

NOTAS BREVES SOBRE LA NOCIÓN DE VALOR EN NICOLAI HARTMANN

Hortensia Cuéllar
Universidad Panamericana, México
hcuellar@mx.up.mx

Abstract

Talking about Values is very complex. This study is focused in one of the philosophers who more seriously has worked on this topic. Our exposition is critical.

Key words: Values, Nicolai Hartmann, Max Scheler.

Resumen

Hablar sobre los Valores es muy complejo. El presente estudio está enfocado en uno de los filósofos que más seriamente ha trabajado el tema. Nuestra exposición es crítica.

Palabras clave: Valores, Nicolai Hartmann, Max Scheler.

La filosofía frente a los desafíos del siglo XXI. Uno de esos desafíos, me parece, es discutir la cuestión axiológica tan envuelta en la complejidad. Desde la perspectiva empírica es un asunto con el que nos enfrentamos cotidianamente ya que nos topamos con diversos tipos de valores: la justicia, la verdad, el bien, la solidaridad, la paz (¡la anhelada paz! sobre todo en las zonas de conflicto)... , pero cuando intentamos expresar verbalmente la esencia de lo valioso el pensamiento y el lenguaje se detienen ante la interrogación: ¿Qué son los valores? Que nos conduce a su vez a respuestas de índole diversa: los valores son entes ideales, los valores son el *a priori* de lo conocido, los valores son un tipo de cualidades, valioso es lo útil, valor es lo que aprecias, etc., que son

*Recibido: 04-11-05. Aceptado: 30-01-06.

el pórtico a preguntas como las siguientes: ¿de todas estas respuestas, cuál es la más certera? ¿Cuál refleja nocionalmente el ser y esencia de los valores? Por eso el gran tema de la axiología —lo he expresado en “About the essence of the values” (Estambul 2003), es un problema que debemos abordar filosóficamente en nuestros días.

Esta tarea, la han emprendido en la contemporaneidad filosófica, pensadores de diferente filiación doctrinal con aportaciones diversas, entre los que destacan para —nuestro propósito—, los fenomenólogos Max Scheler y Nicolai Hartmann, cuyas investigaciones sobre el particular resultan un punto de referencia imprescindible cuando se pretende indagar qué podemos entender por la esencia de los valores. En ese sentido, lo que aquí presentaré tiene aún límites más precisos porque constituye un acercamiento a la noción de valor ya no en Scheler sino en el filósofo de Riga Nicolai Hartmann. Por eso he llamado a este artículo “Notas” sobre la noción de valor en Nicolai Hartmann, con lo que justifico un tratamiento tan breve pero no por ello carente de importancia. Un trabajo más amplio sobre el particular lo tengo pendiente.

Dividiré la presentación en cuatro epígrafes —articulados de algún modo entre sí—, a fin de entender en este aspecto, la posición de este filósofo:

1. La vuelta a la ontología en Nicolai Hartmann.
2. La pregunta por la esencia axiológica. Ser real-ser ideal.
3. Los valores como entes ideales. El sentimiento del valor.
4. Consideraciones finales.

1. La vuelta a la ontología en Nicolai Hartmann

Como es conocido, la intencionalidad especulativa de Nicolai Hartmann a partir de su *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* escrita en 1921, era el retorno a la ontología. Para ello rompe con la Escuela de Marburgo de la que fue deudor, proyectando ir más allá de las pretensiones de Husserl de volver a las cosas mismas desde la fenomenología.

Lo que Hartmann planteaba era una posición mucho más abierta y radical que tenía que ver con lo realmente existente. Lo que quería —en un enorme esfuerzo teórico de más de dos décadas de trabajo— era retornar al clásico problema de *ente et essentia* para otorgarle al saber del que iniciaba su cultivo, el nombre de *philosophia prima* acuñado por Aristóteles,¹ si hubiera sido posible otorgarle nuevamente carta de ciudadanía, asunto que por la herencia doctrinaria de la modernidad, le pareció imposible. No así el nombre de “Ontología”, con el que designó genéricamente su trabajo capital que tenía por objeto el estudio del ente en cuanto ente siguiendo —en el aliento de fondo— la vertiente wolfiana más que la aristotélica. Esto se percibe al constatar su aprecio por Christian Wolf que con su *Philosophia prima sive Ontologia* (1730), le parece la única exposición en compendio de todos los problemas del ser, sobre Juan Clauberg y Hegel².

Con tal planteamiento quiso romper el cerco de la conciencia cognoscente para ir más allá hasta encontrarse con el problema del ser, o —dicho de otro modo— con la multitud de aporías que surgen en un planteamiento abierto a lo existente. Pero más que metafísica como ciencia —aquí le pesa mucho la crítica kantiana— lo que quiere hacer es ontología, sin excluir los problemas metafísicos, que son los problemas de fondo de la filosofía. Esta tendencia —sostiene— “está en la conexión más estrecha con el nuevo despertar de la metafísica, que empezó, por su parte, como reacción contra la vacuidad del neokantismo, positivismo y psicologismo declinantes”³, al comienzo del siglo XX, con lo que “se anunció patentemente un movimiento de revivificación general del

¹Cfr. N. HARTMANN: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlín: Walter de Gruyter 1965. Versión castellana: *Ontología I. Fundamentos*, México: FCE 1965, p. IX. Los otros cuatro tomos de su obra capital son: *Möglichkeit und Wirklichkeit (Ontología II. Posibilidad y necesidad)*, *Der Aufbau der realen Welt (Ontología III. La fábrica del mundo real)*, *Philosophie der Natur (Ontología IV. Filosofía de la naturaleza)*, *Teleologisches Denken (Ontología V. El pensar teleológico)*, publicados en castellano por el FCE. Desde la perspectiva práctica, su *Ethik* es de referencia obligada. Aquí he usado de modo principal *Zur Grundlegung der Ontologie* tanto en el original alemán como en la traducción castellana y *Ethik* en la versión inglesa.

²*Ontología I*, p. XI.

³*Ontología I*, p. IX.

espíritu filosófico”⁴, que se hubiera impuesto en mayor medida, si no se hubiera dado “la culminación del historicismo que con su relativización del concepto de la verdad formó un contrapeso y un obstáculo escéptico y disolvente a los problemas del ser”⁵.

Lo que le importaba a Hartmann era enfrentarse a los problemas que la realidad en sus diversas modalidades presenta, y que dicho sintéticamente son los problemas del ser: el ser de la historia, de lo bello, de la naturaleza, el ser espiritual, el ser del *ethos* y de la libertad, el ser de los valores, de los principios, de lo lógico, de lo ideal, de lo real, etc., y donde el problema del conocimiento, no era sino un problema más que había que abordar, pero que —atendiendo a su contexto cultural-filosófico heredero de la modernidad— le resultaba necesario trabajar en el inicio de su filosofar, con la idea de traspasar la brecha gnoseológica heredada del neokantismo y de cualquier otro tipo de idealismo. Su famosa frase de que “El conocimiento no es creación, ni producción sino aprehensión de un objeto”⁶, marca un hito en el cultivo de la filosofía de la primera mitad del siglo XX porque desde la óptica ontológica recuerda a sus contemporáneos —incluyendo a Heidegger— que se ha caído en un error fundamental que es que “en lugar de la cuestión del ‘ente en cuanto ente’ pone la cuestión del sentido del ser”⁷.

En este tenor, su visión metafísico-ontológica, se encuentra dirigida a trascender los límites de la conciencia a fin de romper su cerco inmanentista (al menos desde la perspectiva gnoseológica), y conocer lo existente fuera de ella, donde encuentra dominios de la investigación que le resultan complejos o inasibles, pero no por ello descargados de interés. Esto se manifiesta tanto en el ámbito teórico como en el práctico,

⁴ *Ontología* I, p. IX.

⁵ *Ontología* I, p. IX.

⁶ N. HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Walter de Gruyter 1965. El texto es el siguiente: “Das Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder hervorbringen des Gegenstandes ist [...] sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist”.

⁷ Cfr. N. HARTMANN: “Martin Heidegger [...] An Stelle der Frage nach dem ‘Seinenden als Seinenden’ setzt er die nach dem ‘Sinn von Sein’”, *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 2, p. 40. *Ontología* I, cap. 2.

como lo muestran sus escritos. En el ámbito especulativo tenemos su imprescindible *Ontología* (5 tomos), y en el práctico su *Ethik* famoso libro de 1926. Aquí Hartmann plantea un tópico ya esbozado en *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* que es la metafísica del “ethos” y de la libertad, así como la metafísica de los valores,⁸ relacionados entre sí. Tales problemas, quedan enmarcados nítidamente en los problemas concernientes al ser espiritual,⁹ en virtud de que al hablar de ellos estamos hablando tácitamente de la persona. Y es que la persona se distingue de otros seres vivos, no por la dimensión cognoscitiva sino por su vida ética y su libertad y el encuentro con los valores.

2. La pregunta por la esencia axiológica. Ser real-ser ideal.

¿Qué son los valores para Nicolai Hartmann? Difícil es responder en unas cuantas palabras. Su desarrollo axiológico, sin embargo, sigue las huellas de su predecesor Scheler como afirman distintos comentaristas entre los que se encuentran —entre otros— Alfred Stern,¹⁰ Heimsoeth,¹¹ Hammer-Kraft,¹² García Máynez,¹³ Millán Puelles,¹⁴ porque concibe a los valores con un modo de ser ideal. Esto se constata sobre todo en el volumen I, sección V, caps. 16 y 17 de su *Ética*, y en la sumaria —pero indispensable presentación— que hace de esa doctrina en su libro de 1934 *Zur Grundlegung der Ontologie* (Introducción y caps. 33 y 49). Allí consigna que los valores corresponden a la esfera de lo ideal, junto con el mundo de las esencias y el universo lógico. Poseen, además, carácter “en sí”, pero no al modo de los entes reales sino de

⁸Cfr. N. HARTMANN: *Ethics*, translated by Stanton: authorized version, London: George Allen & Unwin LTD/ New Cork: The Macmillan Company 1950.

⁹Cfr. HARTMANN: *Ethics*, Intro., y sección II.; *Ontología* I, nos. 12 y 13, pp. 21-23.

¹⁰Cfr. A. STERN: *La filosofía de los valores*, México: Minerva 1944.

¹¹Cfr. R. HEIMSOETH: *Nicolai Hartmann: Der Denker und sein Werk*, Göttingen: Bandenhoeck und Ruprecht 1952.

¹²Cfr. E. HAMMER-KRAFT: *Freiheit und Dependenz im Schichtdenken Nicolai Hartmann*, Zürich 1971.

¹³Cfr. E. GARCÍA MÁYNEZ: *Ética*, México: Porrúa 1971.

¹⁴Cfr. A. MILLÁN PUELLES: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Madrid: CSIC 1948.

una manera distinta que es la del ser ideal que —en sus palabras— tiene “una existencia discreta”¹⁵ (“*Seine Existenz ist eine unaufdringliche*”), porque no se impone mostrencamente como ocurre en la esfera de lo real donde se da la “dureza” (*Härte*) y el discurrir de los acontecimientos y donde muy frecuentemente nos vemos afectados (*Betroffensein*) por ellos¹⁶.

La existencia axiológica, más bien, se manifiesta “con un silencioso existir” (*stilles Bestehen*), como acontece con las esencias y las relaciones matemáticas y lógicas, que *existen* y están allí con una cierta independencia respecto a lo real¹⁷ e integran —junto con los valores—, la esfera del ser ideal. El modo de ser axiológico, sin embargo, es distinto a los otros dos grandes ámbitos de existencia ideal, porque “ni se sustenta en el sujeto” como ocurre con las esencias,¹⁸ “ni es idéntico”¹⁹ al del reino de lo lógico y sus leyes cuya peculiaridad radica en que constituyen un “cuerpo ontológico-ideal de leyes fundamentales”,²⁰ que discurre en dos direcciones: la del ser real y la del pensar²¹.

¹⁵HARTMANN: *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 38, b, p. 225. *Ethics*, cap. XVII, a, pp. 232-235. *Ontología I*, cap. 38, b, p. 283.

¹⁶Cfr. HARTMANN: *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 27, c; *Der Aufbau der realen Welt*.

¹⁷Aquí Hartmann habla de “idealidad libre” e “idealidad dependiente”, con lo que quiere significar la forma de acceso a lo ideal, la relación gnoseológica del sujeto con ese tipo de entidad *en sí*. La “idealidad libre” quiere decir aquella que como la matemática, puede intuirse inmediatamente por sí misma y que ligada al caso real puede parecer entenebrecida o enturbiada; “idealidad dependiente” es aquella que sólo se deja intuir por medio del caso real y a través de él, porque desprendida de él no es apreciable. Este parece ser el caso de la existencia axiológica.

¹⁸En el cap. 17, c, de *Zur Grundlegung...* (*Ontología I. Fundamentos*, p. 140), Hartmann sostiene que el modo de acceso a las esencias es la intuición eidética, la intuición fenomenológica, en seguimiento de Husserl que indica que el modo de ser de la esencia corresponde a un “ser así neutral”, con lo que expresa la indiferencia de las esencias *qua talis* a la manera de ser entre el ser real y el ser ideal: “La neutralidad del ‘ser así’ consiste sólo en prescindir del determinado ‘ente’; su sentido es simplemente la identidad del contenido de las esferas”.

¹⁹*Ontología I*, Intro., no. 13, p. 25.

²⁰*Ontología I*, cap. 48, d, p. 349.

²¹Esta precisión resulta importante en virtud de que si las leyes lógicas fueran sólo leyes del pensar, sería un pensar prácticamente inutilizable en la vida. No podría ser

En el caso de los valores ocurre de otro modo y tal “especie es fácil de admitir, pero no de mostrar directamente, ni de caracterizar con precisión ontológica”²², por lo que la metafísica de los valores le parece “un problema abierto —un problema que, descubierto recientemente (aquí hace alusión a Max Scheler)—, no sólo es insoluble por el momento, sino que apenas es comprendido en todo su alcance”²³. Con ello indica que la problemática sobre el ser y esencia de los valores no está resuelta. Una descripción fenomenológico-ontológica, en cambio, sí es posible, tarea a la que se aboca en las obras anteriormente mencionadas y de las que selecciono algunas ideas esenciales para el desarrollo de la cuestión.

Pero antes de abordar ese importante asunto tenemos que distinguir la manera de *darse* el ser real y la manera de *darse* el ser ideal, tipos de entidad que Hartmann acepta tras diversas descripciones analítico-ontológicas²⁴, alrededor del problema. Para el filósofo de Riga, la manera de *darse* lo real ocurre por dos vías cognoscitivas: 1) la de la trascendencia de los actos del conocimiento, 2) la de los actos emocionalmente trascendentes. Los primeros permiten la aprehensión intelectual del objeto para conocerlo en algún sentido, en algún aspecto, y nunca de manera total ya que siempre pervive un fondo irracional²⁵. Por los segundos “no es posible evadir ‘el ser afectado’ por los sucesos y acontecimientos del mundo real que se nos vienen encima”, y que nos impactan directamente porque hacen referencia al mundo vital²⁶.

—como dice Hartmann— “un pensar aprehensor”. No podría servirle al hombre de orientación en el mundo real, ni enseñarle nada nuevo sobre su situación vital, asunto patentemente absurdo. Para Hartmann lo lógico “está por un lado contenido como estructura esencial de lo real, pero a la vez es determinante como estructura esencial de los pensamientos” (Cfr. *Ontología* I, p. 349). Aquí encontramos un cierto paralelismo con Wittgenstein.

²²*Ethics*, XVI, c, p. 222. Cfr. *Ontología* I, caps. 48 y 49.

²³Ídem.

²⁴En *Ontología* I, cap. 17, c, p. 139 afirma: “La distinción entre el ser real y el ideal es la distinción de las maneras de ‘ser ahí’ (*Dasein*) entre sí. Pues como el ‘ser así’ (*Sosein*) es neutral, la manera de ser consiste en la manera de ‘ser ahí’”. En el fondo lo que está tratando de traducir es la cuestión del *esse* y *essentia*.

²⁵Cfr. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cap. 32; *Ontología* I, sección II.

²⁶Cfr. *Ethics*, cap. XVII, b.

Esta observación le permite sostener que con relación a los actos emocionalmente trascendentes la “el fundamento es la conciencia emocional de la realidad” (*Das emotionale Realitätsbewusstsein ist das zugrundeliegende*)²⁷, que se impone desde la perspectiva vital, sobre el frío fenómeno del conocimiento, en virtud de que aquella hace referencia a la realidad donde vivimos y donde “las personas se nos enfrentan como poderes con los que tenemos qué contar, pactar, venir o luchar; o bien como factores de las situaciones vitales en que caemos y de las que tenemos que encontrar la salida”²⁸. Por eso este tipo de realidades trascienden la mera aprehensión cognoscitiva hasta “golpearlos” vitalmente convirtiéndose en materia de la conciencia emocional de la realidad por lo que, propiamente, no tendríamos que llamarlos “objetos” porque trascienden la objetivación cognoscitiva hasta entroncar con lo emocional. Hartmann, sin embargo, concede que: “si a pesar de ello queremos llamarlos objetos, son, en cualquier caso y ante todo, objetos de toma de posición, de amor y de odio, etc., no del conocimiento”²⁹.

En ambos casos —los actos de conocimiento y los actos emocionalmente trascendentes—, la actitud cognoscitiva es la actitud ontológica natural, actitud que —como muestra la historia del pensamiento moderno— es quebrantada o sustituida por las teorías fundadas alrededor del cerco de la conciencia (*intentio obliqua*) y contra las que Hartmann mostró su rechazo desde su abandono oficial de la escuela de Marburgo en 1921.

Con relación al ser ideal acontece “lo inverso”³⁰, afirma Hartmann, en virtud de que lo ideal no es fruto de la conciencia natural sino de un tipo de conocimiento que emerge secundariamente “y sólo en una forma altamente desarrollada y clara del conocimiento, elevada al nivel de la ciencia”³¹. Con esto quiere decir que el descubrimiento del ser ideal no ocurrió en los primeros hitos del filosofar sino prácticamente desde Platón, teniendo un gran desarrollo en las teorías medievales de la

²⁷ *Zur Grundlegung...*, cap. 28, d, p. 173; *Ontología* I, p. 216.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem.

³⁰ Ídem, cap. 38, b, p. 282.

³¹ Ídem, p. 283.

essentia y la disputa de los universales sostenida entre ellas, hasta llegar en la modernidad a Kant que —hablando de lo apriorístico— únicamente preguntó por la validez objetiva de lo *realmente* apriorístico y no por la de lo *idealmente* apriorístico, con lo cual el problema ontológico del ser ideal no alcanzó la madurez esperada³². La fenomenología de Husserl, en cambio, es quien le parece abrió el camino a ese dominio de la investigación porque mediante el análisis eidético “pone de relieve en lo real rasgos, leyes y conexiones”,³³ que rebasan con su universalidad radicalmente el caso real³⁴. Con ello hace referencia a que el ámbito de lo ideal es siempre *universal*.

Para el filósofo de Riga, el abordaje y estudio del problema del ser ideal resulta siempre importante por albergar en su seno tipos de ser que por sus características no pueden circunscribirse al ámbito de lo real inmerso siempre en lo concreto y temporal. Con ello agrega un dato más que resulta interesante: el ser ideal además de universal es *intemporal*³⁵. ¿Qué más podemos decir de él? Lo siguiente: 1) se trata de un tipo de ente cuyo sentido no es unívoco sino análogo porque a él corresponden las esencias, el universo lógico y los valores; 2) no habla en pro de él ningún acto emocionalmente trascendente que corresponde tácitamente a la esfera de lo real, sino que se conoce por otra vía que es la intuición eidética (o apriorística³⁶) que —siguiendo a Husserl— prescinde de suyo de lo “accidentalmente particular” del caso y lo que se pone de re-

³²Ídem.

³³Ídem, cap. 46, a, p. 332.

³⁴Ídem. Aquí se plantea el clásico problema de las relaciones entre lo singular de lo real y lo universal que se descubre en eso mismo real, v. gr., la esencia compartida de todos aquellos que pertenecen a una misma especie. ¿Por eso hay aquí contradicción? ¿Es más bien complementariedad? Se trata en definitiva del modo de ser de lo real que dependiendo del ser de que se trate (material, espiritual) reverbera universalidad. La pregunta para la discusión filosófica continúa, por ende, abierta. En Hartmann, en cambio, esa situación plantea el problema de las dos esferas: la real y la ideal: “Theoretical philosophy knows two essentially different kinds of self existents: one real and one ideal”, *Ethics*, cap. XVI, b, pp. 219-220.

³⁵Ídem.

³⁶En *Ethics* cap. XII, c, p. 169, expresa: “The aprioristic is indeed always universally valid”. En *Zur Grundlegung der Ontologie* cap. 46, a, p. 265, sostiene: “Diese Einsicht eben ist eine apriorische”.

lieve es precisamente lo que “queda fuera del paréntesis”; 3) la actitud cognoscitiva ante él, no es la actitud natural sino *la refleja*; 4) esto no indica que sea un problema típicamente moderno, sino que los primeros indicios se encuentran entre los griegos, particularmente Platón, aún cuando el “ser” de los números —otro tipo de ser ideal— había sido ya trabajado por los pitagóricos; 5) por su idealidad, este tipo de entes no “afectan” al hombre al modo de la dureza de lo real, ni le “sobrevienen” ni amenazan a la manera de “un destino”, sino que tienen más bien “una existencia discreta”; 6) su ámbito de dominio, sin embargo, tiene que ver con lo real y la conciencia de lo real,³⁷ dependiendo del tipo de ser ideal del que se trate.

Esto significa con rigor antropológico, que afecta al hombre en su vida “pero sin hacerse notar, por hacerlo [...] constantemente”³⁸, de un modo que no salta a la vista, porque ha menester de una actitud especial de la conciencia, para que se le advierta³⁹. Es por esto —reitera Hartmann— que no hay un vivir ni un padecer el ente ideal, ni un ser afectado por él porque: “Del ser ideal no sale ninguna actualidad; nada de la vida pende de él en cuanto tal, o al menos, no inmediatamente”⁴⁰ como sucede con lo real. Su existencia, sin embargo, es importante porque el problema de los valores concierne al ámbito del ser ideal. ¿Qué queremos decir con esto?

3. Los valores como entes ideales. El sentimiento del valor.

En Hartmann, los valores se distinguen claramente de los otros entes ideales, es decir, de las esencias y de la dimensión matemática y lógica porque estas tienen como peculiaridad “que todos los casos reales que por su índole caen bajo ellas, se rigen efectivamente por ellas y por ellas están dominadas”⁴¹. Eso indica que “se conducen, pues, relativamente a lo real como leyes a las que esto (lo real) se halla íntegramen-

³⁷ Cfr. *Ontología I*, caps. 28 y 29.

³⁸ *Ontología I*, cap. 46, a.

³⁹ Cfr. *Ontología I*, cap. 28, d.

⁴⁰ *Ontología I*, cap. 38, b, p. 283.

⁴¹ Ídem, cap. 49, a, p. 352.

te sometido”⁴². Los valores, en cambio, encierran otro talante porque —por su idealidad— se hallan allí “independientemente de que la realidad les responda o no”⁴³, con lo que su independencia es prácticamente *autarquía* por lo que parecen ser los tipos de ente que mejor perfilan en Hartmann la textura de ser ideal.

Eso no indica que los valores nada tengan que ver con lo real⁴⁴. Para Hartmann —como para Scheler— “los valores no se aprehenden apartando la vista de lo real, sino justamente dirigiéndola a ‘su’ ser valioso y contra valioso”,⁴⁵ que significa que “el sentimiento del valor no responde a casos ficticios, sino primariamente a casos reales”⁴⁶ porque “Sólo el peso de lo efectivamente vivido tiene fuerza para despertarlo”⁴⁷. ¿Qué nos quiere decir Hartmann con esta afirmación? Que aún cuando el universo axiológico resulta independiente respecto a los juicios humanos y los objetos de conocimiento por mor de su idealidad, se hace necesaria una vía de acceso a ellos para aprehenderlos. ¿Cuál es esta vía?

Hartmann —como Scheler— escoge *la vía emocional (emotionale Weg)* que se detecta en la reacción al valor, en la respuesta al valor de quien los descubre, y que implica —paradójicamente— el *apriorismo de la conciencia del valor (Apriorismus des Wertebewusstseins)* que resulta en expresión de Hartmann mucho “más riguroso y absoluto que el de la intuición de esencias”⁴⁸, porque en él “fracasa el pasar por el caso real experimentable”⁴⁹.

Cabe aquí un comentario: en sentido lato, la vía emocional no implica apriorismo, porque se trata de una expresión humana que tiene más

⁴²Ídem.

⁴³Ídem.

⁴⁴El antecedente de este tratamiento se encuentra en *Metaphysik der Erkenntnis*, caps. LXI-LXXII.

⁴⁵*Zur Grundlegung...*, cap. 49, b, p. 283: “Dennoch werden Werte keineswegs im Wegschauen vom Realen erfasst, sondern gerade im Hinschauen auf ‘sein’ Wertvollsein und Verwirdigsein”. *Ontología* I, p. 353.

⁴⁶Ídem: “Das Ehrgefühl nämlich spricht nicht auf fiktive Fälle an sondern primär nur auf reale; es nimmt das erdachte nicht Ernst”.

⁴⁷Ídem: “Nur das Gewicht des wirklich Erlebten hat die Kraft, es wachzurufen”.

⁴⁸Ídem.

⁴⁹Ídem.

que ver con la lógica del corazón de la que hablaba Pascal, que con la lógica de la razón. En Hartmann y Scheler —sin embargo— lo emocional es una tercera vía que no es ni sentimiento (fugacidad en el padecer), ni fría razón, . . . el carácter emocional de este tipo de actos implican apriorismo: no experiencia real para concebirlos ni experiencia real experimentable. Una posición así le conduce a nivel ontológico a la sorprendente “del cierto flotar del ser ideal sobre el real”⁵⁰ así como “la indiferencia de no sólo los valores en contra de lo real sino también de lo real en contra de los valores”⁵¹.

Esto requiere de explicación: para Hartmann los valores se encuentran allí, independientemente de que les responda la conducta de los hombres y esto no puede evitarse por mucho que se quiera lo contrario. Pero también lo real se halla allí y muy lejos de regirse en su contenido por ellos. ¿Cómo puede vincularseles entonces? ¿No estamos ante una reedición más radical de la doctrina platónica? Hartmann no lo aclara satisfactoriamente. Lo que sostiene es que los valores “sólo en su carácter *de valor o no valor* son dependientes de ellos”⁵² ¿qué ellos? Los contenidos reales, pero en “su carácter de *ser es independiente*”⁵³. Por ello afirma que los valores no se aprehenden apartando la vista de lo real, sino justamente dirigiéndola a “su” ser valioso y contra valioso, con lo cual el sentimiento del valor no responde a casos ficticios, sino únicamente a casos reales.

La explicación que nos brinda resulta muy débil porque introduce en seguimiento de Scheler, la noción de “sentimiento del valor” que aún cuando tiene que ver con la vía emocional conectada en su doctrina con lo apriorico, resulta problemática como explicación especulativa, por la carga subjetiva (quíerese o no) que le es aneja. Esto se percibe cuan-

⁵⁰ Zur Grundlegung . . . , p. 283.

⁵¹ Zur Grundlegung . . . , p. 282. El texto es el siguiente: “Ontologisch aber folgt, dass hier ein gewisses ‘Schweben’ des idealen Seins über dem Realen sich zeigt: die Indifferenz ist nicht nur die der Werte gegen das Reale, sondern auch eine solche des Realen gegen die Werte”.

⁵² Ídem.

⁵³ Ídem: “Genauer: es ist nur seinem Wert und Unwertcharakter abhängig von ihnen, in seinem Seinscharakter ist es unabhängig”.

do en Hartmann adopta el perfil de “espontánea reacción afectiva”⁵⁴ o “respuesta valorativa”⁵⁵ que da la conciencia a lo real vivido⁵⁶. Esto representa ya un contacto con el ser ideal de lo axiológico, como nos lo muestra el siguiente texto: “puede la intuición interna o en este caso la ‘intuición del valor’, aprehender también el valor mismo en directa adhesión a la respuesta valorativa. Lo aprehende entonces en su pureza y universalidad [...] Es decir, lo aprehende en su ser en sí ideal”⁵⁷. Aquí resalta la simbiosis de su posición fenomenológica y la respuesta por parte del apreciador del valor, que es de talante subjetiva, porque tiene que ver con su propia subjetividad y la intuición del valor desde sí.

Ello significa que el contacto con los valores —su conocimiento—, está mediada por la intuición pero no la eidética sino la emocional, que define como la *espontánea reacción afectiva* ante la presencia del valor mismo, intuido ante la valía de lo valioso que indica el encuentro con el valor, y por lo tanto, como todo acontece a través de la intuición de la conciencia (de las reacciones de la conciencia), “esta intuye al valor en su pureza y universalidad en tanto que existe en sí independientemente de que esté cumplido en lo real, e incluso justo a pesar de que no esté cumplido, e independientemente también de que se lo aprehenda y de todo sentimiento de valor. Es decir, lo aprehende en su ser en sí ideal”⁵⁸.

Esto trae —consecuentemente— el “flotar” (Schweben) de la esfera, la separación entre lo real y lo ideal, que sin embargo —acota— no acontece ante “el efectivo sentimiento del valor, ante la respuesta valorativa”⁵⁹ por parte del sujeto, que en mi opinión, es la solución (¿o respuesta empírica?), que Hartmann encuentra para escapar a la acusación de platonismo. ¿Lo consigue? Me parece que no, porque el recurso al que alude es un recurso *ad-hominem* y no de tipo ontológico: todo el

⁵⁴Ídem.

⁵⁵Ídem.

⁵⁶Ídem.

⁵⁷Ídem, p. 283: “sie tritt als spontane Gefühlsreaktion auf, gleichsam als ‘Wertantwort’ des Bewusstseins auf das erlebte Reale; und sie ist als solche bereits die Fühlung mit dem Werte selbst [...] Sie erfasst ihn in seinem in sich idealen Sein”.

⁵⁸Ídem.

⁵⁹Ídem.

peso de la prueba lo centra en “la conciencia del valor”, que aún cuando tenga el carácter universalizante atribuido por Husserl, finalmente es una conciencia humana, limitada e incluso menesterosa que —en contexto moderno— es la instancia antropológica destinada a multitud de funciones como conocer, querer, estimar, amar, intuir, etc., y que en Descartes y Husserl es de textura lógica y en Scheler y Hartmann además de ello tiene una textura emocional que no significa en estos dos casos hablar de conciencia psicológica como acontece con los empiristas. La distancia que emerge, sin embargo, entre la conciencia emocional y la conciencia psicológica es muy pequeña en virtud de que cabe la irracionalidad de lo emocional⁶⁰ y los procesos psicológicos que al no estar sometidos a las leyes normativas de la lógica, resultan procesos empíricos y siempre mudables en donde resultaría innegable el espectro infinito de la conciencia del valor que conduce *in directo*, a la subjetivización o relativización del universo axiológico.

Es por eso que me parece débil la argumentación hartmanniana. ¿Cómo otorgar todo el peso de la prueba a la conciencia del valor, al sentimiento del valor, a la “reacción” al valor por parte de la conciencia humana? ¿Quién garantiza que la intuición de esa conciencia aprehenda *aprióricamente* el ser valioso y contra valioso de lo real? Si así fuera, sería la única vía de acceso para conocer su modo de ser ideal, en virtud de que ha puesto entre paréntesis a lo real y sus principios. Este hecho no corresponde a la realidad donde encontramos —es un hecho evidente— diversos grados de perfección ontológica. La historia se ha encargado de mostrarnos que más bien cuando el último recurso explicativo a un problema como el anterior es la conciencia emocional entendida como reacción al valor, caemos en el subjetivismo porque quien *reacciona* es el *sujeto* desde sus categorías psicológicas (y no tanto lógi-

⁶⁰Esto lo muestra el hecho de que las emociones también en sentido moderno, tienen que ver con un padecer subjetivo porque están vinculadas a los estados de ánimo y a la conmoción orgánica o espiritual causada por el objeto de la emoción llegando a producir —incluso— reacciones viscerales o actitudes y gestos que manifiestan esa emoción.

cas⁶¹) que conduce irremediablemente a la relativización de las diversas formas de valoración humana.

Para Hartmann, sin embargo, resulta un postulado que “el sentimiento del valor no tiene libertad frente al valor una vez aprehendido éste por él”⁶², porque ha intuido al valor que indica una “señal directa del valor en la conciencia”⁶³, al ser la conciencia “presa del valor”⁶⁴, que manifiesta un claro carácter emocional porque hay allí un “experimentar” lo axiológico, de manera distinta al “experimentar” lo real.

El mundo valorativo, por ende, se experimenta de manera discreta en su silencioso existir (*stilles Bestehen*), es decir, en “la conciencia del valor” (*Wertebewusstsein*) que queda ya “afectada” por la presencia de lo axiológico en la conciencia: a esto es a lo que llama “el sentimiento del valor” que emerge sin que lo llamen y que —en opinión de Hartmann— “responde” a lo dado en la experiencia externa; e igualmente en la posición que toma, en “el rechazar y el asentir”⁶⁵, afirmación que cara a los valores morales —no sé si para los demás valores también—, trae interesantes consecuencias como las siguientes: 1) la voluntad que decide cuándo desprecia el valor, entra en conflicto con el sentimiento del valor y experimenta su reclamo en la voz de la conciencia; 2) el sentimiento del valor resulta insobornable incluso por la propia voluntad porque no se puede ir en contra de la fuerza de la determinación que tienen los valores en ella; 3) en el seguimiento del sentimiento del valor (al menos de los valores morales), encontramos una de las claves de la vida ética del hombre. En Hartmann estas precisiones resultan incuestionables, teniendo a la vista “la rica copia de las reacciones al valor de la vida, la penetración de toda la vida humana por ellos, que es la esfera

⁶¹ Resulta conveniente tener en cuenta que las leyes de la lógica siendo universales, no constituyen la estructura total del ser humano ni del ámbito real. Esto en contra del panlogismo del cuño que sea.

⁶² *Ontología* I, cap. 49, c, p. 354.

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ *Ídem*, p. 357.

⁶⁵ *Ídem*.

real desde la cual pueden traerse a la vista por medio de la reducción de las esencias axiológicas”⁶⁶.

Tales experiencias —sin embargo para Hartmann— no son iguales en todos los hombres ni en todos los tiempos sino que crece con la madurez tanto personal como histórica pero —se apresura a acotar— “sus mutaciones no son las mutaciones de los valores”⁶⁷, cuya contextura ontológica es ideal (“*The mode of peculiar Being to values is evidently that of an ideal self existente*”⁶⁸). Por eso tampoco le afecta el que se carezca “del sentimiento del valor” porque no se identifica con “el ser del valor”⁶⁹, como —y alude a una analogía— “la ausencia del conocimiento no quiere decir el no ser del objeto”⁷⁰. Sin embargo, si se da el sentimiento del valor *de facto* se señala el ser de lo axiológico, cuya presencia está allí y “afecta” de algún modo el ser de la conciencia.

4. Consideraciones finales

¿Qué comentarios podríamos hacer tras la presentación de estas notas que van a lo esencial? Que en concordancia con Hartmann y en eso estamos de acuerdo, los valores no determinan directamente lo real, sino que sólo forman la instancia del ser valioso de lo real, que en él constituyen el modelo de la esfera ética ideal⁷¹ —y para nosotros— indican una *cierta cualidad* que puede ser accidental o referida a la esencia, porque corresponde al cierto “brillo” que se desprende de la peculiar bondad ontológica del ser de que se trate, o bien de la valía que se le haya atribuido en el ámbito de las convenciones culturales y sociales. Por eso su propia existencia “no arrastra” sino que se convierten en paradigmas, en

⁶⁶Ídem.

⁶⁷Ídem, p. 358.

⁶⁸*Ethics*, cap. XVI, b, p. 221.

⁶⁹*Zur Grundlegung...*, cap. 49, e, p. 287.

⁷⁰Ídem.

⁷¹*Ethics*, cap. XVI, b, p. 221: “The values are originally patterns of an ethical ideal sphere, of a realm with own structures, its own laws and orders. This sphere is connected organically with the theoretical ideal sphere, the logical and mathematical, as well as with that of pure essences in general”.

modelos⁷², en fuente de inspiración (o rechazo), para ser apreciados o vividos por las mujeres y hombres, con lo que entramos, en este último caso (el de su vivencia), en el campo de las virtudes, hábitos buenos de tipo operativo que —*qua talis*— resultan siempre valiosos, es decir, apetecibles.

La existencia de los valores, entonces, no altera lo real “con dureza”, y en eso estoy de acuerdo con Hartmann, sino que lo enriquece o nos muestra la bondad natural de lo real, dependiendo del tipo de valor de que se trate. En este sentido, encontramos valores que emanan del ser mismo de los entes (por ejemplo los valores que se aprecian en una bella puesta de sol, o en el cariño de una madre), o bien surgir como fruto de la cultura y convivencia entre los hombres (por ejemplo el valor del dinero, o los valores que se desprenden del cultivo de la ciencia, *v. gr.* la tecnología) o bien del ámbito del ser ideal, por ejemplo las prescripciones normativas de las leyes, o el universo matemático, o la especulación pura sin (o con escasa) referencia *in re*.

Por eso es que consideramos que la tierra natal de los valores es propiamente lo real, que se desprendan como paradigmas de radio universal o local, dependiendo del valor de que se trate y del tipo de ente al que haga referencia. De allí que su tratamiento sea complejo y requiera la consideración de factores multirreferentes e interrelacionados en donde resulta importante tener en cuenta los principios de lo real y los diversos grados de perfección ontológica. Eso indica que su *axía* depende de factores muy variados entre los que encontramos su propio modo de ser que puede ser natural o surgido en el mundo de la cultura; de orden material o de textura espiritual; referido a lo humano, al universo físico o al divino; al ámbito personal, familiar o al político-social, etc. Con ello significo que no es lo mismo el valor de un ser humano aún discapacitado, al valor que pueda tener el auto en que me traslado, o el bolígrafo con el que firmo documentos importantes. En estos casos: la persona, el coche, el bolígrafo, los documentos. . . , encontramos la dimensión

⁷²Sin que por ello formen parte de la esfera de lo ideal al modo como Hartmann propone, sino que esos modelos también integran el mundo real.

axiológica pero manifestada de manera distinta y atendiendo al tipo de ser de que se trate.

En Hartmann, en cambio, lo axiológico corresponde nítidamente al ser ideal, cuyo radio de acción por *mor* de su idealidad es universal.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.