



## UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NOCIÓN DE VALOR EN EDUCACIÓN

CONCEPCIÓN NAVAL (\*)

Es un hecho hoy el generalizado interés por los valores en la educación, acorde con la vigencia que la concepción ética tiene actualmente. Así, se presenta la enseñanza como una práctica saturada axiológicamente, mostrando cómo los valores se encuentran, de forma implícita o explícita, en las valoraciones, juicios, elecciones y decisiones que hace el profesor. De ahí, la consecuencia que se desprende es la necesidad de comprender y apreciar la importancia que los valores tienen para el desarrollo del conocimiento y como factores influyentes en el ejercicio de la tarea docente<sup>1</sup>. Ocupan especial atención en este contexto los valores morales<sup>2</sup>. Los educadores son así, por la misma naturaleza de su profesión, *agentes morales* que muestran valores en el modo en que tratan a los alumnos y se tratan entre ellos, por el modo de vestir o actuar, por el lenguaje que usan o por el modo de trabajar, por ejemplo. En ese contexto se critican tanto posturas paternalistas, como excesivamente liberales.

Son diversas y de gran interés las cuestiones que se plantean: la noción de libertad y la relación del individuo con la sociedad; los roles de la familia, la escuela y la ley en la formación moral; la posibilidad y conveniencia de unos *valores neutros* en educación, qué imagen de hombre o qué concepto de sociedad se mantiene o se fomenta; cómo educar hoy en una sociedad con tanta variedad de tradiciones o valores culturales; ¿es una alternativa adecuada en educación: «tradición o creatividad»; qué importancia tiene la tradición en la formación de la personalidad humana, etc. Los objetivos de *autonomía* y de *perfección* ocupan un lugar preferente en el área de la educación moral. Ocurre que, «a la vez que proliferan los sistemas éticos, parecen reducirse las diferencias que fundan dichas orientaciones. Por ello es posible referir todo sistema moral a una de las dos grandes líneas que recorren la modernidad: la ética material y la ética formal»<sup>3</sup>. Ambas coinciden en el rechazo del teleologismo. Kant y Scheler son dos fuentes mo-

(\*) Universidad de Navarra.

(1) Cfr. por ejemplo S. GUDMUNDSDOTTIR.: «Values in Pedagogical Content Knowledge», en *Journal of Teacher Education*, 41/3 (1990), pp. 44-52; D. CARR: «Education and Values», en *British Journal of Educational Studies*, XXXIX/3 (1991), pp. 244-259.

(2) Se puede ver D. CARR: «Moral Values and the Teacher: beyond the paternal and the permissive», en *Journal of Philosophy of Education*, 27 (1993), pp. 193-207.

(3) F. ALTAREJOS: «Valor y persona: una encrucijada pedagógica», en *Axiología y Educación*, Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, Madrid, UNED, 1995, p. 157.

dernas del formalismo y del materialismo ético, y ambos rechazan la ética teleológica, considerándola una posición de hipocresía (Kant) o una emergencia de la ética del éxito (Scheler). Estas dos corrientes éticas discrepan en la naturaleza del saber y la conducta morales, pero comparten el ideal de la autonomía moral. Este principio —la autonomía moral— es «la orientación de fondo que parece percibirse en las diversas doctrinas de la educación moral»<sup>4</sup>.

En la educación se vuelve una y otra vez a la necesidad de la relación con el fin; aunque es posible pensar sobre la conducta moral prescindiendo de la referencia teleológica, la práctica educativa parece requerirla, ya que de otro modo «se convertiría en una práctica desprovista de sentido, y, por ello, inviable de hecho»<sup>5</sup>. «En una educación moral sustentada en la ética consensual o dialógica, la unidad de sentido se establece en la coherencia interna de la práctica pedagógica específica, en la propuesta de una metodología didáctica consistente y también sugerente, lo cual es congruente con su carácter formalista. En una educación moral de clarificación o descubrimiento de valores, por su configuración material, comparece la ineludible exigencia de establecer una axiología que permita mantener la integridad y la continuidad de la conducta ética»<sup>6</sup>.

## ¿QUÉ SON LOS VALORES?

Pero antes de considerar la axiología conviene reflexionar sobre *el valor* que es

su elemento sustantivo. M. Scheler parece una fuente adecuada para esta tarea por el tratamiento que ofrece: «la tensión objetivismo-subjetivismo, la categorización y clasificación de los sentimientos, la fundamentación y descripción de la axiología e incluso la incardinación antropológica del valor en la noción de persona»<sup>7</sup>. Existen otras aportaciones valiosas a la teoría de los valores, entre otras: F. Brentano, T. Lessing, J. Dewey, N. Hartmann, L. Lavelle o D. von Hildebrand.

El término valor fue utilizado primero por la economía política que estudia el valor de uso y de cambio de las cosas. Antes de H. Lotze la filosofía habló de valores sólo ocasionalmente; él hizo del valor un contenido fundamental del filosofar. Atendiendo a la cosa significada con el vocablo *valor*, cabe afirmar que indudablemente el pensamiento filosófico se había ocupado siempre de este problema bajo el título de bien y de bondad. Hay que tener en cuenta la dificultad lingüística del tema, que puede dar lugar a malentendidos. La palabra *Wert*, en alemán, no tiene exactamente el mismo sentido que la palabra *valor* en latín o los idiomas derivados de éste, especialmente en castellano. En estos idiomas, *valor* hace referencia a significados como fuerza y virtud, mientras que *Wert*, en alemán, a relaciones económicas<sup>8</sup>. En las lenguas románicas, también en inglés, emerge con cierta frecuencia la relación económica<sup>9</sup>. Ortega en un famoso ensayo que escribió en 1923 titulado «¿Qué son los valores?», en el primer número de la *Revista de Occidente*,

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*, p. 158.

(6) F. ALTAREJOS: «Valor y persona: una encrucijada pedagógica», en *Axiología y Educación*, Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, Madrid, UNED, 1995, p. 158.

(7) *Ibidem*, p. 159.

(8) Cfr. C. SCHMITT: «La tiranía de los valores», en *Revista de Estudios Políticos*, 115,(1961), pp. 65-81.

(9) En el *Leviatán*, de T. HOBBS, se dice por ejemplo: «The value or worth of a man is, of all other things, his price» (cap. X).

habla no solamente de *valor*, sino también de *estimar*<sup>10</sup>.

Pero, ¿qué son los valores? «Naturalmente, se había hablado ya de valores antes de la filosofía de los valores, incluso también de un sinvalor. Pero en la mayoría de los casos se hizo la distinción: las cosas tienen un valor, las personas tienen una dignidad. Valorar la dignidad se consideró indigno. Hoy día también la dignidad se ha convertido en valor (...). Esto es un ascenso significativo del valor (...). Hay que tener en cuenta que el valor, según la filosofía de los valores, no tiene un *ser*, sino una *validez*. El valor no es, sino *valer*»<sup>11</sup>. No es real, pero tiene ansia de actualización.

La moderna filosofía de los valores que procede de Lotze distingue nítidamente entre valor y bien. Según ella, los bienes pertenecen al orden del ser, mientras que los valores se enfrentan a éste con suprema independencia y forman un reino propio. Así, encontramos una especie de ideas valorales platónicas con particular energía en Hartmann. Es el idealismo valoral. Su contrario sería el realismo valoral, o como algunos le llaman: teoría metafísica del valor, que superaría la indicada separación entre los valores y el ser. Anclar el valor en el ser significaría afianzar su carácter absoluto.

De la esencia del valor depende la peculiaridad de su aprehensión. Si el valor se separa del ser, no es accesible a la razón orientada hacia él; y, como se abre únicamente al sentir emocional, surge el irracionalismo valoral. Lo contrario sería el racionalismo valoral que disolvería en el ser el carácter propio del valor. Entre am-

bos está la aprehensión intelectual del valor, que lo descubre porque el ser es valioso, pero que nunca puede constituir la respuesta total a aquél, porque el valor perfecciona al ser y, por consiguiente, sólo encuentra la respuesta plenamente adecuada en el sentir y en el querer; por eso, aun la aprehensión intelectual del valor estará siempre impregnada de elementos sentimentales y apetitivos.

#### ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

Quizá la explicación más genuina del éxito asombroso de la filosofía de los valores está en la situación filosófico-histórica en que nació: como respuesta a la crisis nihilista del siglo XIX. Dice M. Heidegger:

En el siglo XIX se comienza a hablar corrientemente de valores y se adquiere la costumbre de pensar en valores. Pero sólo como consecuencia de la divulgación de las obras de Nietzsche se hizo popular el hablar de valores. Se habla de valores vitales, valores culturales, valores eternos, una jerarquía de valores espirituales, cuya existencia se creyó descubrir, por ejemplo, en la antigüedad. La dedicación erudita a la filosofía y la transformación del neokantismo conducen a la filosofía de valores. Se edifican sistemas de valores, y en la ética se persiguen estratos de valores. Incluso la teología cristiana califica a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como valor supremo. La ciencia se considera libre de valores, y las valorizaciones se desechan al campo de las ideologías. El valor y lo válido llega a ser sustitutivo positivista de lo metafísico<sup>12</sup>.

(10) Dice concretamente que la «iniciación en la Estimativa, y sus valores dependen de una facultad estimativa del hombre». También se refiere al libro de SCHELER *Der Formalismus in der Ethik*, como «uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX».

(11) C. SCHMITT: «La tiranía de los valores», en *Revista de Estudios Políticos*, 115, (1961), pp. 67-68.

(12) M. HEIDEGGER: «Holzwege», en Frankfurt am Main, 1950, pp. 209-210, en el ensayo *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, pp. 193 y ss. Recogido por C. SCHMITT, en *o.c.*, p. 69.

Un positivismo de leyes amenazó la libertad del hombre y su responsabilidad religioso-ético-jurídica. «La filosofía de valores respondió a este reto oponiendo al orden de un ser determinado meramente por la causalidad, un orden de valores cual un reino del *valer* ideal. Era un intento de mantener al hombre libre y responsable, si no en un ser, por lo menos en la validez de lo que se llamó valor»<sup>13</sup>.

Se suele distinguir en la ética de los valores dos direcciones: una neokantiana (Windelband, Rickert) y otra fenomenológica (Scheler, N. Hartmann). La primera entiende por valor el elemento universal formal, que más o menos se equipara al «deber» y se distingue del ser (empírico): ética puramente formal, formalismo ético.

La ética fenomenológica de los valores ve en el valor un algo pluriforme por su contenido, pero objetivo y separado del ser, que reviste carácter apriorístico, confiere al apetito plenitud de sentido y no coincide en modo alguno con la obligación o deber sino que da fundamento al deber (ética material de los valores). Pero tampoco la ética fenomenológica de los valores acepta un valor moral propiamente dicho, que, en cuanto objeto del querer, confiriera al acto la cualidad de moralmente bueno. La ética de los valores tiene una ventaja frente al positivismo moral, y es

que ha sabido defender explícitamente la objetividad del valor moral; destacar la prioridad del contenido de valor sobre el «deber» puramente formal<sup>14</sup>.

«Los valores no *son*, sino *valen*. Pero, ¿en qué se basa su validez?, (...) ¿quién es el que establece los valores?» En Max Weber la respuesta es que «es el individuo humano quien establece los valores con libertad de decisión completa y puramente subjetiva». Así elude «el positivismo científico y le opone su libre decisión del mundo, su visión subjetiva»<sup>15</sup>. Pero esto conduce a una lucha eterna de valores e ideologías. M. Scheler y N. Hartmann intentan escapar al subjetivismo de las valoraciones libres y encontrar «una filosofía de los valores subjetiva y, al mismo tiempo, material. Scheler estableció un escalafón de valores que van desde abajo a arriba, desde lo útil a lo sagrado»<sup>16</sup>. Hartmann construyó un sistema en estratos acerca de la coherencia objetiva de un mundo real: la capa inferior debía ser lo anorgánico; la superior, lo espiritual. Pero un lector atento detecta que «la *facultad estimativa* es algo subjetivo. Hartmann recalca (en su *Ética*, p. 142) que los valores (...) en definitiva no hacen más que valer; es decir, que valen para algo o para alguien»<sup>17</sup>.

(13) C. SCHMITT. «La tiranía de los valores», en *Revista de Estudios Políticos*, 115 (1961), p. 69.

(14) De todas formas, la ética fenomenológica de los valores tiene sus defectos. En primer lugar, no llega a superar la escisión entre ser y valor porque no ha logrado desprenderse de la concepción positivista del ser, que entiende como mera facticidad. En consecuencia, olvida que el valor, en cuanto perfeccionamiento esencial del ente, se funda en el ser y puede ser reconocido como valor. El sentimiento intencional del valor no es por tanto, como creía Scheler, una magnitud elemental y última, sino una estructura compleja, que enlaza el conocimiento y la actitud emocional. Además de esto, no se puede reducir el valor moral del acto a valores objetivos, no morales de suyo, de entre los cuales prefiere luego el hombre aquél que es más elevado o premioso. Finalmente, el problema del valor es fundamental en ética, pero no el único dentro de ella; habría que ver si se puede explicar la ley moral a partir únicamente de los valores.

(15) C. SCHMITT, *o.c.*, pp. 69-70.

(16) *Ibidem*.

(17) C. SCHMITT, *o.c.*, p. 70. «Quien dice valor quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, las órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen, sin que nadie los haga valer, quiere engañar», C. SCHMITT, «La tiranía de los valores», en *Revista de Estudios Políticos*, 115 (1961), p. 71.

Max Weber en su polémica con E. Meyer habla de «una variedad sin fin de posturas de valorar»; su interpretación tiene el sentido de «revelarnos los posibles puntos de vista y puntos de ataque de la valoración». Así, destaca los términos «puntos de vista», «puntos de ataque» y «valoración»<sup>18</sup>. La expresión «punto de ataque» revela la agresividad potencial de una fijación de valores. «Punto de vista» podría dar la impresión de un relativismo sin límite y, por consiguiente, de una tolerancia ilimitada, y una neutralidad completa; pero en cuanto son también puntos de ataque se completa la visión.

Según la lógica del valor, hay que observar la siguiente norma: el precio supremo no es demasiado para el valor supremo y hay que pagarlo. Esta lógica es tan fuerte y convincente, que no hay posibilidad de limitarla o relativizarla en la lucha de valores.

M. Scheler, sin embargo, busca una teoría objetiva de los valores. Scheler se sitúa en una perspectiva fenomenológica, que adolece de falta de profundidad metafísica. Busca una alternativa a la ética formal de Kant que «obstruye el camino hacia una doctrina concreta de los valores morales evidentes, emancipada al mismo tiempo de toda positiva experiencia psicológica e histórica; es decir, una doctrina de la jerarquía ideológica y de las formas que reposan sobre estas jerarquías»<sup>19</sup>. Pero no lo hace desde el examen de la raíz metafísica de toda ética, sino desde la consideración fenomenológica de los resultados; no admite que se ignore a los valores en la constitución del saber moral. Así, aunque niega el pensamiento práctico kantiano, acaba en-

cerrado en esas mismas orientaciones y líneas de pensamiento. Scheler pretende salvar la objetividad del mundo moral; sin embargo, a pesar de «la intencionalidad material, culminó en otro idealismo: el de la afirmación de los valores como esenciales ideales»<sup>20</sup>.

#### NATURALEZA IDEAL DEL VALOR EN SCHELER

En M. Scheler el valor es una esencia dada *a priori* en la intuición de los sentimientos espirituales<sup>21</sup>. «En ocasiones se ha pretendido ampliar al mundo de lo real la noción de valor», pero en la concepción de Scheler no parece ser así. «Lo que ocurre es que la experiencia ordinaria –aprehensión inmediata del singular– no alcanza a los valores, aunque sí comprende actos subjetivos de estimación positiva». Scheler se ve forzado a «descubrir un nuevo tipo de experiencia para poder explicar cómo se descubren los valores»: la propia del conocimiento afectivo. No obstante, postular esta experiencia es «dar cumplimiento a la mínima exigencia de rigor intelectual; pues, ante la afirmación fuerte de la existencia de un orden axiológico objetivo, debe también explicarse cómo se accede a él, cómo la subjetividad puede reconocer e incorporar el valor. Este se asume mediante la afectividad a través de sus actos de estimación; pero ¿cómo se reconoce o se descubre? Es necesario dar cuenta de la dimensión cognoscitiva, y esto implica, en primer lugar, revisar la noción de experiencia»<sup>22</sup>.

(18) Cfr. M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. Johannes Winkelmann, 1951, p. 246.

(19) M. SCHELER: «Ética», en *Revista de Occidente*, I (1941), Madrid, p. 32.

(20) F. ALTAREJO: «Valor y persona: una encrucijada pedagógica», en *Axiología y Educación*, Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, Madrid, UNED, 1995, p. 160.

(21) Cfr. N. O. DERISI: *Max Scheler. Ética material de los valores*, Madrid, Emesa, 1979, p. 61.

(22) F. ALTAREJOS: *o.c.*, p. 161.

Se trata de «una especie de experiencia, cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón; para esos objetos la razón es tan ciega como puede serlo el oído para los colores; pero este tipo de experiencia nos presenta objetos efectivos y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y el orden jerárquico de éstos»<sup>23</sup>. Pero esto no impide que Scheler afirme que los valores realmente son<sup>24</sup>.

¿Cómo es posible afirmar a la vez la idealidad de los valores —no accesibles a la experiencia ordinaria— y darles al mismo tiempo condición de realidad? Sólo es posible desde la subjetividad trascendental. El valor es una esencia dada inmediatamente en la intuición espiritual, intuición afectiva en Scheler, pero que sólo es tal en cuanto se da en la conciencia.

«En principio rechazo —dice Scheler—, ya en general, desde el umbral de la filosofía, un círculo de ideas y valores que hayan de existir enteramente independientes de la esencia y de la realización posible de actos espirituales vivos, e independientes no sólo del hombre y de la conciencia humana, sino también de la esencia y realización de un espíritu viviente en general»<sup>25</sup>. Caer preso en definitiva de la subjetividad trascendental. Es un caso de aplicación del principio de inmanencia, que significa «algo más que la afirmación de que todo conocer es inmanente por darse en él, como advertida o notada, la presencia de su sujeto. Lo que en ese principio se sostiene es que no cabe que lo conocido exista

sin estar siendo objeto de una actividad de conocer. Dicho de otra manera: el ser objeto de conocimiento es todo el ser que pueda tener lo conocido»<sup>26</sup>.

La referencia del obrar del hombre al valor requiere, como dice Scheler, la actualización de la afectividad. Pero eso es diverso a afirmar que «los sentimientos tengan una dimensión cognoscitiva; los afectos son tendenciales, no cognoscitivos. (...) Es cierto que la afectividad dispone a la razón mejor o peor frente a la realidad, y así se habla de un conocimiento por conaturalidad, cuando las tendencias del sujeto facilitan o impiden el ejercicio del conocimiento. Pero se trata entonces de disposiciones que orientan la actuación racional; y esto es muy distinto de la actualización cognoscitiva de la razón en un acto afectivo»<sup>27</sup>.

De este modo, la única vía para mantener la objetividad ontológica de los valores es darles un estatuto ideal, y la única forma de fundar su objetividad gnoseológica es postular el carácter cognoscitivo de los afectos, como Scheler lo hace. Así, el perfeccionamiento humano es una tarea de actualización de esencias ideales.

«Este es un punto verdaderamente nuclear de la doctrina ética de los valores. (...) a) fuera de un idealismo trascendental —aunque éste no se sustente en un formalismo kantiano— no puede afirmarse el carácter real de los valores, pues éstos no aparecen nunca como objeto de experiencia cognoscitiva; en ésta sólo se dan los ac-

(23) M. SCHELER: *Ética*, o.c., II, p. 26.

(24) *Ibidem*, I, p. 243.

(25) *Ibidem*, I, p. 23.

(26) A. MILLÁN PUELLES: *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 349.

(27) F. ALTAREJOS: o.c., p. 166. «Cuando estamos ante situaciones nuevas, que no pueden juzgarse según la experiencia personal que se posea, se hace necesaria una reflexión racional para tomar la decisión correspondiente; es decir, un distanciamiento de la dinámica sentimental e incluso un sometimiento de los afectos a la razón; precisamente, en la medida en que la decisión es más comprometedor y más nueva, conviene tener la cabeza fría, esto es, libre del peso de la tendencia afectiva». F. ALTAREJOS: «Valor y persona: una encrucijada pedagógica», o.c., p. 166.

tos afectivos e individuales del sujeto; b) si los valores son el elemento conformador del orden ético, el agente moral debe estar constituido en el mismo orden, que es de esencias ideales; de otro modo no podría afirmarse la dignidad intrínseca de la persona como agente, ni su autonomía moral, ni su naturaleza activa; c) desde estos supuestos, la persona es también una esencia ideal y un valor; por lo tanto, cada hombre concreto y singular no es de suyo una persona; se es persona en la medida en que se actualiza como tal valor individual, y actualizando los demás valores abstractos —lo justo, lo bello, etc.—; d) así, el perfeccionamiento de la persona queda enteramente sujeto y constreñido a la realización de ese orden ideal, que consiste en la toma de conciencia de sí mismo como persona —esto es, como valor—; en la apertura a los demás valores a través de esa toma de conciencia originaria; en el acto afectivo de preferencia o postergación que descubre la axiología objetiva; y, por último, en la conformación de la propia conducta individual por dicho orden ideal»<sup>28</sup>.

Pero la pregunta clave surge aquí: ¿cómo se establece el orden jerárquico del mundo ideal, esto es, la axiología?, ¿quién y por qué establece la axiología? Hartmann —gran filósofo de la teoría objetiva de los valores— habla de una «tiranía de los valores». Dice: «Cada valor, si se ha apoderado de una persona, tiende a erigirse en tirano único de todo el *ethos* humano, también a costa de otros valores, incluso de aquéllos que no son diametralmente opuestos. Verdad es que esta tendencia no es característica de los valores como tales en su ámbito ideal de ser, sino de los valores como fuerzas determinantes en el sentimiento huma-

no de los valores. Esta tiranía de los valores aparece ya claramente en los tipos unilaterales de la moral vigente, en la conocida intolerancia contra una moral extraña (aún en los normalmente complacientes); todavía más, en el estar capturado individualmente una persona por un solo valor. Así, existe un fanatismo de la justicia (...) que no solamente es contrario al amor —y no digamos a la caridad—, sino sencillamente, a todos los valores mayores»<sup>29</sup>. La última palabra del pensamiento de valores es siempre la condenación de un sin-valor en nombre de un valor supremo. En cualquier caso, es dudoso que la pretensión de valores objetivos pueda superar esta crisis.

La realidad contemplada desde una posición idealista ya no es tal realidad; se convierte en *objetividad*, transfiriéndose a ella la cualidad de adecuación lógica que requiere la razón para operar. Se olvida que «el primer objeto de la inteligencia es la realidad misma, no las ideas sobre la realidad»<sup>30</sup>, y se trasladan a la realidad las cualidades del pensamiento, sobre todo, la objetividad.

La consecuencia pedagógica, ya apuntada, es que «una axiología como concreción de la finalidad educativa supone la consideración de la persona como un ente ideal, como individuo lógico que debe realizar el orden ideal»<sup>31</sup>. Ese orden ideal puede ser relativamente humano, o puede no serlo; puede conformarse más por el éxito, el placer o la fama. Entonces, una acción educativa orientada por valores buscaría regirse por la «objetividad», no tanto por la realidad; y «la primacía de la objetividad sobre la realidad es el fundamento de los totalitarismos en política, ética, estética y religión [y edu-

(28) *Ibidem*, p. 167.

(29) N. HARTMANN: *Ethik*, 1926, pp. 524 y ss.

(30) Ch. DERROCK: *Huid del escepticismo*, Madrid, Encuentro, 1982, p. 99.

(31) F. ALTAREJOS: *o.c.*, p. 169.

cación], y la primacía de la realidad sobre la objetividad es la primacía de la libertad y de la verdad»<sup>32</sup>.

Libertad, verdad, y tantos otros conceptos, son por supuesto valores; así los estima la generalidad. «Pero una cosa es la coincidencia en la estimación, y otra muy distinta ordenar la vida por esa coincidencia en la estimación. ¿O es que la valoración –aún cuando sea compartida por la mayoría– no puede ser errónea? Hay una especie de ceguera en la afirmación idealista de la finalidad como axiología; una suerte de deslumbramiento intelectual ante la realidad que trastorna la razón y la impele a refugiarse en sí misma, a primar el valor idealidad objetiva por encima de la persona realidad singular»<sup>33</sup>.

## CONCLUSIÓN

De todas formas, el interés por los valores hoy viene a destacar algo que es importante subrayar: la ineludible dimensión ética de la educación<sup>34</sup>. Así, los valores son aquello que propicia la consecución de una vida plena, cumplida; aquello que hace que la vida merezca la pena vivirse.

Y, al hablar de comunicar valores, de lo que se trata es de la formación del carácter (o educación moral), una auténtica necesidad si se quiere hablar de educación en sentido pleno.

Pero, al tratar de cuestiones éticas, nos encontramos con que la primera dificultad es el propio discurso sobre los valores. «Ya Platón decía que con palabras académicas no se puede decir qué significa *bueno*. "Sólo tras una más frecuente conversación familiar sobre este asunto, o a partir de una cordial convivencia, brota de repente en el alma aquella idea, a la manera como el fuego se enciende a partir de una chispa y luego se extiende más lejos". Carta VII»<sup>35</sup>. En un sentido algo diverso, pero relacionado comenta L. Rosales: «La palabra que decimos/viene de lejos,/y no tiene definición/tiene argumento. Cuando dices: nunca/cuando dices: bueno/estás contando tu historia/sin saberlo»<sup>36</sup>.

Cuando se trata de dilucidar acerca de los valores, abundan «quienes se parapetan en el discreto encanto de la duda»<sup>37</sup>. Inclinarsse hacia un valor es fruto de una preferencia subjetiva, no justificable racionalmente, ni por tanto compartible, y así todas las opciones son legítimas. De todos modos, frente a los que defienden un discurso público éticamente neutro, se comprueba

(32) J. CHOZA: «Objetividad y realidad. Observaciones sobre Platón y Husserl», en VV AA, *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 1990, p. 36. Recogido por Altarejos, *ibidem*, p. 169.

(33) F. ALTAREJOS: «Valor y persona: una encrucijada pedagógica», *o.c.*, p. 170.

(34) Comenta D. CARR: «The effective teacher of values should exhibit precisely those aspects of orientation to the good which Taylor holds to be characteristic of any functional moral agent. The first relates to moral identity: we characterise someone as a moral agent in basic terms by reference to the commitments he actually does profess and exhibit in relation to some recognisable "best picture" of moral life. The second relates to moral development and growth: healthy moral life is also characterised by an aspiration towards the good which involves a desire for improvement. The main instrument of this is that practical deliberation which Taylor calls "reasoning in transitions" by means of which the moral agent strives to make his "best picture" better in the light of wisdom and good will», D., CARR: «Moral Values and the Teacher: beyond the paternal and the permissive», en *Journal of Philosophy of Education*, 27, 2 (1993), pp. 193-207.

(35) M. CASADO: «Lengua, literatura y transmisión de valores», en *Ciencias y Humanidades*, 28 (1995), p. 6.

(36) *Poesía reunida, 1935-1974*, Barcelona, Seix Barral, 1981, p. 332.

(37) M. CASADO: *o.c.*, p. 6.



una y otra vez que «una lengua natural sin palabras valorativas resulta una utopía»<sup>38</sup>. Lo que ocurre es que parece que, en la discusión ética, resulta más fácil lograr el consenso al denunciar los contravalores que al establecer los valores<sup>39</sup>. Quienes dicen, haciendo gala de racionalismo, mantenerse al margen de todo juicio de valor no tienen fundamento para dar preferencia a uno de sus impulsos en lugar de a y otro. Sus preferencias «brotarán de la herencia recibida, de la digestión, del tiempo que haga y de la asociación de ideas (...). Su racionalismo extremo les hace ser criaturas de comportamiento totalmente irracional»<sup>40</sup>.

¿Qué es lo que de verdad y en el fondo queremos?, cabría preguntarnos. Llamamos valores precisamente «a los objetos o contenido de los sentimientos apuntados. El contenido valioso se nos patentiza en los actos de alegría y tristeza, veneración y respeto, amor y odio, temor y esperanza. La paradoja reside en que quien convierte el placer y el bienestar subjetivo en el tema de su vida y en el fin de su actividad no experimentará en absoluto aquel bienestar más profundo que llamamos gozo. Lo experimentará en cambio aquél a quien se le manifieste en toda su riqueza el contenido valioso de la realidad, y esté en disposición de prescindir de sí para poder, como decimos, gozar *de* algo y *con* algo»<sup>41</sup>.

Esos contenidos valiosos se nos desvelan poco a poco, sólo en la medida en que uno aprende a *objetivar sus intereses*. De ahí que afirme Spaemann: «Formación llamamos al proceso de sacar al hombre de su encierro en sí mismo, típicamente animal; a la objetivación y diferenciación de sus intereses, y, con ello, al aumento de su capacidad de dolor y gozo. Hoy se escucha con frecuencia que la educación tiene como tarea el que los jóvenes aprendan a defender sus intereses. Pero hay una tarea más fundamental: la de enseñar a los hombres a tener intereses, a interesarse por algo; pues quien ha aprendido a defender sus intereses, pero en realidad no se interesa nada más que por él, no puede ser ya más feliz. Por eso la formación, la creación de intereses objetivos, el conocimiento de los valores de la realidad, es un elemento esencial para una vida lograda»<sup>42</sup>.

Pero captar los valores tiene su peculiaridad, ya que tan sólo se captan en los actos de preferir o preterir<sup>43</sup>. Y formar el sentido de los valores, el sentido de su jerarquía, la capacidad para distinguir lo más importante de lo menos es una condición para el éxito de la vida individual y para la comunicación con los demás. De lo contrario, cuando nuestros estados y comportamientos son sólo una función de estímulos casuales y externos, y cuando no se fundan en el conocimiento de un orden

(38) *Ibidem*, p. 7.

(39) Es significativo en este sentido que la defensa de los valores absolutos en los códigos éticos más difundidos se expresa a veces con prohibiciones.

(40) C. S. LEWIS: *La abolición del hombre*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 67. Dice el mismo autor en otro lugar: «La razón formula los imperativos morales, aunque en la terminología más estricta no hay duda de que el razonamiento sobre las cuestiones morales recibe todas sus premisas del intelecto, de igual forma que la geometría es un asunto de la razón, a pesar de basarse en axiomas a los que no podemos llegar por razonamiento». C. S. LEWIS: *La imagen del mundo*, Barcelona, Antoni Bosch, 1980, p. 121.

(41) R. SPAEMANN: *Ética. Cuestiones Fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 1987, p. 47. Cfr. Cap. III completo: «Formación o el propio interés y el sentido de los valores», pp. 44-55.

(42) *Ibidem*, pp. 48-49.

(43) «Existe pues algo así como una jerarquía objetiva que se revela a quien comprende de alguna manera determinados valores», *ibidem*, p. 48.

objetivo, entonces falta la base para conseguir la unidad y el acuerdo con nosotros mismos y con los demás. «Si cada uno se ocupa de sus gustos, y no existe una medida común que sitúe los intereses en una jerarquía, en un orden según su rango y urgencia, entonces no se puede superar la contraposición de intereses. Tampoco podrán superarla el discurso, las conversaciones, las discusiones, a pesar de ser una idea tan extendida»<sup>44</sup>.

Y ocurre además que, si uno está dispuesto a someterse a los valores, aumenta su capacidad de conocerlos; y a la inversa. Ese conocimiento de los valores no se adquiere por el discurso o la enseñanza, sino por la experiencia y la práctica.

Por otro lado, el carácter apremiante de los valores está casi siempre en razón inversa a su altura: los más altos, los que producen más gozo, requieren una cierta disciplina para ser captados, una atención más profunda. En esa captación de los valores hay dos obstáculos principales: la apatía y la ceguera de la pasión. El apático no capta en su verdad la jerarquía de valores; y la pasión nos descubre valores, pero no su jerarquía. En este sentido, señala D. Carr que el objeto al cual un valor apunta es una virtud<sup>45</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AA VV: *Poesía reunida, 1935-1974*. Barcelona, Seix Barral, 1981.
- ALTAREJOS, F.: «Valor y persona: una encrucijada pedagógica», en *Axiología y Educación*, Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación, Madrid, UNED, 1995, p. 157.
- CARR, D.: «Education and Values», en *British Journal of Educational Studies*, XXXIX, 3, (1991), pp. 244-259.

- «Moral Values and the Teacher: beyond the paternal and the permissive», en *Journal of Philosophy of Education*, 27, 2 (1993), pp. 193-207.
- CASADO, M.: «Lengua, literatura y transmisión de valores», en *Ciencias y Humanidades*, 28 (1995) p. 6.
- CHOZA, J.: «Objetividad y realidad. Observaciones sobre Platón y Husserl», en VV AA, *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 1990, p. 36.
- DERISI, O. N.: *Max Scheler. Ética material de los valores*, Madrid, Emesa, 1979.
- DERRICK, Ch.: *Huida del escepticismo*, Madrid, Encuentro, 1982.
- GUDMUNSDOTTIR, S.: «Values in Pedagogical Content Knowledge», en *Journal of Teacher Education*, 41, 3 (1990), pp. 44-52.
- HARTMANN, N.: *Ethik*, 1926.
- LEWIS, C. S.: *La abolición del hombre*, Madrid, Encuentro, 1990.
- *La imagen del mundo*, Barcelona, Antoni Bosch, 1980.
- HEIDEGGER, M.: «Holzwege», en *Frankfurt am Main*, 1950, pp. 209-210, en el ensayo «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», pp. 193 y ss. Recogido por C. SCHMITT en, «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos*, 115, (1961), pp. 69.
- MILLÁN PUELLES, A.: *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.
- SCHELER, M.: «Ética», en *Revista de Occidente*, Madrid, 1941.
- SCHMITT, C.: «La tiranía de los valores», en *Revista de Estudios Políticos*, 115 (1961), pp. 65-81.
- SPAEMANN, R.: *Ética. Cuestiones Fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 1987.
- WEBER, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. Johannes Winckelmann, 1951.

(44) *Ibidem*, p. 49.

(45) D., CARR: «Education and Values», *British Journal of Educational Studies*, XXXIX/3 (1991), pp. 244-259.