus escritos axiológicos, teniendo en cuenta las diferentes acentuaciones que es dable reconocer en la evolución de los mismos¹.

En efecto, los escritos sobre temas axiológicos producidos entre 1959 y 1970 fueron reunidos por el autor en un volumen titulado *Para una filosofía del valor*, publicado en 1971. Dos trabajos posteriores: *Valor, cultura y sociedad y Dominación, valores y formación humana* fueron publicados en 1974, en un volumen de la revista *Textual* dedicado a recordar la figura y la obra del filósofo peruano. Sin embargo, el tratamiento de la cuestión no se circunscribe a estos escritos exclusivamente, sino que impregna la totalidad de su producción, particularmente la que está referida a cuestiones de filosofía práctica e historia de las ideas. Los matices y desplazamientos antes aludidos surgen de la propia praxis filosófica del autor, es decir de una actitud constante de búsqueda de respuestas a situaciones concretas, así como de una visión crítica de la realidad socio-cultural y autocrítica respecto de las propias posiciones tomadas. Consideramos pertinente señalar dos inflexiones importantes en la evolución del pensamiento axiológico salazariano. La primera, puesta de manifiesto por el mismo autor, se produce en 1965 y permite diferenciar los escritos anteriores a esa época, en los que predomina un punto de vista fenomenológico-ontologista –que son objeto de análisis de la presente exposición–, de los posteriores, en los que utiliza la metodología analítica con el propósito de abrir nuevas perspectivas de comprensión de la problemática de los valores. Los textos en que predomina el enfoque fenomenológico son: *La jerarquía axiológica* (1959), *Valor y objeto en estética* (1959), *El factor estimativo y antropológico en ciencias sociales* (1961), *La axiología de Francisco Romero* (1964). Hay que mencionar también otro texto, no directamente dedicado a temas axiológicos, pero sí relevante como marco epistemológico de estos temas; se trata de *Irrealidad e idealidad*, tesis doctoral presentada en 1953, cuyo texto fue publicado en 1958 con la incorporación de algunas consideraciones que completan el texto original. Su análisis acerca de *El problema del valor en el primer Wittgenstein* (1965) puede considerarse el escrito más relevante para comprender el tránsito desde la perspectiva fenomenológica a la analítica. Sin embargo, el cambio de perspectiva comienza a gestarse con anterioridad, en su estudio sobre *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* (1961).

La mayor parte de los trabajos compilados en *Para una filosofía del valor* incorporan el análisis del lenguaje como criterio epistemológico-metodológico para el tratamiento de diversos problemas: *Una hipótesis sobre el sentido valorativo* (1965), *El*

problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea (1966), *Objetividad y valor* (1966), *La experiencia del valor* (1967), *La dificultad de elegir* (1967/1968), *La plurivocidad de 'bueno'* (1967), *Razón y valor: el problema del fundamento en el debate axiológico* (1968), *Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas* (1968), *La exigencia estimativa* (1969). El enfoque analítico permite, según Salazar, “rigorizar el pensamiento y evitar muchas dificultades artificiales y soluciones equivocadas que son el resultado de los planteos de corte ontológico-especulativo, si se lo toma como una vía metódica con múltiples perspectivas, no excluye pasos teóricos más audaces y penetrantes en el sentido de una determinación óptica y del anclaje real de la problemática del valor”².

La última afirmación anticipa la segunda de las inflexiones antes mencionadas, que se produce en el lapso 1969 – 1970 y puede ser caracterizada como una nueva mirada sobre las cuestiones axiológicas. Mirada que surge como resultado de haber asumido tanto las problemáticas de la dependencia y la alineación, como la necesidad de explicitar la relación de estas con la cuestión de los valores, a fin de impulsar una praxis filosófico-política liberadora. Los textos que evidencian esta torsión del pensamiento salazariano son *Confusiones axiológicas* (1969) y *Notas sobre la mostración del sentido estimativo* (1971). Cabe tener en cuenta que estos trabajos son contemporáneos de la polémica desatada a propósito de la publicación del volumen titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, seguida por la incorporación de la problemática de la “cultura de la dependencia” como una temática filosófica específica. No es ajena a esta perspectiva una revisión de los propios criterios epistemológicos que ha quedado plasmada, en parte, en un artículo donde recupera enseñanzas gaosianas: *Un tema de Gaos: abstracción y verdad (Dianoia, 1970)*. A la última etapa de la producción axiológica del peruano corresponden escritos publicados en forma póstuma, en los que la cuestión del valor es analizada en relación con los problemas de la cultura, la dominación y la educación: *Valor, cultura y sociedad* y *Dominación, valores y formación humana*. Las tesis axiológicas que alcanzan expresión más acabada en esta etapa favorecen una mejor comprensión de la producción salazariana posterior a 1970.

En la presente exposición atenderemos a los escritos salazarianos producidos entre 1958 y 1964, en los que predomina una concepción fenomenológica del valor.

Consideramos que la relevancia de estos escritos ha sido insuficientemente señalada en beneficio de la perspectiva analítica³. Por nuestra parte sostenemos que la segunda inflexión en el pensamiento axiológico del peruano –que comprende los textos producidos a partir de 1969– puede enfocarse más adecuadamente si se profundiza en los problemas planteados en los primeros escritos.

2. Fenomenología del valor (1958 – 1964)

2.1. El valor como cumplimiento del ser

En un escrito acerca de *La jerarquía axiológica*, presentado en el IV Congreso de la Asociación Interamericana de Filosofía, reunido en Buenos Aires en 1959, Salazar presenta el tratamiento del tema en el marco de una teoría del valor como cumplimiento del ser, según la cual:

“el valor no es una instancia con contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sean cuales fueren sus modos de constitución y sea cual fuere la región del ser a la que pertenecen, sino justamente la realización, el acabamiento ontológico de tales entes, variables de acuerdo con su constitución propia”⁴.

Según este criterio se pueden jerarquizar tanto los seres como los valores. Los primeros se ordenan de acuerdo al rango que les corresponde por su cumplimiento, atendiendo o bien a las notas intrínsecas inherentes a los objetos como tales, en cuyo caso se habla de “modos objetivos” de ordenación jerárquica; o bien subordinando el ente a otra instancia, principalmente el hombre, dando lugar a los “modos subjetivos”. Estos pueden, a su vez, ser considerados desde dos perspectivas: una, tiene en cuenta la función que el objeto cumple en relación con el sujeto –se trata del cumplimiento del ser-para que adviene al ente por su relación con el hombre–; otra, surge cuando lo valioso entra en el horizonte de la conciencia por una constelación de fines cuya raíz está en el sujeto mismo –lo valorado aquí es el sujeto tal como quiere vivirse en el futuro–. Sería posible, según el autor, alcanzar un punto de vista superador e integrador de las jerarquías objetivas y subjetivas, si se atiende a la significación ontológica del ente que es centro regulador de las jerarquías: el hombre. “Si se funda la superioridad

humana sobre bases ontológicas (y no meramente psicológico-antropológicas), toda reducción de cualquier otra entidad a la suya podría ser interpretada como una promoción del ser ... Hombre y mundo resultan ligados de este modo por lazos solidarios en la perspectiva del ser”⁵.

Por lo que hace a la jerarquía de los valores, advierte Salazar la necesidad de evitar la atribución de valor a los valores mismos y la confusión del valor con lo valioso. Para ello propone un principio de jerarquía que siendo inherente al valor, no pueda ser tomado como valor. Tal es la caracterización del valor como cumplimiento del ser. “Tal tesis –dice–, al establecer que el ser en su consumación funda en todos los casos el valor, hace posible explicar los desniveles ónticos que remiten a estadios de cumplimiento del ser”⁶. Hay varias maneras de cumplimiento del ser, de donde surgen las diferentes clases de valor: 1) los valores que puede poseer cualquier ente considerado en sí mismo, como valores que afectan a la exterioridad o apariencias: valores estéticos; o como valores que resultan del cumplimiento en la realidad : valor real de la verdad ontológica; 2) los valores humanos, implican el cumplimiento del ser del hombre o de otro ente en relación con el hombre: hedonísticos, vitales, económicos, sentimentales, teóricos, religiosos, jurídico-políticos, sociales, éticos; en conjunto fundan el *valor humano*; 3) los valores del hombre y de los demás entes, en su doble modo de valores de la irrealidad y de la realidad, son jerarquizados según una escala unitaria que es la del cumplimiento del ser en cuanto tal, cuyo horizonte es la universalidad; 4) la distinción entre valores medios y fines, de todos y de partes, es incorporada a la consideración anterior en cuanto funciones que cumple el ente en orden al cumplimiento del ser.

La exposición de Salazar acerca de la jerarquía del ser y de los valores, así como la concepción misma de valor que subyace a la jerarquización son pasibles de diferentes objeciones, algunas de las cuales son señaladas por el mismo autor en el momento de presentar el texto para su edición de 1971. Pero antes de considerar dichas objeciones, es conveniente poner en relación este texto con otros de la misma época, a fin de lograr una mejor comprensión de la concepción fenomenológico-ontológica del valor a la que adscribe nuestro autor en los mismos.

Efectivamente, al tratar sobre el valor de lo *bello* –tomado como concepto genérico que cubre toda la gama de lo evaluativo estético–, Salazar llega a la conclusión de que el objeto alcanza condición de estético por ingreso al plano de la expresión. La expresividad sin mediación, *del* objeto y *por* el objeto hace patente al ente en su manifestación más plena y amplia. El objeto se ofrece como una instancia insustituible, término final de una proyección espiritual que lo consuma empujándolo más allá de los límites del aquí y ahora fácticos. Pero se trata de una *trascendencia en la irrealidad*. Es decir que el objeto bello presenta el *status* ontológico-fenomenológico de la no-realidad:

“un irreal con base sensorial, en el que se da el cumplimiento ideal de la finalidad ideal intrínseca de un ente por trascendencia de una carencia a una plenitud, por acabamiento en lo inmediato, sin efectividad alguna”⁷.

No se trata de considerar que el valor es indiferente al ente, tampoco de reducirlo a alguna instancia psíquica o trascendente, más acá o más allá del objeto mismo, sino de buscar el fundamento del valor estético en el ente tal como se da en cuanto *objeto estético*. Se trata, dialécticamente, del paso de lo inexpresivo a la expresión, de lo oculto a lo manifiesto, de lo dependiente a lo libre, de lo circunscrito a lo abierto, de lo informe a lo integrado según una legalidad tética que apunta a la universalidad concreta del paradigma. El tránsito de una carencia a un acabamiento implica un trascender del objeto, que perfila al valor como *cumplimiento* del ente.

2.2. El valor como medida de la trascendencia: un punto de coincidencia con la axiología de Francisco Romero

Por otra parte, un estudio que Salazar dedica al pensamiento axiológico del pensador argentino Francisco Romero⁸, le da motivos para reafirmar las tesis ontologistas acerca del valor: “... para Romero –dice Salazar–, el valor puede ser comprendido gracias al concepto del trascender, o sea, como una función del ser”. De modo que el peruano hace suyas afirmaciones del argentino en el sentido de que hay “una correspondencia estricta entre metafísica y axiología”, y que “[e]l valor ... en cada instancia –entidad o actividad– es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna”. Esto en el marco de la afirmación del *status* objetivo del valor, que no puede ser considerado como un hecho subjetivo, ni como una propiedad particular. Sin embargo, a diferencia

de la concepción scheleriana –con la que se halla emparentada la idea romeriana de la persona y del espíritu–, no habría lugar para el pluralismo de las materias axiológicas, ya que de acuerdo con la tesis central de Romero, que vincula valor y trascender, nos encontramos frente a un monismo axiológico. Esto es así en la medida que el valor corresponde a la positividad del ser que es la trascendencia, lo que implica su unidad esencia y unicidad de principio. Esta afirmación queda corroborada, también, por la caracterización de la propia posición ética que, según el argentino, es material y formal al mismo tiempo. Material por cuanto la actividad ética tiene un fin concreto, la proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella. Formal, por cuanto es posible formular un precepto ético fundamental que reza: “obra de modo que la dirección de tu acto coincida con la dirección esencial de la realidad”. Por ende –concluye Salazar– cuando Romero alude al fin concreto, se refiere a una instancia ontológica universal que funda también el principio formal de la acción⁹. Hasta aquí Salazar expone el pensamiento axiológico de Romero en su principal vertiente.

Sin embargo, reconoce que en ciertos textos de su primera etapa de producción, el filósofo argentino se expresa a favor del pluralismo axiológico, colocándose en el horizonte de la influencia scheleriana. Habría, entonces dos orientaciones que imponen alternativamente sus motivos, una vinculada a la tradición de la metafísica clásica, en la que ser y valor confluyen, revitalizada con la idea dinámica de la “trascendencia”; y otra enmarcada en el objetivismo idealista, que partiendo de Husserl, encuentra expresión cabal en Scheler y Hartmann. Ahora bien, tal dualismo, de no hallar solución en una instancia superadora resultante de una reflexión sistemática, debe decidirse –en opinión de Salazar– a favor de la orientación monista, por ser la más afín a la reflexión romeriana en la etapa de madurez, tal como queda expresada en *Teoría del hombre*, donde los motivos monistas desplazan a los elementos pluralistas. En efecto, Romero no llegó a escribir el volumen sobre ética que proyectaba, de modo que su concepción axiológica no alcanzó expresión sistemática. Pero, el examen del tema a través de los diversos textos en los que quedó plasmado, permite afirmar que el concepto de “trascendencia” constituye la clave de la misma: todo lo real tiende a trascender, a salir de sí, sin dejar de ser lo que es; y ese impulso es mayor cuanto más alto es el estrato de lo real, llegando a ser absoluto en el “espíritu”. Así el valor queda definido como “la medida de la trascendencia”¹⁰. En este punto la reflexión de Francisco Romero se

aproxima a la realizada por Salazar Bondy en su etapa fenomenológica. Para una mejor comprensión de la misma es necesario considerar otro texto del peruano: *Irrealidad e idealidad*¹¹, que constituye, a nuestro juicio, el marco epistemológico de su concepción del valor en esta etapa.

2.3. La objetividad del valor como posibilidad ideal

En el texto antes mencionado, Salazar sostiene que la importancia ontológica y gnoseológica de la irrealidad deriva de que buena parte de la vida espiritual humana se desenvuelve en contacto con entes irreales, así el arte, la religión, la mitología, el derecho, incluso la actividad científica, todos y cada uno de los actos y situaciones del existir cotidiano. Pero ¿cuál es su significación filosófica?, ¿cuáles los límites de su vigencia ontológica y sus relaciones con el mundo real?, ¿qué función desempeña en el existir humano?, ¿qué problemas plantea la distinción entre el ente irreal y el ideal? Para responder a estas preguntas el autor comienza por analizar los resultados más importantes de las investigaciones sobre el tema realizadas por Husserl, Hartman y Sartre. Realiza, luego, consideraciones críticas sobre los argumentos aducidos para sostener la diferencia de ambos tipos de objetos, y concluye en la exigencia de unificarlos, mostrando la identidad de su estructura objetiva fundamental y de su comportamiento frente al conocer.

A diferencia de los objetos reales que son existentes, tanto los objetos ideales como los irreales son considerados no-existentes. Los objetos ideales se caracterizan porque son intemporales, inespaciales, universales, no tienen conexión causal, no son dados a la experiencia sensible sino que su conocimiento es apriorístico, no son simple correlatos intencionales de los actos –es decir que su ser no se agota en el ser pensado– sino que poseen una trascendencia estricta por respecto a las vivencias en las cuales estos objetos son mentados y eventualmente intuidos. Además, para Husserl los objetos ideales, en cuanto esencias se ofrecen a una intuición apodíctica. La evidencia apodíctica –evidencia en sentido estricto– es una conciencia dóxica posicional que da adecuadamente su objeto excluyendo el *ser de otra manera*. Es decir que en la intuición esencial el sujeto tiene acceso a un mundo de estructuras *a priori* de contenidos y relaciones válidas universalmente, cuyo modo de ser se diferencia radicalmente de la contingencia y la facticidad propia del mundo real. Dada la invariancia de su estructura

óptica, los objetos ideales son también necesarios. De este modo se establece la distinción entre contingencia real y necesidad ideal. Sin embargo, para Hartmann es posible afirmar una necesidad y una contingencia especiales relativas a la esfera del ser real y a la del ser ideal. Por lo que hace a la esfera de lo ideal, a diferencia de la de los real, ella está escindida en una pluralidad de sistemas paralelos, por donde se introduce la contingencia del ser ideal, como lo demuestra la existencia de varias geometrías. La necesidad del ser ideal queda, en esta perspectiva, reducida a ciertas estructuras y relaciones internas, y no vale para la esfera en su totalidad. Consecuentemente Hartmann niega la existencia de una intuición esencial, pues ningún criterio puede garantizar que el sujeto cognoscente se halle en posesión de una auténtica evidencia objetiva, libre de intromisiones de elementos extraños a la objetividad y capaz de certificar la verdad del conocimiento. Con esto no se niega la certidumbre propia del conocimiento ideal, sólo la certidumbre absoluta del saber eidético. Queda, pues, abierta la posibilidad de la ilusión¹². Esta divergencia de opiniones en cuanto a la necesidad, contingencia y evidencia esencial constituyen el punto neurálgico de la ontología del ser ideal y el punto de partida para la revisión que realiza el peruano acerca de la distinción entre ser ideal y ser irreal.

Los objetos irreales se caracterizan por ser intencionales, es decir que su ser no reposa en sí mismo sino que se agota en la intención de una vivencia, nace y muere con ella, es un *ser para mí*, y en este sentido un ser impropio. No son, por tanto, objetos propios de conocimiento, consecuentemente no es posible fundar en ellos la verdad o falsedad de un aserto. A pesar de que carecen de ser en sí, poseen según Hartmann la propiedad de *ser por sí*. Esto los acerca a los entes ideales que se caracterizan por poseer autonomía –es el caso de la ‘idealidad independiente’ de Hartmann¹³–. Si se hace hincapié en la espontaneidad y libertad de que goza la conciencia en la constitución de los entes irreales en general, entonces se puede ir más lejos todavía – afirma Salazar– y considerar que en el mundo de lo irreal toda síntesis entitativa es creada; es decir que ocupa una posición intermedia entre la síntesis *a posteriori* (constituida a través de la experiencia perceptiva) y la síntesis *a priori* (constituida por la intuición intelectual).

Además, los entes ideales e irreales presentan ciertos caracteres comunes: son independientes del tiempo y del espacio y carecen de individualidad. Esto es más fácil de aceptar respecto de los entes ideales que de los irreales, sin embargo los entes irreales carecen de individualidad rigurosa, pues tanto por su ambigüedad como por su pobreza esencial les falta la determinación cabal que es condición de la individualidad. No tienen identidad singular, sino sólo aquella que les cabe en sus diversos niveles de determinación: la identidad de la especie. Tampoco están sujetos a conexiones causales.

En resumidas cuentas, dentro de esta línea de pensamiento la diferencia entre idealidad e irrealidad “es claramente establecida por el hecho de que los objetos ideales poseen una trascendencia, un ser en sí que funda su carácter de objetos de conocimiento, y una legalidad estricta que la intuición hace patente ..., en tanto que estos caracteres faltan en los objetos irreales”¹⁴. Precisamente esta afirmación es puesta en entredicho por Salazar Bondy, cuya investigación viene a demostrar la unidad del ser ideal material y del ser irreal puro. Para ello muestra, en primer lugar, que el enfrentamiento entre el ser en sí de lo ideal y el ser intencional de lo irreal no puede ser aprobado por el examen de los modos de dación de ambos, pues esos actos son coincidentes; en segundo lugar, la apelación a la correspondencia con la realidad de los entes ideales no puede servir de hilo conductor para determinar su ser en sí, pues falta en buena parte de ellos; el recurso a la invariancia de las determinaciones ideales y a la variación de las estructura irreales se muestra ineficaz al comprobar que éstas presentan un núcleo esencial y un margen irreal; por último la apelación a la necesidad de las conexiones eidéticas y la contingencia de las estructuras objetivas irreales se muestra insostenible porque las conexiones materiales, tanto en el orden de las esencia morfológicas –estudiadas por las ciencias descriptivas– como en el de las exactas –estudiadas por las matemáticas–, carecen de auténtica necesidad interna y deben ser consideradas como contingentes. La estricta necesidad vale sólo para las relaciones analíticas, carentes de toda determinación de contenido y que por tanto son aplicables igualmente a materias ideales y a las supuestas materias irreales. Si, además de esto se toma en cuenta que los principales rasgos de los objetos ideales pertenecen también a los objetos irreales, entonces es necesario concluir que conforman un solo tipo de objetos: los entes *no-reales*. La extrañeza que esta conclusión puede acarrear se debe a “una sobrevaloración de los resultados cognoscitivos que las ciencias matemática y eidéticas son capaces de

obtener del tratamiento de su contenido objetivo en el modo de los enunciados de validez apriorística. Cuando se toma conciencia de que estas ciencias tienen su punto de partida en una definición libre de sus objetos, ya no puede parecer extraño que la aprehensión de objetos ideales y vivencia imaginativa sean parientes y que, correlativamente, sus objetos lo sean igualmente”¹⁵. Por otra parte, la independencia de la realidad no significa necesariamente la no correspondencia de la estructura objetiva con el mundo real; pues ésta no puede ser anticipada y ha de definirse en una ulterior verificación experimental.

En actos tales como la abstracción, la generalización, la ideación, aquellos que en base a contenidos perceptivos se intuye un objeto artístico, aquellos en los que se constituyen entes matemáticos, especulaciones filosóficas, elaboración de imágenes mentales y de ficciones, creación artística en general, lo central y determinante es “la proyección intencional a un contenido objetivo tomado como *posible* ... La conciencia de lo no-real como tal es un momento original presente en todas estas vivencias y separable de sus varias derivaciones y complementaciones: *es el intuir la consistencia de un ente como una posibilidad, entre infinitas, de estructuración objetiva*”¹⁶. En este tipo de vivencia, la conciencia suspende toda posición de existencia, se convierte en un mirar neutro dirigido a la nuda consistencia del objeto, a su estructura en cuanto posibilidad de ser. Nada existencial corresponde a la conciencia neutra por el lado del objeto, puesto que la existencia es indiferente. En unos casos la conciencia los aprehende a través de la experiencia, en otros se proyecta hacia ellos elaborando espontáneamente los datos de las estructuras ya aprehendidas, pero en ambos casos la objetividad es descubierta como una *posibilidad ideal más* dentro de la totalidad inagotable de posibilidades que ofrece el ser. De ahí que sea falso afirmar que a los entes no-reales les corresponde un ser simplemente intencional. Al contrario, una posibilidad ideal puede ser aprehendida en múltiples actos; una vez fijada puede ser reiterada indefinidamente en el conocimiento y, si la mirada se aparta de ella, puede aguardar en sí misma hasta ser nuevamente objeto de conocimiento. Su ser es, pues, tan auténtico como el de los entes reales.

En relación con la abstracción –entendida como categoría que exige un correlato, es decir que, a diferencia de lo concreto, lo abstracto remite a lo incompleto y no

íntegramente determinado de ciertos entes—, los objetos no-reales no pueden identificarse sino por referencia a un correlato concreto, aquello en relación con lo cual están en defecto. Dicho en otras palabras “un ente no-real es posible en tanto que deja abierta ... la compleción de su consistencia en otro ente que pertenece a distinto nivel pero que está vinculado esencialmente al primero”¹⁷.

En síntesis, la unificación de idealidad e irrealidad se muestra concordante con la descripción de las vivencias por la que todo contenido objetivo considerado con abstracción de su existencia es un ente no-real, exista o no exista un correspondiente en la realidad, en cuyo caso se trataría de la verificación de la existencia y no de la vivencia del ser ideal. La única distinción válida es la que se funda en la diferenciación de las estructuras formales analíticas y las materiales sintéticas, se puede eventualmente llamar a las primeras ideales, pero como una clase especial en el dominio de la no-realidad.

3. El *status* ontológico-fenomenológico del valor según Augusto Salazar Bondy

A la luz de estos resultados, es posible redondear la concepción fenomenológica – ontológica del valor que Salazar suscribe en la primera etapa de su producción. En efecto el valor es una clase de ente cuyo *status* ontológico-fenomenológico consiste en la no-realidad. El valor es susceptible de ser aprehendido mediante una peculiar intuición en la que se presenta la consistencia del ente como posibilidad ideal. Esto es como apertura o proyección –trascendencia– hacia un correlato concreto, por referencia al cual encuentra su compleción en otro nivel, sin que ello implique mutación o pérdida de su esencia. En otras palabras se trata de un trascender en que el valor se manifiesta como cumplimiento del ente.

Según la clásica teoría de los objetos, éstos se dividen en dos grupos. Por una parte están aquellos que se caracterizan por el ser, entre los que se encuentran los objetos reales y los ideales. Por otra parte están aquellos que no pueden caracterizarse por el ser y suelen ser denominados como irreales; entre estos se encuentran los valores, de los cuales sólo puede decirse que valen. A diferencia de esta concepción tradicional, Salazar sostiene que tanto los entes ideales como los irreales pertenecen al ámbito de la

no-realidad, lo que no implica menoscabo de la objetividad de estos entes. Su objetividad es caracterizada como *posibilidad*.

Con tal concepción el filósofo peruano se hace eco de una filosofía del valor que, en la primera mitad del siglo XX, constituyó una de las vías más originales para la resolución de problemas morales: el objetivismo axiológico, cuyos antecedentes se encuentran en Brentano y Husserl, y alcanza expresión acabada en Scheler y Hartmann. Uno de los conceptos centrales de esta orientación axiológica es el de “intencionalidad” introducido por Brentano para caracterizar la conciencia, de modo que todo acto psíquico está siempre dirigido a un correlato objetivo, aunque no sea real. También para Husserl, la intencionalidad es la base de una ciencia de las esencias. En este contexto el valor es caracterizado como correlato intencional del acto valorante¹⁸. Sin embargo, esta orientación de la filosofía del valor recibió duras críticas, tanto de existencialista como de científicistas, que atacaban la pretensión de fundar los principios morales a partir de la intuición. Efectivamente, como ha afirmado Ricardo Maliandi “el recurso a la aprehensión emocional-intuitiva de los valores era, sin duda, ingenuo e insuficiente para garantizar la validez intersubjetiva de tales principios”¹⁹.

Salazar Bondy se hace cargo de las insuficiencias de una teoría fenomenológica del valor y, sobre todo a partir de sus estudios acerca de la filosofía moral británica, buscará formas alternativas de superar esas insuficiencias sin renunciar a los resultados positivos que una ontología del valor puede aportar. Las objeciones que el mismo Salazar formula –anotadas a pie de página en la edición de 1971 de los trabajos que hasta ahora hemos analizado– son las siguientes: En primer lugar objeta la concepción del valor como realización o acabamiento ontológico de los entes, porque se produce la identificación semántica entre los términos valorativos y la noción de cumplimiento del ser, la cual no se libra del argumento de la reiteración ni de la falacia reduccionista –siempre es posible calificar de bueno al cumplimiento del ser y la derivación del valor a partir del cumplimiento ontológico cae bajo la Guillotina de Hume–. Además, es necesario evitar las aporías que obstaculizan el esclarecimiento axiológico y la confusión ente cuestiones semántico-axiológicas y de fundamentación para no caer en pseudoproblemas. No obstante, es posible un aprovechamiento de las tesis expuestas traduciendo las implicaciones ontológicas del intento de jerarquizar los valores a través del *concepto de*

cosa buena en su género; desde una perspectiva normativista combinada con un punto de vista crítico-trascendental sobre el fundamento. Estos son los elementos sobre los que trabaja nuestro autor en los escritos producidos entre 1965 y 1969.

Alrededor de la última fecha mencionada se produce la segunda inflexión en su pensamiento axiológico, cuando Salazar busca superar las insuficiencias del análisis lógico mediante una concepción de los valores como trascendentales de la acción. Concepción que no resulta ajena una revisión crítica y reformulación de los principales motivos del objetivismo axiológico. En esta perspectiva, una experiencia valorativa auténtica supone la conciencia de las formas defectivas del ser y del valorar, así como la crítica de los patrones valorativos vigentes. De esta manera se hace posible la emergencia de energías creadoras capaces de proponer nuevos patrones valorativos, cuya objetividad no es actual sino posible. Se traduce como *posibilidad liberadora*. Asunto desarrollado en otro trabajo.

Notas:

¹ Cfr. Nuestro trabajo “Para una teoría crítica de los valores: el aporte de Augusto Salazar Bondy”, en: *Pensamiento y vida*. Revista de la Fundación para el Pensamiento Colombiano y Latinoamericano, Año 3, N° 4, Diciembre de 2000, p. 3 a 8. En el mismo anticipamos de manera sintética las principales tesis y etapas por las que atraviesa de la producción salazariana en torno a la problemática del valor.

² Augusto Salazar Bondy, *Para una filosofía del valor (P.F.V.)*, “Introducción”, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, p. 11.

³ Cfr. Javier Sasso, *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Venezuela, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1987; Jorge Gracia et al., *El análisis filosófico en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

⁴ Augusto Salazar Bondy, “La jerarquía axiológica”, en: *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

⁵ *Ibidem*, p. 174.

⁶ *Ibidem*, p. 175.

⁷ Augusto Salazar Bondy, “Valor y objeto en estética”, en: *P.F.V.*, pp. 184 – 185. El texto fue publicado originariamente en la revista *Literatura*, N° 3, Lima, 1959.

⁸ Augusto Salazar Bondy, “La axiología de Francisco Romero”, en: *P.F.V.*, pp. 278 a 289. El texto fue publicado por primera vez en el volumen *Homenaje a Francisco Romero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.

⁹ *Ibidem*. pp. 286 – 287. Las obras de Francisco Romero sometidas a análisis por Salazar Bondy son: *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945; *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952; “Trascendencia y valor”, en: *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1944; “Humanismo y educación”, en: *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Losada, 1960; *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944; *Qué es filosofía*, Buenos Aires, Columba, 1953.

¹⁰ Cfr. Francisco Romero, *Teoría del hombre*, *op. cit.*; Cfr. Ricardo Maliandi, “Axiología y fenomenología”, en: Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992. pp. 73 a 103.

¹¹ Augusto Salazar Bondy, *Irrealidad e idealidad (I.I.)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958.

¹² Cfr. *I.I.*, pp. 30 – 45. Los textos de Husserl en los que se apoya el análisis salazariano son: *Ideas I*, Trad. de José Gaos, México, FCE, 1949; *Investigaciones lógicas*, Inv. III, Trad. de M. Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967 y *Meditaciones cartesianas*, § 34, Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 2º ed. 1986. Los textos de Hartmann son: *Zur Grundlegung der Ontologie und Möglichkeit und Wirklichkeit*, traducidos al español como *Ontología I y II*, respectivamente, Trad. de José Gaos, México, FCE, 1954.

¹³ Hartmann distingue la ‘idealidad adherente’ de la ‘idealidad independiente’; a ésta pertenecen los entes ideales que no se presentan como inherentes a alguna cosa o que no reposan sobre ella como su esencia, tales los entes lógico, matemáticos y los valores.

¹⁴ *I.I.*, p. 67.

¹⁵ *I.I.*, p. 127.

¹⁶ *I.I.*, p. 130.

¹⁷ *I.I.*, p. 136.

¹⁸ Cfr. Franz Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico y Origen del conocimiento moral*, trad. de Manuel García Morente y Xavier Zubiri, en: Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, vol. II, Barcelona, Labor, 1950; Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; Max Scheler, *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. R. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols. 1941 – 1942; Nicolai Hartmann, *Ontología I y II*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

¹⁹ Ricardo Maliandi, “Axiología y fenomenología”, *Op. cit.*, p. 73.