

**Valor y experiencia valorativa en los escritos
de Augusto Salazar Bondy.
Momentos de su reflexión axiológica**

*Adriana María Arpini
CONICET, Argentina*

RESUMEN

Consideramos que la reflexión sobre los valores constituye un eje teórico-epistemológico en torno al cual se articulan otros temas propios de la reflexión de Augusto Salazar Bondy (Lima, 1925 – 1974), tales como sus concepciones acerca del hombre, la educación y 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 filósofo 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 mismos.

Palabras clave

Valor, experiencia valorativa, lenguaje valorativo, dominación, liberación.

ABSTRACT

We believe that the reflection on values is a theoretical and epistemological axis, around which other issues are articulated in the reflection of Augusto Salazar Bondy (Lima, 1925 - 1974), such as their conceptions of man, education, authenticity of Latin American philosophy of praxis. These items are living in that philosophical reflection, so we need a careful consideration of the main axiological thesis of the Peruvian philosopher, and theirs nuances and movements. We consider appropriate to propose a periodization of his axiological writings, taking into account the different accents that can be recognized in the evolution of the same.

Key words:

value, value experience, language value, domination, liberation.

INTRODUCCIÓN

Los escritos sobre temas axiológicos producidos por Augusto Salazar Bondy 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* (publicado en *Expreso*, Lima, 13 de agosto de 1972, p. 23) 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. Este último fue posteriormente recogido en el volumen *Dominación y Liberación: Escritos 1966 – 1974* (Lima, UNMSM, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Fondo Editorial, 1995). 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 en la forma de explicar la cuestión axiológica 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 sociocultural y autocrítica 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 del primer apartado–, 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 –que son considerados en los apartados dos y tres–. Los textos en los 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*, texto publicado en 1958 con la incorporación de algunas consideraciones que completan el texto original de la tesis doctoral, presentada en 1953. Su análisis acerca de *El problema del valor en el primer Wittgenstein* (1965) puede considerarse su escrito más relevante para comprender el tránsito de 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”¹.

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 alienación, como la necesidad de explicitar la relación de éstas 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: *Cultura y dominación* 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 1969/70.

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

En síntesis, proponemos diferenciar tres etapas: en la primera predomina el punto de vista fenomenológico y comprende los escritos producidos entre 1958 y 1964; en la segunda prevalece el análisis del lenguaje valorativo y la revisión crítica de los resultados más relevantes de la filosofía moral británica y del primer Wittgenstein, e incluye trabajos producidos entre 1965 y 1969/70 aproximadamente; en los escritos posteriores a 1969/70 la cuestión de los valores y la valoración es puesta en relación con la problemática de la “dominación”, entendida como problema medular de toda comprensión axiológica.

1. Fenomenología del valor (1958 - 1964)

Atenderemos en este apartado 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 analítica². 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.

1.1. El valor como cumplimiento del ser

En un trabajo 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”³.

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

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

3 Salazar Bondy, Augusto, “*La jerarquía axiológica*”, en: *P.F.V.*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, 166.

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–; la 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”⁴.

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”⁵. 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 que 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,

4 *Ibidem*, 174.

5 *Ibidem*, 175.

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 se 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 consume 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”⁶.

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 inexpressivo 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.

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

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 Romero⁷, 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 en que el valor corresponde a la positividad del ser que es la trascendencia, lo que implica su unidad de esencia y 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 acción⁸. 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

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

8 *Ibidem*. 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.

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 Edmund Husserl, encuentra expresión cabal en Max Scheler y Nicolai 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 su reflexión 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”⁹. 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*¹⁰, que constituye, a nuestro juicio, el marco epistemológico de su concepción del valor en esta etapa.

1.3. 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, como 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

9 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. de 73 a 103.

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

el tema llevadas a cabo por Edmund Husserl, Nicolai Hartman y Jean-Paul 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 simples 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 intuitos. 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 lo 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 intrusiones 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 ilusión¹¹. Esta

11 Cfr. I.I., 30 – 45. Los textos de Husserl en los que se apoya el análisis salazariano son: *Ideas I*, Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 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, Fondo de Cultura Económica, 1986. Los textos de Hartmann son: *Zur Grundlegung der Ontologie y Möglichkeit und Wirklichkeit*, traducidos al español como *Ontología I y II*, respectivamente, Trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. 1986.

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 Hartmann¹²–. 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”¹³. 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,

12 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 lógicos, matemáticos y los valores.

13 *I.I.*, 67.

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 lo 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 matemáticas 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 aprehensión de objetos ideales y vivencia imaginativa sean parientes y que, correlativamente, sus objetos lo sean igualmente”¹⁴. 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

14 *I.I.*, 127.

separable de sus varias derivaciones y complementaciones: *es el intuir la consistencia de un ente como una posibilidad, entre infinitas, de estructuración objetiva*"¹⁵. En este tipo de vivencia, la conciencia suspende toda posición de existencia, se convierte en un mirar neutro dirigido a la 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”¹⁶.

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.

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

15 *II.*, 130.

16 *II.*, 136.

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 ellos 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 solo puede decirse que valen. Ahora bien, 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 Franz Brentano y Edmund Husserl, y alcanza expresión acabada en Max Scheler y Nicolai 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 valorante¹⁷. Sin embargo, esta orientación de la filosofía del valor recibió duras críticas, tanto de existencialistas como de científicos, 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”¹⁸.

17 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.

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

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 entre 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 cuales trabaja nuestro autor en los escritos producidos entre 1965 y 1969. Alrededor de esta última fecha 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. De este asunto nos ocupamos en el siguiente apartado.

2. Análisis del lenguaje valorativo (1965 - 1970)

2.1. La filosofía moral británica y el primer Wittgenstein

Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica fue escrito por Salazar en 1961 y puede ser considerado como un preámbulo indicativo de la tonalidad predominante en su producción axiológica comprendida entre 1965 y 1970. Se trata de un extenso trabajo dedicado a estudiar las principales teorías axiológicas que, apoyándose en el análisis del lenguaje, se desarrollaron en Gran Bretaña durante el siglo XX a partir de la obra de G. E. Moore, *Principia Ethica* –publicada en 1903–, teniendo en cuenta tanto la vertiente objetivista como la subjetivista.

El filósofo de Cambridge considera que si bien el problema ancestral de la ética consiste en determinar en qué consiste la “buena conducta”,

poco se ha reparado en que el componente principal de esta expresión es el término 'bueno' y que, por lo tanto, la determinación del uso de esta palabra es condición fundamental para la construcción de una ética filosófica. Quedan así definidos dos ámbitos problemáticos: por una parte, una cuestión ético-valorativa ¿en qué consiste lo intrínsecamente bueno?; por otra parte, una cuestión práctica, ¿qué debemos hacer? Moore combate las posiciones subjetivistas y naturalistas, así como las metafísicas, y sobre la base del análisis del lenguaje ético extrae la evidencia de que los enunciados valorativos tienen un referente objetivo. Con respecto a la primera problemática, Moore establece el concepto de lo 'intrínsecamente valioso', es decir de lo 'bueno en sí mismo', cuyo valor no depende del sujeto valorante ni está condicionado por las circunstancias; se trata de lo que podríamos calificar como autarquía de la cosa valiosa. Su *status* ontológico es el de una propiedad simple que sólo se conoce por intuición directa. No puede ser reemplazado por ninguna propiedad descriptiva, ni interpretado en términos de propiedades naturales, de lo contrario se incurriría en el principal vicio lógico que invalida a casi todas las teorías axiológicas, la *falacia naturalista*. Tal falacia consiste en reducir los valores a otras propiedades, como el placer, el interés o la adaptación al medio, confundiéndolos con éstas y estableciendo una equivalencia entre ellas y el valor, con lo cual se cambia subrepticamente el asunto de la axiología. Esto sucede tanto en las axiologías naturalistas como en las metafísicas que intentan reducir el valor a una instancia supraempírica. Ahora bien, a partir de estas premisas Moore extrae una conclusión paradójica en cuanto a la esencia del valor, pues por una parte lo valioso no es una cualidad intrínseca como lo son las propiedades naturales del objeto, pero por otra parte, en cuanto depende de ellas y solo de ellas, le corresponde el *status* de lo intrínseco.

Con respecto al problema práctico de cuál es la conducta moralmente buena, Moore sostiene que ésta se determina de acuerdo con las consecuencias que de ella se deriven, con lo cual se coloca en la línea del utilitarismo. Se trata de un utilitarismo ideal pues siendo el 'valor intrínseco' elemento explicativo último, la conducta humana debe propender a realizar el mayor bien intrínseco en el mundo. Ahora bien, no existen evidencias definitivas acerca de cuál sea la acción correcta en cada caso; en esto estamos sujetos a la probabilidad y a la determinación aproximativa mediante la elaboración circunstancial y gradual de los datos disponibles.

Entre los intuicionistas británicos que, con variaciones, siguen la línea de Moore –Hastings Rashdall, John Laird, A. C. Ewing–, es este último quien tiende un puente entre las doctrinas como las de Moore y

los utilitaristas, de un lado, y las de los deontólogos, de otro. A diferencia de los intuicionistas, Ewing no cree que el concepto de lo bueno sea irreductible, ya que puede ser reducido al concepto de *deber ser* (*ought*), de modo que “bueno es aquello respecto de lo cual debemos tener una actitud positiva”¹⁹.

Los deontólogos –entre los que se cuentan H. A. Pichard²⁰ y Davis Ross– son también objetivistas y afirman que los predicados morales como bueno, justo, recto, son determinaciones que existen por sí, aunque no son propiedades naturales ni pueden derivarse de ellas. El criterio para la evaluación moral de la conducta consiste en la adaptación a la norma, al principio del deber. Dicho principio se aprehende directamente, con la fuerza de evidencia que tiene el conocimiento intelectual. La validez de los enunciados morales no se obtiene por inferencia, sino que es percibida inmediatamente en la intuición. Atendiendo a sus lineamientos generales, el deontologismo es deudor de la ética kantiana en cuanto considera que no es el bien logrado, sino la estructura legal de la conducta lo éticamente importante. Mientras que el concepto de lo bueno es equívoco y se presta a variaciones, la intuición ética logra mejores resultados cuando se refiere a lo correcto y al deber. De ahí que puedan sostener el objetivismo ético sin necesidad de asegurar un *status* objetivo para los valores. Esto explica, también, una disparidad señalada por Salazar, en la medida que afirman la tesis objetivista en ética e interpretan de modo subjetivo los fenómenos y enunciados estéticos, sin cuidarse de la coherencia sistemática en el dominio del valor.

En abierta oposición a las concepciones objetivistas se encuentra el subjetivismo, corriente que entronca con la tradición empirista británica y que tiene en Bertrand Russell uno de sus más caracterizados defensores. Russell²¹ sostiene que los deseos confieren valor a las cosas, interpretando el valor como una cualidad relativa al sujeto. Así, lo bueno moral resulta una secuela de las vivencias experimentadas por el sujeto antes que una propiedad de determinadas acciones. Lo bueno y lo malo pertenecen al dominio de las vivencias y no al de las verificaciones fácticas. Es un error hablar de juicios morales verdaderos o falsos, pues ellos no son susceptibles de verificación, aunque en un escrito de 1954

19 Ewing, A. C. *The Definition of Good*, New York, The MacMillan Co., 1974: 112 – 117. Citado por: Salazar Bondy, A. “Tendencias contemporánea en la filosofía moral británica”, en: *P.F.V.*, 237.

20 H. A. Pichard fue el primero en defender el punto de vista deontologista en su artículo “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” (1912), Citado en: *P.F.V.*, 138.

21 Russell, B. *What I Believe*. New York, E. P. Dutton, 1926.

Russell²² acepta la existencia de proposiciones éticas susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas; sin embargo –señala Salazar–, se trata de enunciados empíricos acerca del comportamiento social o humano común, definiciones de términos éticos o proposiciones derivadas. En ningún caso se trata de enunciados de valor en sentido estricto. No obstante, el mismo Russell no considera que de sus afirmaciones pueda deducirse la negación del deber y del bien, pues ellas no anulan el concepto de *obligación*, solo exigen interpretarlo en términos nuevos, esto es, en términos de vivencias personales. Hacerse cargo de los deseos y trabajar sobre ellos es condición para el éxito de la educación moral y la orientación de la conducta social. Pero lleva a diferenciar tipos de deseos: algunos son egoístas y otros más generales, impersonales y generosos, lo cual genera no pocos problemas en la posición subjetivista.

Por su parte, Alfred J. Ayer rechaza tajantemente el objetivismo y descalifica al subjetivismo. Define su posición filosófica como un empirismo radical y, dentro de ese marco, la teoría del valor es denominada unas veces como emotivismo axiológico, otras como nominalismo o escepticismo axiológico, o bien imperativismo²³. En la perspectiva del análisis del lenguaje, Ayer muestra que los enunciados de valor en tanto son significativos son enunciados científicos ordinarios; si no los son, se trata de simples expresiones de emociones que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Así queda puesta en entredicho la existencia de genuinas proposiciones sintéticas de tipo moral. Dentro de este planteo los conceptos éticos y axiológicos son inanalizables e irreductibles a conceptos empíricos; son *pseudoconceptos*. Los enunciados de valor tienen función emotiva y retórica. Están destinados a provocar ciertas emociones y reacciones en el oyente y estimular la acción. De las tesis del emotivismo axiológico de Ayer se desprende que todo intento de justificar una teoría metafísica acerca de la existencia de un mundo de valores, diferente del mundo de los hechos, parte de un análisis psicológico o sociológico de los conceptos, los cuales requieren de una investigación lógico-lingüística con miras a su esclarecimiento y depuración. Si bien esta posición radical significó una saludable reacción contra las exageraciones especulativas y las confusiones del psicologismo, sin embargo implicó un abandono casi total del uso común del lenguaje valorativo. Dentro del mismo ambiente del análisis lógico-lingüístico han surgido intentos de superar el emotivismo axiológico y abrir nuevos cauces a la reflexión ética.

22 Russell, B. *Human Society in Ethic and Politic*. (1954). Traducción al español: *Ética y política en la sociedad humana*. Buenos Aires, Hermes, 1957.

23 Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York, Dower, 1936. Traducción al español: *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

Los nuevos planteamientos éticos surgen bajo la influencia de la filosofía lingüística de cepa wittgensteiniana. Los investigadores que se destacan en el período de posguerra son: Stephen Toulmin, de Cambridge, así como P. H. Nowell-Smith y Richard Hare, de Oxford. Toulmin intenta responder a la pregunta: ¿qué clase de argumentación podemos aceptar como válida en respaldo de las decisiones morales?²⁴. En su revisión del objetivismo, el subjetivismo y el emotivismo, Toulmin encuentra que ninguna de esas posiciones ha abordado el problema de la validez racional ética. No se han preguntado qué se quiere decir cuando se afirma que un argumento es una “razón válida” para la acción moral. Las tres posiciones parten de una premisa falsa, aunque de ordinario no formulada, que consiste en afirmar que si hay una contradicción entre dos personas, debe haber por lo menos una propiedad de algún tipo sobre la cual se contradigan; de otro modo el juicio no va más allá del estado psicológico del sujeto hablante. Pero, aunque es cierto que allí donde hay un desacuerdo ético entre las personas existe una contradicción, aquello sobre lo que se contradicen no es algo físico o psicológicamente ‘concreto’ o ‘sustancial’. La contradicción que se plantea es la existencia o no de una ‘buena razón’ para llegar a una determinada conclusión ética más bien que a otra. Por tanto, en lugar de complejos sistemas interpretativos, Toulmin aboga por la modesta tarea de descripción de los conceptos morales en vistas a obtener mejores resultados para entender la experiencia ética y juzgar sobre la validez de nuestras decisiones. Su aporte consiste en la recuperación de las categorías de validez lógica y verdad que habían sido desterradas de la filosofía moral por la crítica neopositivista.

Por su parte, tanto Nowell-Smith como Richard Hare contribuyen desde el análisis del lenguaje al esclarecimiento de confusiones morales y de la lógica de los imperativos, respectivamente. Sin embargo, en última instancia, en el momento de responder a la pregunta ¿qué debo hacer?, o de decidir los principios prescriptivos de la conducta, ambos autores remiten a la intervención activa de los sujetos singulares, en cada circunstancia concreta de su vida, de acuerdo con sus propias convicciones²⁵. Por esta razón –según Salazar– los principios morales pierden fuerza de convicción, aunque no queda anulada la posibilidad de una universalidad de aceptación. También hace notar el peruano la necesidad de cobrar

24 Cfr. Toulmin, Stephen. *An Examination of the Place of Reason in Ethic*. Cambridge University Press, 1960. Versión en español: *El puesto de la razón en la ética*. Traducción de I. F. Ariza, Madrid, Alianza, 1979.

25 Cfr. Nowell-Smith, P. H. *Ethics* (1954); Hare, Richard, *The Language of Morals*. Oxford, Oxford, University Press, 1964. (Primera edición: 1952).

conciencia de los límites inherentes a toda filosofía lógica, que son los límites históricos de los lenguajes mismos; de lo contrario la crítica ética basada en el análisis corre el riesgo de conceder vigencia universal a conclusiones que son válidas solo para determinados lenguajes.

En síntesis, los principales rasgos de la filosofía moral británica señalados por Salazar son: 1) El interés dominante por la práctica concreta, al punto que una teoría resulta objetable si la práctica cotidiana, por ingenua que sea, la desmiente; 2) La aspiración a adoptar en el ámbito de la filosofía moral procedimientos tan seguros como los de la metodología científica; 3) La oposición a las fundamentaciones metafísicas; 4) La preocupación por el análisis del lenguaje desde una perspectiva lógica; 5) La atención a las motivaciones hedonistas y utilitaristas de la práctica.

El *status* del valor había sido caracterizado por Salazar, desde la perspectiva ontológico-fenomenológica, como realización o acabamiento de los entes de acuerdo con su constitución propia, cuya objetividad se descubre como posibilidad. Sin embargo esa caracterización resulta limitada por la imposibilidad de superar la confusión semántica entre los términos valorativos y la noción de cumplimiento ontológico, quedando expuesta a caer fácilmente en la falacia naturalista. Después de haber profundizado en las teorías axiológicas británicas que se apoyan en el análisis del lenguaje, Salazar emprende una redefinición de sus propias posiciones. Para ello utiliza los procedimientos más seguros del análisis del lenguaje valorativo, sin dejar de prestar atención a la práctica cotidiana y evitando los supuestos metafísicos. Es un momento de exégesis y clarificación, que le permite despejar el camino para llegar a propuestas creadoras, a través del diálogo con otros pensadores, clásicos o contemporáneos, a partir del reconocimiento de la propia historicidad.

Un texto clave para comprender la transformación de la concepción salazariana de los valores es el que dedica a analizar *El problema del valor en el primer Wittgenstein*²⁶. Allí examina un conjunto de aforismos del *Tractatus Logico-Philosophicus*²⁷, los que van del § 6.4 al § 6.421. Los

26 El texto de Salazar fue publicado por primera vez como anexo en el libro *Lecturas filosóficas*, Selección, introducción y notas por Augusto Salazar Bondy. Lima, Arica, 1965. El mismo año se publicó en *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, N° 1, la *Conferencia sobre ética* que Ludwig Wittgenstein había pronunciado en 1929. (Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Introducción de Manuel Cruz, Traducción de Fina Birulés. Barcelona, Paidós, 1989).

27 Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Tierno Galván. Madrid, Revista de Occidente, 1957.

mismos se ocupan del tema del valor y de la ética, motivo por el cual podrían considerarse una excepción sin mayor peso dentro de una obra que es preponderantemente lógica y la epistemológica. Sin embargo, Salazar toma en cuenta elementos biográficos y contextuales para apoyar su análisis. Por un lado, anota ciertos rasgos de personalidad destacados por los biógrafos y amigos de Wittgenstein, tales como el sentido del deber, las fuertes preocupaciones morales y la estimación de la bondad del carácter de las personas. Por otro lado, resalta sus preferencias intelectuales entre las que se destacan, además de Gottlob Frege, Bertrand Russell y Heinrich Hertz, el fuerte impacto producido por la lectura de Schopenhauer, la atracción por el pensamiento moral y religioso de Tolstoi, la lectura de los Evangelios durante la Primera Guerra y la inclinación por las resonancias místicas de Platón, San Agustín y Kierkegaard. Según esto, Salazar sostiene que los párrafos donde se hace referencia a cuestiones axiológicas no son secundarios, sino dominantes en el pensamiento de Wittgenstein y están enraizados en vivencias muy profundas. Esta afirmación se refuerza reparando en otros párrafos del *Tractatus*, como el del Prólogo, donde sentencia que “todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y sobre lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. También la carta a Russell, donde dice: “...El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por medio de proposiciones, esto es, por el lenguaje (o lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones sino solo mostrado (*gezeigt*); cosa que, creo, constituye el problema cardinal de la filosofía”²⁸. En la progresión hacia el reconocimiento de que hay cosas que no pueden decirse pero que se muestran, ocupan un lugar muy importante los aforismos sobre el valor y la ética, pues en ellos se trata de algo que no puede decirse²⁹.

Como resultado del comentario analítico a los parágrafos del *Tractatus* ya mencionados, Salazar destaca en primer lugar que lo ético no es nada fáctico y por consiguiente no pertenece a lo que puede ser dicho en proposiciones; no existen proposiciones morales. En segundo lugar, que lo ético concierne a lo valioso, es decir a lo que es superior o inferior en dignidad, lo cual contrasta con la condición propia de los hechos –de ‘lo que ocurre’ y del ‘ser así’–, que es la causalidad. Por lo tanto el valor

28 Wittgenstein, Ludwig, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid, Taurus, 1979. Citado por Ascombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein Tractatus*, p. 161. (Edición española: *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Buenos Aire, Ateneo, 1977).

29 Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia Sobre Ética*. Op. cit. Incluye las notas de Waismann sobre sus conversaciones con Wittgenstein en 1930.

resulta entendido como lo no causal, lo necesario. En tercer lugar, lo ético, como sentido del mundo, no puede expresarse. Sin embargo esto no quiere decir que Wittgenstein anule la ética, pues el dominio de lo decible no es el único y aquello que no puede decirse no carece por ello de una función importante. La ética, como la lógica, es trascendental. Precisamente la posibilidad de reconocer un paralelismo entre lógica y ética constituye la médula del análisis salazariano.

Efectivamente, según Wittgenstein, la lógica es *a priori*, precede a toda experiencia, no describe el mundo, no trata de hechos, sus proposiciones son tautológicas, no dicen nada, no tienen sentido (*sinnlos*) –aunque no son sinsentido (*unsinnig*)–; son pertinentes para la intelección del mundo: exponen su estructura y tienen que ver con lo que no es accidental, sino necesario. Cuando decimos algo del mundo, sin hablar de la lógica, ésta se *muestra*. De igual modo, todo lo referente al valor y al sentido del mundo cae fuera del mundo; cabría decir en analogía con las proposiciones de la lógica, que si bien los enunciados morales no dicen nada, ello no implica que son sinsentido. Por tanto, concluye Salazar, “Wittgenstein no parece negar la posibilidad de que también la moral se *muestre*”³⁰.

Ahora bien, el peruano se pregunta si la ética sirve para la intelección de la fábrica del mundo de la misma manera que la lógica. En este punto el paralelismo parece menos consistente, pues la ética concierne a la voluntad y el mundo es independiente de ella. Sin embargo, existe la posibilidad de pensar que siendo, para Wittgenstein, la voluntad ética algo distinto de un fenómeno psicológico y pudiendo cambiar, si no los hechos, sí los límites del mundo, hay una función de lo ético respecto del mundo que se vincularía con su carácter trascendental. En síntesis, para Salazar

“[L]os elementos destacados... permiten dirigir la atención crítica, por un lado a los supuestos básicos de que parte todo el planteo aquí desarrollado, que son, a saber: la inexistencia de valores como parte del mundo, la inexpresabilidad de aquello que no es un hecho y la existencia de una voluntad ética no inmanente al mundo; y por otro, la originalidad y fecundidad del planteo axiológico de Wittgenstein, que descarta a la vez las tradicionales tesis objetivistas y las subjetivistas sin, por eso, derivar hacia una posición emotivista: como trascendental el valor escapa a todas estas explicaciones y pide otro género de interpretación filosófica.”³¹

30 Salazar Bondy, Augusto. “El problema del valor en el primer Wittgenstein. A propósito del *Tractatus Lógico-Philosophicus*, 6.4 – 6.421”, en: *P.F.V.*, 224.

31 *Ibidem*, 226.

Estas conclusiones permiten avanzar hacia una concepción del valor como categoría *a priori* de la acción que, aunque inspirada en el *Tractatus*, se aparta, sin embargo, de la interpretación según la cual Wittgenstein no busca transformar el mundo sino a sí mismo, de modo que la voluntad llegue a coincidir con la totalidad. Efectivamente, si ‘bueno’ y ‘malo’ no son propiedades en el mundo, sino predicados del sujeto, y si el mundo es algo dado independiente de la voluntad, entonces el puente del sujeto con el mundo es la renuncia, no el compromiso. “Cambiar los límites del mundo” –como dice en el *Tractatus*– no significa modificar algo en el mundo, sino cambiar la visión que el sujeto tiene del mundo hasta alcanzar aquella coincidencia, aquel acuerdo con el mundo en que parece reposar la felicidad. Para Salazar, en cambio, la felicidad no surge de la mera aceptación de lo que es tal como es, o de la vida tal como se presenta. Existen condiciones que hacen posible la vida plena, pero también existen aquellas en que la vida se ahoga. En estos casos es necesario transformar las condiciones de posibilidad de la vida. Ello implica un momento crítico no ajeno a instancias valorativas que tiene que ver con ‘lo bueno’ y ‘lo justo’.

En diálogo con Wittgenstein, Salazar establece una concepción del valor como categoría *a priori* de la acción, pero se diferencia de aquél por cuanto afirma que tales categorías cumplen una función crítica que no se limita a la dimensión del conocimiento, sino que impregna todos los modos de relacionarse el hombre con el mundo: el conocer, el obrar, el gozar, el juzgar. Además, la crítica impulsa a la acción transformadora con el designio de una más plena realización de los valores. Esta diferencia con Wittgenstein es fundamental para comprender el tránsito a la tercera etapa –como veremos en el apartado tres–.

Salazar sostiene que la metodología analítica ha sido bien aprovechada en los estudios axiológicos, permitiendo avances importantes y abriendo nuevas perspectivas en el campo de la filosofía, las ciencias sociales, el derecho y la pedagogía, pues en la medida que permite “rigorizar el pensamiento”, evita dificultades artificiales que surgen de planteos metafísicos. Los asuntos que el peruano examina echando mano del análisis filosófico pueden separarse en tres grupos temáticos: el primero, relativo a la experiencia del valor, comprende la diferenciación entre conciencia constativa y conciencia valorativa, el concepto de *cosa buena en su género* y la distinción de niveles de la vida valorativa. El segundo involucra el reconocimiento de la utilidad para el discurso valorativo de la aplicación de la *falacia naturalista*. El tercero abarca el esclarecimiento de confusiones relativas a la plurivocidad de ‘bueno’ y a la complicación entre los problemas semántico-axiológicos y los de fundamentación

del lenguaje valorativo. Como resultado de esta elucidación se abre paso la consideración definitiva del valor como *categoría* o condición de posibilidad del obrar humano.

2.2. La experiencia del valor

La investigación acerca de la experiencia del valor tiene como referente la vida valorativa cotidiana y se mueve en un plano anterior a las interpretaciones y a las cuestiones de fundamentación. En el ámbito de la cotidianidad, cuando se habla de conciencia valorativa se hace referencia a un marco más amplio, el de la experiencia humana consciente, donde quedan comprendidas tanto la conciencia valorativa como la constativa. Esta diferenciación es puramente analítica y no implica incompatibilidad entre ambas. La conciencia constativa es descrita como:

“... un darse cuenta y un dar cuenta de lo que ocurre tal como ocurre, o de lo que es tal como es, o de lo que se presenta o aparece, tal como se presenta o aparece, comprendiendo en este darse cuenta y dar cuenta intenciones objetivas de todo tipo: relaciones, estados, situaciones, propiedades, actos y otros fenómenos pertinentes”³².

Tal como se desprende de esta definición, la conciencia constativa se presenta como *neutra*; mientras que el rasgo característico de la conciencia valorativa es el *compromiso*:

“El sujeto [que valora] está siempre a favor o en contra del objeto, se inclina hacia él o lo rechaza. Esta respuesta afectiva y activa de la conciencia hace que en la valoración el sujeto tenga siempre un partido tomado, aunque se mantenga en el mero nivel de los actos sin correlato exterior”³³.

En toda experiencia valorativa se distinguen por lo menos tres elementos: un sujeto, un objeto y uno o más actos que los ligan. Estos actos son: la atribución de valor, la realización, la preferencia y la postergación, la elección.

La *atribución de valor* es un acto complejo en el que intervienen distintos factores que no pueden ser considerados en abstracto ni aislados de las situaciones concretas en las que se produce. Analíticamente se lo puede estudiar como un acto primario que consiste en otorgar un determinado valor a un objeto o instancia cualquiera conocida por el sujeto. Se

32 Salazar Bondy, Augusto, “La experiencia del valor”, en: *P.F.V.*, 17 – 18.

33 *Ibidem*, 18.

requiere la presencia de por lo menos un objeto –presente, pasado o extraño en el tiempo, real o imaginario– que cae bajo la consideración de la conciencia constativa. A la base de la atribución hay un momento cognoscitivo en que el sujeto toma nota del objeto con el mayor detalle de rasgos y circunstancias, y un momento valorativo en que el sujeto expresa la atribución formulando un juicio predicativo. La presencia de un juicio abre la posibilidad de la verdad o la falsedad, tanto de los enunciados constatativos como de los estimativos. Pero también quedan abiertas las posibilidades de engañar, encubrir o disimular acerca del valor atribuido. Para saber cuándo un objeto es considerado bueno, es necesario conocer las características que le hacen ser tal por referencia a un patrón o modelo valorativo, poniendo en juego lo que Salazar llama *concepto de cosa buena (en su género)*. La correspondencia entre el objeto y el criterio valorativo se denomina *correspondencia fáctico-axiológica*. Es posible, por otra parte, incurrir en un error valorativo ya sea porque se posee una representación falsa del objeto –error de conocimiento–, ya sea porque se aplica indebidamente el patrón valorativo –error propiamente valorativo–, dando lugar a la ilusión, la falsificación o la mistificación. Los afectos –placer, agrado, alegría, molestia, etc.– acompañan como elementos concomitantes y en la mayoría de los casos motivan la valoración.

Todas las vivencias de atribución de valor se caracterizan porque se oponen polarmente, es decir que a una vivencia de atribución positiva corresponde, en el otro extremo, una negativa. Entre ambos extremos pueden darse atribuciones graduadas de valor, para las que se utilizan términos tales como ‘excelente’, ‘regular’, ‘mediocre’, y otros por el estilo. Una experiencia de atribución solo puede variar si varía el objeto, o el conocimiento del sujeto sobre el objeto o sobre el patrón de valoración referido al objeto. Lo anterior queda sintetizado en el *principio de no indiferencia* o principio de oposición estricta de los polos y grado en la atribución de valor, que reza: “Si alguien atribuye un valor positivo o un determinado grado de valor a un objeto, no puede atribuirle el valor negativo correspondiente u otro grado de valor al mismo tiempo y en el mismo respecto”³⁴. Cuando un sujeto pretende que los demás coincidan con la valoración por él realizada aparece un factor de exigencia que se manifiesta subjetivamente por la atracción o autoridad que el objeto ejerce sobre el sujeto, y objetivamente como una postulación de validez universal. Ante el desacuerdo puede darse una discusión alimentada por el deseo de establecer la verdad y la creencia en

34 *Ibidem*, 32.

la posibilidad de convencer al otro. El elemento de exigencia reconocible en los actos valorativos es lo que Salazar llama *normatividad* y contribuye a profundizar la diferencia entre conciencia constativa y valorativa.

La *realización del valor* es un acto valorativo que involucra una acción transformadora del mundo exterior. Esa acción puede adoptar las más variadas formas, incluso abstenerse de actuar puede, en algunos casos, producir una consecuencia valiosa. La realización, por tanto, comprende “todas las intervenciones en la realidad, conscientemente ejecutadas, por las cuales se alcanza un fin o se produce una consecuencia valiosa”³⁵. Lo característico de la realización es la existencia de una prolongación exterior del acto, es decir, una modificación en el mundo referida a un objeto presente o en trance de efectuarse en el futuro inmediato, por la decisión voluntaria y consciente de intervenir en el mundo. Implica, por parte del sujeto, el conocimiento del objeto actual y del objeto posible, así como la consideración implícita o explícita de los medios y circunstancias propicias para el logro del fin perseguido.

Salazar distingue entre actos de realización en sentido propio o fuerte, que se da cuando interviene un factor volitivo, y los actos de realización en sentido impropio o débil en los que el factor volitivo está ausente. También hay realizaciones auténticas e inauténticas. En el primer caso el sujeto reconoce como positivo el valor que ejecuta, mientras que en el segundo se procede a la ejecución aunque falte tal reconocimiento, comportando incluso un elemento de engaño.

Cuando dos o más objetos son apreciados comparativamente por un sujeto en una vivencia de valor, cuyo resultado es encontrar mejor o más perfecto a uno en detrimento de otro, se está frente a un caso de *preferencia y postergación*. Esta experiencia valorativa se caracteriza por estar siempre dirigida a varios objetos o a un mismo objeto bajo distintas circunstancias, por tanto requiere de tantas atribuciones de valor cuantos objetos se consideren. Salazar aclara que los términos ‘preferir’ y ‘postergar’ en sentido fuerte significan aquello que es digno de ser preferido o postergado, es decir, conllevan un elemento de normatividad que los diferencia de lo que Von Wright llama ‘preferencia intrínseca’, la cual se presta a confusión pues cabría la posibilidad de que exprese una mera información psicológica³⁶.

35 *Ibidem*, 37.

36 Von Wright, Georg Henrik, *The Logic of Preference. An Essay*. Edimburg, at de University Press, 1963. Véase el análisis que Salazar realiza sobre este tema en los § 4.32, 4.33 y 4.34 de “la experiencia del valor”, en: *P.F.V.*, 42 y ss.

En los actos de preferencia y postergación desempeñan una función importante la polaridad y la gradación propias de los actos de atribución. Los juicios en que se expresa la preferencia –‘x es mejor que z’ o ‘z es peor que x’– son asimétricos (si se afirma que ‘x es mejor que z’ no se puede afirmar que ‘z es mejor que x’) y transitivos (si ‘x es mejor que z’ y ‘z es mejor que y’, entonces ‘x es mejor que y’). Los actos de preferir y postergar están en la base de toda jerarquización u orden de prioridades entre valores; aunque no siempre las preferencias se traducen en jerarquías, ya que éstas comportan un elemento de permanencia que puede estar ausente en el acto de preferir. La *indiferencia*, que es una vivencia en que la valoración queda suspendida, se opone tanto a la preferencia como a la postergación. El *conflicto de valores* se diferencia de ambas ya que supone un momento de equivalencia que no está presente necesariamente en el preferir.

La *elección valorativa* “es la operación por la cual, de un conjunto de posibilidades reales de acción respecto de una o más instancias objetivas, se realiza conscientemente una y se descartan las demás sobre la base de vivencias de preferencia”³⁷. Esta experiencia supone tanto a la preferencia como a la realización –sin confundirse con ninguna de ellas–, ya que requiere una decisión de la voluntad y una intervención efectiva en la realidad. Para que haya una elección propiamente dicha es necesario que los objetos o los actos a que se refiere sean igualmente realizables. También en este caso se mantiene el principio de oposición polar estricta, pues no es posible elegir al mismo tiempo y respecto dos instancias, una positiva y otra negativamente valorada. El conflicto de valores se da cuando la elección recae sobre dos preferencias contradictorias que se anulen mutuamente; en estos casos es necesaria una elección que rompa la equivalencia, lo que implica una intervención decisiva de la voluntad.

El *concepto de cosa buena* está presente, de manera explícita o implícita, en todas las experiencias estimativas, desde la más simple atribución hasta la más compleja elección valorativa. Dicho concepto comprende el conjunto de propiedades o características que son las que hacen buena la cosa del género en cuestión. Cabría discutir si el concepto valorativo se apoya en conceptos constativos ordinarios o si la estimación es condición de la selección de las notas que describen al objeto. En todo caso, al concepto de cosa buena (en su género) corresponde un *patrón o modelo* valorativo que señala cuales son los caracteres que el objeto debe reunir para ser considerado bueno. En la mayoría de las valoraciones el factor intelectual interviene mediante la aceptación y uso de patrones valorativos.

37 *Ibidem*, 49.

Hasta aquí la diferenciación analítica de los principales tipos de comportamiento estimativo –atribución, realización, preferencia o postergación y elección– aparece de manera unitaria dentro de un mismo nivel. Sin embargo el análisis se complejiza al plantear la pregunta por el origen del patrón o modelo valorativo vinculado a todas las experiencias valorativas. Entonces es necesario distinguir *niveles de la vida valorativa*. Por una parte están aquellas vivencias en las que se sigue una pauta ya establecida, fijada por experiencias anteriores, a las que Salazar llama valoraciones *derivadas o segundas*. Por otra parte, existen valoraciones que se realizan en ausencia de un patrón preexistente y suponen una decisiva participación de la espontaneidad del sujeto; son valoraciones *originarias, primitivas o protovaloraciones*. Entre ambas es posible distinguir otro nivel, el de las *valoraciones críticas*, que consiste en introducir variaciones parciales o generales en los patrones existentes.

Las valoraciones derivadas pueden ser *aprendidas* por el sujeto, lo que implica que éste llega a participar de ellas de manera consciente, voluntaria y con convicción. También pueden ser *transferidas*, cuando no hay conciencia del proceso de incorporación de los patrones valorativos, es decir que no hay aprendizaje en sentido estricto. Pueden, por último, ser *imitadas* cuando falta la convicción por parte del sujeto, quien se deja llevar por el modo usual de valoración.

Las protovaloraciones, de las que son ejemplos las revoluciones artísticas o morales surgidas como consecuencia de una nueva idea de lo bello o de lo bueno, pueden ser *libres* cuando se producen con cierta independencia de las consecuencias que se deriven de ellas, especialmente las de tipo social. En cambio, cuando existe la intención consciente de establecer un nuevo patrón más o menos estable y comunicable, se trata de una valoración de *formulación de patrones*. Es necesario recordar que la distinción es sólo analítica, pues toda protovaloración comporta un elemento esencial de libertad sin el cual carecería de originalidad.

Entre las valoraciones críticas cabe diferenciar una amplia gama de matices, entre ellos la *aclaración* o interpretación del patrón valorativo, la *modificación* o introducción de variantes en un patrón preestablecido, la *composición* de un nuevo patrón a partir de la revisión de otros existentes; la *alteración*, que se da cuando la variación se introduce por ignorancia, inadvertencia, o bien con la intención deliberada de engañar; la *adaptación* se produce cuando un patrón existente se aplica a situaciones nuevas.

En suma, los aportes de Salazar al análisis de la experiencia del valor son:

-La diferenciación entre *conciencia constativa*, caracterizada como una contemplación neutra del mundo, y la *conciencia valorativa*, cuyo

rasgo definitorio es el compromiso, es decir la aceptación o rechazo del mundo por el sujeto, núcleo central de la praxis.

-La especificación de experiencias valorativas con diferentes grados de complejidad: la atribución de valor, la realización, la preferencia y postergación y la elección valorativa. Todas ellas están sujetas a un principio de oposición estricta y ostentan un momento intelectual, a través del *concepto de cosa buena en su género*, que es un índice de la inserción de la realidad objetiva en la valoración.

-La vida valorativa se desenvuelve en diferentes niveles: las valoraciones derivadas o segundas, caracterizadas por la aceptación de un patrón o modelo valorativo; las valoraciones *originarias o protovaloraciones*, cuya especificidad radica en la formulación de nuevos patrones; las valoraciones *críticas*, que consisten en la modificación parcial o general de patrones existentes.

Ahora bien, la utilización en la comunicación cotidiana de términos y enunciados valorativos requiere profundizar el análisis del lenguaje valorativo a fin de superar confusiones reiteradas históricamente por las teorías axiológicas, ya sean de corte objetivista o subjetivista.

2.3. El sentido del lenguaje valorativo. La ‘guillotina de Hume’

En el debate axiológico se han enfrentado, históricamente, las posiciones objetivistas y las subjetivistas, desembocando en la formulación de nuevas posiciones como el emotivismo o las teorías analíticas contemporáneas. La polémica en el interior de éstas ha puesto en descubierto otras oposiciones: entre naturalistas y no naturalistas; reduccionistas y no reduccionistas; y el intuicionismo afirmado por unos y negado por otros.

Ahora bien, Salazar señala que el punto débil, compartido por subjetivistas y objetivistas, intuicionistas y emotivistas, es la idea de que hay que concebir al valor como una propiedad o como una instancia óptica, sea *sui generis*, sea común a diversos dominios. De esa manera resultan cautivas del hábito de privilegiar las formas descriptivas del lenguaje.

“... la tendencia a buscar un valor que sea cosa, esencia o cualidad es causa de los más persistentes errores en la axiología ... ha habido un vicio que podemos llamar *descriptivista*, en el cual de un modo u otro han caído la mayoría de las teorías del valor”³⁸.

38 Salazar Bondy, Augusto, “El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea”, en: *P.F.V.*, 69.

Esta observación crítica se inscribe en la línea de lo que se ha dado en llamar ‘guillotina de Hume’. Efectivamente, en el *Tratado de la naturaleza humana*³⁹, el representante del empirismo había criticado como abusiva la falacia naturalista, señalando la imposibilidad de derivar el ‘deber ser’ del ‘ser’. El análisis lógico del valor refuerza esta objeción y restablece el principio del razonamiento estimativo que impide extraer conclusiones de tipo normativo basadas en premisas en indicativo (descriptivas).

A fin de evitar una recaída en la ‘guillotina de Hume’, Salazar diferencia los componentes del lenguaje valorativo a la manera de una estratificación semántica. Esos componentes son:

- a) Primer momento constativo, que informa sobre las vivencias o actitudes del sujeto;
- b) Segundo momento constativo, que informa sobre las características, propiedades, situación o estado del objeto que se juzga;
- c) Momento expresivo, en que las frases valorativas sirven para exteriorizar estados, tendencias, deseos y actitudes del sujeto;
- d) Momento operativo, por el cual el sujeto actúa sobre los demás provocando de alguna manera sus actitudes;
- e) Momento normativo, que da el carácter específico al lenguaje valorativo.

Los diversos momentos se presentan como una diversidad orgánica y no como mera agregación, es decir que se apoyan e implican mutuamente. Así, el momento e) no puede darse sin los demás, los presupone y necesita, pero es irreductible a los demás. Por este motivo – sostiene Salazar – resultan fallidos todos los intentos de tratar al lenguaje valorativo como un caso de lenguaje psicológico descriptivo o emotivo. El momento e) es a la vez irreductible y dependiente.

“... podríamos decir que lo que un término o enunciado valorativo comunica es algo que no se concibe sin los estados del sujeto y las propiedades de una cosa, pero que tampoco se reduce a lo que se dice cuando se habla de tales estados o propiedades... Puede evitarse la tentación ontologista sin caer por eso en ninguna forma de nihilismo axiológico. La recta actitud analítica consiste en tratar de determinar qué es lo que comunica el lenguaje valorativo, sin presuponer algún tipo de respuesta y tomando las necesarias precauciones contra toda forma de reificación ilegítima del valor”⁴⁰.

39 Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción de Vicente Vigneira, Madrid, Espasa Calpe, 1923.

40 Salazar Bondy, Augusto, “El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea”, en: *P.F.V.*, 74-75.

Otra conclusión extrae Salazar de su análisis del lenguaje valorativo y es que, si bien el análisis lingüístico es un instrumento importante dentro de la moderna axiología, sin embargo representa un obstáculo para acceder a la problemática propiamente crítica:

“Cabe completar el enfoque y las conclusiones de la moderna axiología semántica con una reflexión crítica que aborde, con una metodología quizá diversa pero no incompatible con el punto de vista analítico, las cuestiones de fundamentación”⁴¹.

Congruente con estas conclusiones Salazar propone una hipótesis sobre el sentido valorativo. Teniendo en cuenta, por una parte, las críticas a subjetivistas, objetivistas, emotivistas e intuicionistas; y por otra parte, la distinción entre valoraciones *derivadas* y *protovaloraciones*, sostiene que en un enunciado estimativo (del tipo ‘X es bueno’) hay algo que permanece fuera del ámbito semántico propio de los enunciados descriptivos (del tipo ‘X posee a, b, c, ... n cualidades’), algo que es anterior a la comprobación de una correspondencia fáctico-axiológica e incluso al establecimiento del patrón valorativo, que se hace patente en un juicio originario en el que hay una cabal intención valorativa:

“Valorar no es en esencia describir, ni probar objetividades, como no es informar sobre estados de ánimo, expresarlos, provocarlos o prescribirlos, sino que es reconocer y comunicar una exigencia de aceptación o rechazo, de avenencia o desavenencia, que trasciende lo fáctico. El valorar apunta, pues, a una necesidad. Pero puesto que tampoco es posible intuir ni deducir esta necesidad, reconocer la exigencia es como aceptar un supuesto, o para decirlo un poco al modo kantiano, un postulado de la praxis”⁴².

¿En qué consiste la exigencia estimativa? Al afirmar ‘X es bueno’, el término ‘bueno’ comunica la exigencia normativa de adoptar una actitud favorable con respecto a ‘X’; podría traducirse como ‘debe tenerse una actitud favorable a X’. ‘Debe’ es el meollo de la definición. Implica, según Salazar, una forma de imperativo que se puede caracterizar kantianamente como incondicionado y universal. En el ámbito axiológico, *incondicionado* equivale a exigir sin restricción la adopción de una actitud favorable y *universal* implica que el enunciado pretende ser válido para todos los sujetos.

El ‘debe’ se utiliza para comunicar tanto una exigencia estimativa como una obligación moral. En el caso de la *obligación* la exigencia se

41 *Ibidem*, 73.

42 Salazar Bondy, Augusto, “Una hipótesis sobre el sentido valorativo”, en: *P.F.V.*, 84.

refiere a una conducta que comporta la intervención deliberada del sujeto en el mundo; mientras que en el caso de la *exigencia* el 'debe' se refiere genéricamente a todo tipo de conductas de aceptación, activas o pasivas. La postulación de la exigencia estimativa es necesaria para comprender la praxis, pero si esto se hace de manera acrítica se corre el riesgo de recaer en una metafísica especulativa. Por ser diferente de toda otra forma de lenguaje, no constituye una propiedad o determinación óptica traducible en lenguaje informativo, ni una exteriorización de actitudes, tampoco se accede por vía cognitiva o emotiva. Cabe la posibilidad de que tenga sentido mostrativo, en el sentido que apunta Wittgenstein.

Efectivamente, ya se señaló que después de analizar los párrafos del *Tractatus* dedicados a la moral, Salazar concluye de acuerdo con Wittgenstein que hay algo más de lo que decimos y exteriorizamos, algo que en rigor no es decible pero que se *muestra* en nuestras palabras (cfr. § 2.1.). En relación con el análisis semántico-axiológico, aquello que es propiamente el núcleo de los enunciados valorativos, que no puede ser definido, ni traducido, ni deducido, y que, sin embargo es indispensable para comprender nuestras acciones cotidianas y la praxis social en general, está vinculado a la función mostrativa del lenguaje. A través del 'bueno' y del 'debe' se dicen varias cosas acerca de los objetos en cuestión y, además, se *muestra* el valor.

Puede señalarse, concisamente, que los primeros escritos de Salazar Bondy acerca de la problemática del valor se inscriben dentro del marco del objetivismo axiológico de corte fenomenológico. Pero, a diferencia de la concepción tradicional predominante, insiste en que la objetividad de los valores, en cuanto pertenecientes al ámbito de la no-realidad, consiste en su *posibilidad*. En un segundo momento, después de reconocer las ventajas de la filosofía analítica para superar las insuficiencias del objetivismo y de aceptar la imposibilidad de obtener conclusiones normativas a partir de premisas descriptivas (guillotina de Hume), nuestro autor concluye que si bien los enunciados normativos dependen semánticamente de momentos constativos, expresivos y operativos, sin embargo son irreductibles a cualquiera de ellos. Postula la hipótesis de que en los enunciados estimativos hay algo que cae fuera del ámbito semántico de la descripción, que se *muestra* como exigencia de aceptación o rechazo y que funciona como un postulado incondicionado y universal de la praxis. No obstante advierte la necesidad de avanzar en un planteamiento crítico para evitar errores de fundamentación.

2.4. Fundamentación del valor

El problema de la fundamentación del valor, aún cuando ha sido extensamente considerado por la axiología contemporánea, no está

completamente a salvo de incurrir en errores. Uno de los más frecuentes consiste en la confusión entre problemas de fundamentación y problemas de sentido del lenguaje valorativo.

Fundamentar implica encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual. En el ámbito de la axiología, la fundamentación consiste en buscar la respuesta a preguntas del tipo: *¿cómo se funda o cómo se valida un enunciado de la forma: 'X es bueno'?* La búsqueda de respuestas ha conducido a diferentes confusiones. O bien se reduce el sentido a la fundamentación, cuando se intenta responder la pregunta por el sentido dando razones del uso de los enunciados; o bien se reduce el fundamento al sentido, cuando se intenta responder la pregunta por el fundamento recurriendo a la definición de los términos del enunciado.

La necesidad de deslindar con claridad ambas cuestiones –de fundamentación y de sentido– se hace patente en el caso de las *protovaloraciones*; pues al tratarse de vivencias de creación, el sujeto sabe qué quiere significar cuando atribuye un valor, pero puede no tener certeza acerca de cuáles son las razones por las que su atribución sea válida para todos. En el caso de las valoraciones *derivadas*, la preexistencia del patrón valorativo permitiría señalar el consenso como criterio de fundamentación, aunque bien visto, se está transfiriendo a otro nivel el problema de la fundamentación.

Diferentes teorías se han ocupado del problema, dando lugar a una variedad de respuestas. Así, las teorías *hedonistas* cierran la cuestión remitiendo a la polaridad placer-dolor, agrado-desagrado, o instancias psicológicas similares, pero en ningún caso tiene la fuerza necesaria para servir de fundamento a una exigencia universal e incondicionada. El *ontologismo* –de cuyos postulados básicos Salazar se hizo eco en la etapa fenomenológica– fundamenta el valor apelando a la estructura del ser o al orden de la naturaleza, pero resulta –ahora– descalificada, ya que sucumbe a la guillotina de Hume y comete la falacia reduccionista al confundir ‘bueno’ con una propiedad del objeto. Tampoco el *racionalismo* es aceptado ya que o bien es intuicionista, o bien fundamenta el valor por referencia a instancias ónticas. El *convencionalismo* y el *consensualismo* resultan igualmente insuficientes, pues no superan la barrera de la exigencia incondicionada y universal.

El punto de vista *crítico-trascendental* –sostenido por Salazar– subraya la función de las instancias axiológicas en la constitución del mundo de la praxis. Al modo como los trascendentales lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los del mundo físico, fundando la idea del mundo,

“... así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor sería precisamente

este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender.”⁴³

La idea de *racionalidad de la práctica* puede verse más claramente mediante la noción de *entendimiento*. Cuando un sujeto entiende lo que otro le dice, se establece entre ellos una relación racional en el sentido más amplio y más sólido, pues comparten una realidad que los trasciende. Si hablar de objetividad tiene el sentido de una instancia que nos trasciende, que es independiente de nosotros y de la cual participamos, entonces la idea de *entendimiento* se liga con la de *objetividad*.

Al plantear las cuestiones de la objetividad del valor, la racionalidad de las valoraciones y la independencia frente al sujeto de aquello que predicamos en los juicios de valor, se ve que es posible hablar de un mundo objetivo de la praxis. El lenguaje cotidiano recurre a ‘bueno’, ‘malo’, ‘bello’, etc. cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y deseos.

“No es posible, en consecuencia, buscar *en* el mundo los valores – reitera Salazar–. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien –y en esto reside el giro copernicano de este planteo– es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción. Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo de personas, y de comprensión de lo social –lo cual, dicho sea de paso, es muy importante para la fundamentación de las ciencias humanas. Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano.”⁴⁴

Tres reparos pueden hacerse a esta tesis crítico-trascendental: la primera consiste en sospechar que las categorías pueden ser objeto de predicación valorativa (vigencia del argumento de reiteración); la segunda reconoce que siempre han resultado fallidos los intentos de

43 Salazar Bondy, Augusto, “Razón y valor: el problema de la fundamentación en el lenguaje axiológico”, en: *P.F.V.*, 140.

44 *Ibidem*, 141-142.

inventariar categorías, y entonces con mayor razón habría que desconfiar de categorías que se proponen como marco de la historia; la tercera considera la imposibilidad de responder a las cuestiones urgentes de la práctica, como las que se plantean cotidianamente sobre la bondad o maldad, corrección o incorrección de las prácticas. Frente a ellas responde Salazar:

- 1) El argumento de la reiteración no se aplica, ya que las categorías de valor no tienen carácter objetivo, son previas a la objetividad práctica.
- 2) Si se acepta la noción de categoría no debe ser en perjuicio o con ignorancia de la dinámica histórica en el concepto de lo objetivo.
- 3) Un punto de vista trascendental no pretende sustituir la indagación concreta, la experiencia particular del mundo y de la vida, por una fórmula abstracta. Así como la causalidad en el mundo de la ciencia, el valor concurre a la organización del mundo como mundo práctico.

En efecto, el lenguaje filosófico, como habla constituyente, es un lenguaje categorial o trascendental. Su relación con el lenguaje objetivo (que comunica lo objetivo) es la que se da entre lo constituyente y lo constituido. Podemos llamarlo *arque-objetivo*, y a lo trascendental *arque-objetividad*. Esto implica que cualquier supuesta instancia trascendente a la experiencia no es necesariamente arque-objetiva, sino que solo lo son las que funcionan como condición de posibilidad de la experiencia. No es que estén situadas más allá de los límites de la experiencia, sino que son previas u originales y fijan los propios límites de la experiencia. Esto es lo que en Kant, Husserl y Wittgenstein se entiende por trascendental. Salazar sostiene que “[C]abe aplicar, *mutatis mutandis*, la distinción de los conceptos de objetivo y arque-objetivo al terreno de la praxis y específicamente de la valoración.”⁴⁵

Así, queda esbozado el perfil de una interpretación de los valores como condiciones de posibilidad de la acción, cuyo *status* puede ser conocido y enunciado. Se trata de considerarlos como una instancia constituyente de la praxis humana racional, es decir, de una praxis que debe ser calificada de objetiva. Si bien la praxis se mueve en el ámbito de la objetividad, el valor que la hace posible no es objetivo, sino que le corresponde el *status* de una arque-objetividad.

Al proponer una teoría crítico-trascendental de los valores, Salazar Bondy apela a terminología propia de la filosofía crítica, así por ejemplo,

45 Salazar Bondy, Augusto, “Objetividad y valor”, en: *P.F.V.*, 150.

define a los valores como *categorías trascendentales* y se apoya en la noción de *entendimiento*. Sin embargo, si bien reconoce la filiación de su planteo con el punto de vista trascendental, aclara que

“no debe entenderse como reiteración de ningún planteo filosófico histórico, aunque se nutra de la tradición del pensamiento crítico. Exige más bien una concepción abierta y dinámica de las instancias categoriales evaluativas entendidas como principios constitutivos de la vida humana.”⁴⁶

El hecho de concebir los valores como trascendentales significa que deben ser entendidos como instancias previas a cualquier experiencia valorativa y fijadora de sus límites. Pero esto no debe conducir al error de considerar que las categorías valorativas son abstractas y absolutas, con lo quedaría cerrada toda posibilidad de intervención original del hombre en la realidad, es decir, toda posibilidad de cambio histórico. Por el contrario, hemos comprobado que Salazar reclama una concepción abierta y dinámica de los valores. Según esto, los valores son concebidos

“... como condiciones de posibilidad de un mundo en proceso, garantía justamente de constitución de tal mundo en y por el proceso de la vida.”⁴⁷

En síntesis, los valores son categorías a la manera kantiana o wittgensteiniana en cuanto condiciones de posibilidad del obrar, pero además son históricas. Aquello que está contenido en los términos valorativos, si bien funda *a priori* la racionalidad del obrar, se gesta históricamente. De ahí que no resulten ajenos a la problemática del valor los problemas de la alineación, la dominación, la autenticidad del ejercicio de la filosofía y la formación humana, con lo cual se anticipa una nueva inflexión en el pensamiento axiológico salazariano.

2.5. Dos comentarios

Un escrito de Salazar, titulado *La dificultad de elegir*, fue incorporado en el volumen *El análisis filosófico en América Latina* (1985). En el estudio introductorio y de presentación del texto, sostiene Jorge Gracia que el autor peruano “formado en la tradición continental, comienza a interesarse por

46 Salazar Bondy, Augusto, *P.F.V.*, “Introducción”, 14.

47 Salazar Bondy, Augusto, “Razón y valor: el problema de la fundamentación en el debate axiológico”, en: *P.F.V.*, 142.

los autores analíticos a principios de la década de los sesentas... Su muerte prematura le impidió desarrollar con mayor profundidad su pensamiento en esta dirección"⁴⁸. Si bien coincidimos con la primera parte de la afirmación, intentaremos demostrar, en el próximo apartado, que en los años posteriores a 1969 el pensamiento salazariano se orienta en un sentido diferente, que recoge como insumo teórico-metodológico a la filosofía analítica, pero que su objetivo apunta al examen crítico de los valores en el marco de la cultura de la dominación. En la nueva inflexión que Salazar imprime a la concepción de los valores, la crítica es asumida como función social de la filosofía; esto es, como una tarea filosófica ineludible consistente en una reflexión sobre los problemas del conocimiento, de la praxis moral, de la creación artística y la existencia cotidiana que permite ver de otro modo las cosas, entenderlas y asumir un compromiso frente a ellas⁴⁹.

Por otra parte, Javier Sasso ha considerado que la "ruptura" de Salazar con la fenomenología a favor de la filosofía analítica es "el acontecimiento principal de la existencia filosófica de Salazar Bondy"⁵⁰. La propia confesión de Salazar en el Prólogo de *P.F.V.* y su aceptación de la tesis de la guillotina de Hume –que introduce una discontinuidad entre el orden del ser y del valer al rechazar todo intento de fundamentar lo axiológico en el cumplimiento ontológico–, llevan a Sasso a sostener que se produce un "desplazamiento (radical) de escenario ético ... ya no se trata de una doctrina que gira en torno de valores cuya ordenación objetiva se trata de captar, ahora lo que hay es ante todo un conjunto de *actuaciones éticas* donde los agentes están comprometidos en favor o en contra de determinadas opciones: estas opciones pueden ser originarias o derivadas, pero en ambos casos la participación decidente del sujeto se ha vuelto esencial". Por esta vía –según Sasso– Salazar habría caído, quizás en contra de sus intenciones en "una variante del no-cognitismo conciliable incluso con un neoemotivismo sofisticado"; posición que se apartaría de la posibilidad de una fundamentación racional del valor⁵¹. La afirmación de Sasso podría sostenerse siempre y cuando se juzgue la racionalidad de los enunciados de valor según una inexorable lógica bivalente, como la aplicada a los enunciados denotativos, que conlleva una concepción del valor como categoría lógica. Sin embargo, la lógica de los

48 Gracia, Jorge, Eduardo Rabossi y otros, *El análisis filosófico en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 469.

49 Cfr. Salazar Bondy, Augusto, *Iniciación Filosófica*. 4º ed., Lima - Perú, Editorial Arica, 1969.

50 Sasso, Javier, *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Caracas - Venezuela, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1987, 13.

51 *Ibidem*, 15 a 22.

enunciados no agota la racionalidad de la argumentación⁵². Salazar no cayó en la posición reductiva de negar la racionalidad del valor en nombre de la lógica. Antes bien, al descartar las tesis objetivistas, evitando al mismo tiempo derivar hacia el emotivismo, se plantea la exigencia de otro género de interpretaciones filosóficas.

Ya hemos visto que en la perspectiva de Salazar, el análisis lingüístico, no obstante ser considerado un instrumento de primerísima importancia para los estudios axiológico, impide penetrar en la problemática propiamente crítica. De ahí la necesidad de completar este enfoque con una reflexión crítica que permita abordar las cuestiones de fundamentación del valor. El punto de vista crítico-trascendental hace plausible la superación de los problemas planteados por otras teorías axiológicas y salvaguarda, al mismo tiempo, la racionalidad del orden valorativo, la historicidad de las experiencias estimativas y la posibilidad de modificar e incluso crear nuevos patrones de valoración. Todo ello es asumido en la producción salazariana de los últimos años –a partir de 1969– como veremos a continuación.

3. Valor, cultura y praxis filosófica

3.1. La cultura de la dominación

Para comprender más acabadamente la manera en que la problemática de los valores es modulada en las últimas producciones del peruano, es conveniente explicitar algunas circunstancias contextuales que están presentes en el anverso de su entramado discursivo. En 1969 Salazar Bondy es convocado a integrar la comisión que tendría a su cargo la Reforma de la Educación en el Perú. Dicha reforma constituía una pieza del programa político de Velasco Alvarado, representante del régimen militar reformista que accedió al poder en 1968, el cual puede ser considerado como una variante del populismo militar latinoamericano. Aunque Salazar mantenía una posición política divergente de la del régimen en el poder, acepta participar en la reforma educativa, tarea a la que se aboca decididamente, convencido de que la misma contribuiría a la conquista de otros objetivos relativos a un cambio estructural⁵³. Por otra

52 Cfr. Mugerza, Javier, *La razón sin esperanza. Siete ensayos y un problema de ética*. Segunda edición, Madrid, Taurus, 1977.

53 Cfr. Arpini, Adriana, “Educación y liberación en Augusto Salazar Bondy”, en: *Crónicas del terruño*, Revista del Centro de Integración Territorial, N° 3, Mendoza, CINTER, 1998, 132-136. También: “Teoría y práctica de una reforma educativa latinoamericana. El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy”, en: *Alternativas*. Publicación Internacional del Laboratorio de Alternativas Educativas, (105 a 136), Año IV – V, N° 4, Universidad Nacional de San Luis. Diciembre de 2002.

parte, en el mismo año, se publicó la primera edición de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁵⁴, pequeño opúsculo que desató una aguda polémica en torno a la existencia de una filosofía *en / de* América Latina y a la autenticidad y originalidad de la misma –asunto que retomaremos más adelante–.

Cabe tener presente que la actividad pública de Salazar en la vida política peruana se remonta a los inicios de la década del sesenta, con la formación del Movimiento Social Progresista, del que fue uno de sus principales ideólogos. Dicha actividad está encuadrada, de un lado, por la experiencia de la Revolución Cubana, y de otro, por la incorporación de los análisis acerca de la realidad social latinoamericana realizados por los teóricos de la dependencia, cuya crítica a las teorías convencionales del desarrollo significó una toma de posición acerca de la cuestión de ‘lo nacional’ en el marco de las relaciones de producción y del conflicto de clases. Todos estos factores contribuyen a explicar el progresivo desplazamiento en la acentuación acerca de la problemática del subdesarrollo, la dependencia y la dominación que se advierte en los escritos posteriores a 1969. Así, el término ‘dominación’ deja de ser un calificativo de la cultura o la filosofía, para convertirse en el núcleo sustantivo de una problemática axiológicamente marcada.

En su análisis de la problemática cultural, Salazar advierte que al definir y caracterizar el término ‘cultura’ suele no tomarse en cuenta el aspecto normativo implícito en el mismo. Así, por ejemplo, cuando se habla de ‘facilitar el acceso a la cultura del mayor número posible de personas’, se está suponiendo que tal acceso es deseable o, dicho con mayor precisión, que ‘acceder a la cultura es bueno’, con lo cual el enunciado cobra sentido valorativo. Por otra parte, en esas definiciones, la noción de cultura suele aparecer despojada de determinaciones históricas y contextuales, como si solo hubiera una forma de entenderla y ésta fuera neutral. Un examen más detenido permite reconocer que tal afirmación lleva implícita una cierta precomprensión de cultura. Esto es, un patrón o modelo valorativo de acuerdo con el cual se diferencia lo que es superior o inferior, lo que es más y lo que es menos culturalmente hablando. Ese patrón se identifica, por lo general, con la cultura occidental, europea, urbana e industrial. “Tal cultura –sostiene Salazar– tiene el carácter de una *cultura de la dominación*”. Existe, sin embargo, la posibilidad de entender la cultura como expresión creadora y dinámica de los individuos y los grupos que, a través de bienes, nociones y comportamientos, se exteriorizan y autoconfiguran en la historia. En este caso no se habla en abstracto de ‘la’ cultura, sino de una determinada cultura

54 Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

y de una cierta valoración y compromiso con respecto a ella. En este sentido es posible “hablar a plenitud de una *cultura de la liberación*”⁵⁵.

Al reconocer el aspecto valorativo-normativo del concepto de ‘cultura’, se admite la posibilidad de hablar de procesos de expansión o realización de las formas culturales de existencia humana –individual o colectiva–; o bien, por el contrario, de limitación, empobrecimiento o frustración de las mismas. No es posible, por tanto, hacer una descripción neutral de la condición cultural de los grupos sociales sin perder de vista que se trata de un hecho histórico y social. Salazar entiende que:

“Lo *social* es la organización de un mundo común con vigencias compartidas... es una comunidad de sentido gracias a la cual puede lograrse una comunidad de experiencia para los hombres. ... Solo hay sociedad porque cada uno pone en juego su imagen de la vida, con sus valores y fines, buscando incorporarla, por la armonización o lucha, al proyecto total del grupo. Lo que es bueno y lo que es malo, lo que beneficia o perjudica... forman parte de la lectura de la realidad social. La sociedad como tal no solo admite ser definida echando mano de nociones valorativo-normativas sino que exige ser caracterizada a base de ellas.”⁵⁶

Ahora bien, aún reconociendo que la neutralidad, a la manera de las ciencias naturales, no es admisible en el ámbito de la cultura y la sociedad, ello no implica abandonarse a la pura subjetividad y descartar la *objetividad* como base del conocimiento del mundo.

“En sentido objetivo [la cultura] supone la existencia de un conjunto de ideas, valores y modos de comportamiento, relacionados dinámicamente entre sí, a través de los cuales un grupo social expresa su situación histórica, su modo de responder al desafío del medio en que se halla instalado.”⁵⁷

55 Salazar Bondy, Augusto, “Definición y concepto de cultura”, en: *Educación y cultura* (E.C.). Buenos Aires, Búsqueda, 1979, 11 a 15.

56 *Ibidem*, 19.

57 Salazar Bondy, Augusto, “Cultura y dominación”, en: E.C., 25. En este artículo Salazar responde a un artículo de Ángel Rama, “Las voces de la desesperación”, publicado en *El Expreso*, Lima, 14 de diciembre de 1972. En dicho artículo, el uruguayo reprocha, tanto a Salazar Bondy como a Darcy Ribeiro, el haber caído en un desaliento romántico coincidente con la visión negativa de América Latina que oscurece y escamotea la realidad, y que coincidiría con la difundida por la oligarquía extranjerizante. La respuesta de Salazar Bondy consiste en demostrar que la dominación es un hecho objetivo, que va acompañada de grados diversos de alineación, de la que pueden ser presa también las elites mejor dotadas intelectualmente.

Si la vida del grupo se encuentra afectada en su estructura básica, padeciendo deficiencias o desequilibrios en su desarrollo, o si por el contrario se desenvuelve en equilibrio y sin trabas, la cultura propia de dicho grupo presentará los rasgos significativos correspondientes. Las condiciones materiales de desarrollo y la cultura se encuentran mutuamente articuladas. Así, la situación de subdesarrollo que caracteriza a los países de América Latina y el Tercer Mundo, donde prevalecen relaciones de dominación interna y externa, con profundos desequilibrios sociales, falta de integración e incapacidad para afirmar un poder de decisión propio, se expresa a través de lo que Salazar denomina *cultura de la dominación*. Sus caracteres evidentes son: la tendencia imitativa, la falta de vigor creativo, la inautenticidad de sus productos, la desintegración, desequilibrio y polarización de valores.

‘Dominación’ significa una relación entre hombres o entre grupos por la cual un determinado hombre o grupo tiene sobre otros un poder que le permite decidir sobre su vida y, sin destruirlo, ponerlo a su propia disposición, anexárselo, arrebatarle parte de su ser. El concepto de ‘dominación’ se vincula con el de ‘alienación’. En sentido antropológico el dominado no dispone de sí mismo, otro dispone de él. Pero además, en esta relación muchas veces el dominado acepta su condición, consiente la superioridad del dominador y, de este modo, mantiene la relación. Existen distintos tipos de dominación: de clase, de grupos, de naciones, de género, según el rol; hay también formas simples y complicadas de dominación, formas extremas y violentas y formas leves aunque no menos profundas, que toman el aspecto de beneficencia protectora. La sujeción y la alineación son efectos de la dominación, que se generan, se afirman y se propagan a través de mecanismos psicológicos, institucionales y culturales, movilizadas por la propaganda. También los valores pueden traducir y consolidar la dominación. De ahí la estrecha relación que se da entre *dominación, valores y formación humana*, pues:

“... aquello en lo cual se funda la dominación es aquello mismo en lo cual se funda la formación humana y se fundan los valores ... es aquello por lo cual puede reconocer una exigencia auténtica o caer en la trampa de una exigencia inauténtica ... aquello que da sentido a la dominación es que el hombre puede ser más o menos, puede lograrse o malograrse, puede perder su ser o liberarse.”⁵⁸

58 Salazar Bondy, Augusto. “Dominación, valores y formación humana”, en: E.C., 79. También en: *Dominación y liberación*. Escritos 1966-1974. (D.L.). Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, 141-152.

Paradójicamente, la cultura latinoamericana, tomada en su conjunto, refleja fielmente la situación de dominación. En este sentido, resulta una expresión auténtica de inautenticidad⁵⁹. Más allá de la diversidad de culturas enraizadas en tradiciones diferentes, o de la especificidad de cada región, o aún de las disímiles características nacionales, la dificultad para promover la unión de los grupos que constituyen la comunidad latinoamericana radica en las desigualdades sociales; es decir, en una profunda oposición de clases por la que resultan discriminadas y marginadas grandes masas iletradas, mientras se alimenta, por otro lado, una cultura de élite refinada y divorciada de la cultura popular. Tal desequilibrio se encuentra directamente vinculado a las oposiciones existentes en la base social y económica de los países latinoamericanos. Incluso el lenguaje, que por su índole simbólica traduce la vida de un grupo social y la comunica, opera como medio de difusión y consolidación de las formas defectivas de existencia. Pero, al mismo tiempo, las pone al descubierto, vehiculizando voces liberadoras. Para que esto ocurra es necesario que:

“por efecto de esa mutación generadora de vida, de ese salto dialéctico, se supere la polarización cultural, la oposición de la creación de las élites y de la masa en un profundo movimiento de estimulación de las virtudes creadoras de la sociedad en conjunto. Tal movimiento... no puede prosperar sino enraizado en una firme base de transformaciones estructurales, sociales y económicas de esa sociedad, es decir de transformaciones susceptibles de provocar una reordenación total de la existencia colectiva y una real integración de la sociedad.”⁶⁰

El salto hacia lo universal puede gestarse en la más oscura opresión, como efecto de una concientización acerca de la crisis cultural. Salazar utiliza el concepto de Leopoldo Chiappo, *cultura en emergencia*, para referirse al trance en que, en un mismo movimiento, una cultura vive y expresa una crisis, eclosionando como novedad humana. En este trance, quienes han sido beneficiados con los mejores frutos culturales, están en condiciones de promover la toma de conciencia y contribuir a una nueva valoración de la vida; de no ser así quedan atrapados en la inautenticidad y la esterilidad. Una praxis filosófica auténtica forma parte de ese emerger de una cultura inédita.

3.2. Valoración y praxis filosófica

Al preguntar acerca de la existencia de una filosofía auténtica de nuestra América, Salazar se propone, por una parte, examinar

59 Cfr. “Cultura y dominación”, *Op. cit.*, 31.

60 *Ibidem*, 38.

retrospectivamente cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha presentado rasgos de originalidad, autenticidad o peculiaridad. Por otra parte, se hace cargo de la cuestión normativa prospectiva acerca de cómo debe ser una filosofía hispanoamericana auténtica.

Es bien conocida la conclusión a la que arriba Salazar como resultado del examen retrospectivo. Efectivamente, se inclina por afirmar la inexistencia de una filosofía auténtica y original. Concede que ella presenta rasgos peculiares, aunque las más de las veces éstos son superficiales o meramente folklóricos. Estas afirmaciones desatan una encendida polémica que tuvo como uno de sus principales interlocutores a Leopoldo Zea⁶¹. No nos ocuparemos en este lugar de seguir los pasos de la polémica y de sus muchas derivaciones. Intentaremos comprender de qué manera esa conclusión está relacionada con la concepción axiológica y con la praxis filosófica que propugna el peruano.

“Tal como nosotros la entendemos –dice Salazar Bondy–, una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de la experiencia del mundo y de la vida; entre estas cosas es también la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo como la agrupación histórica reacciona ante el conjunto de la realidad y el curso de la existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas.”⁶²

Pero la filosofía puede fallar en su función, en lugar de expresar lo propio de la vida de una comunidad puede desvirtuarlo o encubrirlo. En este caso es una filosofía inauténtica, un pensamiento mixtificado. Salazar apela a la teoría crítica de las ideologías para explicar que esto sucede cuando la filosofía se constituye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas, principios y contenidos teóricos propios de los proyectos existenciales de otros hombres, que no pueden repetirse en razón de las diferencias históricas y de las distintas valoraciones, muchas veces contrarias a las de las comunidades a las que se intentan aplicar. “La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad”. En otras palabras,

61 Cfr. Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, siglo XXI, 1969. Sobre este punto puede verse nuestro trabajo “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina”, en: *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, U. Cuyo, 2003. (45 – 70)

62 Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, *Op. cit.*, 113.

la filosofía, que en una cultura plena constituye la cima de la conciencia y la autoafirmación, en cuanto conciencia mistificada se transforma en un conocimiento enajenado y enajenante, en un pensar sin sustancia ni efecto en la historia.

Ahorabien, esta situación no es exclusiva de los países latinoamericanos, sino que es compartida por las comunidades del Tercer Mundo y se explica por la condición estructural de subdesarrollo, dependencia y dominación que ha prevalecido históricamente en esos países. Pero esta situación no es necesaria, sino histórica y puede revertirse:

“... la filosofía mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad. Pero para ello tiene que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y operar de un modo tal que, por una utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas.”⁶³

La filosofía es entendida como compromiso con el hombre, no con la idea abstracta de hombre, sino con los hombres concretos, en sus circunstancias sociohistóricas específicas. En esta concepción se juega un punto de vista epistemológico en el que es dable reconocer la lección de José Gaos. En 1970 la revista *Dianoia* publicó un trabajo de Augusto Salazar Bondy titulado *Un tema de Gaos: abstracción y verdad*, donde se explicita el diálogo entre el maestro y el discípulo a propósito de la validez *a priori* de ciertos enunciados cognoscitivos y de los grados de verdad y certeza que corresponden a diversas ciencias y formas de saber. La tesis de Salazar afirmaba que la validez *a priori* de los enunciados tiene su origen en el papel que desempeña la estructura analítica de los enunciados. Para Gaos, en cambio, lo decisivo era la abstracción. Es decir que validez e invalidez, subjetividad y objetividad del conocimiento dependen, según su postura, del grado de abstracción con que las diferentes disciplinas toman sus objetos. La intersubjetividad de las realidades abstractas no apela a nada personal o individual, no compromete al sujeto concreto en su ser diferente, lo deja *indiferente* y por tanto capaz de participar en lo que es común. De ahí que en la cima de la pirámide de los conocimientos se encuentren las matemáticas, porque sus objetos son abstractos. Muy lejos de éstas

63 *Ibidem*, 124-125.

se encuentran las ciencias del hombre, porque sus objetos son menos abstractos. Siguiendo a Gaos:

“La filosofía... se sitúa en las antípodas de las ciencias exactas pues su tema es inseparable de la realidad en su plena integración y de los hombres singulares que son el foco de la experiencia filosofante.”⁶⁴

Por tanto las ciencias históricas y espirituales se atienen a lo concreto y no pueden alcanzar el grado de intersubjetividad fundada *a priori*, porque la realidad humana es plural y temporal. De ahí que, sin dejar de ser conocimiento, la filosofía tenga para Gaos el carácter de una *confesión personal*. Puesto que el filósofo no abstrae nada; sus formulaciones, los filosofemas, no pueden ser ajenos a su propia realidad vital. Así el objeto de conocimiento *compromete* al sujeto, lo presupone y lo reclama.

Sin llegar al extremo de otorgar a la filosofía un carácter exclusivamente autobiográfico, la lección de Gaos está presente en el dialogismo interno de la producción salazariana de los últimos años, y conjugada con una concepción crítica de las ideologías, permite comprender por qué cuando el conocimiento filosófico pretende la universalidad de la abstracción, abandona el compromiso con la vida y se convierte en un saber enajenado y enajenante. Mientras que manteniendo el compromiso por el cual sujeto y objeto de conocimiento se encuentran unidos, la filosofía llega a ser una manifestación auténtica; y puede serlo incluso si se trata de una situación defectiva, denunciándola y potenciando las energías capaces de superarla.

En esta línea se inscribe la propuesta programática que Salazar Bondy presenta en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana realizado en agosto de 1973 en San Miguel, Argentina. Propuesta que, como bien ha demostrado David Sobrevilla, tuvo un papel protagónico en la gestación del movimiento de filosofía de la liberación⁶⁵. En la misma explicita su concepción de la *cultura de la dominación*, de las causas estructurales de la misma y de la situación defectiva de la filosofía en esas condiciones. Pero al mismo tiempo reconoce que esa situación general no es total ni

64 Salazar Bondy, Augusto, “Un tema de Gaos: abstracción y verdad”, en: *Dianoia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 166.

65 Sobrevilla, David, “Los escritos de Salazar Bondy sobre dominación y liberación”, en: Salazar Bondy, Augusto, *D.L. Op. cit.* 53 a 63. Es necesario aclarar, como hace Sobrevilla, que a pesar del rol protagónico del peruano en la gestación de la filosofía de la liberación, no debe atribuírsele la paternidad de la misma, pues en ese movimiento se dieron influencias extrañas al pensamiento de Salazar, como las de Heidegger y Levinas, y se aceptó cierta comprensión de la ‘cultura popular’ de la que no participaba el peruano.

cerradamente determinante, sino que hay aspectos o coyunturas en las cuales se presenta la posibilidad de una emergencia. Por lo tanto es posible proponer una praxis filosófica orientada a cancelar la dominación, “en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación”.⁶⁶

La praxis filosófica liberadora contempla una dimensión crítica que con el concurso de los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico, de la crítica histórico social se aboque al análisis y diagnóstico de la situación vital de los países de América Latina; un replanteo de las cuestiones seculares de la filosofía, que permita abordarlas en sentido problemático; y como resultado de lo anterior, una reconstrucción del pensamiento filosófico comprometido con la opción vital de cancelar la dependencia.

En síntesis, desde la perspectiva de la dominación, la problemática axiológica adquiere modulaciones específicas vinculadas a la caracterización de la cultura de la dominación y a las exigencias de una praxis filosófica auténtica. En este marco las experiencias valorativas, simples o complejas, pueden resultar *alienadas*. Es el caso de las valoraciones derivadas que, además, se realizan de acuerdo con patrones o modelos valorativos extraños. Cualquiera sea el valor que se trate o la dimensión existencial que afecte, se presenta como una abstracción cuyas derivaciones son la indiferencia, la frustración, la esterilidad. Otro es el caso de las experiencias valorativas *auténticas*, que implican una toma de conciencia de la situación estructural de dominación, en tanto forma defectiva de ser; así como una crítica de los patrones valorativos vigentes, que legitiman y justifican dicha situación, haciendo viable la emergencia de energías creadoras capaces de proponer nuevos patrones valorativos cuya objetividad no es actual sino posible; esto se traduce como *posibilidad liberadora*. Lo dicho acerca de la experiencia valorativa puede afirmarse *mutatis mutandi* de la praxis filosófica.

Conclusiones

El análisis de la concepción salazariana del valor, a través de los distintos momentos de su desarrollo, permite confirmar hipótesis y enunciar conclusiones. En primer lugar corroboramos que la labor teórica y práctica de Augusto Salazar Bondy constituye una respuesta crítica al proceso modernizador dependiente que se implementó en

66 Salazar Bondy, Augusto. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en: *D.L.*, 153 a 157.

América Latina desde principios del siglo XX y que hacia 1960 manifiesta sus insuficiencias. Dentro de este marco general, la reflexión sobre los valores constituye un eje teórico y epistemológico que sirve de sustento a la concepción antropológica, a la preocupación por la educación y a las consideraciones acerca de la autenticidad de la praxis filosófica latinoamericana.

Los escritos axiológicos analizados presentan diversas acentuaciones teóricas y desplazamientos, a partir de los cuales es posible establecer una periodización, dando cuenta de una reflexión atenta a las contradicciones de la situación socio-histórica. Así, señalamos una primera etapa que comprende los escritos producidos entre 1958 y 1964, caracterizada por una perspectiva de análisis fenomenológica, según la cual el valor es entendido como realización o acabamiento ontológico de los entes valiosos. Su status ontológico – fenomenológico es el de la *no-realidad*. Los valores son aprehendidos mediante una intuición en la que la consistencia del ente se presenta como *posibilidad* ideal. Es decir la objetividad del valor consiste en su posibilidad. Una segunda etapa se abre con los estudios acerca de la filosofía moral británica y el análisis pormenorizado de los parágrafos del *Tractatus* que Wittgenstein dedica al análisis del valor y de la ética. Esta etapa abarca los textos producidos entre 1965 y 1969. Como resultado de esas incorporaciones teóricas Salazar estudia las limitaciones de la concepción fenomenológica y propone una caracterización del valor como categoría *a priori*, que funciona como postulado incondicionado y universal de la praxis, pero que se constituye históricamente. A ello contribuye el análisis de la experiencia del valor que permite, por un lado, diferenciar entre conciencia constativa y conciencia valorativa; por otro lado, reconocer al menos cuatro momentos de la experiencia de valor: la atribución, la realización, la preferencia / postergación y la elección. Es central en esta etapa la distinción entre niveles de la vida valorativa según se trate de valoraciones primarias, secundarias o críticas. El valor es constitutivo de la praxis humana racional y, en cuanto es condición de posibilidad de la experiencia, le corresponde el estatuto de arque-objetividad. Ahora bien, la historicidad de las prácticas estimativas y la posibilidad de modificar y de crear nuevos patrones valorativos, introducen las problemáticas de la alienación, la dominación y la autenticidad, que son trabajadas por Salazar en la producción posterior a 1969. En la última etapa el análisis gira en torno a las relaciones entre valor, cultura y praxis filosófica. Así, Salazar caracteriza la cultura de la dominación como aquella que se ajusta a patrones valorativos extraños, pero que despojados de sus determinaciones históricas y contextuales, se presentan como

universalmente válidos. De este modo, las valoraciones alienadas y alienantes obstaculizan la posibilidad de un grupo humano de decidir su propio proyecto de vida e implementar los medios para llevarlo a cabo. Es decir, se dificulta la definición de la propia personalidad histórico-cultural, lo que constituye una forma de alienación que Salazar denomina “cultura de la dominación”. Sin embargo, para nuestro autor, cabe también la posibilidad de hablar de culturas en emergencia, cuando una comunidad se hace consciente de su situación, expresa su crisis de inautenticidad y se abre a nuevas posibilidades de realización humana.

En el análisis de las condiciones contextuales, Salazar considera aspectos como el subdesarrollo –que alude especialmente a los condicionantes de tipo económico–, la dependencia –referida sobre todo al establecimiento de relaciones políticas asimétricas entre países– y la dominación –entre cuyas características destacan componentes ético-sociales, tales como la dificultad de un grupo humano para definir sus propios objetivos y planes de vida, y los inconvenientes para superar los obstáculos que le impiden su realización si acaso logran ser definidos–. Dadas estas condiciones contextuales en relación a los valores de una cultura, es posible hablar, en sentido positivo de su realización, y en sentido negativo de su no realización, mixtificación o enajenación. El sustento teórico de estas afirmaciones se encuentra en una peculiar conjunción de la concepción del valor como categoría *a priori* del obrar, históricamente configurada, y la idea de *posibilidad* como objetividad del valor. El análisis del lenguaje valorativo funciona como andamiaje teórico-metodológico que permite develar las formas impropias o enajenadas de valoración.

Adriana M. Arpini es profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Dirige proyectos de investigación, tesis de doctorado y maestría. Es autora y compiladora de libros, de capítulos de libros y de numerosos artículos publicados en revista de circulación internacional. E-mail: aarpini@lab.cricyt.edu.ar