

# VALOR Y LEY

Por ANGEL CUENCA

## SUMARIO

1. FUNCIONES DE LOS VALORES.—2. CONCEPTUALIZACIÓN DEL VALOR.—3. LA DINÁMICA OPERATIVA DE LOS VALORES.—4. EL VALOR ABSOLUTO DE LA PERSONA HUMANA.—5. LA TAREA ÉTICA CONSTRUCTIVA DEL VALOR DE LA PERSONA.—6. EL VALOR FUNDAMENTO DE LA NORMA.

El presente artículo pretende ser, en un primer momento, un intento de análisis sobre la teoría de los valores desde el punto de vista antropológico-ético. Y, en un segundo momento, intentaré fundamentar el concepto de ley como expresión y concretización de los valores morales.

Al hablar de los valores morales es conveniente partir de la definición del término. Entre las muchas definiciones que se han dado, yo voy a utilizar aquí la que da Rocher y que tiene un carácter vivencial y sociológico (1): «El valor es una manera de ser o de obrar que una persona o una colectividad juzgan ideal y que hace deseables o estimables a los seres o a las conductas a los que atribuye dicho valor».

Como se puede apreciar, los valores implican una forma de ser u obrar más alta a la que se aspira. Es una especie de ideal o meta que se desea alcanzar, pero que, no obstante, desde el momento en que la persona entra en contacto inicial con él, ya se disfruta de sus ventajas.

## 1. FUNCIONES DE LOS VALORES

Las funciones que desempeñan los valores en la sociedad son de tres órdenes: En primer lugar, los valores contribuyen a dar coherencia y sentido al código de normas y modelos de una sociedad concreta. En segundo lugar,

---

(1) G. ROCHER: *Introducción a la Sociología General*, Barcelona, Herder, 1985, pág. 70.

los valores cohesionan psíquicamente a las personas, las cuales llegan a alcanzar una cota de madurez psíquica que se manifiesta en la vida cotidiana. Y, en tercer lugar, un universo concreto de valores en una determinada sociedad contribuye a formar un «consenso social» según Comte, «una solidaridad social» según Durkheim o, como hoy se dice, «una integración social» de la comunidad.

Los valores, para poder desempeñar esa función social que se les atribuye, requieren apoyarse en un soporte poderoso y eficaz, como son las *expresiones simbólicas*: «En consecuencia, el universo de los modelos y de los valores, que se nos aparece como un vasto universo simbólico en donde se mueven los sectores sociales, los grupos, las colectividades, las civilizaciones» (2).

Las expresiones simbólicas, soporte de los valores, a juicio de Paul Ricoeur, son las encargadas de mostrar el cómo y el para qué vivimos: «Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos las cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni cómo la vida real pueda producir ilusiones; éstos serían hechos simplemente místicos e incomprensibles» (3).

La vida de los hombres y, en concreto, el comportamiento de los mismos tiene su fundamento axiológico en el contenido de los símbolos. Las acciones humanas no acontecen por casualidad, sino que obedecen a unas razones. Tienen un significado. Aquí está la fundamentación metafísica de los valores. No en el simple convencionalismo o preferencia subjetiva, sino en el *éthos* y en la cosmovisión de cada sociedad. Es algo así lo que defiende Clifford Geertz: «En los mitos y ritos sagrados los valores se pintan no como preferencias humanas subjetivas, sino como las condiciones impuestas implícitamente en un mundo con una estructura particular» (4).

Ahora bien, ¿cómo influyen los sistemas simbólicos o las cosmovisiones de los pueblos en las costumbres y las acciones de los hombres concretos? A través de los enunciados axiológicos normativizados por la experiencia. Nosotros experimentamos objetos con cualidades axiológicas. Tales objetos los consideramos interesantes o irrelevantes en la medida en que satisfacen alguna de nuestras necesidades biológicas o culturales.

Pero se podría tachar a esta actitud de subjetivista, puesto que cada individuo consideraría interesante o bueno lo que viniera bien a sus propias necesidades, independientemente de los demás. Sin embargo, la experiencia nos va abriendo nuevas metas y cada día aprendemos a valorar objetos y

(2) G. ROCHER: *op. cit.*, pág. 86.

(3) P. RICOEUR: *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989, pág. 51.

(4) C. GEERTZ: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, pág. 121.

acciones diferentes, gracias a dicha experiencia. «En general, lo característico de la experiencia de valor es que experimentamos como valioso aquello que corresponde a nuestras aspiraciones, aquello que las satisface. Para las experiencias tíméticas intencionales, en las que no solamente experimentamos los hechos naturales como valiosos, sino en las que experimentamos el valor de tales hechos, esto significa que a los valores corresponden modos de experiencia, experimentamos los valores objetivos también como subjetivamente valiosos» (5).

Estas experiencias, según Kutschera, contienen una eficacia práctica. De este modo, el valor moral se convierte en valor subjetivo para quien lo aprecia. Ya no es meramente objetivo ni meramente subjetivo. Los valores morales adquieren esa doble faceta, «... son valiosos en sí mismos y valiosos para nosotros... Los valores objetivos son también subjetivos para aquel que los reconoce, y el ser experimentados como valiosos es también un signo característico de los valores objetivos» (6).

Cuando nosotros optamos por un valor o por otro lo hacemos de acuerdo con nuestras preferencias y metas. En esa elección interviene no sólo nuestra voluntad, sino el ámbito social, económico y cultural en que nos hallamos inmersos. No negamos la existencia de una autodeterminación del hombre, de acuerdo con sus metas e intereses, pero también ejerce un fuerte componente de influencia en nuestra decisión la valoración que en ese momento haga la sociedad en que nos desenvolvemos.

En consecuencia, cuando una persona elige un modo de acción y no otro, lo hace en virtud de un juicio axiológico personal con un componente social, simbólico y cultural. Esta acción entra a formar parte de mi experiencia y mi acción puede, con el tiempo, junto con otras similares, adquirir un rango de valor y de meta para otros.

## 2. CONCEPTUALIZACION DEL VALOR

La Axiología o ciencia de los valores pretende fundamentar críticamente una ontología o naturaleza de los valores. Para ello, recurre a la Antropología, la Sociología, la Psicología y la Filosofía. Esta pretensión es mucho más complicada de lo que en un principio parecía. Surgieron de inmediato las posturas subjetivistas y objetivistas, que parecían inconciliables. Ello implicó el paso de una posición ontológica a un planteamiento gnoseológico del valor.

(5) F. KUTSCHERA: *Fundamentos de Ética*, Madrid, Cátedra, 1989, págs. 231-232.

(6) F. KUTSCHERA: *op. cit.*, pág. 234.

Para el estudio de esta conceptualización vamos a plantearnos las siguientes cuestiones (7):

1) *Primera cuestión:* ¿Son los valores algo subjetivo o más bien poseen una realidad objetiva? A esta pregunta responden dos concepciones diferentes del valor: una, subjetiva; la otra, objetiva. Según la primera posición, el valor depende del sujeto que valora. Según la segunda posición, el valor es una realidad objetiva al margen del sujeto y es atractiva independientemente de él. La primera postura se llama también psicologicista porque, según ella, el valor se identifica con las experiencias del sujeto, mientras que la segunda identifica el valor con los objetos en que se manifiesta.

Dentro de las posiciones subjetivistas del valor se subrayan tres aspectos básicos: Uno, queda establecida una identificación entre valor y valoración. Así, sólo tiene sentido lo que el sujeto valora. Dos, aunque el valor se refleje en los objetos, tiene su raíz originaria en el propio sujeto. Tres, el valor se identifica con un determinado tipo de realidad psicológica, como pueden ser el agrado, el deseo o el interés. Es como si valoráramos cualquier objeto una vez que previamente lo hemos deseado (8). Ayer, uno de los más fervientes defensores de la postura subjetivista de los valores, afirma que el sujeto valorante no dice nada del sujeto valorado, sino que sólo expresa su estado de ánimo. «Porque, al decir que un cierto tipo de acción es bueno o malo, no estoy haciendo ninguna declaración factual, ni siquiera una declaración acerca de mi propio estado de ánimo. Simplemente estoy expresando ciertos sentimientos morales. Y el hombre que aparentemente está contradiciéndome no está haciendo más que expresar sus sentimientos morales. De modo que está claro que carece de sentido preguntar quién de nosotros tiene razón. Porque ninguno de nosotros está manteniendo una proposición auténtica. Por lo tanto, no son verdaderas ni falsas. Son, en parte, expresiones de sentimiento, y, en parte, mandatos» (9).

En un sentido parecido se expresa otro de los subjetivistas, R. Carnap, quien compara el valor y la norma, diciendo que ambos son expresión de un deseo y en ninguno de los dos casos hay que suponer proposiciones con verdad o falsedad. «El mismo dictamen puede aplicarse también a toda filosofía de normas o filosofía del valor, así como a la ética o la estética como disciplinas normativas, ya que la validez objetiva de un valor o de una norma

---

(7) Seguimos el esquema de A. RODRÍGUEZ y J. SEOANE: *Creencias, actitudes y valores*, Madrid, Alhambra Universidad, 1969, págs. 368-381.

(8) A. RODRÍGUEZ y J. SEOANE: *op. cit.*, pág. 369.

(9) A. J. AYER: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, pág. 125.

no es (y esto también de acuerdo con la concepción de los axiólogos) empíricamente verificable ni deductible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera (y por medio de una proposición con sentido)» (10). Y más adelante añade: «Las (pseudo)proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes, ni inexistentes; ... ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida» (11).

También el Positivismo, fiel a sus teorías, defiende la tesis de que todo valor no es más que un hecho psicológico que no nos aporta ninguna información objetiva que fundamente la elaboración de una proposición verdadera o falsa. «El problema que debemos situar en el centro de la ética es un problema puramente psicológico. Porque, indudablemente, el descubrimiento de los motivos o leyes de todas las clases de conducta, y por lo tanto de conducta moral, es un asunto puramente psicológico» (12).

En una posición totalmente contraria se hallan las tesis objetivas, también llamado objetivismo axiológico, cuyos máximos exponentes son Max Scheler y N. Hartmann. El primero se fundamenta en la independencia del valor, tanto del sujeto valorador como del objeto en que ese valor se refleja. «Los valores, afirma Scheler, muy bien podrían ser considerados como fuerzas o capacidades o disposiciones ínsitas en las cosas, mediante las cuales serían causados en los sujetos dotados de sentimiento y apetición, ora estados sentimentales, ora estados apetitivos» (13).

Pero conviene precisar, con Max Scheler, que el valor no procede de la experiencia ni se identifica con las propiedades de ningún sujeto u objeto, sino que es como un *a priori*. «Todos los valores (también los valores bueno y malo) son cualidades materiales que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de "alto" y "bajo", y esto acaece con independencia de la forma de ser en que se les incluya» (14). Nos parece, pues, que el matiz valioso de un objeto es lo más primario que nos llega de aquel objeto, como también que el valor del todo en cuestión, cuyo miembro o parte es, constituye el *medium* en el cual desarrolla aquel objeto su contenido representativo o su significado conceptual. El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer «mensajero» de su peculiar naturaleza (15). El valor es lo

(10) R. CARNAP: *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en A. J. AYER: *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981, pág. 83.

(11) R. CARNAP: *op. cit.*, pág. 85.

(12) M. SCHLICK: *¿Qué pretende la Ética?*, en A. J. AYER: *op. cit.*, pág. 267.

(13) M. SCHELER: *Ética*, tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1942, pág. 42.

(14) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 45.

(15) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 46.

que abre la marcha o el principal constitutivo de la naturaleza de un objeto.

Actitud parecida es la que adopta N. Hartmann, quien afirma que los valores en el lenguaje moderno han de denominarse *esencias*: «Con esta palabra se abarca, ante todo, aquello que procede de la crítica de la ética de Kant. Los valores no provienen de las cosas (o de las relaciones reales), ni del sujeto; su modo de ser no implica ningún realismo ni subjetivismo. No son, por tanto, naturalezas “formales”, privadas de contenido, sino contenidos, “materias”, estructuras, que en las cosas, en las relaciones en las personas, constituyen una “cualidad” específica mediante la cual se nos hacen presentes o ausentes» (16). En este sentido apunta U. Ferrer: «Los valores pueden ejercer como fines en la actuación en la medida en que su propia identificación como valores tiene ya carácter de fin para el ser que reflexivamente se los hace presentes» (17).

Como se puede observar con claridad, el valor se diferencia de la valoración subjetiva con la que un sujeto provoca dentro de sí un estado o sentimiento de acercamiento o aversión hacia un objeto.

La pregunta sobre la subjetividad u objetividad de los valores la soluciona, a mi juicio, de una manera ingeniosa R. Frondizi. Para este autor, el valor moral no tiene por qué eliminar una de estas dos dimensiones en beneficio de la otra. «Es posible, por ejemplo, que los estados psicológicos de agrado, deseo o interés sean una condición necesaria, pero no suficiente, y que tales estados no excluyan elementos objetivos, sino que los supongan. Esto es, que el valor sea el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto y ofrezca, por tal razón, una cara subjetiva y otra objetiva, engañando a quienes prestan atención a una sola faz» (18). Frondizi se apoya para esta afirmación en la experiencia común, puesto que todos sabemos que un valor moral es reconocido como bueno aun en contra de nuestros deseos e intereses.

Ambas doctrinas (la subjetivista y la objetivista) llevan parte de razón, pero no quieren reconocer la otra parte de verdad que aporta la postura contraria. «En efecto —afirma Frondizi—, el subjetivismo lleva razón cuando defiende que no existe valor sin valoración por parte del sujeto. Sin embargo, se equivoca al negar lo objetivo del valor. El objetivismo, por su parte, lleva razón al insistir en las cualidades objetivas de los valores, pero yerra al negar protagonismo al sujeto en todo acto de valorar» (19). Ni el placer, ni el deseo,

(16) N. HARTMANN: *Ethik*, XIV d. (traducción italiana: *Etica*, I, Nápoles, Guida Editori, 1969, pág. 167).

(17) U. FERRER: *Desarrollos de ética fenomenológica*, Barcelona, PPU, 1992, págs. 99-100.

(18) R. FRONDIZI: *¿Qué son los valores?*, México, FCE Breviarios, 2.ª ed., 4.ª reimp., 1977, pág. 35.

(19) R. FRONDIZI: *op. cit.*, pág. 140.

ni el interés que algunas veces subyace en la elección de un valor moral prueba su subjetividad absoluta, puesto que muchas veces ocurre lo contrario, elegimos valores que no nos agradan, ni deseamos, ni nos interesan.

2) *Segunda cuestión*: ¿Percibimos los valores emocional o racionalmente? Si la anterior cuestión planteada se refería básicamente a la estructura del valor, esta segunda se refiere a la captación y conocimiento de los valores por parte del sujeto. La pregunta es: ¿Tienen los valores una naturaleza racional? Existen dos posturas que intentan responder a esta problemática. La primera postura (protagonizada por Maslow, Fromm, Allport y Vernon) posee un carácter emotivista-motivacional. La segunda postura sigue la línea de la psicología cognitiva (Rokeach, Wyer, etc.) y subraya más la perspectiva representativa del sujeto para entender el mundo físico y el social.

Maslow, como representante de la primera postura, afirma que los valores los descubrimos en nuestro propio interior, ya que las motivaciones básicas del hombre crean en el sujeto una jerarquía de valores, relacionados con las necesidades superiores e inferiores. Estas necesidades forman una jerarquía que va de menor a mayor categoría y necesidad. Los más bajos son los valores de cabotaje (supervivencia, tranquilidad, seguridad, evasión, etc.). Los más altos son los valores en desarrollo (la verdad, la belleza, la bondad, etc.). El hombre cuanto más madura más trata de alcanzar los valores de desarrollo y menos los de cabotaje. La persona valora según sus motivaciones. «De aquí se deduce que la naturaleza, ideales, aspiraciones y capacidades superiores del hombre no se basan en una renuncia a los instintos, sino más bien en su satisfacción» (20).

En una postura diferente se halla Max Scheler, quien rechaza la emoción, la motivación o el deseo como medios de descubrir o llegar a la percepción de los valores. «Desde luego, en todo lo que va dicho se supone que existe un conocimiento moral, radicalmente distinto del querer moral, y que fundamenta el querer de lo bueno; y se supone igualmente que el puesto de lo ético *a priori* está en la esfera del conocimiento moral, más no en la esfera del mismo querer» (21). El acto fundamental del espíritu es la intuición de las esencias. Por eso, cuando dice que es el sentimiento el que aprecia e intuye los valores (*Wertgefühl*), se está refiriendo a un acto intencional o iluminador del *sentimiento del valor*. «Apartándose de la pasividad sensual, este sentimiento se “espiritualiza” hasta tal punto, que Scheler lo incluye en la zona de *lo emocional del espíritu (das Emotionale des Geistes)*, que es estrictamente

(20) A. H. MASLOW: *El hombre autorrealizado*, Barcelona, Kairós, 1983, pág. 233.

(21) M. SCHELER: *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1942, pág. 121.

espiritual e incluye además del sentir, el preferir, el amor y el odio» (22). Scheler confiere claramente a este «sentimiento de valor» un carácter intencional.

Como representante de la teoría emotiva citaremos la figura de Alfred J. Ayer, profesor de Oxford. Para este filósofo, los juicios de valor sólo expresan sentimientos. Quien enuncia un juicio de valor o ético está expresando un sentimiento concreto y no afirmando que posee ese valor. Este juicio no es verdadero ni falso, es una expresión emotiva. «Si los juicios que contienen términos éticos carecen de significado al no poder determinarse su verdad o falsedad, pues no afirman nada, lo único que legítimamente podemos investigar sobre tales términos es qué reacciones provocan o qué tipos de sentimientos expresan» (23). Ayer, por tanto, niega la existencia de un mundo de valores diferente del mundo de los hechos. La misma postura adopta Bertrand Russell, quien sostiene que los valores están fuera del alcance de la ciencia, pues no llega a ellos el conocimiento. Cuando valoramos algo o a alguien, lo hacemos emocionalmente. Toda idea o juicio sobre el bien y el mal se basa en el deseo, y no en el entendimiento. «La ética se diferencia —dice Russell— de la ciencia en que sus datos fundamentales son los sentimientos y emociones, no las percepciones. Esto hay que entenderlo en sentido estricto, es decir, que los datos son los sentimientos y las emociones mismas, no el hecho de poseerlos. El hecho de poseerlos es un hecho científico como cualquier otro, y nos damos cuenta de ello por percepción, del modo científico habitual. Pero un juicio ético no constata un hecho; constata, aunque a veces de forma disfrazada, alguna esperanza o temor, algún deseo o aversión, algún temor u odio. Debe ser enunciado en modo optativo o imperativo, no indicativo» (24).

3) *Tercera cuestión: ¿Son los valores universales o relativos?* Se trata de cuestionarnos su estabilidad y consistencia en el espacio y en el tiempo. Existe una primera postura, llamada objetivista, que interpreta el valor como una entidad al margen del sujeto. Ello conlleva una independencia, inmutabilidad e incondicionalidad del valor, el cual no cambia a pesar del trasiego del tiempo y del ambiente social. El ya citado Max Scheler defiende esta postura y afirma que el descubrimiento de un valor reciente no quiere decir

(22) F. GOMÁ: *Scheler y la ética de los valores*, en V. CAMPS (ed.): *Historia de la Ética*, 3, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pág. 306.

(23) A. J. AYER: *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981, página 281.

(24) B. RUSSELL: *Sociedad humana: Ética y Política*, Madrid, Cátedra, 1984, pág. 25.

que antes no existiera, sino que ahora se tiene una intuición especial para captarlo. Lo mismo ocurre con los valores que desaparecen de nuestra cosmovisión: no desaparecen, sino que se pierde el tacto o la necesidad de su existencia. Los valores, sigue opinando Max Scheler, son superiores cuanto más duraderos son. Y parecen superiores cuanto menos participan de la extensión y divisibilidad; también son superiores cuanto más profunda es la satisfacción de su percibir y cuanto menos dependen de otros valores; y más altos parecen cuanto menos relativa es su percepción sentimental a la posición de depositarios concretos y esenciales para preferir y percibir (25). El saber popular opina que los bienes duraderos son preferibles a los pasajeros. Sin embargo, la brevedad de la existencia no disminuye la altura valiosa de una realidad. Por ello, «la simple duración objetiva de los bienes en el tiempo no les puede hacer nunca valiosos» (26). Otra cosa es el siguiente axioma: «Los valores superiores son dados forzosa y esencialmente como duraderos» (*ibidem*). La duración es un fenómeno temporal, absoluto y cualitativo, no sólo como falta de sucesión, sino como modo positivo de llenar el tiempo. Así, es duradero un valor que tiene en sí el fenómeno de poder existir a lo largo del tiempo. En este sentido, podemos afirmar con Scheler que los valores más inferiores son relativos y fugaces, mientras que los superiores son absolutos y duraderos.

El propio Hartmann, después de hablar de la relatividad material de los valores morales a las personas como sujetos y como objetos, afirma la plena absolutez y universalidad de dichos valores, considerados en sí mismos. «Y así que el ser de esta doble relatividad está completamente desvinculado del ser de los valores mismos. La dimensión ética del valor-disvalor, con toda su diferenciación cualitativa, opera, por contra, sólo en el interior de esta universal estructura de relación. Esto quiere decir que esta relatividad no afecta a los valores mismos. Estos son absolutos» (27).

Por otro lado, el relativismo histórico identifica el valor con los hechos en que se manifiesta y está condicionado por los factores sociales y culturales. Un defensor de esta postura, como se sabe, es Nietzsche, quien con su «transvaloración» es defensor de un cambio radical de los valores, puesto que la sociedad europea occidental ha llegado a una fase de descomposición en que sus valores tradicionales ya no valen. Estos valores fueron estatuidos y fundamentados por tres filosofías, la platónica, la cristiana y la kantiana. Ha llegado el momento de sustituirlos por otros valores más vitales y menos

(25) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 133.

(26) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 133.

(27) N. HARTMANN: *op. cit.*, pág. 196.

restrictivos (28). Nietzsche, en *El ocaso de los ídolos*, hace una declaración de guerra a los valores tradicionales, a la verdad, al amor, etc., pues estos ídolos están tocando a su fin. Y esto es así porque estos valores tradicionales están trastocando los instintos del hombre. Lo que Nietzsche quiere instaurar para sustituir los viejos valores antivitales es el naturalismo moral, una moral sana basada en el instinto de la vida. «Nosotros los otros, nosotros los inmorales, en cambio, hemos ensanchado nuestro corazón para todo tipo de entendimiento, comprensión, aprobación. No negamos fácilmente, nos honramos en ser afirmativos» (29). Nietzsche declara, en fin, que los valores e ideales del hombre, tales como la verdad, la justicia, el amor, la moral, la religión, no tienen consistencia por sí, como se ha querido demostrar. Son simplemente inventos útiles del hombre y sus filosofías: «Todos estos valores son, examinados psicológicamente, resultados de determinadas perspectivas de utilidad en orden al mantenimiento y acrecentamiento de ciertas construcciones humanas de dominación: y falsamente proyectados, sin más, en la esencia de las cosas» (30).

4) *Cuarta cuestión*: ¿Los valores son individuales o colectivos? También, como en las anteriores cuestiones, aquí se dan diferentes posturas de autores que resaltan una dimensión concreta del valor, bien la individualidad, bien la colectividad o dimensión social del valor.

Entre los defensores de la primera dimensión se hallan los psicólogos humanistas Allport, Vernon, Maslow y Fromm. En todos ellos, el valor aparece como un motivo de autorrealización del sujeto y la consecución de una madurez personal que subraye la identidad y la autonomía.

A. H. Maslow, en su libro *El hombre autorrealizado*, expone una concepción del valor como una elección libre de una persona adulta, madura, desarrollada, individuada, que se siente con ansias de superarse... Tales personas, al sentirse fuertes y en el caso de que sea realmente posible, tienden espontáneamente a escoger lo verdadero y no lo falso, lo bueno y no lo malo, la belleza antes que la falsedad, la integración antes que la disgregación, la alegría y no la tristeza, la vida antes que la muerte, la singularidad y no el tópico, siguiendo con todo aquello que ya he descrito como valores-S» (31).

Insiste Maslow en que esta persona que elige libremente los valores más

---

(28) F. NIETZSCHE: *El ocaso de los ídolos*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, pág. 108.

(29) F. NIETZSCHE: *op. cit.*, págs. 109-110.

(30) F. NIETZSCHE: *Nachlass*, en *Werke*, III, pág. 557 (citado por HANS KÜNG: *¿Existe Dios?*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, pág. 533).

(31) A. H. MASLOW: *El hombre autorrealizado*, cit., pág. 227.

altos no lo hace forzada por las circunstancias o ambiente, sino que es ella misma la que toma la iniciativa, impulsada por su propia ansia de superación. «La persona, en la medida en que es una persona real, es el principal determinante de sí misma. Cada persona es, en parte, “su propio proyecto” y se hace a sí misma» (32).

Todo el concepto de valor en Maslow se puede resumir en el término «autorrealización». Esta palabra hoy día es muy utilizada por los filósofos y psicólogos para indicar un estado o una tendencia del hombre que se siente o aspira a una situación de felicidad, una vez logradas las necesidades y aspiraciones del hombre tanto a nivel biológico como psicológico. Maslow la describe en los siguientes términos (la autorrealización implica):

a) La aceptación y expresión del núcleo interno o yo, es decir, la realización de estas capacidades y potencialidades latentes; «rendimiento constante pleno»; disponibilidad de la esencia humana personal.

b) Una mínima presencia, la menor posible, de enfermedad, neurosis, psicosis, pérdida o disminución de las capacidades humanas y personales básicas (33).

Otros autores destacan la dimensión social o comunicativa del valor. De hecho, la Antropología y la Sociología tienen el valor como «un elemento colectivo que configura un determinado modo de vida, concepción del mundo y orientación conductual» (34).

La Antropología Social especialmente ha estudiado las diferencias y concomitancias que existen en las diversas culturas con respecto a los clichés de comportamiento y los valores que las fundamentan. Los valores de cada cultura se han situado en el mundo de lo ideal, que trasciende las conductas concretas pero que les da su sentido. «Parsons formuló la propuesta de que los valores morales que se interiorizan durante el curso de la socialización pueden ejercer una poderosa influencia tanto en los fines de la acción como en los medios con que dichos fines se persiguen. En la medida en que estos valores se institucionalicen dentro de una sociedad —en último término, en forma de un sistema central de valores— se producirá la cohesión social como participación en los objetivos, por tanto, constituirán pautas de actividad coordinada» (35). El cuerpo de valores de una sociedad queda más o menos institucionalizado y sirve, como he indicado, para alcanzar los objetivos y metas comunes de un pueblo. Pero este conjunto de valores institucionalizado

(32) A. H. MASLOW: *op. cit.*, pág. 356.

(33) A. H. MASLOW: *op. cit.*, pág. 261.

(34) A. RODRÍGUEZ y J. SEOANE: *op. cit.*, pág. 375.

(35) A. GIDDENS: *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, pág. 294.

puede presentarse de dos modos: como valores normados y como valores libres: «Valores normados serían aquellos que tienen tras de sí alguna forma de presión social, para obligar a su seguimiento. Valores libres serían aquellos que influyen en los comportamientos sociales por la utilidad que reportan, tomando el término utilidad en sentido amplio, que puede incluir todo tipo de consideraciones morales» (36). Los primeros acceden a la institucionalización vía mecanismos del poder y se encuentran insertados en una conocida disciplina, el derecho. Los segundos, de tipo más utilitario, se organizan a través de la economía, la cultura, las artes y los clichés sociales, que forman parte del conjunto de fuerzas sociales de un determinado pueblo.

Todo este gran entramado de valores forma la idiosincrasia de un pueblo y la cosmovisión de sus gentes. Al conocer este conjunto, conocemos a los individuos que lo componen. El modo concreto de conocer las mentalidades y las actitudes de estas gentes es la encuesta, en sus diversas formas. Con ella se puede conocer, describir y diagnosticar la realidad social y el conjunto de los valores, lo cual permitiría formular mejor esos valores y mejorar en definitiva la convivencia social.

No obstante, la utilización de encuestas y entrevistas, con ser un medio muy eficaz, no es suficiente, puesto que en estos casos el informante es el propio sujeto encuestado. Estos sujetos generalmente informan parcialmente, puesto que sus gustos, sus expectativas y favoritismos personales, quedan reflejados en la información que dan del mundo cultural en que viven. Por esto, es conveniente estudiar no sólo el orden «valorativo creído» en esa sociedad, sino también el «orden de valores practicado». Para ello, es insuficiente el método de encuesta y entrevista y hay que recurrir a un método más objetivo: «Tanto desde un planteamiento estructural como desde una orientación de tipo operativo, la primera fuente para conocer la realidad de los valores vigentes de una sociedad será lo "institucional". Como se ha indicado anteriormente, aquellos valores que se consideran relevantes en la vida social se institucionalizan por leyes, estatutos y contratos. En consecuencia, el ordenamiento jurídico estará evidenciando una parte básica del orden de los valores vigentes de una sociedad. Se tratará de aquellos valores que la sociedad ha estimado de suficiente importancia como para proteger su cumplimiento con una tabla de penas y sanciones» (37).

Los valores institucionales básicos de la mayoría de las sociedades democráticas, especialmente las occidentales, están contenidos en el ordenamiento

---

(36) L. M. PUJANA: «Ambigüedades en torno al concepto de valor», *Estudios de Deusto*, 37, 1989, pág. 211.

(37) L. M. PUJANA: *op. cit.*, pág. 212.

jurídico de las mismas. Generalmente, en este ordenamiento aparecen dos órdenes de principios: por un lado están los «principios generales del derecho» (que aparecen en el artículo 1 del Código Civil español) y por otro están los valores contenidos en cada una de las Constituciones de los países. Estos valores pueden resumirse en: 1) Libertad. 2) Justicia. 3) Igualdad. 4) Pluralismo político.

Estos valores, como se sabe, poseen su antecedente inmediato en la Revolución francesa. Pero han sido corregidos y aumentados por circunstancias y acontecimientos protagonizados por los hombres del siglo XIX y XX. Especialmente hay que reseñar el logro que ha supuesto la «Declaración Universal de los Derechos Humanos», que a partir del año 1948 ha venido aceptándose por la mayoría de los países libres y democráticos. «En consecuencia, si la Constitución es un pacto o contrato (difícilmente podría ser otra cosa sobre la base de la libertad) en ella se estarán fijando los límites y los valores supremos que la mayoría tendrá que respetar y buscar a través del posterior desarrollo legislativo y en general a través de la acción del gobierno» (38).

5) *Quinta cuestión*: Polaridad y jerarquía de los valores. No todos los valores son iguales ni poseen el mismo grado de aceptación entre los individuos. Cuando preferimos un valor, rechazamos el contrario. Esto es lo mismo que afirmar que los valores son polares, es decir, a todo valor corresponde un contra-valor. Cuando elegimos el amor, rechazamos el odio. Cuando nos inclinamos por la comprensión y la tolerancia, rechazamos la intransigencia y la intolerancia. Si nos inclinamos por la libertad, rompemos con la esclavitud.

Max Scheler afirma que el «preferir» un valor más alto o el lado positivo de un valor al valor más bajo o al lado negativo de un valor es un *a priori*. Los valores son superiores cuanto más duraderos son. Y parecen superiores cuanto menos participan de la extensión y divisibilidad; también son superiores cuanto más profunda es la satisfacción de su percibir y cuanto menos dependen de otros valores; y más altos parecen cuanto menos relativa es su percepción sentimental a la posición de depositarios concretos y esenciales para el preferir y percibir (39).

Más aún, afirma Scheler que el valor de la clase B fundamenta el valor de la clase A, es decir, no podemos captar un valor A si antes no hemos conseguido el valor B, y pone un ejemplo: el valor de lo agradable está fundado en un valor vital, la salud. «Es, pues, fundamentante para toda esta serie de

(38) L. M. PUJANA: *op. cit.*, pág. 315.

(39) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 133.

valores cualquier valor positivo de la vida» (40). Así, progresivamente, unos valores inferiores se van fundamentando en otros superiores hasta llegar al culmen. «Pero todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal e infinito y de un universo de valores que de aquél procede» (41).

Otro criterio para discernir la altura de los valores es la satisfacción. Un valor más alto produce en el individuo, a juicio de Scheler, una satisfacción más profunda que la posesión de un valor más pobre en calidad. «Es un fenómeno muy particular el de que sólo cuando nos sentimos satisfechos en la esfera más céntrica de nuestra vida, entonces y sólo entonces satisfacemos plenamente contenidos sensibles o ingenuas alegrías superficiales» (42).

Por último, Max Scheler establece una ordenación jerárquica en las «modalidades de los valores» que forman un *a priori* material de la intuición de los valores y preferencias:

1. Primero resalta la serie de lo agradable y lo desagradable. Le corresponde la función sentimental sensible y los estados afectivos de los sentimientos sensoriales: el placer y el dolor sensible. En ellos hay un valor de cosa y un valor de estado.

2. La segunda modalidad de valor está integrada por un conjunto de aquellos valores del percibir afectivo vital. Son todas aquellas cualidades comprendidas en la antítesis noble-vulgar, excelente-ruin, noble-innoble; todos los modos del sentimiento vital (salud-enfermedad, vejez-muerte, agotado-vigoroso); todas las reacciones sentimentales (alegrarse-afligirse); las reacciones instintivas (valor, angustia, venganza, cólera).

3. Después vienen los valores espirituales: En ellos se manifiesta una separación e independencia del cuerpo y los valores vitales deben sacrificarse ante ellos. Estos valores contienen las siguientes clases: a) Los valores de lo bello y feo y los estéticos. b) Los valores de lo justo e injusto. c) Valores del puro conocimiento de la verdad, tal como los pretende la filosofía. Los valores científicos son valores por referencia de los anteriores. Los valores de la cultura, como objetos de arte, instituciones y legislación. Son también valores referenciales de los valores espirituales. Pertenecen a esos valores las reacciones de agradar, desagradar, aprobar, aprecio, etc.

4. La última modalidad de valores es la de lo santo y lo profano. Reacciones de esta modalidad son la fe, la incredulidad, la veneración, adoración y actitudes parecidas. El acto en que captamos originariamente los valores de lo santo es el de una clase de amor, cuya esencia consiste en dirigirse a

---

(40) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 139.

(41) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 140.

(42) M. SCHELER: *op. cit.*, pág. 141.

personas, hacia algo de forma de ser personal, indiferentemente de qué clase de contenido y de concepto de personas que se tenga. Es el valor de lo santo, un valor de personas. Sus valores de referencia son las formas de adoración y las cosas de valor del culto y los sacramentos.

Como resumen de esta jerarquización, Max Scheler afirma que los valores de lo noble y lo vulgar son unos valores más altos que los de agradable y desagradable; los valores espirituales son una serie más alta que los vitales y los valores de lo santo son una serie de valores más alta que los valores espirituales. «La justificación de la misma está, en primer lugar, como es obvio, en el contenido o materia, pero aparecen también caracteres que la acompañan: los valores superiores son más duraderos, tienen mayor unidad, por lo cual pueden distribuirse en mayor número de soportes y su participación produce una más intensa elevación personal» (43).

Hartmann afirma que en los valores morales es muy difícil discernir la materialidad de los mismos, sobre todo cuanto más altos son estos valores. No obstante, los estratifica del modo siguiente: En el primer peldaño de la escala se encuentra un grupo de valores-base, cuyo punto central es el bien. Junto con él se encuentran la nobleza, la plenitud y la pureza. Después propone Hartmann tres grupos a los que llama «valores de virtud». En el primero concentra las virtudes clásicas: justicia, sabiduría o prudencia, fortaleza y control. En el segundo se halla el grupo de las virtudes cristianas: amor al prójimo, veracidad, sinceridad, fidelidad, confianza, fe, modestia, humildad y distancia. En el tercer grupo se encuentran los valores sociales: amor al lejano, disponibilidad, personalidad y amor personal (44).

Otro autor que ha intentado establecer jerárquicamente un sistema de valores es Maslow (pirámide de Maslow). El fundamenta sus razonamientos en que todo ser humano posee unas necesidades y éstas son las que regulan su orientación conductual hacia un desarrollo en el entorno social en que se encuentra. «Las necesidades básicas o valores básicos pueden entenderse tanto como medios y como fines hacia un único objetivo-fín. El fin último es el autocumplimiento y la autorrealización del propio sí mismo» (45).

Estas necesidades forman una jerarquía, siendo unas más elevadas y otras menos, pero todas son más o menos necesarias. Por ejemplo: la seguridad es condición indispensable para el amor y éste es necesario para la autorrealización. Las necesidades y valores inferiores ejercen un dominio sobre las nece-

(43) F. GOMÁ: *Scheler y la ética de los valores*, en V. CAMPS (ed.): *Historia de la Ética*, III, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, pág. 308.

(44) N. HARTMANN: *Ética*, II: *Assiologia dei costumi*, cit., págs. 156-368.

(45) A. RODRÍGUEZ y J. SEOANE: *op. cit.*, pág. 384.

sidades y valores superiores en la mayoría de los individuos, pero sólo los individuos más maduros y desarrollados prefieren la elección de los valores superiores (46).

En opinión de Maslow, los valores están en relación con la jerarquía de necesidades, que van desde las más básicas (autoconservación) hasta las psicológicas (interacción social), pero todas ellas están interrelacionadas y son interdependientes, de modo que sólo en la medida en que son realizadas las más básicas pueden realizarse las superiores. Las necesidades más básicas son comunes y universales; las más superiores son más diferenciadoras de individuos y sociedades. Maslow señala cinco grandes categorías de necesidades (47):

- 1) Necesidades biológicas: sueño, alimentación.
- 2) Necesidades de conservación en el medio ambiente.
- 3) Necesidades de interacción (relación, convivencia).
- 4) Necesidades de exploración del mundo exterior.
- 5) Necesidades espirituales.

Las necesidades superiores son valores ónticos o valores-metas intrínsecos a la naturaleza humana. Estos valores ónticos son la belleza, la perfección, la verdad, etc. Estos son como unas metanecesidades, cuya ausencia provoca en las personas una carencia de salud psíquica. La autorrealización, más que un estado, es un proceso dinámico por el que las personas realizan sus potencialidades, eligiendo los comportamientos que más le identifican y mejor le relacionan con el entorno social. La autorrealización se relaciona con la salud psíquica y conlleva un estado vital de armonía, unidad de personalidad, expresividad espontánea, etc. Los indicadores de salud psíquica y de autorrealización son (48):

- Mayor claridad y percepción eficiente de la realidad.
- Mayor apertura a la experiencia.
- Integración y unicidad de la persona.
- Espontaneidad y expresividad.
- Un sí mismo real, una identidad firme y una autonomía.
- Objetividad incrementada, trascendencia del sí mismo.
- Mayor creatividad.

(46) A. H. MASLOW: *El hombre autorrealizado*, cit., pág. 233.

(47) A. H. MASLOW: *Nuevo saber en valores humanos*, en A. RODRÍGUEZ y J. SEOANE: *op. cit.*, pág. 384.

(48) A. H. MASLOW: *Nuevo saber...*, cit., pág. 384.

- Habilidad para integrar lo concreto y lo abstracto, los procesos de cognición primarios y secundarios.
- Una estructura o talante democrático.
- Capacidad para amar.

El ser humano llegará a la meta de la autorrealización siempre y cuando los otros valores hayan sido alcanzados. El esfuerzo del hombre por alcanzar estas metas se puede ver favorecido o dificultado por el ambiente, que unas veces puede ayudarle a alcanzar sus ideales y otras veces puede frustrarle en sus aspiraciones.

### 3. LA DINAMICA OPERATIVA DE LOS VALORES

Si profundizamos suficientemente en la problemática del valor, nos damos cuenta de que en esta segunda mitad de siglo las diversas ciencias humano-comportamentales y sociales se han preocupado por analizar el universo de los valores. No en vano, como hemos visto hasta ahora, son los valores los que mueven de una manera u otra las conductas de los hombres. Los valores poseen una dimensión objetiva y otra dimensión subjetiva. Es ésta la que ahora más nos interesa. Son los valores los que dan sentido a la vida del hombre.

La persona humana no es algo estático ni acabado. Es un ser dinámico en vías de realización. Es la autorrealización de Maslow. Por eso, tiene delante de sí una tarea, un quehacer, que va en ello su construcción y la de su entorno social. Terminaba Max Scheler su libro *El puesto del hombre en el cosmos* con la siguiente frase: «Sólo se puede tener parte en su vida y en su actualidad espiritual mediante la correalización, mediante el acto de colaboración y de identificación activa. El ser absoluto no existe para amparo del hombre y como mero remedio de sus debilidades y necesidades, las cuales tratan de hacer de él una y otra vez un objeto. Sin embargo, hay para nosotros un "amparo": es el amparo que encontramos en la obra íntegra de la realización de los valores en la historia del mundo hasta el presente, en la medida en que ha promovido ya la conversión de la Divinidad en un "Dios". Mas no deben buscarse nunca en último término certidumbres teóricas previas a esta autocolaboración. Ingresar personalmente en la tarea es la única manera posible de saber del ser existente por sí» (49).

La colaboración en la realización de los valores es la tarea personalizadora

---

(49) M. SCHELER: *El puesto del hombre en el Cosmos*, Buenos Aires, Losada, 12.ª ed., 1976, págs. 114-115.

del hombre que se sabe responsable. Junto a la tarea personalizadora está el compromiso transformador del mundo y de la sociedad. La tarea personalizadora del hombre, a juicio de Manuel Marroquín (50), supone tres dimensiones de libertad: 1) Libertad de elección: Es aquella que nace de la facultad para realizar una acción transformadora del mundo. 2) Libertad de adhesión, capaz de compromiso con el propio mundo y con el resto de los hombres. 3) Libertad de ruptura: Es la libertad para decir «no» y para someter a crisis nuestros valores tradicionales con el fin de que se adecúen dinámicamente a una realidad cambiante.

A continuación, este escritor se plantea la cuestión esencial: ¿qué tipo de pedagogía podrá desarrollar en el hombre la capacidad de asumir unos valores para vivir en libertad? Educar significa proponer unos valores, respetando la libertad del individuo, para que éste opte por su propia escala de valores. Es importante ayudar, nunca imponer, al educando para que «adopte su sistema de valores sin coacción ni manipulación» (51).

Y, una vez propuesto el marco general de referencia para educar en los valores, Marroquín, siguiendo a S. Simon y Kirschenbaun, propone una «clasificación de valores» (52): Comprende tres estadios: elección libre, apreciación y acción. Estos estadios se desarrollan en siete criterios: 1) Escoger libremente los valores. 2) Escoger los valores entre varias alternativas. 3) Escoger los valores sopesando las consecuencias de cada alternativa. 4) Apreciar y estimar los valores. 5) Compartir y afirmar públicamente los valores. 6) Actuar de acuerdo con los propios valores. 7) Actuar de acuerdo con los propios valores, pero con un modo consistente y estable.

Está demostrado que existe una correlación positiva entre la aplicación de la técnica de clarificación de valores y las mejoras en el ámbito académico y personal. Esta técnica, que no impone ninguna escala previa, ni ideología afín o intereses del educador, sólo pretende ayudar a los sujetos a descubrir sus propios valores, ordenarlos y ser fieles a la propia opción. Esto conlleva un problema, y es que el sujeto pueda desarrollar una valoración equivocada o unos valores nocivos para él mismo o para la sociedad. Lo importante de esta técnica de clarificación de valores es que puede ayudar a descubrir otros modelos más personalizadores e integrales. Más aún, según opina Hall (53), si los valores son las prioridades de los sujetos que median entre sus imágenes y que las transforman en comportamiento, el conocimiento de los valores de

(50) M. MARROQUÍN: «Hacia una teoría operativa de los valores», *Estudios de Deusto*, 37, 1989, pág. 141.

(51) M. MARROQUÍN: *op. cit.*, pág. 142.

(52) M. MARROQUÍN: *op. cit.*, pág. 143.

(53) M. MARROQUÍN: *op. cit.*, 147.

una persona nos permitirá un mejor conocimiento de su mundo interior y del sentido de sus actuaciones.

Se puede decir que conocemos a una persona en profundidad cuando sabemos lo que le gusta, le interesa o cuáles son sus prioridades. La dinámica que mueve el comportamiento de las personas o los grupos, como ya hemos dicho, son los valores que actúan como metas que estimulan a los sujetos en una o varias direcciones.

#### 4. EL VALOR ABSOLUTO DE LA PERSONA HUMANA

Como afirma M. Vidal, «para poder hablar críticamente del valor moral de la persona es necesario colocar como punto de partida la afirmación de su consistencia óntica como sujeto» (54). El sujeto humano ha sido definido y estudiado a lo largo de la historia de muy distintas maneras y desde diversas perspectivas. Aquí vamos a centrarnos en tres posiciones diferentes:

1) *La concepción dualista*: Es originaria del pensamiento griego, donde el hombre es un compuesto de materia ciega e indeterminada y de sustancia divina, que es eterna y espiritual. Su unión con el cuerpo, según Platón, es accidental. «Porque —dice Sócrates— mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad... Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que si alguna vez tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas, entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en la vida. En efecto, si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos: o es de todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible en cuanto hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos en vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos con su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libere de él» (55).

(54) M. VIDAL: *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984, pág. 75.

(55) PLATÓN: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 2.ª ed., 1977, pág. 616.

Para Aristóteles, esta unión es esencial y el cuerpo es humano totalmente, pero gracias al alma. El alma no parece que pueda subsistir sin el cuerpo. Aquí el cuerpo toma un mayor valor en detrimento del alma. «El cuerpo es lo que es sólo potencialmente; pero igual que la niña del ojo y la facultad de ver constituyen un ojo, así, en el otro caso, el alma y el cuerpo constituyen un ser vivo. Es completamente evidente, pues, que ni el alma ni, al menos, determinadas partes de ella, si es que tiene partes, pueden separarse del cuerpo, pues respecto de ciertas partes del cuerpo la entelequia es la de las mismas partes. Pero nada impide que algunas otras partes estén separadas, porque no son entelequias de ningún cuerpo» (56).

Aristóteles, desde una visión organicista del hombre, justifica la supresión de los recién nacidos deformes por su falta de perfección física: «Respecto a la exposición o crianza de los niños al nacer, que haya una ley que prohíba criar a ningún niño deforme» (57). El sentido despectivo del cuerpo en la antropología platónica queda en Aristóteles superado. Más aún, no tenemos un ser completo si el cuerpo y el alma unidos no son perfectos.

El estoicismo y el neoplatonismo representan una involución antropológica, porque el cuerpo es como un obstáculo al que el alma divina es sustancialmente extraña y está unida al cuerpo de forma accidental. «Mientras estemos pegados (alma y cuerpo) —dice Séneca— no hemos de ser socios a partes iguales. Todos los derechos los absorberá el alma. El desprecio del propio cuerpo es libertad indudable... Todo consta de materia y de Dios. Dios modera todo lo que le rodea y le sigue como guía. Ahora bien, es de mayor valía lo que hace —que es Dios— que la materia, que es pasiva respecto a Dios. El lugar que en este mundo tiene Dios, lo tiene el alma en el hombre; lo que allí es la materia es en nosotros el cuerpo. Sirvan, pues, los peores a los mejores» (58). Esta influencia dualística se mantuvo en la literatura cristiana antigua, marcada por el neoplatonismo cristiano (San Agustín).

No obstante, en el pensamiento cristiano se da un avance en la unificación del hombre, puesto que todo él, alma y cuerpo, es creado por Dios, con un origen y un fin unitarios.

Descartes y el racionalismo abren otra vez la lucha del dualismo: El cuerpo es una máquina unida al alma por la glándula pineal. El alma es consciencia y sustancia del hombre. Tanto Leibniz como Malebranche recurren a Dios para garantizar la unión del alma y del cuerpo (armonía preestablecida y ocasionalismo).

---

(56) ARISTÓTELES: *De Anima*, 413a, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1982, pág. 142.

(57) ARISTÓTELES: *Política*, VII, 1335b, en *Obras completas*, cit., pág. 969.

(58) E. ELORDUY: *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, pág. 137.

2) *La concepción monista*: Procede esta concepción de Marx, y más concretamente de Sartre y de Marcuse. Es una visión reduccionista y política. El cuerpo forma la totalidad del hombre. «El cuerpo como factilidad es mi pasado y la estructura permanente de mi ser; es la condición necesaria de la existencia de un mundo y la realización contingente de esa condición» (59).

Para Marcuse, el cuerpo es el lugar de la liberación; reapropiarse del cuerpo quiere decir liberar la persona humana del trabajo dependiente, de la sociedad burguesa, de la moral extrínseca, de la institucionalización del matrimonio; hay que convertirlo en el lugar del placer, del juego y de la expresión del ser (60).

Algunas corrientes contemporáneas que han superado la concepción mecanicista del cuerpo no han superado, sin embargo, el horizonte monista del hombre (conductismo y psicoanálisis). Estos movimientos se proponen penetrar el misterio del psiquismo humano a través del estudio del comportamiento o a través del análisis del dinamismo inconsciente. Es innegable la aportación de estas escuelas en sus campos respectivos, pero no escapan a una interpretación monista del hombre. Uno de los científicos más recientes, Jacques Monod, en *El azar y la necesidad*, hace también un reduccionismo convirtiendo al hombre en algo puramente biológico y psíquico (61).

3) *La concepción personalista*: Esta postura es una síntesis de ideas cristianas (la persona es una unión sustancial de corporeidad y espiritualidad), de ideas existencialistas (subrayan el carácter relacional del hombre con el mundo) y de ideas propiamente personalistas. Dentro de este campo, destacan con nombre propio:

a) *Gabriel Marcel*: Subraya la función del cuerpo como mediación hombre-sociedad. La existencia humana es tal porque está engarzada con los otros. Ello es posible por medio de la corporeidad y su lenguaje. El cuerpo es presencia, síntesis memorial del pasado, presente y futuro frente a la sociedad. De este modo, el hombre está capacitado para vivir la comunicación con los demás. «La forma de ser-en-el-mundo viene definida por la corporalidad; pero el cuerpo no es agregado material, sino un fenómeno de revelación, de presencialización. El cuerpo es el órgano de apertura del sujeto a todo lo que es. Porque el hombre es cuerpo, no sólo *est*, sino *ad-est*; es decir, vive relacionado con otros, en comunión con ellos» (62).

b) *Max Scheler*: Afirma el valor del cuerpo como expresión y como

(59) J.-P. SARTRE: *L'être et le néant*, París, NRF, 1948, pág. 415.

(60) H. MARCUSE: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix-Barral, 1968, págs. 185-205.

(61) J. MONOD: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Seix-Barral, 6.ª ed., 1973, pág. 162.

(62) F. B. CARMONA: *Gabriel Marcel*, Madrid, EPESA, 1970, pág. 105.

cultura, civilización y capacidad de transformación tecnológica del mundo y de la materia. El cuerpo es capacidad de lenguaje y manifestación o epifanía del ser. Es principio y signo de diferenciación individual. «Oponiéndonos resueltamente a todas estas teorías, podemos decir que el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico, como ya Kant había sospechado. Sólo *fenomenalmente* son distintos; pero también *fenomenalmente* son con todo rigor idénticos en las leyes estructurales y en el ritmo de su curso» (63).

c) *Enmanuel Mounier*: Rechaza los espiritualismos modernos que dividen el mundo y el hombre en dos series independientes, la material y la espiritual. «El hombre, así como el espíritu, es también cuerpo. Totalmente cuerpo y totalmente espíritu» (64). No existe nada en el hombre que no esté mezclado con tierra y con sangre. El hombre es un ser natural. Por medio de su cuerpo entra a formar parte de la naturaleza y donde se halle el hombre, se halla también su cuerpo. Ello conlleva el que la ciencia no pueda menospreciar ni exaltar la corporeidad. El personalismo no es un espiritualismo, sino que apehunde todo problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta. La persona es una existencia encarnada, por eso puede afirmar Mounier: «Yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sola y misma experiencia» (65).

d) *Paul Ricoeur*: Este autor subjetiviza todos aquellos aspectos del hombre que podrían quedar en la oscuridad del inconsciente. La persona, para este filósofo, no es un *cogito* cartesiano e incorpóreo, sino que la subjetividad asume la corporeidad. «El reencuentro del *cogito* debe ser total donde no es preciso volver a encontrar el cuerpo y lo involuntario que dicho cuerpo nutre. La experiencia integral del *cogito* envuelve el yo deseo, yo puedo, yo me oriento y, de una manera general, la existencia como cuerpo. Una subjetividad común funda la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias» (66).

Ricoeur está convencido de que la subjetividad no está reñida con la existencia corporal. Cuando el hombre experimenta su existencia como corpórea, se reencuentra con el mundo, que es su prolongación. El hombre es una persona con una existencia encarnada.

e) *Xavier Zubiri*: Según este filósofo, el ser personal se compone de personeidad y personalidad. La personeidad es el carácter estructural de la

---

(63) M. SCHELER: *El puesto del hombre en el Cosmos*, cit., pág. 92.

(64) E. MOUNIER: *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 11.ª ed., 1978, pág. 12.

(65) E. MOUNIER: *op. cit.*, pág. 16.

(66) P. RICOEUR: *Le volontaire et l'involontaire*, Viena, Aubier, 1967, pág. 13.

persona (67). Desde esta perspectiva, la persona tiene una triple función: es agente natural de sus actos, es autor de esos actos y está implicado en la realidad que le circunda, de la que no es autor. Por otro lado, la personalidad es la *modulación de la persona* (68). En la personalidad del individuo se fundamenta el proyecto personal. Realizando su proyecto, la persona construye su personalidad, pues cada uno de sus actos van modificándola. Pero en el desarrollo de la persona intervienen otros sujetos que colaboran en forma de *ayuda, educación, convivencia social y compañía* (69).

En cada una de estas tres concepciones, la persona humana sale reforzada como valor central y polivalente en el universo de los valores. Pero especialmente es la concepción personalista la que resalta este valor central de forma contundente. La persona humana, sujeto protagonista de su quehacer y del quehacer del mundo, queda subrayada y constituida como el valor que fundamenta y constituye el resto de valores. Ahora bien, no siempre de manera efectiva queda reconocido este valor, por lo que necesitamos recurrir a la ética para que fundamente críticamente la tarea a seguir con el fin de lograr progresivamente la vivencia práxica de este valor.

##### 5. LA TAREA ETICA CONSTRUCTIVA DEL VALOR DE LA PERSONA

La persona como valor absoluto tiene su traducción ética en la dignidad del hombre. Afirmaciones como: «Mi dignidad me exige...», «Esto es un atentado contra la dignidad de las personas» o «Este hecho atenta contra mi dignidad», son expresiones con un contenido marcadamente ético. Con ellas queremos indicar que no se está reconociendo el valor absoluto de la persona con ese tal comportamiento, y, a nuestro juicio, se debería hacer.

Marciano Vidal entiende que el contenido ético del valor central de la persona se expresa en tres núcleos (70).

1) *Núcleo referencial*: Cuando hablamos de persona humana no nos referimos a la persona abstracta, sino a seres concretos e históricos. No admite privilegios ni acepciones, pues la dignidad humana es una categoría común a todos los hombres. No obstante, en su significación «práxica» requiere una preocupación especial hacia aquellos en que su dignidad se halla especialmente malparada.

(67) X. ZUBIRI: *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 113.

(68) X. ZUBIRI: *op. cit.*, pág. 127.

(69) X. ZUBIRI: *op. cit.*, pág. 139.

(70) M. VIDAL: *op. cit.*, págs. 89-93.

2) *Núcleo del alcance del significado*: Afirmamos el valor del Yo del individuo frente a otras mediaciones como las estructuras. Cada uno es único e irreplicable, libre para hacer su vida y elegir su destino. Afirmamos a la vez la exigencia de alteridad. Sólo el hombre merece respeto ético en intersubjetividad. La alteridad corrige el individualismo. Afirmamos también el reconocimiento de las estructuras como medios a mejorar para la promoción del hombre.

3) *Núcleo del ideal normativo*. Este núcleo posee dos caras: La cara negativa consiste en corregir reduccionismos a la hora de considerar a la persona. Estos reduccionismos pueden ser: elitismo-privatismo o gregarismo-publicismo. La cara positiva consiste en la humanización como potenciadora de las dos dimensiones de la persona: interioridad y relación.

Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (71), distingue entre un valor «relativo» que se atribuye a los objetos de la sensibilidad y un valor «absoluto» que se atribuye al objeto de la moralidad, es decir, al hombre, que es fin en sí mismo. Según esto, solamente el hombre puede ser considerado como fin en sí mismo o como valor absoluto. «Por ello Kant toma como único “valor intrínseco” del hombre su dignidad (*Würde*). Somos merecedores de una dignidad en tanto que, como capaces de razón, nos convertimos en autores únicos de nuestra ley moral. Y, por lo mismo que predicamos del hombre su dignidad, decimos que éste ha de ser también “persona”. Más aún: el hombre debe ser considerado como un “fin en sí mismo” (segunda formulación del imperativo categórico), pues se le ha de suponer, por su racionalidad, como poseedor de dignidad (tercera fórmula del imperativo). Por otra parte, este reconocimiento equivale a un respeto, que es todo lo contrario del “desprecio” hacia el otro» (72).

Los animales tienden a alimentarse cuando les hace falta por imposición de su instinto. Los hombres, en cambio, además del instinto, poseen el deber moral de alimentarse para poder subsistir. Todo deber supone previamente, y a la vez, libertad. La libertad es la que permite al hombre obrar por deber además de hacerlo instintivamente. En esto reside su peculiaridad de «persona». Como dice Millán Puelles (73): «Llamamos, en efecto, personas, a diferencia de los animales y también de las cosas, a los seres que tienen libertad. Todo hombre es persona por tener una cierta libertad, aun en las peores circunstancias. Y el hecho de que esta libertad, incluso en las circuns-

(71) E. KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, pág. 32.

(72) N. BILBENY: *Humana dignidad*, Madrid, Tecnos, 1990, pág. 140.

(73) A. MILLÁN PUELLES: *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1978, pág. 13.

tancias más propicias, sea limitada, no nos quita la categoría de personas, sino que la deja en el nivel de la "persona humana", que aunque está por debajo del de Dios, es evidentemente superior al de los animales y cosas».

Por el hecho de tener entendimiento y libertad, el hombre es persona. Ser persona conlleva una prestancia o característica que se llama «dignidad». La dignidad es algo que pertenece al hombre, independientemente de su comportamiento concreto y de su valía individual. Por tanto, la dignidad de las personas no es algo que las diferencia entre sí, sino algo que las caracteriza a todas frente a la irracionalidad de los animales.

¿Y cuál es el fundamento radical de tal dignidad? Para unos autores, ese fundamento está en Dios. «Ese ser superior, que ha dado al hombre la categoría de persona al darle entendimiento y libertad, es, también, él mismo, un ser provisto de categoría personal —ya que nadie puede dar lo que no tiene—, pero no de una simple categoría personal humana, sino de la categoría personal divina. Es, por tanto, Dios» (74).

Para otros, el valor de la persona está por encima de todo otro valor: «El valor de la persona radica en su ser. Este ser personal es único e irreplicable en cada individuo. Cada persona es un mundo nuevo y en ella el universo adquiere un sentido nuevo y original; la persona no pertenece a una especie que se repita: cada persona es un destino irreplicable» (75).

El propio Kant establece que la dignidad es el «valor intrínseco» del hombre. Ello implica que no puede ser tomado por los demás como medio u objeto. «La dignidad humana es, pues, un valor que no tiene precio, es decir, que no tiene equivalente con que ser cambiada o comparada» (76).

Este valor es un auténtico valor moral. Más aún, es el valor que, de por sí, fundamenta la ética. «La ética no tiene encomendado decimos cómo conservar la vida o cómo gozar de ella. Es algo que corresponde a otra clase de conocimientos. La ética, o al menos aquella ética que pretende todavía referirse a la moral (sin confundirse, empero, con ella), nos ha de decir, en cambio, cómo hacemos dignos de la vida» (77).

Es el propio Max Scheler quien en el año 1915 escribía: «En el fondo, todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta: Qué es el hombre y cuál es su lugar y posición dentro de la totalidad del ser, del mundo y frente a Dios» (78).

(74) A. MILLÁN PUELLES: *op. cit.*, pág. 21.

(75) M. A. SUANCES MARCOS: *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Barcelona, Herder, 1976, pág. 51.

(76) N. BILBENY: *op. cit.*, pág. 143.

(77) N. BILBENY: *op. cit.*, pág. 148.

(78) A. PINTOR RAMOS: *El humanismo de Max Scheller*, Madrid, BAC, 1978, pág. 64.

Pero no debe entenderse este quehacer humano como un objetivo individualista. Por el contrario, construir la persona humana es construir la humanidad, es hacer un mundo en que los hombres adoptemos un criterio ecuménico fundamental que potencie la dignidad del hombre y sus valores básicos.

Ya se están dando pasos importantes en las esferas internacionales en este sentido. A tal efecto, se celebró un coloquio en París, organizado por la UNESCO, del 8 al 10 de febrero de 1989, dentro del programa «Formación para los Derechos Humanos». El objetivo era buscar, si es posible, una coincidencia en los valores fundamentales. Uno de los participantes en este coloquio, Hans Küng, se hizo la siguiente pregunta, que le sirvió como pauta para su aportación: «¿Por qué no ha de ser posible, partiendo de la humanidad común a todos los hombres, formular un criterio ecuménico fundamental, un verdadero criterio ético general, apoyado en lo humano, en lo verdaderamente humano, es decir, en la dignidad del hombre, con sus consecuentes valores esenciales? La cuestión decisiva planteada por una criteriología ética podría ser ésta: ¿qué es bueno para el hombre? Evidentemente, lo que le ayuda a ser verdaderamente hombre (y esto no es una mera tautología).

El criterio ético fundamental sería que el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o «animal», sino que ha de vivir de una forma humana, verdaderamente humana, humanamente racional. Moralmente bueno sería, pues, lo que, tanto en su dimensión individual como social, permite y posibilita a largo plazo una vida auténticamente humana: lo que posibilita un desarrollo óptimo del hombre en todos sus aspectos (también el instintivo y el de los sentimientos) y en todas sus dimensiones (incluidas sus referencias a la sociedad y a la naturaleza)» (79).

Este desarrollo óptimo del hombre que viene como consecuencia de una puesta en práctica de una escala axiológica no se consigue en un corto período de tiempo. Es labor continuada y lenta. Es una travesía a lo largo de gran parte de la vida que se debe iniciar desde los primeros años de la infancia. En este sentido, pedagogos y psicólogos insisten en la importancia de la *educación personalizada en libertad*. «Hay un rasgo de los valores que obliga a configurar la educación como un constante proyecto *superador*. El ámbito de los valores, desde su dimensión ideal, nos impulsa a una conquista sin fin. El artista, una vez acabada su obra, confiesa que es sólo un paso para alcanzar la inasequible belleza; el investigador, concluida su labor, descubre que ha aparecido un horizonte mayor de incógnitas por resolver. Como subrayarán Heidegger y Ortega y Gasset, la ciencia es un preguntar incesante que

---

(79) H. KÜNG: *Proyecto de una ética mundial*, Valladolid, Ediciones Trotta, 1991, página 116.

nos va empujando más allá de las certidumbres más logradas. En el ámbito moral, considerarse perfecto ya es, sin más, haber caído en un engañoso orgullo que lleva al fracaso. El objetivo clave hoy de todo sistema educativo y de la *educación permanente* es el nuevo horizonte de la enseñanza. Consiste en enseñar a aprender, en ofrendar la motivación y los instrumentos para estar en disposición de adquirir todo lo nuevo y válido» (80).

Por todo lo dicho hasta el momento, concluimos en este apartado, siguiendo el pensamiento de un pedagogo actual, que «la estructura de la persona es, por tanto, una estructura radicalmente moral; por lo que la moral nunca ha faltado ni puede faltar mientras haya personas. La persona siempre ha tenido la necesidad de construir una u otra moral, ya que a la moral corresponden aquellos códigos que pretenden regular las acciones concretas, ofreciendo normas de actuación con referencia a la pregunta: ¿qué debo, como persona, hacer?» (81).

## 6. EL VALOR FUNDAMENTO DE LA NORMA

Mi tesis en este trabajo es que la norma se funda en el valor moral. El contenido del valor moral es siempre más alto y más amplio que lo expresado en la norma. Sin embargo, aun el valor más amplio no tiene otra forma de llevarse a la práctica si no es a través de normas concretas (82).

Como ya hemos visto, una buena escala de valores debe abarcar todas las necesidades y aspiraciones del hombre, a nivel individual y social. Por otro lado, la mejor forma de alcanzar los objetivos sociales de una comunidad es a través del imperio de la ley, siempre que esta ley sea manifestación de los ideales, metas y valores de esta sociedad. «Los valores imperantes en una sociedad se concentran, verbalizándose, haciéndose palabras, en las normas sociales, las cuales expresan deberes sociales. Valores, normas y deberes

(80) R. MARÍN IBÁÑEZ: *La educación personalizada desde el ángulo axiológico*, en *El concepto de persona*, obra en colaboración dirigida por VÍCTOR GARCÍA HOZ, Madrid, Ediciones Rialp, 1989, págs. 172-173.

(81) J. ESCÁMEZ: *La dimensión moral de la persona y su educación*, en *El concepto de persona*, cit., pág. 180.

(82) L. RODRÍGUEZ: *Deber y valor*, Madrid, Tecnos, 1992. Este autor, refiriéndose a Scheler, Hartmann y Hildebrand, les hace coincidir en la relación valor-norma. Del primero afirma: «Existe, para empezar, una doble implicación entre los conceptos de valor y deber: todo deber se funda en un valor» (pág. 123). Más adelante dice: «A juicio de Hartmann, esta segunda cuestión es la decisiva, pues sólo habiéndola contestado podemos abordar el problema del deber... El valor desempeña el papel decisivo no sólo en la discusión de los contenidos del deber, sino también en la descripción psicológica de las vivencias morales» (pág. 124). Y, por último, afirma: «También Hildebrand puso la noción de valor a la base de la ética de normas» (pág. 124).

constituyen el entramado esencial de toda sociedad. Su función es mantener la estructura del sistema. Estos tres conceptos se coimplican. El deber social es expresado mediante una norma social, la cual, a su vez, es la concreción de un valor imperante socialmente. La norma social expresa la conducta obligatoria en determinada situación porque es precisamente tal conducta la que encaja con los valores sociales» (83).

Es, por ello, el valor moral el soporte fundante de toda norma. Lo cual es decir que una norma que no esté basada en un valor estará privada de validez como norma y, por tanto, carecería de obligatoriedad. La obligatoriedad de las normas «... deriva de algo que ha sido “entregado” al hombre, de algo que éste, en consecuencia, no puede por sí mismo, sino que sólo tiene que “aceptar”; o sea, de un “orden de valores” que, por estar sustraído a toda subjetividad, se caracteriza también como “orden de valores que vale y obliga objetivamente”. Por eso se dice, en resumen, lo siguiente de las normas de la ley moral: “Su (fuerte) obligatoriedad reposa sobre *un orden de valores ya dado y que hay que admitir*, y sobre los principios del deber que rigen la vida en común de los hombres» (84). Pero esto en la práctica no es tan fácil de lograr. Los principios morales pueden estar claros. El problema se plantea cuando esos principios queremos convertirlos en guías de norma concreta. «Es indudable —dice V. Camps— que las normas éticas aspiran a ser universales, pero también lo es que jamás llegan a serlo. La función de la filosofía de la moral ha de ser, creo, abordar la distancia irremediable entre el principio universal y la singularidad del conflicto» (85).

Las personas vivimos en un mundo en que nos sentimos más o menos solidarios los unos con los otros. Esta solidaridad la construimos a través del diálogo y el acuerdo. Como afirma Habermas, «el sistema jurídico es un orden de la vida que obedece a formas de racionalidad práctico-moral... Las acciones sociales son institucionalizadas en el marco de órdenes legítimos; y éstos se basan también sobre un acuerdo. Este acuerdo se funda en el reconocimiento intersubjetivo de normas» (86). Las normas las elabora la colectividad de acuerdo con un modelo fundado en el pacto, al que se llega de un modo espontáneo y consensuado racionalmente. De este modo, toda norma moral basa su legitimidad en el hecho del interés general o colectivo. «Pero de hecho los motivos y fines de la acción tienen algo intersubjetivo: están

(83) G. ROBLES: *Los derechos fundamentales y la Ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, págs. 68-69.

(84) WILHELM WEISCHDEL: «El problema del Derecho y la Ética», *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo VI, Madrid, 1959, pág. 91.

(85) V. CAMPS: *Ética, Retórica, Política*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, pág. 10.

(86) J. HABERMAS: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, pág. 330.

interpretados ya siempre a la luz de una tradición cultural. Los intereses se dirigen a algo valioso y todas las cosas que merecen la pena son experiencias compartidas» (87).

Habermas parte de la «pretensión de legitimidad» de cualquier Estado de Derecho, que conlleva una aceptación libre y voluntaria del *ordenamiento jurídico* por parte de los ciudadanos. Ello quiere decir que la obediencia a la ley se da por medio de un *reconocimiento reflexivo* que es fruto de la aspiración normativa hacia la justicia que posee todo Estado de Derecho. «El Estado constitucional moderno sólo puede esperar la obediencia de sus ciudadanos a la ley si, y en la medida en que, se apoya sobre principios dignos de reconocimiento a cuya luz, pues, pueda justificarse como legítimo lo que es legal o, en su caso, pueda comprobarse como ilegítimo» (88). La legitimidad es, para Habermas, el sello de garantía justificador de las normas de un Estado de Derecho. Ahora bien, ¿cómo pueden justificarse las normas fundamentales?

Habermas considera que únicamente pueden justificarse las normas que tienen un interés general para la comunidad y que, por tanto, cuentan con la aprobación y ratificación de todos los miembros de la comunidad afectada. «Por ello, esta aprobación aparece vinculada a un procedimiento de formación racional de la voluntad; por ello, también, esta forma de fundamentación excluye el recurso, hoy de moda, a un orden axiológico material experimentado históricamente» (89). Para llegar a la tan deseada aprobación y ratificación no existe otro modo, según este autor, que la «acción comunicativa». Cuando hablamos y discutimos sobre modos concretos de comportamiento, expresamos nuestras posiciones sobre el asunto, que no siempre coinciden. Pero, por medio del diálogo, podemos llegar a un consenso, pues la racionalidad y el lenguaje es lo que nos caracteriza como seres humanos.

Robert Alexi, comentando a Habermas, sintetiza las cuatro exigencias del diálogo para este autor: 1) Igualdad de oportunidades para todos los participantes en el discurso. 2) La misma posibilidad de realizar interpretaciones, afirmaciones y justificaciones. 3) Existencia de hablantes con las mismas capacidades para utilizar actos de habla. 4) Existencia de hablantes con capacidad para usar actos de habla regulativos. Y más adelante añade: «Según Habermas, las normas fundamentales del diálogo racional definidas por la situación ideal de diálogo no se presuponen sólo en el discurso, sino que también están en la base de las pretensiones de validez planteadas en el actuar cotidiano» (90).

(87) J. HABERMAS: *Teoría de la acción comunicativa*, II, Madrid, Taurus, 1987, pág. 137.

(88) J. HABERMAS: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pág. 58.

(89) J. HABERMAS: *op. cit.*, pág. 58.

(90) R. ALEXI: *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, págs. 127 y 129.

A mi modo de ver, estas normas suscritas por Habermas son indispensables en cualquier tipo de acción comunicativa y, cómo no, en aquella búsqueda del consenso a la hora de establecer normas prácticas para la vida y para la interrelación de los individuos en la sociedad.

De forma parecida opina Rawls, quien, desde una postura originaria de imparcialidad, propone partir de tres principios de la justicia, que son: libertad, igualdad de oportunidades y principio de la diferencia. Las normas surgirán por medios racionales e intersubjetivos de la concreción de estos tres principios. Pero inmediatamente hay que establecer el sentido que dicho autor confiere al término «justicia». Rodríguez Paniagua nos lo aclara: «Es decir, que una vez más hay que llamar la atención sobre el carácter de la justicia de que trata Rawls: que no pertenece propiamente al orden moral, sino que es más bien una justicia “sociojurídica” de sistema, complicada con otras consideraciones distintas de las propiamente morales» (91).

Tanto Rawls, pero sobre todo Habermas, no nos proporcionan contenidos concretos sobre lo que hay que hacer, sino que se limitan a proponernos un procedimiento: «Si son respetados los requisitos de la comunicación justa, los acuerdos racionales se darán por añadidura y la validez de los mismos estará garantizada... Creo, por tanto, que ambas teorías éticas pueden ser calificadas perfectamente y por igual de “éticas procedimentales”, éticas que en lugar de decirnos qué es lo que hay que hacer, nos dicen de qué forma decidiremos correctamente lo que debemos hacer» (92)

La ética es la que nos suministra los principios generales o valores morales a alcanzar. Pero esto es insuficiente. Los principios son pautas o normas muy generales que sirven de cauce amplio para el obrar humano. Cuando esos principios se intentan plasmar en la realidad, entonces surge el conflicto, porque la realidad es tensional y dialéctica. La única forma que posee el hombre para superar el conflicto es la racionalidad y el diálogo o, como dice V. Camps, la argumentación o la retórica mediante las cuales se establecen los contenidos o las concreciones de esos principios. «No basta el conocimiento del bien para ser bueno: hacen falta leyes, formas de persuasión —o lo que hoy llamamos “información”—. La ética debe ser un proceso dialógico de contrastación de opiniones: *boulesis* y *proairesis*, como dijo Aristóteles» (93).

La norma moral y, en gran parte, la norma natural-positiva son elabora-

(91) J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA: *Historia del pensamiento jurídico*, II, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1988, pág. 633.

(92) V. CAMPS: «Comunicación, democracia y conflicto», en *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, págs. 242-243.

(93) V. CAMPS: *op. cit.*, 245-246.

ciones humanas que se construyen a través de un diálogo consensuado, pero no perdiendo de vista los valores e ideales que cada interlocutor posee. Tenemos que acostumbrarnos a pensar que nuestra razón no progresa sólo con verdades adquiridas, sino con opiniones contrastadas y puntos de vista confrontados. La comunicación o la actitud dialógica nos autoconviene de que somos limitados, perspectivistas y parciales. Pero, a la vez, nos enseña la necesidad que tenemos del otro para sobrevivir y para progresar. «Sólo desde tal perspectiva —insiste V. Camps— aparece la comunicación como instrumento educador y creador de valores, de aquellos valores que pueden hacer más real la comunicación y, en consecuencia, más real también la convivencia democrática» (94).

Teniendo en cuenta la necesidad que tenemos de un mundo menos hostil y más respetuoso, reconducimos el tema del valor y la norma dando por sentado que las opiniones morales y los valores éticos sirven de fundamento al derecho. En efecto, cuando los legisladores se sientan a discutir y a elaborar unas normas de convivencia sociales sobre temas como la propiedad, la sexualidad, las drogas, los contratos o los problemas de la biología y la ecología, lo hacen inspirándose, en cierto modo, en criterios y valores como la igualdad, la justicia, la tolerancia o la dignidad de la persona, pero también en aquellos valores comunitarios como la solidaridad, la justicia social o el bien común. «Las leyes corresponden al código de valores en uso por aquellos que tienen capacidad para influir en su desarrollo. El derecho, a su vez, repercute en las actitudes morales. Su cumplimiento, por ejemplo, tiende a reforzar los valores que reflejan» (95). Con ello queremos afirmar que si bien los valores en los que cree una comunidad son fundamento de sus normas, al mismo tiempo, el conjunto de normas, puestas en práctica, va modelando y haciendo evolucionar el universo de valores de esa comunidad. Se da, pues, una influencia mutua.

Pero si es verdad que los valores morales creídos y practicados en una colectividad concreta son decisivos, de entre ellos es la justicia la que sirve de referencia esencial a toda norma. «Para Kelsen, la referencia existente siempre en el derecho a la norma fundamental es una de las condiciones esenciales de su existencia; el Derecho es siempre, para Kelsen, algo constituido —y es nota esencial del mismo— por un conjunto de normas que se presentan basadas en un principio de justicia» (96).

La justicia es el valor supremo que debe regir en todo ordenamiento

(94) V. CAMPS: *op. cit.*, págs. 254-255.

(95) D. LYONS: *Ética y Derecho*, Barcelona, Ariel-Derecho, 1986, pág. 73.

(96) N. ALVAREZ: *Introducción filosófica al Derecho*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1989, pág. 61.

jurídico. En este sentido, aunque sólo sea en parte, volvemos al ideal griego, en donde hombre virtuoso equivalía a hombre justo y *polis perfecta* era la sociedad basada en principios de justicia (97). Por eso A. Ollero piensa que, si queremos que nuestra conducta sea valiosa éticamente, las normas que la rijan deben proceder de los valores éticos. «La “norma” no sería sino el instrumento de formulación del “valor”» (98). No queremos aquí afirmar que el valor moral se convierta en norma sin más. El valor siempre debe quedar en lo ideal, lo deseable, a lo que hay que aspirar, mientras que la norma, especialmente la jurídica, es lo obligado, lo que en este caso concreto hay que hacer. Pero no conviene perder nunca la perspectiva del valor. Los valores pueden servir siempre de referencia crítica para el campo jurídico.

La relación entre principios (valores) y normas resulta evidente para este autor. En toda actividad jurídica se pone de manifiesto que las normas están «animadas» por criterios de valoración o principios. Más aún, los valores, cuando son expresados en un texto adecuado, vienen a considerarse como normas, si son formulados convenientemente (99).

No todos los autores se ponen de acuerdo a la hora de justificar las normas, especialmente desde el campo de los juristas. Siguiendo a Sergio Cotta (100), proponemos diversas posturas de justificación o de validez de las normas: 1) El Normativismo Formalístico de Kelsen: la validez se asienta en la coherencia formal y continuística (ordenamiento noemático de tipo dinámico) de una norma con las normas superiores, hasta llegar a la norma fundamental del ordenamiento jurídico. 2) El Realismo Jurídico: Para esta posición, son normas válidas aquellas efectivamente aplicadas, bien porque los ciudadanos las respetan de hecho o bien porque los jueces las hacen respetar. 3) El No-Cognitivism Ético actual: Intenta superar la subjetividad de las valoraciones sosteniendo que es ratificable lo que está en la dirección de la historia o conforme con la ideología dominante. Sin embargo, hay que reconocer que el sentido de la historia y la ideología dominante son fórmulas cargadas de emocionalidad, de cierta vaguedad y ausencia de rigor científico.

La postura concreta de este autor es que «si es posible demostrar que una norma es indispensable para el mantenimiento de una coexistencialidad no limitada, sino universal, entonces la obligatoriedad de tal norma estará justi-

(97) A. G. SISON: *La virtud: Síntesis de tiempo y eternidad*, Pamplona, Eunsa, 1982, págs. 277-288.

(98) A. OLLERO: *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 226.

(99) A. OLLERO: *op. cit.*, págs. 231-232.

(100) S. COTTA: *Il Diritto nell'esistenza*, Milán, Giuffrè Editore, 1991, págs. 222-223.

ficada objetivamente en términos incontrovertibles» (101). De este modo, la legitimidad de las normas posee el estatuto del valor de la justicia en el marco de la «coexistencialidad jurídica», según la cual, la obligación se establece de acuerdo con tal situación de vida. Se trata, pues, de una interpretación de la legalidad «onto-coexistencial».

Heinrich Henkel defiende la tesis de que un orden de valores de validez general y absoluta no es justificable para una fundamentación jurídica. El aboga por un «relacionismo valorativo objetivo», donde los valores vigentes están relacionados con los fenómenos reales. Esta *relación múltiple de los valores* se realiza en los siguientes términos (102): 1) Todos los valores se relacionan especialmente con el sujeto valorativo. 2) Una segunda relación de los valores se establece con el sustentador valorativo, es decir, con un objeto de la realidad. 3) En un tercer momento, los valores se relacionan con una situación específica de la vida. 4) El hombre en su quehacer concreto toma unas decisiones valorativas a través de las cuales orienta su actuación. 5) No sólo existen valoraciones individuales, sino también campos enteros de valoraciones unitarias, supraindividuales e intersubjetivas. 6) Este orden de valores general no es absoluto, sino que está condicionado por el ser valorativo del grupo, por las relaciones interhumanas, por los factores de la convivencia, de la cultura, etc.

Siguiendo a este autor, podemos afirmar que existe una apropiación del orden social de valores por parte del Derecho. «En las normas de los órdenes jurídicos positivos brillan por todas partes los valores de aquél; y existen zonas del Derecho en las cuales percibimos fragmentos enteros del orden social de valores» (103). Donde con mayor claridad se manifiesta esta influencia de los valores de la sociedad y de la cultura es en el Derecho constitucional. De ahí ese substrato de valores y principios pasa al Derecho positivo. Pero conviene tener en cuenta, apunta Henkel, «que para el Derecho no es determinante el sistema de valores de una ética superior religiosa o profana, sino la tabla de valores formada por la comunidad jurídica mediante una confrontación interna de los valores morales, o sea, el orden de valores de la "moral simple"» (104).

Ahora bien, si hasta ahora estamos defendiendo en la mayoría de las opiniones aquí aducidas una influencia del sistema ético-social de los valores en el sistema jurídico, con Henkel tenemos que admitir también una influencia

(101) S. COTTA: *op. cit.*, pág. 225.

(102) H. HENKEL: *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1968, páginas 404-409.

(103) H. HENKEL: *op. cit.*, pág. 417.

(104) H. HENKEL: *op. cit.*, pág. 422.

inversa. Influencia que procede del Derecho y se plasma en el sistema social de valores. «Tanto el legislador como la jurisprudencia de los tribunales superiores contribuyen, en considerable medida, a que juicios sociales indeterminados de valor adquieran un perfil más nítido y, además, a consecuencia de la coercibilidad de las normas jurídicas, un mayor vigor» (105).

Entonces, ¿podemos hablar, en consecuencia, de neutralidad en el Derecho? Según Segura Ortega, no; porque el Derecho persigue determinados valores. O sea, la legalidad se apoya en la legitimidad. «Si observamos la historia —dice Segura— puede llegarse a la conclusión de que los valores no tienen un carácter absoluto y, desde luego, cambian en razón de las circunstancias. Pero lo que es innegable es la pretensión que siempre se da en el Derecho de plasmar determinados valores por más que éstos sean entendidos de manera diversa» (106). Y entre todos los valores, la justicia es el que siempre se ha situado en el vértice.

Por último, este autor, citando al profesor Legaz, hace la siguiente clasificación de posturas en la relación Derecho-Justicia, referida a la relación Norma-Valor (107): 1) Según el Positivismo, existe una separación entre Derecho y Justicia, de forma que sólo se puede hablar de Justicia (jurídicamente) en el Derecho positivo. 2) Para el Idealismo, existe una equiparación formal entre Justicia y Derecho. La Justicia absoluta se realiza históricamente en el Derecho positivo. 3) Desde el Formalismo también se hace distinción entre Derecho y Justicia, pero la Justicia viene a ser un criterio de valoración del Derecho. 4) La doctrina Iusnaturalista equipara Derecho y Justicia, de tal forma que, si el Derecho positivo no se establece de acuerdo con la justicia, pierde su condición jurídica.

Mención aparte requiere la postura de Kelsen al respecto, por la trascendencia que ha tenido para el Derecho positivo moderno (108). Kelsen defiende la total autonomía del deber jurídico en el contexto del Derecho al margen de la Moral y de los valores. La obligación jurídica se fundamenta exclusivamente en la norma. «El único requisito para la existencia del deber es que nos encontremos con una norma válida que pertenezca al sistema. Si esto tiene lugar, puede hablarse de deber. Como es sabido, la validez de las normas deriva siempre de otras normas superiores hasta llegar a la norma fundamental (*Grundnorm*—, que es una norma presupuesta» (109). Este autor, a mi jui-

(105) H. HENKEL: *op. cit.*, pág. 426.

(106) M. SEGURA: *Teoría del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1990, pág. 48.

(107) M. SEGURA: *op. cit.*, pág. 49.

(108) M. SEGURA: *op. cit.*, pág. 192.

(109) M. SEGURA: *op. cit.*, pág. 194.

cio, reitera en lo jurídico lo que Kant había establecido en la moral (110).

La doctrina de Kelsen, con ser muy importante e influyente, puesto que ha contribuido a establecer la autonomía y separación del deber jurídico y del deber moral, puede ser criticada desde el punto de vista ético (111). Si sólo se mira en la validez de la norma su eficacia, corremos el riesgo de elaborar un orden jurídico muy eficaz, pero posiblemente de todo punto injusto (112). Una cosa ha quedado clara, a mi juicio, después de este recorrido: No podemos pensar en un orden de valores absoluto e intocable, pues corremos el riesgo de quedarnos anquilosados ética y jurídicamente. El orden de valores que fundamente las normas morales y, consecuentemente, las jurídicas ha de ser social, humano, científico y dialéctico. *Social*, porque los valores son captados y vividos por el conjunto de los individuos. *Humano*, quiere decir, al alcance de las personas concretas. *Científico*, en relación interdisciplinaria con las ciencias humanas y sociales. *Dialéctico*, superable, perfectible y en continua evolución en consonancia con los tiempos. Un conjunto de valores en esta línea podría ser suscrito por una gran mayoría de intelectuales, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el jurídico.

Sin embargo, es justo reconocer que existen deberes que no se fundan en valores. Esta afirmación, evidente en muchos casos concretos, no invalida la aserción general de que el cuerpo general de deberes morales se fundamenta en los valores. En este sentido, afirma un crítico de la Teoría de los Valores: «Tanto en nuestra discusión del utilitarismo cuanto en nuestro examen de la Ética del Valor hemos hecho hincapié en que la noción de deber no es subsidiaria de la de valor. Para hacer prevalecer esta opinión hemos alegado repetidamente deberes que no se fundan en la producción de bienes. Pero lo que no hemos afirmado es que ningún deber se funde en el valor. Antes bien, en la medida en que reconocemos que algunos deberes sí lo hacen, afirmamos que la noción de valor ocupa un lugar por derecho propio en la teoría del deber» (113).

(110) N. BILBENY: *Aproximación a la Ética*, Barcelona, Ariel, 1992, pág. 193: «Pues bien, de la universalidad misma de la máxima limitada a la ley se deriva su *obligatoriedad* para la voluntad: "... Y de esta limitación, no de la adición de un impulso exterior, pudo surgir luego el concepto de la *obligación*».

(111) N. BILBENY: *op. cit.*, pág. 205: «No habría normas morales si no fuera necesario, además del sistema del Derecho, un sistema de normas que controle la acción con la aprobación interior del agente. Las reglas morales son respetadas y obedecidas antes y durante más tiempo que las de tipo legal o jurídico. Por otra parte, no necesitan, como éstas, de un Estado o unas instituciones visibles que las amparen y nos obliguen a su cumplimiento.»

(112) P. E. PÉREZ LUÑO: «¿Qué Moral? Sobre la justificación moral de la obediencia al Derecho», *Sistema*, 102, mayo 1991, pág. 97.

(113) L. RODRÍGUEZ: *Deber y valor*, cit., pág. 248.

He empezado diciendo que toda sociedad, para poder vivir y desarrollarse, necesita creer en unos valores. Esos valores forman un conjunto de ideales o metas que se convierten en el *éthos* de un pueblo. Los miembros de esa sociedad necesitan convivir y desarrollarse para alcanzar unos fines comunes. Para ello, es necesario que muchos de esos valores se conviertan en normas de obligado cumplimiento. De ahí que la afirmación «los valores son fundamento de las normas» (con las precisiones pertinentes) sea verdadera.