

**UNA MIRADA CONTEMPORÁNEA, DESDE LA ONTOLOGÍA, AL SENTIDO Y
FIN DE LOS VALORES**

JULIO CÉSAR OROZCO OSPINA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2017**

**UNA MIRADA CONTEMPORÁNEA, DESDE LA ONTOLOGÍA, AL SENTIDO Y
FIN DE LOS VALORES**

JULIO CÉSAR OROZCO OSPINA

Director

Wilfer Alexis Yepes Muñoz

Doctor en Filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2017**

30 de noviembre de 2017

Julio César Orozco Ospina

Declaro que esta tesis no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.



Firma

«En general, las verdaderas amistades no se explicitan, se dan y se van como cultivando. A tal punto que la otra persona ya entró en mi vida como preocupación, como buen deseo, como sana curiosidad de saber cómo le va a él, a su familia, a sus hijos...»

Francisco (Sumo Pontífice)

A mis amigos, desde luego, quienes inspiraron el tercer capítulo de esta obra, y me han enseñado el valor de la perseverancia.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Pontificia Bolivariana, a su Facultad de Filosofía y Teología y a su cuerpo docente por su generoso saber, crucial en mi proceso de formación en el asombroso y bello campo de la filosofía. A su cuerpo directivo; sin su confianza, comprensión y apoyo decidido no hubiese sido posible sacar adelante esta *empresa intelectual*. A todos los amigos que me alentaron a no desfallecer y me aportaron sus conocimientos e ideas para la escritura de algunos capítulos. Especial gratitud con mi amiga Sandra Yaneth Múnera por su ojo agudo y sus precisas correcciones de estilo en cada uno de los textos. Finalmente, a mi asesor, el profesor Wilfer Alexis Yepes Muñoz, prudente consejero y maestro, quien asumió el enorme compromiso de reorientar y dar impulso definitivo a esta tesis.

RESUMEN

El presente trabajo busca proponer una perspectiva ontológica en torno del conocimiento, estudio e incorporación de los valores en el siglo XXI. En este sentido, se hace una aproximación al concepto de valores a partir de los aportes de importantes filósofos y teóricos de todos los tiempos, con especial interés por quienes, desde el siglo XIX, aportan a la configuración de la axiología como saber independiente a la reflexión ética. Para este propósito, además, se realiza un estudio comparado entre los valores como categorías ontológicas y las demás ontologías regionales, con el fin de demostrar su marcada diferenciación y, al mismo tiempo, su trascendental papel en su relación con los objetos culturales, en especial con la conducta biográfica del hombre.

La segunda parte de esta investigación está compuesta por tres capítulos en los que se abordan diversos temas de vital importancia en relación con el mundo de los valores: en primer término, el papel que cumplen los valores en las elecciones cotidianas que realizan las personas y su función como categorías materiales de futuridad; en segundo lugar, su importancia en la determinación de las relaciones intersubjetivas, especialmente de aquellas fundamentadas en lazos de amistad y, finalmente, se mirará en qué medida la sociedad contemporánea, y en especial la sociedad occidental, es el resultado de unos valores establecidos y aceptados por la mayoría de sus miembros, así como si es posible hablar de crisis de valores, de nuevos valores para los tiempos modernos y de los retos que representa una educación en valores.

Palabras claves: valores, axiología mínima, ontología, futuridad, amistad, sociedad.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. ONTOLOGÍA DE LOS VALORES	16
1.1. LA ONTOLOGÍA Y LOS VALORES	17
1.1.1. ¿Son los valores objetos naturales?	20
1.1.2. ¿Son los valores objetos ideales?	23
1.1.3. ¿Son los valores objetos culturales?	26
1.2. ¿QUÉ SON LOS VALORES?	29
1.3. UNA ONTOLOGÍA DE LOS VALORES	35
1.3.1. ¿Por qué los valores no son cosas, ni meras impresiones subjetivas?	37
1.3.2. Irrealidad y no idealidad de los valores	39
1.3.3. Los valores no son, sino que valen	40
1.3.4. Los valores son cualidades de ciertas cosas, no las cosas en sí mismas	41
1.3.5. Conocimiento absoluto de los valores	42
1.3.6. Dimensiones de los valores: polaridad y jerarquía	43
1.4. SUPERACIÓN DE LA ANTÍTESIS SUBJETIVISMO VS OBJETIVISMO	45
1.4.1. Carácter relacional del valor	47
1.4.2. El valor como cualidad estructural	49
2. LOS VALORES EN LAS ELECCIONES INDIVIDUALES	53
2.1. LOS VALORES Y LA CONDUCTA HUMANA BIOGRÁFICA	53
2.2. UNA ONTOLOGÍA DE LA VIDA	55
2.2.1. Vida como preocupación, no indiferencia, quehacer	59
2.2.2. El valor de elegir: libertad	65
2.2.3. Tiempo, anticipación, angustia, la nada, la muerte: fundamentos últimos de los valores	70

2.2.3.1. Los valores, categorías materiales de futuridad	71
3. LOS VALORES EN LAS RELACIONES INTERSUBJETIVAS: LA AMISTAD	77
3.1. LA AMISTAD ES ALGO VALIOSO	80
3.1.1. Valoramos lo amistoso	81
3.2. LOS VALORES EN LA NATURALEZA DE LA AMISTAD	83
3.2.1. Amistad como actividad estimativa o como elección	83
3.2.2. Disposición para la amistad	85
3.2.3. Amistad y trayectoria de vida: primeros criterios de elección	87
3.2.4. Tipologías de la amistad: criterios fundados en la utilidad y el placer	89
3.2.5. Naturaleza de la amistad	93
3.2.6. Fin y límites de la amistad: los antivalores	97
3.3. AXIOLOGÍA DE LA AMISTAD	102
3.3.1. Virtud	102
3.3.2. Convivencia	105
3.3.3. Justicia	106
3.3.4. Benevolencia	107
3.3.5. Comprensión	107
3.3.6. Honestidad	108
3.3.7. Integridad y confianza	109
3.3.8. Franqueza	110
3.3.9. Concordia	111
3.3.10. Solidaridad	112
3.3.11. Felicidad	112
3.3.12. Esperanza	113
4. LOS VALORES EN LA CONFIGURACIÓN DE TODA SOCIEDAD	115
4.1. LOS VALORES SON A LA CONVIVENCIA HUMANA	117
4.2. DE LA CRISIS DE VALORES A LA CRISIS SOCIAL	121
4.2.1. Crisis de valores: ¿un problema de Occidente?	124
4.2.1.1. Justificar la guerra	126
4.2.1.2. Mercantilización	127

4.2.1.3. Estetización y juvenilización	130
4.3. ¿PODEMOS DESCUBRIR NUEVOS VALORES?	133
4.3.1. Valores para un mundo sin paradigmas	135
4.4. AXIOLOGÍA MÍNIMA	137
4.4.1. Valores para habitar el mundo	139
4.4.2. ¿Todos los valores valen lo mismo?	141
4.5. EDUCAR EN VALORES: EQUIPAJE PARA LA VIDA PRÁCTICA	144
CONCLUSIONES	148
BIBLIOGRAFÍA	154

INTRODUCCIÓN

Como si se tratara de un tema de modo o, para ser más precisos, como si nunca hubiese dejado de serlo, las dos primeras décadas del siglo XXI también han representado los tiempos para hablar de los valores. En el seno de las familias, en los púlpitos de las iglesias y de las cortes legislativas, en las instituciones de educación, en los medios de comunicación social, en los tribunales que imparten justicia e, inclusive, en las conversaciones de pasillo entre estudiosos y legos en la materia, ha estado presente, de forma cotidiana y reiterativa, la preocupación por el tema de los valores o, como corrientemente suele llamarse, por la crisis o pérdida de los valores. Ante una nueva crisis social, política, económica o moral, resuenan con fuerza las muy gastadas sentencias: *es que los valores están en crisis, es que en los tiempos que corren se han perdido los valores.*

Probablemente estemos llegando a un punto de saturación en el tema de los valores; por muchos canales distintos oímos hablar de ellos, lo que ya se está convirtiendo en un lugar común, desgraciadamente: me refiero concretamente a la tan mencionada “crisis de valores”. Hoy escuchamos a especialistas y, en un número mayor, a no especialistas, pontificar sobre el asunto. (López 23)

Como si el tiempo se hubiese congelado, ya se quejaba José Ortega y Gasset, en los años veinte del siglo pasado, de la crisis de los valores y de la importancia de volverlos a traer a las conversaciones cotidianas y, más ampliamente, de intentar comprender, si tanto hablamos de ellos, ¿qué son, al fin de cuentas, los tan mentados valores?

Ahora bien, mientras que los asuntos referentes a la crisis de valores –crisis ética y moral– han estado al orden del día y hemos asistido a una explosión de libros, textos académicos o artículos de prensa, que dan cuenta de las magnitudes, casusas y consecuencias de dicha crisis, poco se ha reparado, a nuestro modo de ver, en profundizar y superar los estudios y avances que, en torno de la axiología, se alcanzaron, al menos desde el siglo XIX, con los trabajos de Max Scheler y Nicolai Harmann.

Con excepción de la obra de Risieri Frondizi *¿Qué son los valores?*, aparecida en los años 60, no encontramos otro tratado que aborde de forma integral los asuntos referidos a la naturaleza de los valores. Aún con el innegable valor de la obra de Frondizi, especialmente para la comprensión de cuanto se conocía en torno de los valores en aquel momento, y su propuesta unificadora respecto de la disputa entre las teorías subjetivistas y objetivistas que pretendían explicar la totalidad del mundo axiológico, consideramos que no hay una preocupación en el autor –cosa que, desde luego, quizá no era de su interés– por hacer de los valores objetos de conocimiento independientes de las demás regiones del saber ontológico. En este sentido, un asunto problemático del que pretende dar cuenta este estudio, en su primer capítulo, podría nombrarse así: ¿Es posible una revisión contemporánea (siglo XXI) del concepto de valor desde una perspectiva de corte ontológico?

Por doquier, en avisos y murales, en leyes, estatutos, códigos, cartas políticas y sentencias judiciales, en obras literarias y tratados filosóficos, en manuales de ética empresarial o de convivencia escolar, en estudios religiosos, por solo enumerar algunas fuentes, nos aparecen palabras como: valor, valores superiores, valores vitales, valores morales, valores culturales, valores cristianos, entre otras acepciones sin que, en muchos casos, pueda establecerse con claridad de qué valores estamos hablando, cuál es su concepto y cuáles sus caracteres básicos o, más aún, cómo se produce el proceso de valoración en el hombre y de qué forma, en última instancia, los valores determinan su existencia individual, sus relaciones cotidianas de amistad y afecto o su vida en sociedad.

Desde luego, solo la primera de estas cuestiones: ¿qué son los valores?, ha generado las más diversas discusiones, ya desde la filosofía presocrática, pasando por las teorías subjetivistas y emotivas del valor, la teoría objetivista de la Escuela Fenomenológica o los postulados de los seguidores de Husserl y del raciovitalismo orteguiano. La esencia propia del valor, su clasificación dentro del mundo de los objetos, su polaridad, su pretendida universalidad, sus diversas clasificaciones y jerarquías, son solo algunas de las cuestiones que, si bien hoy presentan algunos consensos, no parecen dejar satisfechos ni a teóricos del tema ni a quienes, desde la sola experiencia del acto volitivo, asumen como propio el discurso de los valores.

Es tal la indefinición en que ha caído el concepto de valor que, en ocasiones, desde la misma academia y, claro está, desde las discusiones cotidianas entre ciudadanos, se suele señalar, arbitrariamente, que hay tantos conceptos de valor como sujetos con capacidad valorativa puedan existir. Este relativismo de los valores, a nuestro modo de ver, está presente en la inacabada discusión por la llamada “crisis de los valores” puesto que, precisamente, una sociedad donde los sujetos valoran sin criterios y de forma arbitraria tenderá a reflejar, tanto en su vida pública como privada, la arbitrariedad de tales actos valorativos.

Por consiguiente, como ya hemos indicado, este estudio se propone, en primer lugar, una revisión contemporánea del concepto de valor desde una perspectiva ontológica. Para tal fin, no acudiremos a la ética o a la axiología, sino que iremos directamente a la ontología, *navegaremos* por sus regiones ontológicas para preguntarnos si los valores se asimilan a los objetos naturales –reales–, ideales y culturales o si, por el contrario, se hace necesario reclamar su independencia y perfilar los caracteres constitutivos de su esencia en el mundo de los entes. Seguidamente, y luego de analizar la posible utilidad que tiene el predicar valor sobre los objetos naturales e ideales, veremos cómo, cuando nos referimos a los objetos culturales, la fuerza del valor adquiere todo su dinamismo. En definitiva, nuestro propósito último será señalar cómo una perspectiva de corte ontológico en el estudio de los valores nos permite superar los relativismos axiológicos y, consecuentemente, determinar el trascendental papel que cumplen los valores en el mundo de las selecciones individuales, así como en el ámbito de las relaciones cotidianas entre individuos y, más aún, en la vivencia de la cultura.

Esta revisión a la concepción del concepto y esencia de los valores, que aquí se propone, no tendría, a simple vista, más que el interés epistemológico con que cuentan tantos otros asuntos en el vasto terreno de la filosofía si, adicionalmente, no intentáramos llevar los valores a la vida práctica, hacer de ellos, si se nos permite, una *axiología de la vida*. Innumerables podrían ser los caminos que podríamos tomar. Sin embargo, el segundo, tercer y cuarto capítulo de este estudio pretenden responder las cuestiones que con mayor interés –desde nuestro particular punto de vista– deben ser motivo de reflexión de esa axiología vital. Así pues, habremos de preguntarnos ¿qué papel cumplen los valores en las

elecciones cotidianas que realizan los sujetos y cuál es su función en tanto categorías materiales de futuridad? ¿Cuál es su importancia en la configuración, permanencia y ruptura de las relaciones intersubjetivas, especialmente de aquellas determinadas por lazos de amistad? Y, ¿en qué medida, la sociedad contemporánea y, en especial la sociedad occidental, es el resultado de unos valores establecidos y aceptados por la mayoría de sus miembros? También podremos preguntarnos si ¿debemos hablar de crisis de los valores o de crisis social? ¿Hay nuevos valores o los valores se actualizan? ¿Todos los valores valen lo mismo? ¿Podremos seguir educando en valores?

Los valores, como lo señala el iusfilósofo argentino Carlos Cossio, «son categorías materiales de futuridad» (Cossio 240). En el segundo capítulo de este estudio miraremos en qué medida el valor predetermina la acción y, al hacerlo, pre-ordena nuestra existencia futura. Esta teleología de los valores, este fin último, parecería decisivo a la hora de comprender nuestra sociedad, pero, más aún, resulta determinante al momento de aportar en la construcción de los nuevos individuos que han de plantear, a su vez, nuevos paradigmas de convivencia y desarrollo humano.

Los valores, como forma de calificar la conducta biográfica (para utilizar la expresión orteguiana), serán siempre una forma de relacionamiento entre los seres humanos. Hoy, más que nunca, los individuos y los grupos se siguen relacionando por sus valores o sus antivalores, con lo cual, se hace necesario arriesgar una reflexión por *una axiología de mi relación con el otro, una axiología de la amistad*. Visto desde una apuesta ética, una axiología para estar con el otro en el mundo. Haciendo una lectura cuidadosa de diversas obras que han hablado sobre la amistad, desde los tiempos de Aristóteles hasta nuestros días, en el tercer capítulo, arriesgaremos esta aproximación a la relación valor-amistad.

Se ha señalado con frecuencia que, si valoramos bien, posiblemente, elegiremos bien y que una sociedad, cualquiera que ella sea, no es más que el resultado de las valoraciones que realizan sus miembros, así como el producto de la importancia y orden que dan a los valores que, previamente, han determinado como reproductores de su cultura, sus costumbres, sus mitos o su idea de progreso y bienestar. El último capítulo de este estudio, además de las cuestiones ya señaladas atrás, nos llevará a reclamar una *axiología*

mínima para una *sociedad en crisis*. Si, como veremos, los valores actúan como termómetro de nuestra enfermedad moral, ellos también han de señalar esos mínimos de justicia, verdad, solidaridad o belleza, sin los cuales todo proyecto civilizatorio parece fracasado.

Desde nuestro entender, es urgente una comprensión de los valores desde una perspectiva ontológica y, más allá, una nueva interpretación y vivencia de los valores en la sociedad contemporánea, que los saque de ese aparente rezago al que se han visto sometidos desde el momento en que no significaron más que palabras escritas sobre una pared. Es, también, una reflexión que permita comprender cómo los antivalores, en buena parte de las sociedades modernas, se hallan a la base de la crisis mundial y, en especial, de la tremenda crisis ética de la civilización occidental.

Este estudio, como se ha señalado en el proyecto preliminar, asume como método de investigación el histórico hermenéutico. Desde una concepción gadameriana de la filosofía hermenéutica, el estudio propone una comprensión dialógica con el lector donde se pone de manifiesto la alteridad del sujeto en el proceso comprensivo. En este sentido, la presentación y confrontación de teorías y posturas, el análisis reflexivo, la propuesta ético-axiológica a que invita el texto debe inscribirse en lo que para Gadamer sería el acto y cultivo del *éthos hermenéutico*. Esto es, el presente estudio no se conforma con realizar una revisión contemporánea, desde la ontología, de diversos autores y teorías en torno al sentido y fin del valor; sino que propone, en el desarrollo de los diversos capítulos, una toma de postura del sujeto ético, un camino en el que los valores son protagonistas de primer orden en el campo individual, en el marco comprensivo de las relaciones intersubjetivas y en la configuración de las sociedades modernas.

En cuanto a su metodología, siguiendo a Cármaco Vásquez, se asume el paradigma interpretativo: «Puntualmente el análisis hermenéutico se enmarca en el paradigma interpretativo comprensivo; lo que supone un rescate de los elementos del sujeto por sobre aquellos hechos externos a él. En este sentido, debe destacarse que dicho análisis toma como eje fundamental el proceso de interpretación» (Cárcamo 8). Así, el autor entiende el análisis hermeneúutico como un proceso de permanente apertura, como producto de la actividad re-interpretativa. Es una interpretación que requiere de la voluntad de un sujeto

que conoce, que se hace preguntas, para poder trascender las fronteras del texto a interpretar. En este orden de ideas, la presente investigación busca por un lado acercarse a un análisis comprensivo sobre las diferentes preguntas que sustentan la hipótesis investigativa, pero no se queda allí, sino que conduce al lector a formular nuevas y trascendentales preguntas en torno al por qué y para qué repensarse el tema de los valores en los tiempos actuales.

Más que un asunto que debe seguir interesando a los estudiosos o interesados por el tema axiológico, este estudio aspira a plantear la importancia de llevar la reflexión por el conocimiento y vivencia de los valores a todos los ámbitos de la vida familiar, académica y social, así como la urgencia de su incorporación en la formulación de los programas y acciones que comprometen el proyecto de vida de los individuos y perfilan el norte de la sociedad actual. Muy posiblemente, de qué tantos valores seamos capaces de incorporar a nuestras vidas, dependerá nuestro destino en la Tierra. Hablemos entonces de los valores.

1. ONTOLOGÍA DE LOS VALORES

Una mirada contemporánea, desde la ontología, al sentido y fin de los valores en la sociedad actual, asunto que se propone esta investigación, implica, respecto de este primer capítulo, entrar de lleno, examinar detenidamente las categorías ontológicas que han estado en el centro de debate filosófico y que, ya desde hace veintiséis siglos, intuían los primeros filósofos de Occidente.

Desde luego, advertirá el lector, se hace necesario precisar en este punto, y antes de partir, de qué o cuál noción de ontología estamos hablando. Para tal efecto, asumimos el concepto del profesor Manuel García Morente en el ya clásico texto *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Señala el profesor García, en la *Lección XXII, Entrada en la Ontología*, que ontología significa *teoría del ser*, pero que si nos atenemos a su raíz griega, dicha significación no es del todo exacta, porque: «La palabra ontología no está formada por el verbo ‘ser’ griego, en el infinitivo, sino por el participio presente de ese verbo. Está formada por el genitivo ‘ontos’, que es el genitivo de ‘to on’, ‘tou ontos’, que significa el ente» (García 254). Por tanto, es más preciso señalar que, para efectos de este estudio y desde la perspectiva de García Morente, usaremos la expresión *ontología* en el sentido de teoría del ente. Y esto resulta importante porque la palabra *ser* tiende a contener una gran variedad de significados:

El ser en general será lo que todos los entes tienen en común; mientras que el ente es aquél que es, aquél que tiene el ser. Por otra parte, el ser será lo que el ente tiene y lo hace ser ente [...] Ontología será todo eso. Sería teoría del ente, intento de clasificar los entes, intento de definir la estructura de cada ente; y será también teoría del ser en general, de lo que todos los entes tienen en común, de lo que los cualifica como tal. (García 254)

Pues bien, si hemos dicho que, entre los significados que le damos a esta idea de ontología está el hecho de intentar clasificar los entes e intentar definir su estructura, para los propósitos de este trabajo ambos asuntos son fundamentales. A tal efecto y siguiendo, de una parte, la clasificación propuesta por García Morente y, de otra, al iusfilósofo argentino Enrique Aftalión, en su libro *Introducción al Derecho*, usaremos la clasificación que los ordena en objetos naturales (o reales), objetos ideales y objetos culturales, con el fin de señalar no solo sus principales caracteres, sino, de hecho, ¿qué los hace merecedores de una categoría especial dentro del mundo existente? Esta explicación tendrá, seguidamente y como propósito fundamental, relacionar los valores (propósito central de nuestro estudio) a la luz de dichas categorías ontológicas (como suele denominársele a dicha clasificación de los entes), para luego formular dos preguntas fundamentales: en primer lugar ¿comparten los valores características similares con los objetos naturales, ideales o culturales, de tal forma que puedan comparárseles o, incluso, ser asimilados por algunos de estos entes? Y, una vez intentada una respuesta a esta pregunta, se formulará una segunda cuestión de vital importancia para este estudio: ¿Tiene sentido predicar valor de los objetos naturales, ideales o culturales o tal propósito carece de sentido alguno?

Como se ve, el primer camino, partiendo de la visión de la ontología que hemos esbozado brevemente, no puede ser otro que poner a conversar las categorías ontológicas en su conjunto con el problema del valor. Antes de intentar abordar las teorías en torno de la existencia de los valores y sus características esenciales, asuntos que se tratarán en la segunda parte de este capítulo y que, por lo demás, son los temas en que se concentran, en buena medida, los libros o estudios existente sobre axiología, consideramos como aporte fundamental de esta investigación el análisis comparado entre las categorías del ente y su mirada desde el prisma de los valores.

1.1. LA ONTOLOGÍA Y LOS VALORES

La reflexión filosófica en la cultura occidental comienza, precisamente, con la reflexión por la sustancia y el ser de las cosas. Risieri Frondizi en *¿Qué son los Valores?* nos recuerda que: «cuando los jónicos, en el siglo VI a.C., se preguntan cuál es el principio, o *arché*,

entienden por realidad la naturaleza, el mundo exterior» (Frondizi 12). Es bien sabido que los filósofos de la naturaleza (Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito de Éfeso), buscaron una explicación del mundo en términos físicos, si bien ese mundo exterior representa, a su vez, algo más de lo que se puede captar por los sentidos.

La historia de la filosofía puede arrojar alguna luz sobre la actividad del espíritu en presencia del problema de la sustancia. Los filósofos empezaron por dividirse según la clase de sustancia o materia que suponían existir en el fondo del universo. ¿Qué son el agua, el aire, el fuego? Todas éstas parecen sustancias materiales, aunque el agua de Tales está llena de dioses, y el fuego de Heráclito era, al mismo tiempo, el movimiento de las cosas... Probablemente se los concebía como cosas materiales que eran símbolos de cosas no materiales. Podríamos decir que en este periodo de la filosofía no había una perfecta separación entre lo material y lo espiritual. (Wahl 26)

Pero con Sócrates y Platón, así como con los pitagóricos, se advierte prontamente que junto a ese mundo real, existe otro de igual importancia, el mundo ideal: el mundo de las esencias, los conceptos, las relaciones.

Sócrates, pensando sobre las condiciones de los juicios morales, pensó que tenemos que afirmar ciertas realidades que llamó, como sabemos, las Ideas. Con Sócrates se dejó de considerar al ser como un sujeto; predicados como *bello* y *bueno* se volvieron el Ser real. (Wahl 40)

Por su parte, Platón, en el libro VI de *La República*, pero también en algunos de sus diálogos como en el *Teétetes* y el *Fedón*, distingue dos modos de realidad: una, a la que llama *inteligible* y, otra, a la que llama *sensible*. La realidad inteligible sobre la que fundamente su mundo de las ideas tiene las características de ser inmaterial, eterna y constituye el modelo o arquetipo de la otra realidad, la sensible, conformada por lo que ordinariamente llamamos "cosas", y que tiene las características de ser material,

corruptible, y que resulta no ser más que una copia de la realidad inteligible. Sobre ese mundo sensible puede leerse en el *Teéteto o de la ciencia*:

Sócrates: La apariencia y la sensación son lo mismo en relación con el calor y con las demás cualidades sensibles, puesto que parecen ser, para cada uno, tales como las siente.

Teétetes: Probablemente.

Sócrates: Luego, la sensación, en tanto que ciencia, tiene siempre un objeto real y no es susceptible de error. (Platón 152b)

Y en el *Fedón o del alma*, encontramos su idea de mundo inteligible:

Sócrates: Voy a explicároslo. Los filósofos, al ver que su alma está verdaderamente ligada y pegada al cuerpo, y forzada a considerar los objetos por medio del cuerpo, como a través de una prisión oscura, y no por sí misma, conocen perfectamente que la fuerza de este lazo corporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma misma encadenada contribuya a apretar la ligadura. Conocen también que la filosofía, al apoderarse del alma en tal estado, la consuela dulcemente e intenta desligarla, haciéndola ver que los ojos del cuerpo sufren numerosas ilusiones, lo mismo que los oídos y que todos los demás sentidos; la advierte que no debe hacer de ellos otro uso que aquel a que obliga la necesidad, y la aconseja que se encierre y se recoja en sí misma; que no crea en otro testimonio que en el suyo propio, después de haber examinado dentro de sí misma lo que cada cosa es en su esencia; debiendo estar bien persuadida de que cuanto examine por medio de otra cosa, como muda con el intermedio mismo, no tiene nada de verdadero. Ahora bien; lo que ella examina por los sentidos es sensible y visible; y lo que ve por sí misma es invisible e inteligible. (Platón 83d)

Pero junto al estudio de esos objetos naturales e ideales que conocieron los griegos, a partir de la modernidad se ha profundizado en el estudio de nuevas categorías ontológicas. Esto quiere decir que, además de los objetos naturales (mundo material) y de los objetos ideales

(conceptos matemáticos, ideas, relaciones, arquetipos), existen otros objetos a los que va a denominarse objetos culturales¹ y, con independencia de estas tres categorías ontológicas, al menos desde mediados del siglo XIX, el conocimiento de los valores, que históricamente se habían estudiado en compartimentos separados (la belleza por sí misma, la bondad o la justicia), se reúnen en una sola ciencia o cuerpo de estudio: la axiología. Y surge para la filosofía de la época el interés por reconocer la esencia y alcances de tales valores: ¿Son meras impresiones psicológicas o estados de ánimo, a la manera de nuestro mundo psíquico? Sin duda, como veremos más adelante, será la pregunta de las posturas subjetivistas de los valores. O, por el contrario, ¿dichos valores se refieren más a conceptos e ideas, al estilo de los objetos ideales? Será parte de las posturas objetivistas. Esta disputa, no resuelta hoy en muchos ámbitos sociales y académicos, nos motiva aún más a volver sobre el conjunto de la ontología para comprender el ser de los valores. Pero ¿cuáles son las características de cada una de esas categorías ontológicas que se han enunciado y su posible relación con los valores?

1.1.1. ¿Son los valores objetos naturales?

Los hombres no estamos solos en el mundo, somos en relación con las cosas, y en ese ser del hombre, en ese vivir entre las cosas, aparecen, primeramente, ante nuestros sentidos, los objetos naturales o que forman el dominio de la naturaleza y, por tanto, son estudiados por las llamadas ciencias naturales: física, química, biología. Son objetos naturales todas las cosas de la naturaleza como las plantas, los árboles, las piedras, el agua, los animales, y aún el mismo cuerpo biológico del ser humano y las emociones que, a la vez, son producto de sus reacciones fisiológicas. De estos objetos podemos señalar que poseen una realidad material, esto es, existen, están presentes en el tiempo y en el espacio. Es posible decir, por ejemplo, en qué momento nació un árbol o cuando murió determinado hombre. Igualmente, es posible calcular la masa corporal de estos objetos, decir qué volumen ocupan en el

¹ Para efectos de este estudio, se parte de una idea de ontología que se aparte de su asimilación con el concepto de metafísica y, más bien, propone su necesaria diferenciación como ya se advierte desde la visión de Edmund Husserl. Para Husserl, la ontología es una ciencia de las esencias que puede ser formal y material. A las esencias materiales, que estudian la existencia de todo objeto posible, el filósofo denomina ontologías regionales. En su *Teoría egológica del derecho*, el iusfilósofo argentino Carlos Cossio retoma a Husserl y distingue cuatro familias de objetos u ontologías regionales: objetos naturales, ideales, culturales y metafísicos. Para los fines de este trabajo, se explican brevemente las tres primeras categorías ontológicas y se analizan a la luz de los valores. Respecto de los objetos metafísicos, según el iusfilósofo Enrique Aftalión,

espacio. Por otra parte, los objetos naturales están en la experiencia sensible de los hombres, puesto que, como ya se ha dicho, es posible acceder a ellos a través de los sentidos. Podemos ver el sol y escuchar el sonido del pájaro, por ejemplo. Y este carácter, el de ser perceptibles por los sentidos, implica que su conocimiento se puede lograr a través de la experiencia tal y como lo plantearon ampliamente John Locke y David Hume, insignes empiristas británicos.

Los objetos naturales son de dos tipos: físicos y psíquicos:

Los objetos físicos son: son reales; son reales en el tiempo y se suceden en causalidad. Los objetos psíquicos también son; también son reales en el tiempo y también obedecen a una determinación de sucesión en el campo de la conciencia. Sin embargo, hay entre ellos una diferencia óptica que percibimos intuitivamente. ¿En qué consiste esta diferencia? Pues consiste simplemente en que los objetos físicos son espaciales, mientras los objetos psíquicos no lo son. (García 264)

Ahora bien, como con los demás objetos ontológicos que se estudien, habrá de hacerse en adelante dos preguntas básicas que ya enunciábamos al inicio de este capítulo: ¿Son los valores una especie de los llamados objetos naturales? Y, seguidamente, ¿es posible predicar valor de este tipo de objetos? Cabe señalar, de entrada, que ambas cuestiones se responden negativamente. Esto es, ni los valores son objetos naturales –aunque los filósofos de la naturaleza, así lo intuyeron, al señalar que los valores compartían la misma esencia del agua o el fuego, por ejemplo– ni, de otra parte, tiene sentido predicar valor de dichos objetos.

Ya se ha dicho que los objetos naturales existen en el tiempo y en el espacio, pero si se someten los valores a este mismo examen, nos percatamos inmediatamente de que no es posible predicar tal carácter de los valores. No se puede decir, por ejemplo, cuándo comenzó a existir el valor justicia o cuándo murió el valor esperanza. Así mismo, no es posible conocer los valores a través de los sentidos (piénsese, por ejemplo, en que la sola observación de un cuadro nos permitiera, mediante la aplicación de una fórmula científica,

calcular el volumen o la densidad de belleza, pero advertimos, de inmediato, que no es posible tal cosa), ni someter su conocimiento al método empírico.

Por otra parte, es de la esencia de los objetos naturales el ser neutros al valor. ¿Qué quiere decir esto? Pues que, si bien podemos predicar o adjudicar valor a los objetos naturales, su esencia, su sentido, no se ven, en lo absoluto, alterados, es decir, no solo no cambian los elementos constitutivos de que se compone ese tipo de objetos, sino que, por otra parte, no cambia la idea que podemos llegar a tener de ellos y, por tanto, los conceptos que nos sirven para nombrarlos a través del lenguaje:

Por ejemplo, podría a primera vista creerse que un pájaro como el picaflor es más hermoso que cualquier otro pájaro; sin embargo, esta belleza que podemos predicar del picaflor no es una cualidad zoológica y queda, por tanto, al margen de la investigación zoológica... En realidad, esta referencia a valores es propia de la vida humana. Así, sin duda, nos puede resultar hermosa una puesta de sol; pero lo que es hermoso, en esta circunstancia, es el mundo de quien tiene sensibilidad para percibir el fenómeno de ese modo. (Aftalión 16)

Y si se plantea otro ejemplo en el cual se busca predicar valor de los objetos naturales y para esto se consideran algunos valores que han sido denominados como valores superiores, nos encontraríamos frente a un absurdo del tipo: ¡Qué justo es este perro! ¡Qué solidario es este árbol! Concepciones que quizá pudieron ser aplicables, por lo menos en lo referente a los animales hasta la Edad Media, cuando aquéllos cometían delitos y podían ser llevados a la cárcel o sacrificados junto con sus dueños, pero que hoy no son de recibo alguno.

Amplíemos lo dicho relacionando el ejemplo planteado con el argumento antes dado. Veamos, en la práctica nada nos impide decir que un perro es justo o, un árbol, solidario. Al menos, gramaticalmente, la frase es correcta y, en la práctica, una persona podría decir que, por ejemplo, su mascota es justa, honesta, solidaria. Sin embargo, advertiremos que el animal, ser irracional, no despliega conducta alguna que pueda ser tachada de justa, honesta o solidaria. Su ser, su esencia, aquellos rasgos que lo hacen constitutivo como uno de su

especie, permanecen inalterables, así como inalterable permanece el concepto que tenemos de dicho animal. Se podrá contraargumentar, con buena razón que, de hecho, cientos de personas atribuyen valores a las acciones de sus mascotas a quienes, además, consideran parte integral de su grupo familiar. Pero, quien así actúa, no hace otra cosa que pretender humanizar el comportamiento animal. Esto es atribuirle al objeto natural, denominado animal, conductas propias del ser humano racional y, siguiendo ese camino, asignar valores a dichas conductas. Caemos así en lo que llamaríamos una falsa valoración, una atribución errada de valor, cuyo único propósito sea, en este caso, justificar la relación que establecemos con ciertos objetos.

1.1.2. ¿Son los valores objetos ideales?

El estudio de los objetos ideales resulta de la mayor importancia puesto que como se abordará en la segunda parte de este capítulo, al adentrarnos en algunas teorías de corte objetivista sobre el concepto del valor, para una parte de los teóricos más destacados en el terreno axiológico, como ocurre con Nicolai Hartmann y Max Scheler, los valores, o bien pertenecen al mundo de los objetos ideales o, cuando menos, comparten sus caracteres esenciales. Diremos por ahora, que tal asimilación de los valores con los objetos ideales se deberá, como lo señalará más adelante Risieri Frondizi, a la confusión o asimilación entre los conceptos de idealidad e irrealidad. Algunas de las ideas de Hartmann y Scheler serán desarrolladas en el apartado 1.2 cuando hayamos de ocuparnos, en sentido estricto, de la conceptualización de la noción de *valor*.

Los objetos ideales también fueron intuitos por primera vez en la antigüedad: «Un pueblo de la capacidad racional de los griegos, no podía conformarse con la contemplación del mundo físico, y pronto advierte que, junto a ese mundo, existe otro de tanto mayor significación que el anterior, un mundo ideal, digámoslo así» (Frondizi 13). ¿Qué objetos hacen parte de este reino de los objetos ideales, de esta región ontológica? A él pertenecen las ecuaciones y los conceptos matemáticos, las esencias o ideas (conceptos) que tenemos de las cosas y las relaciones que establecemos con ellas. Son ejemplo de la primera categoría los números, el triángulo, la raíz cuadrada; el concepto que tenemos de Cristóbal

Colón o de la palabra amor, podrán corresponder a la segunda categoría, y las relaciones de igualdad, semejanza, son ejemplos de la tercera especie.

Cabe aclarar aquí que, al referirnos a Cristóbal Colón y a la palabra amor, hemos señalado que lo que es propio del mundo de lo ideal son los conceptos o ideas que podamos tener del personaje histórico y del sentimiento. Por tanto, al referirnos a Colón, por ejemplo, no estamos hablando del sujeto de carne y hueso, cuya biología podría interesar a las ciencias naturales; ni del sujeto biográfico, cuya vida existencial y obra pueden interesar a las ciencias sociales y humanas. El objeto ideal se limita, en este caso, al concepto o idea que podamos extraer de la palabra Colón, tal como si nos preguntáramos por el significado y morfología de la palabra amor. En ambos casos, su interés de estudio se hallaría en la lógica formal, la semántica y la lingüística; mientras que los objetos matemáticos han sido de especial interés para la lógica matemática, la geometría, la aritmética, esto es, el mundo de las ciencias exactas.

Pero, ¿qué caracteriza a estos objetos ideales? Se caracterizan porque son irreales, es decir, no tienen una existencia en el tiempo y en el espacio, son intemporales y a-espaciales. «Decir por ejemplo, que el triángulo comenzó con los primeros geómetras sería como decir que América comenzó con Colón» (Aftalión 17). Sin embargo, esta irrealidad no puede confundirse con la inexistencia de tales objetos, pues, como lo indica García Morente: «Los objetos ideales son y, en ese sentido, son independientes de mí. No son fenómenos psíquicos, ni son vivencias» (García 267).

Así mismo, no puede decirse que hemos visto caminando por la calle al señor círculo o al amigo triángulo, no tienen una individualidad y una presencia espacial. Desde luego, podemos representar en un tablero el círculo o el cuadrado; podemos percatarnos de que la llanta de un automóvil, un anillo, un plato, tienen la forma del círculo. Pero estas representaciones que nos hacemos de tales objetos siempre serán algo muy distinto a decir que el círculo o el cuadrado tienen una existencia real e independiente a los objetos en que se ven, por tanto, representados.

De los objetos ideales también se puede decir que no están en la experiencia sensible, que requieren de la presencia individual del objeto y a la que se accede a través de los sentidos. Nadie habrá palpado, por ejemplo, el concepto que tenemos de bondad, o percibido los sonidos que emite el número diez. Por lo demás, a diferencia de los objetos naturales, si queremos conocer un objeto ideal no podemos recurrir al método empírico. No es posible introducir una ecuación matemática o un grupo de concepto en un reactor industrial a la espera de su reacción química. El acto de conocimiento de los objetos ideales es un acto de intelección y su método de conocimiento, el racional deductivo; esto es, deberemos recurrir a un ejercicio de la razón humana para tratar de deducir de unas hipótesis o conceptos preliminares, otros conceptos o ideas resultantes.

Volviendo ahora a las dos cuestiones que se vienen planteando y su relación con los valores, cabe preguntar: ¿Son los valores objetos ideales? Y, una vez resuelto este asunto, ¿tiene sentido predicar valor de tales objetos? Pues bien, habrá que señalar, de la misma forma que se hacía frente a los objetos naturales, que las dos preguntas se contestan en forma negativa.

La primera de estas cuestiones se retomará en el momento en que entremos en las concepciones históricas del valor. Como ya se ha dicho, las doctrinas de corte objetivista sobre el tema de los valores sostiene que, en efecto, los valores son objetos ideales, esencias, ideas a la manera platónica. Valga señalar de entrada que, autores como Frondizi, señalan que el error de este pensamiento se debió a la confusión entre el concepto de irrealidad, si se quiere, propio de los valores y el de idealidad. Más adelante habremos de señalar otras diferencias fundamentales para mayor amplitud y claridad del tema.

Respecto de la segunda cuestión, es posible afirmar que los objetos ideales son neutros al valor, es decir, hacer una valoración de tales objetos no cambia en nada su esencia:

No cabe predicar la calidad de buenos o malos, justos e injustos, bellos o feos, útiles o inútiles. No se puede impedir a nadie que considere más hermoso al triángulo que al cuadrado, pero esta cualidad que se le atribuye al triángulo no es de índole

geométrica y, por tanto, escapa a la esencia del objeto triángulo en cuanto objeto ideal. (Aftalión 17)

1.1.3. ¿Son los valores objetos culturales?

Entremos ahora en la tercera categoría ontológica, la de los objetos de cultura. Hay, pues, en nuestras vidas, además de objetos naturales: árboles, plantas, animales, y de objetos ideales: conceptos matemáticos, esencias, relaciones, otra región que está directamente vinculada a la vida existencial del hombre. Y cuando decimos vida existencial, se busca demarcar una diferencia con esas otras acciones que el hombre despliega a diario, producto de su condición biológica, producto de su ser natural. El hombre, en efecto, se alimenta, duerme, suda y llora, pero todas estas acciones no son más que respuesta y condición necesaria de su ser biológico. Nuestra conducta biológica es aquella que nos une estrechamente con la especie animal. Sin embargo, el hombre, como ser dotado de razón, trasciende su condición biológica, y posee, como lo dice Ortega y Gasset, una *condición biográfica*:

El supuesto para que ustedes me entiendan es: que no busquen ustedes la respuesta en ésta o la otra ciencia, en lo que, mejor o peor, saben ustedes de ellas, sino que retengan su atención sobre el sentido vulgar que tiene la palabra vida cuando cada cual, el sabio como el labriego o el salvaje, habla de su vida y dice que le va bien o mal en ella. En suma, vida en el sentido biográfico del vocablo. (Ortega y Gasset 2004 182)

En su *Filosofía de la razón vital*, Ortega y Gasset se fundamenta en el concepto de vida humana como realidad radical y principio interpretativo universal. Para el autor, la vida es temporalidad: es historia. El hombre se caracteriza por su *condición biográfica*, construye su propia identidad a lo largo de su historia y en relación con las circunstancias que le rodean. La vida no es algo ya hecho, hay que construirla en el transcurso del tiempo, partiendo del pasado y proyectándose hacia el futuro. Por ello, afirma que presente, pasado y futuro están comprendidos en el ahora.

Hemos visto que vivir es estar yo en la circunstancia o mundo como en un elemento ajeno a mí. El mundo es, pues, solo un término de mi vida, pero yo no soy mundo, ni mi vida es cosa de este mundo. Precisamente porque no lo es, mi vida no está ahí –como está la piedra, el árbol y el astro–, sino que tengo que hacérmela y me es pura tarea y puro problema. (Ortega y Gasset 235)

Esa condición biográfica, que conforma esta región ontológica de los objetos que llamaremos culturales, está constituida por todo lo que el hombre crea o dota de sentido con su acción:

Desde el surco de un arado o el hacha del primitivo, hasta la máquina contemporánea o la teoría de la relatividad, desde el carrasquillo vulgar hasta la *Divina Comedia* de Dante, desde el delito hasta el mito o la religión. Constituyen cultura el lenguaje, el folklore, la técnica, la ciencia y la filosofía, el derecho y la sociedad, la sinfonía y las ametralladoras. Así mismo, es también un objeto de cultura la actividad humana, la conducta que hace todas esas cosas que se acaban de enumerar y entre las que vive el hombre como en su natural elemento. (Aftalión 17)

Para su estudio, los objetos culturales también se dividen en dos grandes grupos: *los objetos culturales egológicos*, constituidos, en estricto sentido, por la conducta biográfica del ser humano, y *los objetos culturales mundanales*, que no serían más que ese sentido, esencia, *valor*, que reside en ciertos objetos materiales. Entonces, es un objeto cultural egológico la actividad en que un escritor plasma sobre hojas de papel o en un ordenador un ensayo o una novela, y será un objeto cultural mundanal el sentido que reside en cada uno de los ejemplares de dicha obra literaria. Adviértase que, en algunas ocasiones, al destruir el soporte material –objeto natural– sobre el cual reside el objeto cultural mundanal, éste habrá dejado de existir, como puede ocurrir con una pintura o una escultura, de cuya existencia solo se posee un ejemplar; pero bien puede ocurrir, como en el caso de la obra literaria, que podamos destruir algunos cientos o miles de ejemplares de una novela sin que, por ello, el objeto cultural deje de existir, no solo en soportes como el papel, sino en soportes digitales como un archivo electrónico .

Respecto de los caracteres especiales de estos objetos culturales puede decirse que son reales, tienen una existencia individual y están en el tiempo y el espacio. Es perfectamente posible saber cuándo comienza y cuándo termina la ejecución de una sinfonía de Beethoven, por ejemplo. Por lo mismo, estos objetos están en la experiencia sensible, podemos ver la acción del pintor mientras pinta su lienzo, pero también podremos apreciar el sentido de su obra, cada vez que miremos uno de sus cuadros.

Ahora bien, ¿son los valores objetos de cultura? Pues si se parte de la irrealidad de los valores, de entrada la respuesta resulta negativa. No es tampoco posible percibir los valores desde la experiencia sensible. Podremos oler un cuadro, escuchar el sonido de un instrumento, mas no podríamos tocar su belleza u oler su virtuosismo.

Por otra parte, formular la segunda cuestión que se viene planteando, esto es, si cabe predicar valor de los objetos culturales, resulta de la mayor importancia. En efecto, es de la esencia de los objetos culturales el ser susceptibles de valoraciones en sentido positivo o negativo. Y cuando se señala que es de su esencia el poder predicar valor, estamos diciendo que cada vez que valoramos un objeto cultural éste no se queda indiferente ante dicha valoración sino que, por el contrario, muta, se transforma, adquiere otra significación para el sujeto que, finalmente, es aquel ser dotado de capacidad estimativa y, por lo tanto, capacidad de hallar valores en ciertas cosas y acciones.

De los objetos culturales, esto es, de las acciones y creaciones de los hombres, así como del sentido que reside en ellas, siempre podremos decir que son buenas o malas, bellas y feas, justas e injustas, útiles o inútiles. Y decir qué se nos advierte bello, bueno o justo, no es solo apreciar una realidad que se nos hace evidente, sino determinar qué nos parece más conforme con nuestra existencia, qué deseamos para nuestra sociedad, qué predeterminará nuestro futuro individual y colectivo. Asuntos estos que, a la luz de los valores, tendremos la posibilidad de revisar en capítulos posteriores.

Pero antes de adentrarnos en dichos terrenos, el lector advertirá que no se ha contestado otra cuestión primaria a estas reflexiones cual es, precisamente, desde el punto de vista ontológico, qué son entonces los valores. Ya, hasta el momento, se ha avanzado un gran trecho del camino; se ha indicado cómo los valores no son ni los objetos naturales, ni los objetos ideales, ni los objetos culturales. También hemos dicho que mientras carece de sentido predicar valor alguno de los objetos naturales e ideales, tratándose de los objetos culturales dicho predicado cobra toda su importancia y ocupa el nudo central de los asuntos que versan con la reflexión por los valores. Pero entonces, ¿cuál es su entidad? Diversas respuestas se han dado a esta pregunta. En las próximas páginas se reúnen solo algunos de los principales conceptos sobre el tema para, finalmente, tomar posición por el camino que este estudio considera más indicado para dar respuesta a la pregunta por los valores. Seguidamente, se revisan algunas de las características más discutidas al hablar de los valores y algunas de sus categorías más recurridas por los autores.

1.2. ¿QUÉ SON LOS VALORES?

Como ya se ha dicho páginas atrás, la preocupación por el tema de los valores no es un asunto de la actualidad, si bien el tema toma mayor o menor importancia, de forma cíclica, como respuesta a cada crisis social. Con todo, el gran interés por los valores, para el mundo de la filosofía de Occidente, se dio, cuando menos, desde mediados del siglo XIX en Alemania, momento en que se comenzó a realizar un análisis sistemático sobre el tema y su estudio se reunió en una nueva disciplina: la axiología. Mientras las reflexiones filosóficas en la Antigüedad y la Edad Media giraron en torno de la idea del ser de las cosas, con la Modernidad, la reflexión se trasladó, primordialmente, al tema del conocimiento.

Pero hablar de valores, ¿es un asunto de la Modernidad? De ninguna manera. En efecto, ya se hablaba de los valores desde la Antigüedad, lo que pasa es que no se hacía con la especificidad que lo hacemos ahora. Como lo advierte Risieri Frondizi, cuyo texto *¿Qué son los valores?* comentaremos ampliamente en esta parte del estudio:

Es cierto que algunos valores inspiraron profundas páginas a más de un filósofo, desde Platón en adelante, y que la belleza, la justicia, el bien, fueron temas de viva preocupación de los pensadores en todas las épocas. No es menos cierto, sin embargo, que tales preocupaciones no lograban recortar una región propia, sino que cada valor era estudiado aisladamente. La belleza, por ejemplo, interesaba por sí misma y no como representante de una especie más amplia. (Frondizi 11)

Pero entonces, ¿por dónde comenzar nuestra búsqueda por el tema de los valores? Veamos, por ejemplo, qué reflexiones se hicieron los antiguos sobre el tema. Para los filósofos de la naturaleza, quienes, como ya se ha referido, pretendieron encontrar una explicación de la totalidad del universo a partir de la observación de los fenómenos naturales, los valores serán atributos de esos fenómenos y, por tanto, su conocimiento se podía adquirir siguiendo procedimientos similares. «Muy común fue en cierta doctrina filosófica antigua comparar el ser con el valor. Decir que algo es y que algo vale es pues, en este caso, decir aproximadamente lo mismo» (Mora 3634).

Si bien con los socráticos, en especial con Platón, el concepto de valor es usado, con frecuencia, en el sentido de moral, para el filósofo italiano Nicola Abbagnano la distinción del concepto de valor aparece con mayor contundencia en la filosofía estoica:

El uso filosófico del término valor comienza cuando su significado se generaliza para indicar cualquier objeto de preferencia o de selección, lo que ocurre por primera vez con los estoicos, quienes introdujeron el término en el dominio de la ética y denominaron valor a los objetos de las selecciones morales [...] Entendieron el valor como toda vida conforme a la razón. (Abbagnano 1172)

Concluye Abbagnano que la noción de valor, en el mundo moderno, reaparece al volverse a la noción subjetiva del bien en Hobbes: «El valor o estimación de un hombre –dice– es, como el de todas las demás cosas, su precio» (Abbagnano 1173).

Esta noción subjetiva de los valores es la primera explicación racional sobre el tema. Como lo señala Paul Roubier en su *Teoría General del Derecho*, específicamente en el capítulo denominado *Filosofía de los valores sociales*:

Durante mucho tiempo, los filósofos concibieron el valor como una noción subjetiva: el valor, en esta concepción, no existe en el objeto valorado, sino en el sujeto que valora, y, por tanto, el valor se considera como un fenómeno de orden afectivo, consistente para unos en el sentimiento de placer o de dolor que se produce en el sujeto por la presencia del objeto y, para otros, en un deseo provocado por este sentimiento [...] Esa doctrina ofrece todos los inconvenientes de una filosofía fundada en el sentimiento [...]. (Roubier 156)

En este mismo sentido se pronuncia Risieri Frondizi cuando señala cómo, en un primer momento, la filosofía pretendió reducir los valores a los estados psicológicos que, como tuvimos oportunidad de ver, son una especie de los objetos naturales. Escribe Frondizi: «El valor equivale a lo que nos agrada, dijeron unos; se identifica con lo deseado, agregaron otros; es el objeto de nuestro interés, agregaron unos terceros. El agrado, el deseo, el interés, son estados psicológicos; el valor, para estos filósofos se reduce a meras vivencias» (Frondizi 14).

A partir de la reflexión axiológica moderna y, con especial atención, desde la aparición de los estudios de Max Scheler y Nicolai Hartmann, las concepciones emotivas de los valores fueron superadas ampliamente. Como lo señalamos atrás, y de ahí nuestro interés de poner a conversar el concepto de valor con las *ontologías regionales*, una concepción naturalista de los valores no resiste una confrontación con la esencia y caracteres básicos de tales objetos. Tal asimilación se fundamenta desde nuestro punto de vista, entre otras consideraciones, a que tanto las emociones y los sentimientos, como los valores, están íntimamente ligados a la acción estimativa del ser humano y que, adicionalmente, las emociones y los sentimientos comparten con los valores una de sus calidades estructurales: la polaridad. Esto es, la posibilidad de ser considerados tanto positiva como negativamente. En tal sentido, así como a la belleza se opone, como antivalor, la fealdad y a la justicia, la

injusticia; en el terreno emotivo podemos señalar que no conocemos la alegría sin la tristeza o el amor sin el desamor.

Como se acaba de señalar, un segundo momento en la reflexión moderna por los valores lo constituyen los estudios llevados a cabo por Scheler y Hartmann, representantes de la escuela fenomenológica. En completa oposición con las concepciones psicológicas, para esta doctrina, los valores serán objetos ideales de carácter objetivo, esencias, ideas, a la manera platónica, cuya esencia resulta imposible de captar por medio de la razón.

Sin embargo, como ya se ha planteado también y se insistirá seguidamente, aunque los valores se diferencian claramente de los objetos ideales (quizá ésta sea la principal crítica que pueda hacerse a la teoría de los referidos autores), los aportes de Scheler y Hartmann fueron de gran importancia para el entendimiento y avance de la axiología. Aún más, aún hoy, desde diversas corrientes filosóficas, se insiste en la idealidad de los valores. Sin embargo, desde ya anunciamos la importancia de reclamar para los valores, de una parte, una categoría ontológica que los diferencie claramente de los objetos naturales, ideales y culturales y, por otro lado, señalar la importancia que encierra predicar valores respecto de los objetos de cultura, asunto del que nos ocuparemos en detalle en los tres capítulos siguientes.

Quizá uno de los aportes fundamentales de la escuela fenomenológica, como ya se ha dicho, es haber señalado la objetividad de los valores. Esto es, su no subjetividad, su independencia en relación con el sujeto que los percibe y, por tanto, es agente de toda estimativa. Este hecho resulta de la mayor trascendencia, pues ya los valores no son asunto del mero capricho de la mente humana, no son emotividad cambiante del hombre, sino que existen con plena independencia de éste, si bien, insistimos, sea el sujeto quien percibe el valor y, al hacerlo, dota de sentido al objeto que, muy frecuentemente, sirve de soporte material al valor. Habremos de ampliar este último concepto cuando hablemos del valor como cualidad estructural.

Pero volvamos a los aportes de la escuela fenomenológica. Por su importancia, presentamos el resumen de algunas de las ideas expuestas por Nicolai Hartmann en su libro de *Ética*. En el texto, aparecido hacia 1926, Hartmann complementa y critica algunas de las posturas de Scheler. Para los estudiosos del tema de los valores sea ésta, quizás, una de las principales obras de referencia sobre el tema durante la primera mitad del siglo XX. Señala Hartmann:

Ahora se piensa así: o bien son los valores tan solo posiciones del hombre, relativas a la naturaleza humana y a la situación histórica, o bien tienen, como poderes motores, que poseer fuerza real. Y en este último caso tienen que funcionar como fines del mundo –en la vida del individuo humano y especialmente en la historia–; o sea, tienen que predeterminar, finalmente, los sucesos. (Hartmann 105)

Ya Hartmann introduce aquí un hecho de la mayor importancia para los fines del segundo capítulo de nuestra investigación y que podemos expresarlo, siguiendo a Carlos Cossio con la siguiente pregunta: ¿Son los valores categorías necesarias de futuridad? Dicho de otra forma, ahora siguiendo a Hartmann: ¿en qué medida los valores predeterminan la existencia individual y social? Ya volveremos sobre esta cuestión. Y continúa Hartmann:

Valores puede muy bien haberlos también en sí, y lo valioso puede existir en el mundo real, sin decir referencia a un sujeto, mientras que el sentido solo puede existir para alguien.

El mundo real en que vivimos está lleno de valores también sin nuestra cooperación. Y con ello se quiere decir que contiene, sin duda, valores y contravalores abigarradamente entremezclados, pero que no está desnudo de valor ni necesita aguardar al hombre para que surja en él lo valioso, sino que ya de suyo contiene innumerables cosas valiosas. Y cosa del hombre resulta solo verlo y apreciarlo así.

El no ser la alternativa, una disyunción total resulta ya simplemente de haber un tercer caso que se pasa por alto en ella. Los valores pueden muy bien tener una existencia independiente del hombre sin que por ello necesiten tener ya una fuerza

real de predeterminación teleológica. Los valores no son fuerzas o energías, ni siquiera son leyes del ser. Pero tampoco son meras ideas o fantasías del hombre.

El hombre elige, sin duda, desde el punto de vista de los valores, sus fines y se los propone para efectuarlos. El hombre es justo el ente capaz de actividad final. Pero sin su cooperación se quedan los valores en exigencias puramente reales, independientemente de que se realicen o no en algún proceso del mundo. (Hartmann 106)

Como vemos, Hartmann se plantea una discusión de la mayor importancia desde el punto de vista axiológico: ¿Tienen los valores existencia real independiente del hombre que los piensa? O por el contrario ¿es el hombre como sujeto de acción final el único capaz de realizar los valores o dar sentido a las cosas? El autor resuelve el asunto desde una posición dialéctica, puesto que reconoce el poder preponderante que cumplen los valores en la preordenación de la conducta de los hombres, independientemente de la existencia real de los valores por fuera del hombre. Queda claro también, para Hartmann, que los valores no son meras fantasías, como tampoco pertenecen a fenómenos causales o leyes naturales.

Ahora bien, ¿son los valores objetos ideales? Esta pregunta, el lector recordará, la habíamos dejado para este momento, cuando nos estuviéramos preguntando qué son los valores. Ya habíamos advertido que los valores no pueden ser objetos ideales. Pero ¿por qué los valores no son objetos ideales, esencia, ideas, como lo propone esta escuela fenomenológica con Scheler y con Hartmann? Como lo señala Frondizi: «El error de la asimilación de los valores con las esencias se debió, en algunos pensadores, a la confusión de la irrealidad con la idealidad. La supuesta intemporalidad del valor ha prestado un gran apoyo a la doctrina que pretende incluir los valores entre los objetos ideales» (Frondizi 14).

Otras razones nos permiten concluir actualmente que los valores no son objetos ideales, pero para esto es mejor entrar, de una buena vez, al tercer momento en el conocimiento de los valores. Aquí tendremos oportunidad de señalar, con alguna claridad, los caracteres distintivos que comportan esta parcela de la realidad llamada valor.

1.3. UNA ONTOLOGÍA DE LOS VALORES

En la reflexión y el estudio de los valores, sin duda, tanto a lo largo del siglo pasado como en el presente se han producido múltiples estudios, tesis, ensayos, artículos y manuales que buscan responder, de alguna forma, a la pregunta por los valores y su importancia para la sociedad del momento. Mientras que algunos de esos trabajos han asumido posturas más clásicas, partiendo desde la filosofía griega, o se sustentan, especialmente, en las obras de Kant, Husserl, Heidegger, Scheler y Hartmann, otros apenas sí se ocupan de la definición del concepto de valor o entregan ideas muy generales, para concentrarse más bien en asuntos como la importancia actual de los valores, la crisis de los valores, la llamada “pérdida de valores” y, desde luego, la siempre demandada *recuperación* de los valores o la también *urgente* enseñanza y pedagogía de los valores.

Para los fines de este estudio, como hemos dicho más atrás, optamos por las corrientes filosóficas que proponen una ontología propia de los valores. Esto es, que en la reflexión por el ente, por las formas de su manifestación, se apartan de la asimilación de los valores con otras categorías ontológicas ya referidas, como los objetos naturales, ideales, culturales o la propia vida existencial, si se quiere, como gran objeto metafísico, para reclamar su total independencia en el amplio y complejo terreno del ser. Este camino, como veremos, nos llevará entonces no solo a señalar las características estructurales que son comunes a todo valor, sino a declarar, para una mayor precisión, que en ese terreno del ente los valores no son, sino que valen.

Como punto de partida, y por considerar la integralidad de su propuesta, vamos a presentar y comentar los trabajos de los profesores José Ortega y Gasset y Manuel García Morente, cuyos estudios pertenecen a la primera mitad del siglo XX. Posteriormente, veremos el estudio de Frondizi Risieri en *¿Qué son los Valores?*, cuya aparición original corresponde a los años 60 y que, a nuestro parecer, es quizá la propuesta más integral sobre los valores en

tanto hace una crítica bien sustentada a todos los estudios anteriores y plantea una ontología de los valores que concilia las posturas subjetivas y objetivistas señalando la necesaria interrelación sujeto - objeto de valoración.

En octubre de 1923, apareció en la *Revista de Occidente* un ensayo de José Ortega y Gasset titulado *Introducción a una estimativa*. En dicho ensayo, el filósofo español pretendía responder a la pregunta: ¿qué son los valores? Años más tarde, exactamente en 1937, el profesor español Manuel García Morente dictaba en la Universidad de Tucumán (Argentina), en su cátedra de *Introducción a la filosofía*, una clase sobre ontología de los valores que, al año siguiente, aparecería en el libro *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Tanto en el ensayo como en las notas de clase, Ortega y Gasset y García Morente se propusieron construir una teoría sobre los valores que, retomando viejas ideas, desechando otras tantas y profundizando en los caracteres distintivos de los valores, apostara por una ontología de los valores.

Después de resaltar la importancia que ha tenido el tema de los valores en la pasada centuria, pues, desde su sentir «se trata de una de las más fértiles conquistas que el siglo XX ha hecho» (Ortega y Gasset 2005 315). El filósofo español se hace la pregunta que nos hacíamos, precisamente, al comienzo de este estudio. Si los valores están en todas las conversaciones de moda, «¿no fuera, por lo mismo, tanto más obligado precisar un poco en qué consisten los tales valores?» (Ortega y Gasset 316). Y es que para el autor:

La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de los objetos. Difícil es que, ante cosa alguna, nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable [...] No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar, y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos. (Ortega y Gasset 317)

En este mismo sentido se pronuncia García Morente cuando señala:

Encontramos que las cosas de que se compone el mundo, en el cual estamos, no son indiferentes, sino que esas cosas tienen, todas ellas, un acento peculiar, que las hace ser mejores o peores, buenas o malas, bellas o feas, santas o profanas [...] Por consiguiente, objetivamente visto, desde el lado del objeto, no hay cosa alguna que no tenga un valor. (García 377)

1.3.1. ¿Por qué los valores no son cosas, ni meras impresiones subjetivas?

Según García Morente, la filosofía actual emplea la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor. Los primeros son aquellos que de una cosa enuncian lo que ésta es, sus propiedades y atributos que la distinguen como ente, como desde la esencia se la define. Mientras que los juicios de valor acerca de una cosa no añaden ni quitan nada a su caudal existencial. Por ejemplo, si valoramos la acción de un hombre como justa o injusta, no roza, no afecta la realidad de la acción en cuanto a su ser y en cuanto a los elementos de su esencia. De lo anterior el autor deduce dos consecuencias de gran importancia: en primer lugar, los valores no son cosas ni elementos de las cosas. Y si no son nada de esto, entonces serían impresiones subjetivas de agrado o desagrado que las cosas producen al hombre y el hombre proyecta sobre las cosas.

Pero inmediatamente García nos aclara que esa segunda conclusión es errada, pues con ello volveríamos a las concepciones subjetivistas del valor. Y plantea este argumento que resulta irrefutable.

El criterio de valor no consiste en el agrado o desagrado que nos produzcan las cosas, sino en algo completamente distinto; porque una cosa puede producirnos agrado y, sin embargo, ser considerada por nosotros como mala; y puede producirnos desagrado y ser considerada por nosotros como buena. No otro es el sentido contenido dentro del concepto de pecado. El pecado es grato pero malo [...]

La virtud es difícil de practicar, desagradable de practicar y, sin embargo, la reputamos buena. (García 378)

Adicionalmente, el autor nos da otros dos argumentos para no considerar a los valores como simples impresiones subjetivas: acerca de los valores hay discusión posible, mas no la hay o no tiene sentido darla respecto del agrado o desagrado que nos producen las cosas que, por tanto, son asuntos eminentemente subjetivos. Y plantea como ejemplo el siguiente: si digo que un cuadro me molesta, me desagrada, nadie puede negarlo, pues nadie puede comprobar este sentimiento que el cuadro produce en la persona. Pero si yo digo que un cuadro es bello o feo, de esto sí se discute como se discutiría de una tesis científica y los hombres podrán convencerse unos a otros, de que el cuadro es bello o feo por demostración de valores. Por otro lado, señala que los valores se descubren como se descubren las verdades científicas. «Durante un tiempo el valor no es conocido hasta que llega un momento en la historia que un grupo de hombres tiene la posibilidad de intuirlo. Pero entonces, no aparece ante ellos como algo que antes no era y ahora es; sino como algo que antes no era intuido y ahora es intuido» (García 379).

A esta primera distinción de los valores, esto es, el no ser impresiones subjetivas de agrado o desagrado, Ortega agrega una segunda distinción expresada en sentido negativo al señalar que los valores no son las cosas deseadas o deseables: «Si, como Meinong en su teoría inicial pretende, el valor de una cosa no fuese más que el resultado del agrado que nos produce, solo serían valiosos los objetos existentes. Ahora bien, valoramos sobre todo lo inexistente, la riqueza que no poseemos, la salud que nos falta» (Ortega y Gasset 323).

Para Ortega esta idea llevó a Ehrenfels, compañero de escuela filosófica de Meinong, a ensayar una nueva respuesta a la pregunta por los valores, señalando que son las cosas que deseamos. Del sentimiento como creador de los valores pasamos al apetito, al deseo. Para estos dos pensadores austriacos el valor no es nada positivo en el objeto, sino emanación del sentimiento o del apetito subjetivo. A mayor apetito (deseo) o agrado, mayor valor.

Resumiendo, habremos de señalar que los valores son algo objetivo y no subjetivo, no son cosas, ni elementos constitutivos de las cosas (aunque sí cualidades estructurales, como veremos adelante) y, de otra parte, no son nuestros gustos o aquello que nos agrada, así como tampoco aquello que deseáramos poseer.

Es imposible llegar a una suficiente noción del valor mientras se le busque, suponiendo que es esencial a los valores, constituir las metas de nuestros intereses o apetitos [...] Claro es que todas las complacencias y enojos, todos los deseos y repulsiones están motivados por valores, pero éstos no valen porque nos agraden o los deseemos, sino al revés, nos agradan y los deseamos porque nos parece que valen. Por lo tanto, tienen los valores su validez antes e independientemente de que funcionen como metas de nuestro interés y nuestros sentimientos. (Ortega y Gasset 327)

1.3.2. Irrealidad y no idealidad de los valores

Ya hemos insistido en varias oportunidades, a lo largo de este estudio, sobre la no idealidad de los valores. Esto es, el que los valores no puedan ser considerados como objetos ideales (conceptos matemáticos, relaciones, ideas). Y también hemos dicho que es precisamente la segunda cualidad de los valores, su irrealidad (esto es, la no temporalidad y especialidad de los valores), lo que se prestó durante muchos años para su asimilación con los objetos ideales.

Pero entonces, ¿en qué consiste la irrealidad de los valores? O mejor, ¿por qué se ha dicho que los valores son cualidades irreales residentes en las cosas? Según Ortega, para hallar estas respuestas es necesario distinguir entre los valores y las cosas que valen. «Las cosas tienen o no tienen valor, tienen valores positivos o negativos, superiores o inferiores, de esta clase o de la otra. El valor no es, pues, nunca una cosa, sino que es ‘tenido’ por ella. La belleza no es el cuadro sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza»² (Ortega y Gasset 328). Y, para aclarar más este ejemplo, agrega: «Busquemos en el traje

² Advierte el autor que esta distinción, de gran importancia para la teoría del valor, se debe principalmente a Husserl, seguido, a su vez, por Max Scheler.

elegante, con los ojos de la cara, su elegancia. Vana pesquisa. Veremos su color y su forma, que son ingredientes reales del traje. Su elegancia es invisible, es una cualidad irreal que no forma parte de los componentes físicos del objeto» (Ortega y Gasset 328).

Cabe recordar en este momento que fue precisamente el positivismo científico, impulsado en su momento por una *lógica* tendencia, quien no admitía como ciencia otro conocimiento que aquel fundado en la percepción inmediata de los objetos y la experiencia sensible. Sin embargo, el simple hecho de la existencia del número hizo naufragar esta forma de pensar, porque el número no se ve, se entiende.

Los valores son una especie peculiar de los objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades sui géneris. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto... No son cosas que quepa entender o no entender. Solo cabe ‘sentirlas’ o, mejor, estimarlas o desestimarlas. (Ortega y Gasset 330)

Visto de este modo, los valores solo pueden existir para sujetos con capacidad estimativa, de la misma manera que la igualdad y la diferencia solo existen para seres capaces de comparar. Veremos con Frondizi como solo en este sentido, en su acto de intelección, puede hablarse de cierta subjetividad de los valores.

1.3.3. Los valores no son, sino que valen

Al referirse a la esencia de los valores, García Morente introduce otro concepto estructural: la valencia de los valores. Pero ¿qué es esto de que los valores valen? Pues bien, ya hemos dicho que los valores no son cosas, ni impresiones subjetivas, porque los valores no son, no tienen esa categoría que tienen los objetos reales e ideales que es, precisamente, la de ser. Según García, este aparente dilema del valor, el no ser, fue resuelto a mediados del siglo XIX por el filósofo alemán Lotze que descubrió el término exacto, los valores no son sino que valen.

Una cosa es valer y otra cosa es ser. Cuando decimos de algo que vale no decimos nada de su ser, sino que decimos que no es indiferente. La no indiferencia constituye esta variante ontológica que contrapone el valer al ser. La no indiferencia es la esencia del valer. El valer, pues, es la primera categoría de este nuevo mundo de objetos que hemos denominado valores. (García 381)

1.3.4. Los valores son cualidades de ciertas cosas, no las cosas en sí mismas

Según García, el valor hace parte de un grupo ontológico que Husserl llamó objetos no independientes, que no tienen sustantividad en sí mismos, sino que adhieren a otros objetos. Para esto nos habla del tradicional ejemplo del color y del espacio al señalar que no son independientes el uno del otro, esto es, no podemos pensar el color sin el espacio, ni el espacio sin el color. «El valor y la cosa que tiene valor no los podemos separar ontológicamente y esto es lo característico: que el valor no es un ente sino que es siempre algo que adhiere a la cosa y, por consiguiente, es lo que llamamos una cualidad» (García 381). Por este camino, el autor llega a la conclusión de que los valores serán siempre cualidades puras, pero irreales en tanto que no son cosas.

Si quisiéramos ubicar los valores desde un punto de vista eminentemente lingüístico, tendríamos que decir que los valores son adjetivos. Ya hemos dicho que los valores son cualidades que adhieren a las cosas. Y el adjetivo es, gramaticalmente, la palabra que designa la cualidad del objeto, que le confiere un atributo. Bello, justo, bondadoso, no son más que adjetivos que podemos predicar de un sustantivo: hombre bello, justo, bondadoso. Como tal, ninguno de estos adjetivos tiene realidad por fuera del sujeto que designa. Pero, en cambio, adquieren todo su sentido una vez los atribuimos a la conducta biográfica de un sujeto. Es allí donde, como hemos ya señalado, se hace latente la relación sujeto-objeto. No solo entonces el sujeto es el único capaz de descubrir valor, sino que es sobre una parte muy importante de su acción biográfica que cobra sentido predicar valor.

Para determinar aún más la esencia de los valores, podemos además decir que los valores son extraños a la cantidad y, por consiguiente, al tiempo y al espacio. «No se puede decir que un cuadro es tantas veces bello. No hay manera de contar, de dividir la belleza en

unidades. No se puede decir que un cuadro empieza a ser bello, que está siendo bello un tiempo y luego deja de ser bello» (García 382).

1.3.5. Conocimiento absoluto de los valores

De los valores, además, podemos decir que son absolutos o su conocimiento es absoluto. De no ser absolutos, de acuerdo con García, tendrían que ser relativos. Esto es, ser valor para algunos individuos y para otros no, para unas épocas históricas y para otras no. «Si decimos que puede haber valores que lo son para una época histórica y para otra no, también estarían en dependencia de tiempo y espacio y no pueden estarlo» (García 384).

En este sentido, por ejemplo, una de las mayores críticas que se le ha hecho a una axiología de los valores jurídicos (véase por ejemplo el *Ensayo sobre la Justicia* de Hans Kelsen), por citar una esfera de la vida social donde los valores cobran gran importancia, señala que los valores, al ser relativos, no ofrecerían ninguna seguridad jurídica a cualquier orden normativo que se pretenda como tal. Por lo tanto, se debería prescindir de los valores si se pretende hacer ciencia del derecho.

Pues bien, no hay en los valores tal relatividad. García nos plantea que es muy posible que el lector replique y se pregunte: ¿No hay acciones que, en un momento de la historia, fueron justas y ahora no lo son? ¿No hubo un tiempo en que tal cuadro fuera visto como bello y ahora no lo es? Y el autor contesta que no hay tal objeción, pues sería como decir que antes de Pitágoras el Teorema de Pitágoras no existía o que antes de Newton no existió una Ley de la gravitación de los cuerpos.

Los hombres pueden intuir (acto de conocimiento) los valores o no intuirlos, ser ciegos o clarividentes para éstos; pero el hecho de que haya una relatividad histórica en el hombre y en sus actos de intuición y de percepción de valores, no nos autoriza en modo alguno, a trasladar esa relatividad histórica del hombre a los valores y decir que, porque el hombre es el relativo, relativo históricamente, relativos son los valores. (García 384)

Y a esto agrega Ortega y Gasset: «Cada raza, cada época, parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grande periodos históricos» (Ortega y Gasset 335).

Otra consideración que debemos señalar aquí y que, desde luego, está íntimamente ligada a lo que venimos planteando, tiene que ver con las dimensiones trascendentales de los valores: su polaridad y jerarquía. El hecho de que los valores puedan ser apreciados positiva o negativamente (disvalor) y que cada sociedad determina una jerarquía de valor conforme a la cual orientar la conducta de sus individuos, habrá de determinar el conocimiento e intuición de los valores. Entonces, podemos decir que no es que haya valores para unas épocas y para otras no, sino que es posible que, dada su polaridad y jerarquía, los pueblos configuren órdenes sociales que privilegian los valores en sentido negativos (disvalores) o una jerarquía de valores donde, en la escala máxima, por ejemplo, se han ubicado los valores cuya realización, por parte de los seres humanos, demandan un mayor esfuerzo, o poseen un carácter individualista y materialista.

1.3.6. Dimensiones de los valores: polaridad y jerarquía

Un sexto aspecto que debe tenerse en cuenta en relación con los valores es lo que algunos teóricos han llamado su dimensión y que nos lleva a estudiar dos cualidades residentes a todo valor: su polaridad (positiva o negativa) y su jerarquía (superior o inferior). A diferencia de los demás objetos, pues, un valor es siempre positivo o negativo. A eso se refiere García Morente al analizar la no indiferencia que subyace al valor.

Esto quiere decir que en la entraña misma del valor está contenido que los valores tengan polaridad: un polo positivo y un polo negativo. Todo valor tiene su contravalor... A bueno se contrapone malo; a generoso se contrapone mezquino; a bello se contrapone feo; a sublime se contrapone ridículo, a santo se contrapone profano. (García 385)

Agrega el autor que, de este modo, se evidencia la íntima relación que existe entre los valores y los sentimientos, lo que llevó a la psicología, durante muchos años, a señalar que los valores no tenían entidad propia y se trataban de simples impresiones subjetivas. Dicha confusión se debió a que los valores, como las impresiones psíquicas (sentimientos), poseen esta característica de la polaridad, como ya tuvimos posibilidad de señalar páginas atrás.

Ahora bien, además de su polaridad, es esencial a todo valor el ser superior, inferior o equivalente a otro, esto es, el poseer una jerarquía. García lo define como la no indiferencia de los valores en sus relaciones mutuas, unos respecto de otros.

Para hablar de una jerarquía de los valores, tendríamos que ocuparnos, a su vez, de su clasificación. Prácticamente, todos los filósofos que se han ocupado del tema de los valores, han hecho su propia clasificación y sería producto de otro estudio adentrarnos en las particularidades e importancia de dichas clasificaciones. Habremos de enunciar aquí la clasificación propuesta por García Morente –tomada, a su vez, de Scheler– con el ánimo de dar, por un lado, la explicación sobre la jerarquía de los valores y, de otro, podremos volver sobre el tema en los capítulos siguientes cuando nos refiramos a los modos en que los individuos y las sociedades escogen sus valores y pre-ordenan su mundo individual y colectivo.

Señala García, que una clasificación bien podría clasificar los valores en los siguientes grupos o clases: primero, *valores útiles*; por ejemplo: adecuado, inadecuado, conveniente, inconveniente. Luego, *valores vitales*; por ejemplo: fuerte, débil. *Valores lógicos*, como: verdad, falsedad. *Valores estéticos*, como: bello, feo, sublime, ridículo. *Valores éticos*, como: justo, injusto, misericordioso, despiadado. Y, por último, *valores religiosos* como: santo, profano.

Pues bien; entre estas clases o grupos de valores existe una jerarquía... Esto quiere decir que los valores religiosos, afirmense superiores a los valores éticos; que los valores éticos afirmense superiores a los valores estéticos; que los valores estéticos

afirmense superiores a los valores lógicos y estos, a su vez, se afirman superiores a los vitales y estos, a su vez, superiores a los útiles. (García 386)

Pero ¿qué implicaciones tiene este afirmarse superior de los valores?, pues que «puestos a elegir entre sacrificar un valor útil o sacrificar un valor vital, sacrificaremos más gustosos el valor útil que el valor vital, porque la separación del punto de indiferencia en que se hallan los valores útiles está más próximo a la indiferencia» (García 387). Y, seguidamente, García nos da otro ejemplo que resulta de la mayor importancia para los fines prácticos de este estudio: «Si nosotros tenemos que optar entre salvar la vida de un niño, que es una persona y, por lo tanto, contiene valores morales supremos, o dejar que se queme un cuadro, preferiremos que se queme el cuadro. Esto es lo que quiere decir la jerarquía de los valores» (García 387).

De lo hasta aquí expuesto el autor concluye que un estudio detenido de los diferentes grupos de valores ha de servir de base y fundamento a una ciencia correspondiente a cada uno de esos valores. De modo que los *valores útiles* sirven de fundamento a la economía, aunque no lo sepan los economistas. Y los *valores vitales* resultan indispensables en el estudio de la moda, las formas de vida, las formas de trato social, los deportes y las ceremonias sociales. Los *valores lógicos* sirven de base a la lógica, los *estéticos* sirven de base a la estética y los *morales* han de servir de base a cualquier estudio de la ética y, entre las diferentes manifestaciones de la conducta ética, a toda conducta jurídica. Hasta aquí los planteamientos generales de Ortega y Gasset y García Morente sobre los valores. Pasemos a examinar, seguidamente, el trabajo de Risieri Frondizi.

1.4. SUPERACIÓN DE LA ANTÍTESIS SUBJETIVISMO VS. OBJETIVISMO

Cabe advertir que, si bien hasta el momento, ya nos hemos referido a la obra de Risieri Frondizi en varias ocasiones, a lo largo de este capítulo, es importante volver a ella en este momento con el fin de señalar y comentar algunos de los aportes que hace el autor a la reflexión contemporánea por los sentidos y fin de los valores. La primera edición de *¿Qué son los valores?* corresponde a 1958; si bien el autor volverá sobre su obra para revisarla y

complementarla en dos ediciones más: 1968 y 1972. Esta última edición le servirá no solo para ampliar sus críticas a las teorías subjetivistas y objetivistas de los valores, sino también para ofrecer su propia visión integradora, en la cual busca reconocer los aportes de ambas doctrinas y superar su irreconciliable contradicción. Para los fines de este estudio centraremos nuestra atención en el Capítulo VI de la mencionada obra denominada *Valor, Estructura y Situación*.

En primer lugar, Frondizi reconoce el aporte de las teorías subjetivistas y objetivistas al estudio de los valores, al señalar:

El subjetivismo mostró la importancia de separar el valor de nuestras reacciones psicológicas, necesidades y apetencias. El objetivismo, a su vez, corrigió las exageraciones del subjetivismo y señaló la necesidad de presentar especial atención a las cualidades objetivas... Si no es posible separar el valor de la valoración, resulta imprescindible un examen a fondo del interés, el deseo, la preferencia y demás estados relacionados a la estimativa. (Frondizi 190)

En el estudio por la esencia del valor, como ocurre a menudo en el mundo teórico, tanto subjetivistas como objetivistas, incapaces de resolver las contradicciones inherentes a la teoría opuesta, se han decidido, sin más reparos, por la propia; como quien niega la existencia de Dios, incapaz de demostrar lo contrario.

Al estudiar la teoría de Scheler, Frondizi reconoce su coherencia lógica y su capacidad para lograr una rápida adhesión; sin embargo, le reprocha el desprecio de la experiencia sensible y emotiva en la relación del sujeto que valora y el objeto valorador. Esta crítica, quizá en parte, bien podría extenderse a lo planteado en los estudios de García Morente y Ortega y Gasset quienes, en líneas generales, desechan toda concepción subjetivista de los valores. Advierte Frondizi:

Si examinamos la relación del objeto valioso con el sujeto que valora, una vez que la ambigüedad ha sido disipada, advertimos que el valor no puede existir sino en

relación con un sujeto que valora. ¿Qué sentido tendría el agrado de una comida, sin un paladar capaz de “traducir” las propiedades físico-químicas de la comida en vivencia de agrado? Decimos comúnmente que la “comida” es agradable porque referimos la cualidad valiosa al causante, fuera de todo contacto, con un paladar que la saboree. Lo mismo se puede afirmar de un valor estético musical o pictórico, que no existe sino en relación con sujetos con sensibilidad auditiva y visual. (Frondizi 193)

A la manera de la oración gramatical, Frondizi nos propone una relación en la cual el sujeto se relaciona con el objeto a través de una acción que, en este caso, será la acción valorativa misma. De este modo, el autor introduce una cualidad adicional presente en el mundo de los valores: su carácter relacional entre el sujeto que valora y el objeto valorado.

1.4.1. Carácter relacional del valor

Además de considerar la necesaria relación entre un objeto y un sujeto, que se ven afectados mutuamente en el proceso de valoración, el autor problematiza dicha relación al considerar que «tanto el sujeto como el objeto no son homogéneos ni estables» (Frondizi 195). En cuanto al sujeto, su acto valorativo puede estar condicionado por sus condiciones biológicas y psicológicas, lo que compromete desde el funcionamiento del sistema nervioso y glandular, hasta el carácter, estado de ánimo y desarrollo intelectual de cada individuo.

En cuanto al objeto, habrá muchos factores relacionados con su valoración estética. Pensemos en una obra de arte como una pintura. Habrá que considerar desde el soporte sobre el cual el artista plasma su obra, los pinceles y la pintura, la técnica empleada, el manejo de las sombras y la luz. Esto, sin detenernos a pensar en las condiciones de curaduría y posterior exhibición de la obra: ubicación, iluminación, temperatura del ambiente. Todo ello ha de determinar la acción valorativa.

En tercer lugar, Frondizi nos pide considerar los factores de tipo social y cultural presentes en el acto valorativo. Siguiendo el ejemplo que acabamos de proponer, podremos considerar, por ejemplo, el hecho de que visitemos un museo o pinacoteca solos o en

compañía de amigos, que contemos con un guía o hagamos el recorrido por nuestra cuenta, que la visita se haga en tierra extranjera o en nuestra ciudad, que se tengan algunos conocimientos sobre arte clásico o moderno o sobre la vida y obra del artista, cuyos cuadros apreciamos o lleguemos sin ningún conocimiento previo.

Fronzizi propone considerar muchos otros elementos de tipo cultural: la organización económica, la jurídica, las costumbres, las tradiciones, las creencias religiosas y advierte:

Si se da un vistazo a cualquiera de las escalas de valores que sostienen los axiólogos objetivistas, se advertirá que todas han sido forjadas teniendo en cuenta al hombre culto europeo. Tales escalas son el resultado de la evolución histórica de la cultura occidental; si el desarrollo hubiera sido distinto – la historia no tiene un derrotero prefijado – la escala de valores también sería distinta. (Fronzizi 197)

Desde luego, advierte el autor, nuestro acto valorativo tendrá que trascender el gusto, nuestra disposición anímica, nuestras creencias y costumbres, para considerar el aspecto objetivo, sin el cual un juez o un jurado terminarían absolviendo o condenando a un hombre con base en consideraciones meramente subjetivas. En este sentido, las diferentes escalas valorativas, la importancia y prevalencia de un valor por encima de otro, por ejemplo, en los ejercicios de ponderación, cuando dos o más valores entran en colisión frente a la vulneración de un derecho, estarían determinadas por el mayor o menor predominio del componente objetivo del valor. A mayor componente objetivo más altura del valor.

Agrega Fronzizi a este ya complejo entramado de circunstancias presentes en el acto valorativo dos circunstancias adicionales: la influencia de las vivencias valorativas anteriores y de vivencias valorativas contemporáneas a un determinado acto. Señala el autor:

Un determinado valor no se da, por otra parte, con independencia de los demás valores. La belleza de una catedral gótica no se puede separar del valor religioso que

la inspira; la calidad estética, de un mueble de su utilidad; la justicia, de una sentencia de las consecuencias de su aplicación. (Frondizi 202)

Como ya lo hemos señalado en repetidas ocasiones, desde las concepciones objetivas se señalará que tales relaciones entre valores no afectan la esencia del valor, sino que están determinadas por la capacidad estimativa del sujeto, como sucedería con las ecuaciones matemáticas, cuyo resultado es independiente a la capacidad intelectual del sujeto. Sin embargo, como ya lo podemos afirmar, los valores y los actos valorativos no están sometidos a leyes causales o del ser, sino a leyes del deber ser en tanto, como lo vimos al hablar de los objetos culturales, es propio de estos objetos la no indiferencia al valor, esto es, el ser valiosos por esencia.

1.4.2. El valor como cualidad estructural

Ya en el apartado 1.3.4 tuvimos la oportunidad de señalar que los valores no son cosas en sí mismas, sino cualidades presentes en ciertas cosas. Además, indicamos que se trataba de cualidades no independientes a las cosas que adhieren, en tanto no tienen una corporeidad propia, no están en el tiempo y en el espacio. Esto es, no son componentes sustanciales. Pensemos en la obra de arte nuevamente. Si retiramos el lienzo o el óleo impregnado sobre la obra, sin lugar a dudas, afectamos la condición material y constitutiva de la obra, haciendo que ésta se destruya. No ocurriría lo mismo con los valores. No es posible retirar, sustraer el valor belleza de la obra de arte que, sin embargo, está presente en ella con mayor o menor potencia, haciéndola más valiosa estéticamente, sagradamente.

Pero entonces, ¿qué tipo de cualidad representa el valor frente a la cosa? Además de señalar con García Morente que se tratan de cualidades no independientes de la cosa, Risieri Frondizi nos aclara que al hablar de los valores estamos frente a cualidades estructurales de las cosas a las que adhieren.

Pare referirnos brevemente a este concepto, retomamos la definición que Frondizi da, a manera de resumen, al comienzo del apartado sobre *valor y situación*. Señala el autor:

«Cabe recordar que el valor no es una estructura, sino una cualidad estructural que surge de la relación de un sujeto frente a propiedades que se hallan en un objeto» (Frondizi 213).

Frondizi recuerda la dicotomía entre considerar al valor como una cualidad simple, que pueda ser captada por los sentidos; o compleja, que pueda descomponerse en sus elementos constitutivos. Para el autor es de gran importancia el aporte del filósofo británico George Moore, desde la llamada “falacia naturalista” en el estudio de los valores: «Consiste en identificar ‘bueno’, que no es una propiedad natural o descriptiva según Moore, con una propiedad natural, como placer o deseo. El hedonismo comete esta falacia. Como el placer es bueno, cree que placer y bueno es equivalente» (Frondizi 206).

Desde nuestro punto de vista, este hedonismo que señala Frondizi está asociado, fundamentalmente, a los debates nunca acabados que, especialmente desde el siglo XIX, se suscitaron frente al estatuto científico que podría otorgársele al pensamiento humanista y a las llamadas disciplinas sociales. Muy conocida, por ejemplo, es la crítica que en 1847 hace el alemán Julios Hermann von Kirchmann al pronunciar un célebre discurso en la Academia Jurídica Berlinesa titulado *Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft (La falta de valor de la jurisprudencia como ciencia)*. Su famosa sentencia: «*Basta un plumazo del legislador para reducir a basura toda una biblioteca jurídica*», pareciera demoledora. Sin embargo, el error de Kirchmann reside en intentar asimilar el derecho a la norma escrita y a la jurisprudencia de los jueces, así como en intentar darle al derecho el carácter de una ciencia de objeto natural con el cual sería posible experimentar en un laboratorio.

En el apartado 1.1.1. de este estudio tuvimos la oportunidad de preguntarnos si los valores podrían ser considerados objetos naturales, si se podrían conocer por el método empírico y si, en última instancia, tendría sentido predicar valor de dichos objetos. A todas estas cuestiones contestamos de forma negativa. Lo hasta aquí señalado nos sirve para reconocer la importancia de examinar la esencia de los valores a partir del estudio de las ontologías regionales, como lo hemos hecho en la primera parte de este capítulo, y reafirmar con Frondizi la importancia de los aportes de Moore al señalar la “falacia naturalista” a la que,

aún hoy, puede pretender reducirse el estudio de los valores, pues bien frecuente es su asimilación con los sentimientos, las emociones y gustos, objetos naturales psíquicos.

Pero volvamos a Frondizi y sus consideraciones sobre el valor como cualidad estructural. En primer lugar, el autor ha de preguntarse qué es una estructura y señala que la característica principal de una estructura es que tienen propiedades, cualidades que no se encuentran en ninguna de sus partes constitutivas, ni en el agregado de ellas. «Una estructura depende de sus miembros, pero no depende de la mera yuxtaposición de ellos» (Frondizi 208). Y nos da un ejemplo relevante: «Un drama no puede reducirse a la yuxtaposición de sus actos o escenas y menos aún a las oraciones o letras que lo forman. El sentido total es lo que cuenta» (Frondizi 209).

¿Qué caracteriza a los valores como cualidades estructurales? El autor señala cuatro componentes que enunciaremos brevemente. En primer lugar, los valores son cualidades cuyos elementos estructurales no son homogéneos. Ejemplos de esta característica pueden ser los siguientes: la belleza presente en una escultura es más que la suma de los fragmentos de la obra, una orquesta no equivale a la mera suma de sus músicos, que, en todo caso, no son homogéneos. De esto se deduce, en segundo lugar, que la estructura no es una mera abstracción o representación (como en el caso de los objetos ideales), sino una unidad completa y que existe una interrelación activa de los miembros que la componen. «La estructura constituye una unidad concreta, real, empírica, que no depende ni se apoya en ningún ente meta-empírico» (Frondizi 212). En tercer lugar, la estructura supone la totalidad e interdependencia de sus miembros y, en cuarto lugar, la estructura requiere de miembros heterogéneos, a veces en oposición, con funciones específicas, que contribuyen a la totalidad.

Al definir su concepto de valor, Risieri Frondizi abordará dos asuntos más: lo que él denomina valor y situación, donde a nuestro modo de ver intenta hacer una amplia reflexión de los elementos de tipo histórico, espacio-temporal, culturales y sociales que influyen y determinan el acto valorativo y, finalmente, su posición personal frente a los problemas que surgen a la hora de abordar una jerarquía de los valores.

Aunque ya nos hemos referido atrás, en términos generales, al tema de la jerarquía, al nombrarla como cualidad general en torno del valor, consideramos que ambos asuntos: el de la situación de los valores y su jerarquía, no aportan tanto a su definición en particular como sí a la forma en que son apreciados, aprehendidos los valores en la relación sujeto - objeto y, más aún, en las consecuencias prácticas que se derivan para un individuo o una sociedad. Por ser estos asuntos de los capítulos subsiguientes, dejaremos dicha reflexión para ese momento.

Consideramos, con algunos de los autores que hemos seguido a lo largo de este capítulo, que superada la discusión sobre la asimilación de los valores con los objetos reales, naturales y culturales, los valores se abren paso (desde esta visión de las ontologías regionales), como objetos no independientes a las cosas que adhieren y, sin embargo, dotados de su propia individualidad en el mundo de las ontologías regionales. No solo hemos esbozado las características esenciales a su constitución y estructura, sino que hemos señalado cómo los valores adhieren a los objetos culturales dotando de sentido la conducta biográfica de los seres humanos, ya en las acciones que despliegan a diario, producto de su ser racional, ya en el sentido que deposita en las cosas que plasma y crea. No tenemos, pues, otra opción que valorar y, al hacerlo, habremos de definir nuestra propia existencia. Pasemos a analizar tan *apasionante* asunto en el siguiente capítulo.

2. LOS VALORES EN LAS ELECCIONES INDIVIDUALES

Para buena parte de las sociedades modernas es claro que los valores cumplen un gran papel en el contexto social. Como tendremos oportunidad de profundizar en el capítulo final de este estudio, cuando se habla de la referida crisis de valores o pérdida de valores, poco o nada se considera el papel que cumplen los valores en el plexo de nuestra existencia individual y, la atención se centra, a menudo, en intentar deducir causas o consecuencias de la crisis social a partir del estado en que, en cada momento histórico, se hallan los valores.

Por ahora, nos interesa intentar señalar algunos apuntes alrededor de un asunto más próximo a la esencia misma de la condición humana: establecer el papel que cumplen los valores en las selecciones cotidianas en tanto representan, como lo explicaremos más adelante, siguiendo el concepto del iusfilósofo Carlos Cossio, *categorías materiales de futuridad*; esto es, intentaremos evidenciar en qué medida los valores predeterminan la acción humana y, por consiguiente, son configurativos de nuestro devenir inmediato o más lejano, así como del sentido y fin último de nuestra existencia.

Esta teleología de los valores, este fin último, parecería decisivo a la hora de comprender nuestra sociedad, pero, más aún, resulta determinante al momento de aportar en la reconfiguración pedagógica de lo que hasta ahora hemos entendido como educación en valores, valores para esa orientación vital que reclama el mundo de hoy.

2.1. LOS VALORES Y LA CONDUCTA HUMANA BIOGRÁFICA

Nuestro primer recorrido por el conocimiento de los valores nos llevó por el terreno de las ontologías regionales. Miramos cuáles eran los posibles objetos de conocimiento y frente a dichos objetos nos hicimos dos preguntas: ¿eran los valores objetos naturales, ideales o culturales? Y, seguidamente, ¿tenía sentido atribuir valor a estos objetos? La primera cuestión tuvo una respuesta negativa. Concluimos que los valores no eran objetos naturales,

ideales o culturales, refutamos las principales teorías que atribuían tal entidad a los valores y dedicamos el segundo apartado de ese capítulo a señalar cuáles serían la naturaleza y los caracteres esenciales de los valores. De tal modo, podemos llegar ahora a la conclusión de que en nuestra vida existencial hay todo esto: objetos naturales, objetos ideales, objetos culturales de los cuales la conducta *biográfica* del hombre forma parte integral y, finalmente, encontrábamos que también hay valores, valores en la vida del hombre, quien es, como ya se dijo, el único ser con capacidad estimativa, esto es, con capacidad de descubrir valores y, por tanto, valorar.

Al contestar la segunda pregunta, ¿tiene sentido predicar valor de los objetos naturales, ideales y culturales? Llegamos a la conclusión de que mientras frente a las dos primeras regiones ontológicas, el asunto se resolvía negativamente, por el contrario cobraba todo su sentido atribuir valor a los objetos culturales y, entre esos objetos culturales, hubimos de nombrar de una parte los objetos culturales mundanales, entendidos como esos sustratos de la realidad que el hombre dota de sentido y, de otra, los objetos culturales egológicos constituidos fundamentalmente por la conducta propia del hombre en ejercicio pleno de su intelección y capacidad creadora.

Digamos algo más: los objetos culturales son todo lo que el hombre produce: en ellos distinguimos un sustrato material en el cual reposa un sentido y para conocerlos debemos aprehender su esencia. Pero ojo, el sustrato puede cambiar sin que el objeto cambie, lo fundamental es desentrañar su valor y, por ende, su sentido. Por ejemplo, *Cien Años de Soledad*, la obra maestra de Gabriel García Márquez, es un objeto cultural. El sustrato material sobre el que reside la obra es, corrientemente, un libro, unas hojas de papel (simple objeto natural). Pero *Cien Años de Soledad* no es este o aquel libro de pasta dura y bellas ilustraciones. Su sentido, el sentido de la obra, bien podría estar contenido en frágiles hojas de papel sin que ello desvirtúe su valor.

Por otro lado, los objetos culturales egológicos son la conducta humana propiamente dicha. Conducta humana biográfica, como hemos señalado en el capítulo anterior, con el fin de establecer su diferencia con el otro tipo de conducta que despliega el ser humano: la

conducta biológica. Pero el sustrato sobre el cual reposa el sentido de los objetos culturales egológicos no será ya material, como en el caso de los objetos mundanales, sino metafísico. La vida existencial es el objeto metafísico sobre el cual reposa el sentido de los objetos culturales egológicos.

Dicho esto, señalaremos que hablar de la importancia de los valores en las elecciones individuales, en la predeterminación de la futuridad existencial, no es otra cosa que adentrarnos en el examen mismo de la vida como objeto ontológico. Tal parece que a la vida le interesa ser vida. No cualquier vida, sino una vida que ha de proponerse unos fines. Para ello, toda vida humana ha de elegir unos valores, ha de preordenar una existencia conforme a unos valores, pues tal como ocurre con el núcleo mismo de la libertad, estamos condenados a valorar y, al valorar, preordenar nuestra existencia.

2.2. UNA ONTOLOGÍA DE LA VIDA

Vamos a intentar señalar por qué a la vida humana le interesan los valores o, mejor dicho, por qué nuestra existencia es un permanente valorar cada acción que hemos de emprender en el momento siguiente, siendo esto así desde el alba hasta el ocaso, ya en nuestra vida diaria, ya desde el comienzo al fin de nuestra existencia.

José Ortega y Gasset y Manuel García Morente nos acompañaron en un buen trayecto en nuestra reflexión por la existencia y consistencia de los valores. Ahora vamos a volver de nuevo a su obra para intentar responder a la pregunta: ¿qué tipo de vida es esta vida que se interesa por los valores y los hace motores de su devenir?

Para este fin vamos a comentar, para lo que es de nuestro interés, algunos capítulos de *El Tema de Nuestro Tiempo*, meditación orteguiana donde se ahonda y se aclara la filosofía de la *razón vital*, su exaltación a la vida y sus críticas al racionalismo y al relativismo. Seguidamente, miraremos la Lección XXV de las *Lecciones Preliminares de Filosofía*, de García Morente, en la que el autor intentará esbozar los principales elementos que han de constituir una ontología de la vida.

Ahora, si bien Ortega y Gasset y García Morente dedican importantes trabajos a la ontología de los valores y a la ontología de la vida, no encontramos en sus obras una reflexión que señale con precisión la estrecha relación que consideramos necesaria entre la vida humana, su conducta biográfica (objeto cultural egológico) y dichos valores como motores de la existencia misma, como determinadores de nuestras elecciones cotidianas. Nuestra tarea, pues, será encontrar dicha relación y ahondar, con un mayor detalle, en qué medida los valores van predeterminando nuestra existencia.

Toda vida humana, en primera medida, se pregunta por el futuro, por su misión existencial; por tanto, Ortega inicia su reflexión por el tiempo de una generación. En el capítulo *Previsión del futuro* señala cómo toda generación tiene una vocación y una misión propia, pero algunas dejan dicha misión incumplida. «En lugar de acometer resueltamente la tarea que les ha sido prefijada, sordas a las urgentes apelaciones de su vocación, prefieren sestear alojadas en ideas, instituciones, placeres creados por las anteriores y que carecen de afinidad con su temperamento» (Ortega y Gasset 2010 71).

Visto desde esta perspectiva, podríamos señalar que es posible vivir cualquier tipo de vida pero que, ante todo, vivir es tomar partido, decidimos por esto o aquello. No es posible, entonces, vivir al vaivén de las vicisitudes de cada momento. Ortega reconoce que cada época trae consigo mil azares imprevisibles, pero sin que, a la vez, no posea una contextura fija. Lo mismo ocurre con la existencia individual: «Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente» (Ortega y Gasset 74).

La vida humana es un quehacer permanente, regido por leyes. Pero, para el autor, la ciencia histórica solo es posible en la medida en que es posible la profecía. Si se perfecciona nuestro sentido histórico mejora nuestra capacidad de previsión, pues «de lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas» (Ortega y Gasset 79).

A comienzos del siglo XX surge un gran interés en un sector de la filosofía por hacer de la vida misma el centro de la reflexión metafísica. Si el ser estático parmenídeo o la idea

trascendente de Dios han estado en el centro de dicha reflexión, ahora hay un interés por reivindicar la vida misma, que es lo menos estático posible, como centro de la reflexión existencial. Al hablar de cultura y vida, Ortega, entonces, vuelve la mirada a esto que es la vida cultural del hombre, su vida biográfica. Para ello retoma a George Simmel, cuya obra, *Intuición de la Vida*, aparecida al final de su vida hacia 1918, ya señala con precisión el carácter del fenómeno vital humano. Al retomar los aportes de Simmel, Ortega señala que:

La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico– tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que nos es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa constituyen esta dimensión. (Ortega y Gasset 94)

Encuentra Ortega que hay un doble imperativo en nuestra existencia: por una parte, nuestra intensa actividad intelectual; por otra, nuestra necesidad biológica, sin la cual no hay humanidad posible para la cultura. «La vida debe ser cultura, pero la cultura tiene que ser vital» (Ortega y Gasset 98). En este sentido, *El Tema de Nuestro Tiempo* se constituye en un llamado para poner la cultura al servicio de la vida y no la vida al servicio del arte, la política, la religión.

Desde luego, el tema axiológico va a estar siempre presente en la obra orteguiana y el tema de nuestro no es la excepción. Lo primero sea preguntarnos ¿el salvaje valora? Tal parece que no: simplemente organiza su existencia desde la forma en que la vida misma se le va presentando. La valoración de la vida, en este sentido, implica el ser dotado de razón y entendimiento. Pero aún más, el acto de elegir (valorar), nos aclara el autor, es el acto inicial de la cultura. Más adelante Savater dirá, como veremos, que lo propio de la cultura es el actuar.

Al hacer la cultura, el ser humano encuentra valor en las cosas, las va dotando de estima, de sentido. Al hallar valor en tal acto u objeto, lo estima más que otro, lo considera superior o inferior, positivo o negativo. Y ante este hallarse la vida en medio de los valores o de las

cosas en que halla valor, tendrá que hacerse la siguiente reflexión: «Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida» (Ortega y Gasset 114).

Se ha vivido, como Oriente, para el no-vivir, para la trascendencia que trae consigo la muerte como valor supremo; se ha vivido, como en el caso del cristiano, para la contemplación beatífica de Dios, con lo cual el valor de la vida es extrínseco a ella misma; se ha vivido, esto es así en las últimas tres centurias, para los valores de la cultura: justicia, arte, economía. Desde esta perspectiva, Ortega lanza su crítica al culturalismo que ha despojado a la vida de su centro: «Solo puesta al servicio de la cultura –lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero- adquieren peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios» (Ortega y Gasset 122).

Al hablar de los valores vitales, el autor vuelve hacia la vida misma para señalar dos asuntos que resultan importantes precisar aquí: no son los valores externos y trascendentes al hombre quienes dan sentido a la vida, sino que es la vida misma, siendo vivida a cada instante, la que descubre y da sentido a los valores que, permítase la redundancia, hemos estimado como valiosos y superiores. «Goethe ha sido, tal vez, el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, al resumir su existencia entera, dice: ‘Cuanto más lejos lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida’» (Ortega y Gasset 129).

Tal como si le estuviese hablando a la sociedad de nuestro tiempo –y esto ocurre siempre que nos referimos a la estimación de la vida individual y social a lo largo de la historia–, en la parte final de su trabajo, Ortega señala que se ha llegado a una “desorientación vital”, una crisis de la sociedad y de la historia, una pérdida del rumbo. Reclama, con todo, la búsqueda de las coordenadas de nuestra existencia y, al hacerlo, ya introduce este elemento en el que habremos de insistir en adelante: «Por ser la vida, tan esencialmente, acción y movimiento, el sistema de metas hacia las cuales se disparan nuestros actos y avanzan nuestros movimientos es una parte integral del organismo viviente» (Ortega y Gasset 134).

No señala el autor, pues quizá no es asunto de su reflexión, ¿en qué medida la vida es acción y movimiento, qué determina nuestras metas diarias y empuja nuestro presente hacia el futuro? Pues bien, en todo esto solo encontramos una respuesta: es nuestra capacidad estimativa el motor y timón de nuestra existencia misma, es una vida que se sabe valiosa y que valora conforme a unos fines, la única capaz de dar sentido a su propio existir.

2.2.1. Vida como preocupación, no indiferencia, quehacer

Ya con Ortega y Gasset se ha puesto a la vida plenaria en el centro de nuestra reflexión. Es a una vida que se preocupa por existir a la que han de interesar los valores en tanto motores de su destino. Ahora, volvamos a García Morente. Ya con él señalamos, en el anterior capítulo, los elementos constitutivos a una ontología de los valores. Ahora nos interesa examinar su *Ontología de la vida*, para determinar con alguna mayor precisión los caracteres constitutivos de la vida como objeto ontológico y, al hacerlo, evidenciar la preponderancia de los valores en la configuración y sentido de toda existencia.

Debe señalarse aquí que la obra de Manuel García Morente (*Lecciones Preliminares de Filosofía*) en lo que respecta al capítulo que expone su *Ontología de la vida*, cuya primera edición es de 1938, se nutre no solo del conjunto de la obra orteguiana, sino de los aportes de Edmund Husserl y, en especial, de Martin Heidegger. La aparición de *Ser y Tiempo* (1927), sin duda marca el fundamento de la reflexión en García Morente, así como en el filósofo argentino Carlos Cossio, cuya obra máxima, *La Teoría Ecológica del Derecho*, despliega con amplitud, en su estudio de la conducta humana biográfica –objeto cultural ecológico– el papel de los valores como categorías materiales de futuridad.

Pero vayamos a Manuel García. Reclama el autor para la vida, vista como objeto ontológico, un plano más profundo que el que tienen los demás objetos ontológicos que aquí hemos considerado: naturales, ideales, culturales –García no habla de objetos culturales, pero aquí se incluyen–, los valores. Puesto que todo ello: cosas, ideas, cultura, valores, están en la vida, ocurren en la vida o lo que, Heidegger llama “la existencia del ente humano”. De esta distinción se deduce que mientras los demás entes son entes dependientes, la vida es, por esencia, el ente absoluto e independiente. «De modo que la

metafísica tienen que ir a parar inevitablemente, por uno u otro camino, a una metafísica de la existencia, a una metafísica de la vida» (García 284).

Para García, esa primacía de la vida como ente auténtico la dota de tres caracteres particulares: la vida es determinación y, por lo tanto, no puede ser determinada por otros entes; la vida contiene en sí misma la seguridad de la existencia y la vida se interesa por sí misma, quiere existir: «Ese interés del ente vital por su existencia, por su entidad vital, es característico de la vida como recipiente universal de los demás entes que están en ella, los cuales, carecen de ese signo sustantivo que la vida tiene y que es el interés por sí misma» (García 285). Esta concepción de la vida, tan bellamente expuesta desde la filosofía, ha sido advertida solo recientemente por los estudiosos del cerebro y de la mente. En palabras del científico y profesor de neurología, Francisco Lopera: «Resulta ser el cerebro humano (y con él, nuestra conciencia de la vida), el objeto más complejo del Universo, pues es el único objeto capaz de pensar sobre su propia existencia y sobre la existencia del resto de la materia» (Lopera).

Por otra parte, mientras que los entes derivados tienen la particularidad de ser ya, sin tiempo, el de la identidad definitiva, la vida humana resulta ser todo lo contrario, esto es, la no identidad, la constante variabilidad, el no ser:

Ya Heidegger, e independientemente de él, también Ortega, se quejan continuamente de que la metafísica del realismo y el idealismo, las dos, dominadas en el fondo por esa idea parmenídea del ser, reducen la vida al esquema quieto, definitivo, de sujeto objeto [...] Hay en la vida una cantidad de variantes y de diversidades tan grandes, que ningún concepto estático, quieto, ningún concepto ahistórico, antihistórico, será capaz de reproducirla. (Morente 286)

Además de esas características iniciales que hemos perfilado, vamos ahora a señalar los caracteres que tiene ese objeto que es la vida. Pero no vamos a limitarnos a enunciarlos, vamos a intentar contrastar esos caracteres que representan la vida, con esos otros que determinan el ser de los valores.

En primer lugar, nos dice García Morente: «Vivir es ocuparse; vivir es hacer; vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas; es decir, un manejo de las cosas; un quitar y poner las cosas; un andar entre las cosas; un hacer con las cosas, esto y lo otro (García 287)». Pero toda ocupación con las cosas es, siempre, una preocupación. «Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse; que la vida comience siendo una preocupación del futuro, que no existe, para luego terminar siendo una preocupación en el presente que existe» (García 287).

Pues bien, ¿en qué ha consistido ese acto de preocupación, en qué modo nos preocupamos? Habremos de advertir aquí que la preocupación es, en lo fundamental, un ejercicio de valoración. Y, todavía, podríamos preguntarnos ¿qué es esto que valoramos a diario? Ya dijimos que vivir es ocuparse, estar entre las cosas, sujeto a las circunstancias (parafraseando a Ortega). De tal manera que valoramos todas las cosas con que vivimos, nos ocupamos, señalamos si esas cosas son buenas o malas, agradables o desagradables, útiles o despreciables. Por tanto, es lógico que vivamos rodeado de aquello que consideramos valioso para nuestra existencia. De tal manera, podremos vivir rodeados de dinero y objetos de alto valor monetario, si valoramos la riqueza o tenemos predilección por los valores útiles; podremos atesorar anaqueles de libros y enciclopedias si estimamos el saber y el valor literario de las cosas u, otro ejemplo más, nuestras alacenas y gabinetes podrían contener cientos de alimentos o medicamentos que hacen bien al cuerpo y a la salud, si prestamos predilección por los valores vitales.

Mas no solo hemos de valorar las cosas con que nos ocupamos sino que, fundamentalmente, valoramos las acciones que desplegamos a cada instante como producto de nuestro ser racional, esto es, valoramos nuestra conducta biográfica. Esta valoración previa de cada conducta que hemos de realizar en el futuro es, retomando el concepto de García Morente, una preocupación. Dicho de otro modo: solo en la medida en que valoramos, nos preocupamos; solo en la medida en que valoramos y nos preocupamos en el presente nos ocupamos en el futuro que aún no es. Ya podemos decir aquí que todo acto valorativo es un acto profético en el sentido de anticipación, un acto que nos permite determinar, en una mejor medida, el curso de nuestra ocupación futura.

Expongamos un ejemplo que busque explicar aún más lo que acabamos de decir. Vayamos del futuro al pasado: una mujer acaba de recibir el Premio Nobel de Medicina, por sus aportes a la ciencia de la biología y a la medicina. ¿Qué preocupaciones han antecedido este significativo reconocimiento mundial? Un día, en el pasado lejano, esta mujer ha valorado como importante terminar sus estudios secundarios y ha obtenido un título que, inmediatamente, le permitirá optar por una carrera universitaria. Otro día, en el pasado, la mujer se ha despertado muy temprano en la mañana para ir a inscribirse en un programa universitario. Ha pensado, valorado y elegido todo esto: ¿Me levanto de la cama o no me levanto, voy a comprar el formulario de inscripción o lo dejo para después? Ya con el formulario en la mano, se dirá: ¿Me inscribo a este programa que tanto me gusta y para el que me siento capacitada, o mejor a este otro que responde al deseo de mis padres y puede representarme mejores ingresos futuros? Podríamos seguir enumerando las infinitas decisiones que ha debido tomar esa mujer desde su presente inmediato, ese presente que ahora es pasado, pero que se ha futurizado en la medida en que en cada acto valorativo que ha realizado esta persona, anticipa, prevé su futuro en una u otra medida. Digámoslo de otro modo: el Premio Nobel de Medicina supone el resultado de las contribuciones más recientes que ha hecho ella al campo de la biología y de la salud, pero, sin duda, es también el resultado del conjunto de las valoraciones pasadas que ha tomado. Y acaso, una de las más importantes –aunque no lo pareciera así– esté relacionada con aquel día, en el ya remoto pasado, cuando frente a un formulario de inscripción para un programa universitario, la estudiante se decantó por la carrera profesional de medicina, descartando muchas otras opciones que también eran de su predilección.

Bien podríamos pensar, de esta mujer, otros ejemplos para señalar cómo sus actos valorativos han hecho que ella, además de ser una Nobel, esté casada con un hombre al que conoció en su campus universitario; no tenga hijos, pues piensa que, sus múltiples ocupaciones, no le permitirían dedicarles el tiempo deseado; practica el budismo; es miembro de un partido político de centro izquierda y ha ejercido cargos públicos de elección popular en su país. Con esto, podemos señalar otro aspecto particular que no ha sido evidenciado suficientemente por los teóricos de la axiología: son, a tal punto, determinantes los valores que, cuando se les pone en movimiento en nuestro ordinario

vivir, determinamos nuestra existencia plena en términos tan trascendentes como la elección vocacional, nuestras relaciones de pareja y la constitución de una familia, la defensa de unos idearios políticos o la adscripción a determinadas causas que consideramos como valiosas.

Si todo esto es así ¿cómo es que no hemos reparado en la sustancial importancia de los valores para hacerlos de nuevo protagonistas de nuestra vida, de nuestra vivencia personal y de nuestra organización social? Tal como se queja Ortega y Gasset en *El Tema de Nuestro Tiempo*, de esa *desorientación de la vida*, se puede predicar, de los tiempos actuales, una desorientación vital que no ha de ser corregida sino corrigiendo la enseñanza y vivencia de los valores, desde nuestros más tempranos años de vida. Tales asuntos, que implican el concurso de múltiples disciplinas y ciencias sociales y humanas, deberían ser tema de estudio detallado en los próximos años.

Vamos a ver este segundo carácter que tiene la vida: la no indiferencia:

La vida no es indiferente; a la vida no le es indiferente ser o no ser; no le es indiferente ser esto o aquello... A la piedra no le interesa ser o no ser; al triángulo no le importa ser o no ser... A la vida le interesa: primero, ser y segundo ser esto o ser lo otro; le interesa existir y consistir. Dicho de otro modo quizá más claro. Piense cada uno en sí mismo. Vivir uno no es solamente existir (que ya le interesa a uno mucho); además, vivir es vivir de cierta manera. (Morente 228)

Es hasta tal punto valiosa esa no indiferencia en que consiste la vida, que las cartas constitucionales de las naciones democráticas –y entre ellas la Constitución colombiana de 1991, por nombrar la nuestra– han puesto como principio fundamental de todo ordenamiento, en su artículo primero, el respeto por la dignidad humana.

En reiteradas sentencias, la Corte Constitucional colombiana ha señalado a la dignidad humana no solo como principio fundamental y valor rector de nuestro ordenamiento, sino que, al ahondar en lo que representa la dignidad humana en el ámbito de la vida de cada

individuo ha llegado, por otros caminos, a lo que aquí vinimos diciendo con García Morente.

La Corte Constitucional ha identificado, al abordar en su desarrollo jurisprudencial el concepto de dignidad humana, tres formas de concebirla: la dignidad humana entendida como autonomía o como posibilidad de diseñar un plan vital y de determinarse según sus características (vivir como se quiera); la dignidad humana entendida como ciertas condiciones materiales concretas de existencia (vivir bien); y la dignidad humana como intangibilidad de los bienes no patrimoniales, la integridad física y la integridad moral (vivir sin humillaciones)³.

Dicho esto, aún podremos decir algo más sobre los valores y la no indiferencia en que la vida consiste. De nuevo, no es otro el motor de nuestra no indiferencia frente a la vida que nuestra propia capacidad estimativa. Despojados de los valores, incapaces de percibirlos en un momento histórico, prefiriendo y ordenando la vida desde la polaridad negativa de los valores, bien podemos decir que el ser humano ha dejado su vida al vaivén del destino o, en el segundo caso, de la fatalidad. No en pocas ocasiones de la historia, esta indiferencia por la vida, traducida en indiferencia valorativa, se ha tornado en guerra, destrucción y muerte. Mas si pensamos en una existencia que quiere vivir para la felicidad y el bienestar, libre de humillaciones y necesidades, esto es, que se ha trazado un norte conforme a unos fines, pues entonces tendrá que hacer del acto valorativo el ejercicio reflexivo y programático de su diaria existencia.

La vida, nos dirá García Morente, nos presenta otra contradicción, otro elemento característico: la vida nos es y no nos es dada: «La vida que nos ha sido dada está, sin embargo, por hacer. La vida nos plantea de continuo problemas vitales para vivir, que hay que resolver. La vida hay que hacerla y en castellano tenemos una palabra para designar eso: la vida es un *'quehacer'*» (García 288). Este carácter que representa la vida bien podría condensarse en el conocido adagio que ha hecho popular el cantante Facundo Cabral:

³ Uno de los análisis más detallados de este concepto de dignidad humana puede verse en: Corte Constitucional. *Sentencia T-881/02: Principio de la dignidad humana: naturaleza*. Sala séptima de revisión. Bogotá, 2002.

Nacer no pedimos, saber no sabemos, morir no queremos. Se nos ha dado una vida que no hemos pedido y, desde el momento de nacer, libramos una combate diario, un *quehacer*, para hacernos esa vida dada.

Señala el profesor José Olimpo Suárez, en su *Syllabus Sobre Filosofía Política*, al hacer referencia al diálogo platónico *Protágoras*, que Prometeo, al ver a los hombres desprovistos de alas, garras, pieles o de la fuerza y demás dones dados a otras especies, buscó robar el secreto de las artes a Atenea, el fuego a Hefestos y la política a Zeus, pero fracasó en este último intento. «Así, el hombre se vio sin el conocimiento básico para establecer vínculos colectivos o sociales que le permitieran vivir en comunidades armónicas, de tal suerte que su destino ha sido el de la guerra permanente y el del exilio doloroso» (Suárez 8). Paraphraseando al profesor Suárez, habremos de señalar cómo a los hombres nos ha sido dada (¿robada a los dioses?) la capacidad estimativa para intentar diseñar, a diario, nuestro plan existencial. Mas no parece asunto sencillo saber qué hacer o cómo conducir nuestro destino, de tal manera que muchos podrían errar a diario en sus decisiones. Con todo, piénsese que sin capacidad estimativa, sin la posibilidad de captar valores, de valorar conductas, el ser humano bien podría quedarse acostado en su cama cada mañana. Sí que algunas almas jóvenes optan hoy, antes las circunstancias de la vida, por esa opción. Entonces, habremos de comprender en qué medida no es hoy más urgente enseñar a valorar a cada ser humano desde su más temprana edad.

2.2.2. El valor de elegir: libertad

Aún quedan un par de elementos más que esta ontología de la vida encierra. Para García Morente no es otro que el problema filosófico entre libertad y determinismo: «O la voluntad es libre y puede hacer lo que quiera; o la voluntad está determinada por leyes y, entonces, lo que la voluntad resuelve hacer es ya un efecto determinado por causas [...]» (García 288). El autor deduce rápidamente que en nuestra existencia somos libres; libres para hacer esto o aquello, para preferir esto o lo de más allá. Pero como la vida está colmada de contradicciones, esa misma libertad tenemos que hacerla, de tal modo que estamos obligados a hacer algo, *estamos condenados a ser libres* como ha de decirnos más

adelante Jean-Paul Sartre: «Es decir, que la libertad, en el seno de la vida, coexiste con la necesidad; es libertad necesaria. Otra contradicción más» (García 289).

El filósofo español Fernando Savater ha dedicado una de sus obras al análisis de este elemento particular de la vida: en qué consiste esa libertad necesaria en que la vida es posible. Aunque poco o nada hace referencia Savater al problema axiológico en estricto sentido; como cosa curiosa, ya desde el título del libro, el autor nos advierte que el problema de la libertad en la vida es un asunto de valores: *El valor de elegir*. No puede ser más significativo el título de esta obra. De entrada, Savater está diciendo que elegir es un asunto valioso, no solo es valioso el acto de elegir en sí mismo considerado, sino que son valiosas las acciones que se desprendan de todo acto de elegir y, consecuentemente, serán valiosas las consecuencias futuras asociadas a dichas acciones.

Mientras que en la primera parte de la obra el autor centra su análisis en definir por qué la libertad se constituye en el fundamento necesario de toda elección, la segunda parte está orientada a unas elecciones recomendadas como la verdad, la política, el placer, la educación o la humanidad. Si bien el autor, de nuevo, no lo nombra expresamente, no ha hecho más que señalar la importancia de aprender a elegir ciertos valores en la configuración de nuestra existencia. Esto es, Savater nos está hablando del valor de valorar, del valor de elegir (captar) valores.

Antes de decir algo más de la obra de Savater, debemos precisar que toda reflexión en torno de la libertad –como podría serlo la reflexión por la igualdad o la fraternidad– es una reflexión axiológica. No otra cosa nos quiere señalar Carlos Cossio cuando señala: «[...] como una conducta sin valor ontológicamente no puede ser, todo lo que la libertad toca se transforma en valor [...] Los valores son dimensiones immanentes a la propia libertad» (Cossio 240). De esto, concluye Cossio que «la libertad, por ser un deber ser existencial, es también el fundamento de todo valor y no solo el fundamento de la verdad» (Cossio 314).

Vamos a comentar brevemente la obra de Savater para intentar decir algo más sobre la libertad en el conjunto del problema axiológico. Hay un epígrafe al comienzo de la obra que bien vale un comentario. Está tomado de *El Corazón del Hombre*, de Erich Fromm:

Todos estamos determinados por el hecho de que hemos nacido humanos y, en consecuencia, por la tarea interminable de tener que elegir constantemente, tenemos que elegir los medios juntamente con los fines. No debemos confiar en que nadie nos salve, sino conocer bien el hecho de que las elecciones erróneas nos hacen incapaces de salvarnos. (From ctd. Savater 7)

Podríamos ahora señalar, retomando esta cita a la obra de Fromm, que los valores en la vida humana contemplan una dimensión salvadora. Y vamos a entender aquí esa salvación de la forma en que, más atrás, hemos definido el concepto de dignidad humana. Tal es el carácter de los valores que en la medida que aprendemos el valor de elegir, nos preocupamos, preordenamos la existencia, evitamos acometer menos acciones erróneas, con lo cual, puede deducirse, podemos evitar el sufrimiento, las humillaciones, la infelicidad. Claro, advertirá el lector, nada ha de garantizar al ser humano evitar todo esto, pues muchas otras circunstancias de la vida, de mi vida, harán que a pesar de mis correctas elecciones los resultados no hayan sido los esperados. Pues esta teoría de los valores que hemos esbozado nos permitirá señalar con certeza lo siguiente: Si bien no hay soluciones o recetas mágicas que nos permitan vivir más felices, lograr ciertos fines, en general, vivir mejor, sí es claro que, si aprendemos a valorar mejor, a elegir mejor, en lo fundamental, nuestra vida ha de ser mejor.

Para Savater el hombre es precisamente ese ser que actúa, que hace cosas que quiere: «Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, asegura taxativamente que los animales no ‘actúan’... Actuar no es solo ponerse en movimiento para satisfacer un instinto, sino llevar a cabo un proyecto que trasciende lo instintivo hasta volverlo irreconocible o suplir su carencia» (Savater 18). Por tanto, la acción humana, desde esta mirada, será todo lo contrario al cumplimiento de un plan, de un programa. Mientras que nuestra conducta biológica se ajusta a ciertas reglas y leyes naturales; nuestro ser cultural o biográfico es,

ante todo, el mundo de lo que puede llegar a ser, pero no el mundo de las leyes físicas, de lo que ya es.

Como resultado del ejercicio de su libertad para valorar, como símbolo característico de esa libertad que nos ha sido dada, «[...] desde su imprecisión, el ser humano comete contantes errores pero aprende de ellos y va corrigiendo permanentemente su derrotero vital» (Savater 25). Siendo los valores objetos que residen en ciertas cosas y conductas (objetos culturales), pero independientes al sujeto, quien es el único dotado de capacidad estimativa, es claro que éste ha de errar al valorar, ya porque sea incapaz de captar valores, ya porque se decante a menudo por el disvalor de todo valor (su polaridad negativa), ya porque siendo el valorar una acción imperativa a toda existencia, como hemos visto, se puede aprender a valorar mejor o peor, y esto ya es una ganancia para la vida.

Savater encuentra tres condiciones esenciales en esa conducta humana, que, sin embargo, está sometida a la incertidumbre, pero que la alejan del error:

Actuar requiere, sin duda, conocimiento (para saber, hasta donde sea posible, cómo son las cosas y cuál su naturaleza) e imaginación (para diseñar virtualmente los proyectos compatibles con la naturaleza que puedan llevarnos a realizar nuestros distintos y a menudo contrapuestos ideales prácticos), pero consiste principalmente en decisión acerca de lo que va a hacerse, eligiendo entre los proyectos del menú de cuanto parece que puede ser hecho. Actuar es, en esencia, elegir y elegir consiste en conjugar adecuadamente conocimiento, imaginación y decisión en el campo de lo posible (sobre lo imposible, en cambio, no hay deliberación, como ya señaló Aristóteles: no podemos elegir ser inmortales [...]). (Savater 35)

Ahora podemos decir con Savater que actuar es elegir y elegir es valorar, el acto de valorar es requisito sine qua non de toda elección. Se valora, como lo dice el autor, entre un menú de opciones que se nos presentan ante nuestros ojos. Conocimiento, imaginación y determinación harán que elijamos mejor. Savater recurre nuevamente a la *Ética a Nicómaco* para recordarnos que la ignorancia y la fuerza vician la voluntad de la acción,

esto es, nos inducen al error. Piénsese en el momento actual de nuestra civilización occidental: cientos de hombres y mujeres han de valorar mal como producto de la ignorancia en la que su existencia se debate a diario. Esto es así por el hecho de que tengan vidas precarias: precarias en cuanto a la satisfacción de sus necesidades básicas, a su participación en la vida política, precarias en la vivencia de su espiritualidad, en el horizonte que han descubierto sus sentidos. Por otra parte, y más en un país en conflicto como el colombiano, muchos otros han debido actuar y elegir compelidos por el error y por la fuerza. El error puede provenir de la carencia de conocimiento y del engaño, y la fuerza de la naturaleza, como se puede actuar frente a una catástrofe, o de insuperable coacción ajena, como en el caso de aquel que debe actuar bajo amenazas, ultrajes o violencias generalizadas.

Una opción final será que nos veamos obligados a elegir bajo un marco estrecho de opciones que no anulan por completo nuestra capacidad estimativa. Savater nos recuerda el caso «del herido que autoriza al cirujano a que ampute la pierna gangrenada para así intentar salvar la vida» (Savater 38). Este ejercicio no es otro que al cual se enfrentan los magistrados de las Altas Cortes de justicia de un país cuando, frente a la vulneración de uno o más derechos, que bien pueden presentarse en colisión, deben elegir cuál derecho sacrificar o preferir. Dicho juicio jurídico, conocido como *ponderación de derechos*, no es otra cosa que un ejercicio de valoración de conductas –jurídicas, en este caso–, para llegar a determinar cuál de ellas, en un momento determinado, realiza mejor unos principios y valores. Aún en los casos donde nos vemos frente a diversos caminos que parecen cerrarse entre sí o separarse irremediabilmente, los valores cumplen una función ponderativa (consejera) de los criterios que han de determinar la mejor vía a tomar, ya sea aquella que mejor realiza la justicia, el bienestar y, por qué no, la felicidad y plenitud de la existencia humana.

2.2.3. Tiempo, anticipación, angustia, la nada, la muerte: fundamentos últimos de los valores

En nuestra reflexión en torno de la estructura ontológica de la vida, ya reparamos, brevemente, en este último carácter distintivo que constituye, quizá, su rasgo fundamental: «La vida en su raíz contiene el tiempo. La existencia, el ser de la existencia humana – hablando en términos de Heidegger– o lo que equivale a lo mismo: la estructura ontológica de la vida es el tiempo» (García 289).

García Morente distingue dos tipos de tiempo: el tiempo que hay en la vida y el tiempo que la vida es. Al tiempo que hay en la vida lo denomina tiempo inauténtico o relativo (es el tiempo de las ciencias, de la cultura). «En ese tiempo el pasado da de sí al presente [...] El futuro, en ese tiempo, es el resultado del pasado y del presente; es la conclusión del proceso comenzado» (García 289). Pero García Morente advierte que el tiempo que la vida “es”, resulta ser todo lo contrario al tiempo que “en” la vida hay.

La vida, tan pronto como ha sido, deja de ser. La vida es propiamente esa anticipación, ese afán de querer ser; esa anticipación del futuro, esa preocupación que hace que el futuro sea, él, el margen del presente [...] El presente es un “sido” del futuro; es un futuro sido. Realmente no se puede expresar mejor que lo hace Heidegger en estas palabras, solo que necesitan alguna explicación. (García 290)

En este sentido, debemos advertir aquí que es gracias a nuestra capacidad estimativa que el tiempo, que es la vida, adquiere este carácter de anticipación. Al valorar, digámoslo así, el ser humano anticipa ese futuro que aún no es, ese futuro “sido”, utilizando la expresión heideggeriana.

La vida, nos cuenta en bella metáfora García Morente, es una carrera, «la vida camina en busca de la vida y el rastro que deja tras de sí después de haber caminado, es ya materia inerte, excremento» (García 290). Mas si ya hemos dicho que la vida es preocupación, no indiferencia, afán de ser, tanto es más razonable que todo ello se manifieste en la vida como angustia. «De modo que, por un lado, la angustia es afán de ser, ansiedad por ser, por seguir

siendo, por que el futuro sea presente; pero, por otro lado, esa ansiedad de ser lleva adentro el temor de no ser; el temor de dejar de ser; el temor de la nada» (García 291). Angustia de ser o angustia de no ser nada. He ahí otra increíble contradicción en que la vida misma se debate.

García Morente sintetiza, de forma extraordinaria, todo cuanto aquí hemos dicho sobre la ontología de la vida. Deduzcamos con cuánta fuerza palpita sobre esa vida la ontología de los valores que hemos expuesto: «La nada sobrecoge al hombre; y entonces la angustia de poder no ser es la que lo atenaza y sobre ella se levanta la preocupación, y sobre la preocupación la acción para ser, para seguir siendo, para existir» (García 291).

2.2.3.1. Los valores, categorías materiales de futuridad

Vamos a revisar en este acápite final, la obra del profesor Carlos Cossio quien, como ya se ha señalado páginas atrás, ha postulado la tesis según la cual los valores presentan en la vida humana *categorías materiales de futuridad*. Estudioso de la filosofía del derecho y, por consiguiente, del marco ontológico de la conducta humana, en su *Teoría Ecológica del Derecho*⁴, Cossio hace un amplio análisis de los objetos de cultura, entre los cuales considera al derecho como conducta cultural ecológica, para luego adentrarse en el papel que cumplen los valores al ser predicados de dichos objetos. Señala Cossio, al adentrarse en el capítulo de la obra dedicado a *la espera ecológica y su doble intuición*, que:

En un caso vemos la vida humana viviente con su íntima temporalidad estando como presencia necesaria del momento presente del tiempo, bajo el signo óptico de ser algo permanentemente inacabado en razón de constituirse con lo que irremediamente va fluyendo con el tiempo mismo. En otro caso, vemos la vida

⁴ En un trabajo anterior, "*La Teoría Ecológica del Derecho. Su problema y sus problemas*", aparecido en el año 1963, Cossio explica el sentido del término ecológica. «Parece oportuno un ilustre paralelo a fin de entender nuestro lenguaje: *Fenomenología*, voz compuesta de fenómeno y logos, quiere decir conocimiento de los fenómenos. Pero Hegel, invirtiendo la prelación de las voces componentes, la utilizó para significar la fenomenalización del logos, siendo este logos, en su sistema, el espíritu absoluto. Y es sabido que Husserl ha mantenido la inversión hegeliana de la significación, con la salvedad de que el logos, para él, es el ser de los entes. Por ello, para Husserl, fenomenología significa la fenomenalización del ser de los entes. En forma similar, ecológica, en la teoría ecológica del derecho, está significando la ecolización del logos jurídico, es decir, la ecolización del ser jurídico (dada la equivalencia fenomenológica entre el logos y el ser). Y como el ego de que allí se habla es el ego trascendental de la acción, el "yo actúo" de toda acción en vez del "yo pienso" de todo juicio, el "yo actúo" de la conducta en vez del "yo pienso" del intelecto, con ecológica hemos podido significar la fenomenalización como conducta del ser jurídico» (Cossio 63).

humana objetivada, es decir, la vida viviente que se extravierte, que sale de sí misma, se posa en la materia y deja en esta las huellas de su paso con las que la modeló y la hizo un objeto por creación. (Cossio 232)

Advertirá el lector que, en la cita anterior, el profesor Cossio no ha hecho otra cosa que denominar las dos formas en que, como vimos en el primer capítulo de esta obra, se presentan los objetos culturales: ya sea la presencia viva de la conducta humana en la vida misma, a la que hemos denominado objeto cultural egológico, siguiendo la denominación de Husserl (como también se explicó) y, de otra parte, los objetos culturales mundanales, constituidos por esa presencia objetivada de la conducta en lo que Cossio llama objetos por creación. Valga la pena reiterar aquí también, una vez más, que nuestro recorrido por las regiones ontológicas tuvo como propósito señalar cómo era exclusivamente valioso predicar valor de los objetos culturales, y que, por tanto, carecía de sentido atribuir valor a los objetos reales (naturales) e ideales.

Con estas consideraciones previas, anticipemos pues que, al referirnos a la condición de los valores como categorías materiales de futuridad, estamos predicando tal categoría de los objetos culturales egológicos. Esto es, nos referimos a la conducta biográfica del hombre, esa que ampliamente hemos descrito hasta ahora, la que encuentra en los valores el motor de futuridad, la anticipación de su devenir.

Cossio, quien también fue influenciado por el análisis metafísico propuesto por Martin Heidegger, nos habla del tiempo existencial de la vida y su fenómeno de futurización. El porvenir, como preocupación y pretensión, está en el centro de su reflexión. Sin embargo, a diferencia de los autores hasta aquí abordados, Cossio encuentra una preocupación especial por el tema axiológico (quizá por su formación como iusfilósofo), y pone a los valores en el centro mismo de la elección de la vida, asunto que, como vimos, no está presente de forma explícita en Savater. Señala Cossio: «De esta manera, lo que ónticamente es optar o decidirse por esto y en contra de aquello, muestra su núcleo ontológico en el valorar y el preferir, pues ¿cómo optar sin valorar?» (Cossio 239).

Nótese que, hasta ahora, pasábamos de la angustia a la no indiferencia; de la no indiferencia a la preocupación; de la preocupación a la ocupación, al estar siendo, al quehacer, y de allí deducíamos la futurización presente de nuestra existencia. Pero si tanto hemos reclamado un papel preponderante para los valores, bien sea en el plano individual o colectivo de nuestra existencia, más importante aún sea determinar en qué medida, con su concurso, intentamos gobernar nuestra existencia y, por este camino, configurar un ordenamiento social, jurídico o moral, en un momento determinado de la historia.

Cossio llega así, en complejo juego de palabras, a expresar este papel que han de jugar los valores:

[...] Se ha hecho patente que la futuridad indeterminada sea el modo temporal al que están ligados los valores. La futuridad del futuro inmediato es futuridad en cuanto que participa de la futuridad del futuro indeterminado del ignoto después. Cuanto más lejos miramos ontológicamente el indeterminado futuro del tiempo existencial, tanto más puros, por vacíos, vemos los valores en sí como categorías materiales de futuridad de la vida plenaria. Su futuridad esencia, esto es, la siempre intacta futuridad del futuro explica que los valores simplemente valgan y no sean, sin recurrir como explicación a la hipóstasis de que los valores serían las verdaderas ideas platónicas. (Cossio 240)

Ya tuvimos oportunidad de precisar, en la primera parte de este estudio, por qué no acogíamos las teorías subjetivistas de corte naturalista sobre los valores, así como aquellas que pretendían asimilarlos al mundo de los objetos ideales. Ahora bien, ¿qué hace a los valores categorías materiales de futuridad? Pues baste reiterar esto: al ser los valores inmanentes a los objetos culturales, en nuestro diario presente, de día y de noche, hemos de atribuir valor, de forma anticipada, a las acciones que habremos de desplegar en el futuro inmediato. Y siendo esto así, los valores son las categorías que nos sirven para proyectar en el presente el futuro que aún no es. Esta valoración, desde luego, no es un acto unidireccional, sino que, a la manera del texto de *Alicia en el País de las Maravillas*, se nos presenta siempre como un cruce de múltiples caminos, como un salón con muchas puertas

por descubrir, de tal manera que al valorar se abren ante nosotros, a cada instante, múltiples posibilidades que representan múltiples futuridades. Y una vez hemos valorado, el futuro se actualiza, se actualiza a cada instante y nos abre una nueva baraja de posibilidades de ser. Cossio lo ha expresado de esta manera:

Pues la vida, que se enriquece consigo misma por estar inmersa en el tiempo existencial y que clausura, a cada paso, una franja de sus posibilidades por el simple hecho de haber optado por alguna otra de ellas, al propio tiempo abre, con su opción, nuevas posibilidades como proyecciones de futuridad [...] El futuro no se le presenta amorfo, igual por todos lados como el horizonte de alta mar. El futuro llega como la presión de la estampación situacional; y por eso se hace presente con diversos rostros y con diversas fuerzas, según se lo contemple en esta o aquella abertura proyectiva de la situación. (Cossio 251)

Savater, en *El valor de Elegir*, ha indicado algo similar cuando señala que:

Las acciones tienen que ver con diseños de acciones virtuales que no se dan en el presente, con el registro simbólico de posibilidades que no se agotan en el cumplimiento de paradigmas establecidos en el pasado, sino que se abren a futuros inéditos e incluso disidentes. La acción está vinculada a la previsión, pero también a lo imprevisto: es intentar prever jugando con lo imprevisible y contando con la incertidumbre. (Savater 19)

Un proverbio de Oriente, quizá atribuible a Lao Tse, señala que *todo encuentro casual es una cita con el destino*, en el sentido de que, a pesar del azar, de la imprevisión, de la incertidumbre que aquí señala Savater, vivir es una cita permanente con el futuro. Cossio dibuja bellamente este hecho al señalar que: «En la cita que tengo con una persona esperada y que promueve todo lo que hago a partir de cierto instante, mi vida de ahora avanza hacia mi vida en la plenitud de la cita, viéndose en ello que mi vida de ahora es propiamente lo que es en la medida que no es todavía la plenitud que espero» (Cossio 310). Así pues, el hombre es aquel ser capaz de ponerse fines, de proyectar su presente conforme a unos fines futuros, desplegando una serie de conductas en el presente que son la anticipación de un

ideal siempre futuro, que nunca resulta, por demás, plenamente satisfecho, en tanto toda plenitud nos conduce a proponernos otros fines, a pactar otras citas con el destino. Los valores, entendidos en este contexto, han de prestar un gran servicio al ser humano en la búsqueda de su realización personal, pero también lo han de hacer, como veremos los dos capítulos siguientes, en nuestra cita con el otro y los otros, en la determinación de una sociedad con todo lo que ella encierra: su cultura, progreso, retroceso, conflictos, potencia creadora.

Ya hemos abordado en problema de la libertad para subrayar, en parte con Savater y especialmente con Cossio, que en tanto la libertad es un deber ser existencial, la libertad ha de constituirse en fundamento de todo valor. Y surgen, resuenan en la obra de Cossio otros dos fundamentos de toda axiología: futuridad y muerte.

En cuanto a la futuridad, ontológicamente entendida, señala el autor: «Parecería entonces que una axiología existencial tiene títulos para hablar de los valores como existenciaris o categorías de futuridad de la vida plenaria, tomando a la futuridad en su dimensión propiamente ontológica, es decir, como fundamento de lo axiológico» (Cossio 311).

Influenciado enormemente por Heidegger y por la filosofía de la existencia, Cossio sabe que debe llegar, sin remedio, al problema de la muerte. Pero ahora pretende deducir de la reflexión existencial una conclusión más arriesgada: la muerte ha de servir de fundamento a toda axiología; la idea de la muerte, cuya certera presencia nos salva del tedio de la eternidad, nos empuja desde su comprensión axiológica hacia la determinación de nuestro futuro. Al retomar la obra de Bollnow, *Filosofía Existencial*, advierte:

Bollnow destaca que, si el hombre tuviese un tiempo infinito para vivir, el mañana sería siempre igual al día de hoy, y él no tendría más quehacer que distraerse para huir del tedio; subrayando a continuación que nuestra vida entra en tensión hacia algo por la presión de la finitud. Todo esto es proyectar ontológicamente la muerte como un constitutivo del fundamento del problema axiológico. En ello solo se trata

de ver la vida desde la muerte o volver desde la muerte a la vida, para iluminar el sentido axiológico de la vida en total. (Cossio 312)

En su reflexión por el sentido de la muerte, Cossio retoma el sentido de los aforismos universales que, a la manera de las categorías kantianas, sitúan a la vida y a la muerte en el contorno axiológico de nuestro destino:

“El que no sabe por qué sería capaz de morir, no sabe para qué debe vivir”; “proyecta como si fueras a vivir eternamente y obra como si fueras a morir mañana”. La muerte se dibuja, así, como la medida suprema de los valores, y va de suyo que solo los valores supremos consienten ser medidos por ella, si es que la vida así tasada ha de lucir como una plenitud y no como una caricatura. El óptico vivir para la muerte, revertido ontológicamente, ha de ser un morir para la vida. (Cossio 313)

Quizá porque se les usa, se les nombra y se les deshecha fácilmente, podríamos señalar que la actual *crisis de valores* tenga una de sus notas significativas en la pérdida de los fundamentos aquí esbozados a grandes rasgos. Una crítica necesaria a lo que ha sido hasta ahora nuestro proceso de formación y enseñanza fundamentados en una “educación en valores”, habrá de comenzar por reconocer que hemos pasado ya un par de centurias predicando (¿enseñando?) unos valores que están por fuera de nuestra existencia, que se usan un día sí y un día no, como a elección de nuestros caprichos, que se nos presentan más como manuales o decálogos de buenas intenciones, de unos bienes que son difíciles de predicar y practicar. Solo recobrando el sentido de los valores, como fundamento primordial de toda existencia, podremos encausar la vida de su *desorientación vital*. Vayamos ahora al encuentro con la amistad.

3. LOS VALORES EN LAS RELACIONES INTERSUBJETIVAS: LA AMISTAD

Vivir es convivir, dos son compañía, no parece haber mayor bien que el tener amigos, «dos marchando juntos», dirá Homero. Bien podríamos seguir enumerando muchas otras sentencias, ya conocidas desde tiempos antiguos, para señalar el trascendental papel que cumplen los vínculos de cercanía entre los seres humanos, puesto que «no parece cosa descabellada afirmar que hay amistad sobre la tierra desde que sobre ella existen hombres» (Lain, *Amistad*, 29).

Hemos examinado, en el capítulo precedente, el papel que cumplen los valores en las elecciones individuales y en la preordenación de la existencia futura. Ahora resulta cuanto más importante preguntarse por el papel que cumplen los valores en la elección y configuración de las relaciones intersubjetivas, entendidas como aquellas que se establecen entre dos o más sujetos.

Antes de iniciar, vamos a hacer algunas precisiones para señalar el camino que hemos elegido al adentrarnos en el tema. En primer lugar, es importante señalar que relaciones intersubjetivas entre los seres humanos las hay de la más diversa índole. Buena parte de la conducta biográfica que despliega el hombre –objeto cultural egológico–, a la que nos hemos referido en los capítulos precedentes, implica una relación de tipo intersubjetivo; esto es, se ejecuta siempre en una relación de corresponsabilidad con otro o con otros. Bien puede ocurrir que esos otros acepten o reprochen nuestra forma de actuar, como en el caso de los comportamientos dictados por normas sociales o, bien, que en esa relación intersubjetiva adquiramos derechos y obligaciones, como sucede en el caso de las conductas dictadas por normas jurídicas. Hay, a su vez, relaciones intersubjetivas que se configuran por el hecho de estar unidos a otros por lazos de consanguinidad, como en el caso de los padres con sus hijos; o de afinidad, tratándose de dos personas que han establecido una relación amorosa o un vínculo matrimonial.

Aquí, sin embargo, no habremos de ocuparnos, en concreto, de las relaciones que establecemos a diario en sociedad con un sinnúmero de personas, buena parte de ellas desconocidas para nosotros. Tampoco nos referiremos a los vínculos familiares o a aquellos que se dan como producto de la vida en pareja. Nos hemos decantado por esa relación más general, cercana y de gran valor en la vida de los hombres: la amistad. Claro, advertirá el lector, aún hay cierto grado de amistad entre parientes y esposos, pero aquí hemos de considerar la amistad en sus caracteres y alcances más generales, amistad entendida como la construcción de lazos de convivencia, cercanía y afecto entre esos *dos que caminan juntos*.

Una segunda precisión, de igual o mayor importancia, es que éste no es un estudio sobre la amistad, su esencia y disidencias. De ella se ha hablado, con gran interés, en todas las culturas y todas las épocas. A nosotros, por vía de Occidente, nos ha quedado el legado de los griegos (Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro) y los romanos (Cicerón, Séneca), los aportes de los medievales (San Agustín, Santo Tomás) o el renovado interés por el tema en algunos modernos (Kant, Nietzsche, Husserl, Gadamer). No vamos, hay que reiterar, a definir la amistad según los filósofos aquí señalados. Tampoco intentaremos hacer un estudio sobre el sentido y alcance de la amistad en cada momento histórico o sobre su posible lectura a la luz de un problema actual⁵.

Nuestra preocupación, en el presente capítulo, ha de centrarse en el papel que cumplen valores en la configuración del tipo de relaciones interpersonales a las que denominamos: relaciones de amistad. Vamos a ensayar algo, vamos a intentar decir algo que, a nuestro parecer, no ha sido nombrado en su amplitud. Al considerar el fundamento de la amistad se han ensayado los más diversos caminos: ¿son amigos los semejantes o los diferentes, los malos o los buenos, los sabios o los necesitados? Podríamos preguntarnos con Platón. ¿Se es amigo por utilidad o por placer o solo la virtud del amigo bueno es el fundamento de toda amistad? Nos interroga Aristóteles. ¿Se es amigo de otro cuando compartimos gustos

⁵ Sobre esta materia, se pueden consultar un par de obras que, desde nuestro punto de vista, resultan ser bien ilustrativas y de gran vigencia: *Sobre la amistad*, del filósofo español Pedro Laín Entralgo, y *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, del italiano Luigi Pizzolato.

y proyectos, cuando desde una temprana edad nos unieron las circunstancias vitales de nuestro diario devenir, se es amigo de quien es cómplice, consejero, hermano del alma?

Pues bien, basten estos ejemplos, apenas enunciativos, para señalar que nuestro camino ha de tomar un rumbo distinto. Vamos a ir a los valores, vamos a interrogar a la axiología para formularnos estas cuestiones: más allá de nuestra naturaleza, nuestra semejanza o diferencia con el otro ¿no son, en esencia, los valores compartidos por dos individuos, el fundamento de toda amistad? Y, por este camino, nos preguntaremos seguidamente: ¿pueden servir los valores de fundamento ontológico a la amistad? Y aún resuelto este asunto, arriesgar esta otra cuestión: si hoy, más que nunca, los sujetos se relacionan por sus valores o sus antivalores, ¿se hace necesaria una axiología de la amistad o, si se quiere, una axiología para estar con el otro en el mundo? Estas preguntas, pues, han de servirnos de norte.

Por otra parte, no buscamos, en lo absoluto, hacer una asimilación de los conceptos de amistad y valor, práctica muy recurrida en casi toda la bibliografía que, desde las áreas del desarrollo evolutivo y la pedagogía, hablan de la llamada *formación en valores*. Consideramos que la ligereza y simplicidad con que se ha pretendido abordar el tema, se presta para interpretaciones que poco aportan en el proceso de aprehensión y enseñanza de los valores, bien sea en la temprana edad o en la adolescencia y la juventud⁶.

Finalmente, precisemos de dónde partimos, de qué fuentes beberemos para nuestra reflexión. Si bien hemos dicho que éste no es un estudio sobre el concepto de amistad y hemos referido a algunos autores clásicos que se han ocupado a profundidad y muy bellamente sobre la materia, pues es necesario recurrir a esas fuentes primarias para extraer, de su lectura y análisis, el sustento de nuestras hipótesis. Así, vamos a estudiar especialmente la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y, en menor medida, haremos alguna referencia al *Lysis o de la amistad* de Platón. Con mayor profundidad, habremos de hacer

⁶ Solo por traer aquí un ejemplo, si se hace un rastreo en los cientos de enciclopedias que se producen cada año sobre pedagogía infantil o crianza de los hijos, es común que el concepto de amistad aparezca, sin mayor explicación, entre una lista de valores que se deben enseñar a los menores en sus primeros años de vida. Por ejemplo, en el texto: *Desarrollo Socioafectivo: entorno, valores y convivencia* se enlista, entre los valores universales y, con el mismo carácter de la solidaridad, la justicia, la honestidad o la responsabilidad a la amistad. Para su tratamiento, no se dedica más de un párrafo. Caso parecido ocurre si se consultan otros materiales similares.

referencia a la obra de Marco Tulio Cicerón *–Lelio o de la amistad–* y, de Lucio Anneo Séneca, hemos estudiado, especialmente, sus *Cartas a Lucilio*, deteniéndonos en aquellas epístolas donde el escritor romano centra su reflexión en el examen de la naturaleza y condiciones de la amistad.

Para aportar un marco conceptual más amplio a este capítulo, hemos seguido la obra de Pedro Laín Entralgo, no tanto su texto *Sobre la Amistad*, al cual ya hemos hecho referencia, como sí su trabajo *Teoría y realidad del otro*, en el cual consideramos despliega con gran inteligencia los principales aportes que, desde la filosofía, se han hecho al estudio de la amistad y donde el propio Laín muestra con gran rigor su particular punto de vista. Finalmente, haremos referencia a algunas otras obras que, en colaboración y de manera interdisciplinaria, buscan dar una mirada contemporánea al tema. No podría faltar, claro está, alguna referencia literaria. Si bien pueden ser copiosas las obras que, desde la literatura, han abordado el tema, haremos referencia a la novela del escritor húngaro Sándor Márai, *El último encuentro*, por encontrar en ella profundas reflexiones sobre la amistad, dichas siempre, por boca de alguno de sus protagonistas.

3.1. LA AMISTAD ES ALGO VALIOSO

Vamos a comenzar con esta idea simple, sencilla: la amistad, necesariamente, tiene que ser algo valioso, algo dotado de valor. Si entre todos los tipos de relaciones que establecemos los seres humanos hemos de preferir alguna, consideramos aquella que mejor realiza los valores o lo que nos resulta valioso; pues entonces habremos de decir que ésta es la amistad.

Antes de dar cualquier explicación sobre su esencia y sentido, el propio hombre, desde la filosofía, nos dice incesantemente que no hay tesoro más valioso, que no hay bien máspreciado que la amistad. Puesto que, si vivir es estar en el mundo, haciendo algo, ocupándonos, viviendo, conviviendo, en relación con otros, entonces la vida debe ser, ante todo, dulce compañía.

«Ésta es una historia real. Un discípulo de Buda le preguntó: - ¿No es cierto, señor, que las tres cuartas partes de la vida deben ser la amistad? Buda repuso: ¡Oh, querido mío! No las tres cuartas partes, sino las cuatro partes de la vida» (Calle 19). Y aún algo más nos dice Cicerón: «[...] Entre todos los bienes de la vida humana la amistad es el único cuya utilidad es reconocida por todos en forma unánime [...] todos saben que la vida no es tal sin la amistad, por lo menos si se quiere vivir, aun cuando sea solo en parte, como hombres libres» (Cicerón 86).

Pedro Laín Entralgo, en *Teoría y Realidad del Otro*, nos amplía el alcance de lo que aquí hemos señalado. Puesto que consideramos la amistad como algo dotado de valor, los seres humanos hemos preordenado, histórica y culturalmente, una existencia que es, fundamentalmente, amistosa:

La relación interpersonal es *naturalmente* amistosa, no obstante, la frecuencia del trato enemistoso en la vida del hombre [...] Se dicen muchas más verdades que mentiras, y es mucho mayor el número de los encuentros preponderantemente amistosos –cuidado: no digo *puramente* amistosos– que el de los encuentros preponderantemente hostiles: la mentira y la enemistad son la excepción y no la regla en la conducta del hombre. (Laín, *Teoría*, 237)

3.1.1. Valoramos lo amistoso

Una segunda idea sobre la amistad puede enunciarse así: ya que valoramos lo amistoso, valoramos los amigos y, por consiguiente, valoramos a quien posee amigos.

¿Qué valoramos en los amigos? Sin que esto suene redundante, podríamos decir que valoramos en los amigos, fundamentalmente, la posibilidad de hallar valor en las acciones que estos despliegan a diario en nuestro encuentro con ellos. Dicha valoración estará determina, por una parte, por nuestra propia escala axiológica y, de otra, por aquellos valores que mejor se realizan en la presencia –o ausencia– del amigo amado. Así, por ejemplo, en la pobreza valoramos al amigo que nos colma con su solidaridad y su abundancia, en la desgracia valoramos al amigo que sabe brindar refugio y aliviar la pena.

Tal parece que los hombres nos sentimos más capacitados para pensar y actuar al lado de quien, con inteligencia y valentía, camina a nuestro lado.

Si bien en la prosperidad y en la desdicha los amigos resultan ser necesarios, veremos cómo en el infortunio se buscan los amigos útiles, mientras que en la prosperidad a los más nobles. En la alegría nos alegramos con ellos, compartimos el paisaje, los hacemos protagonistas de nuestra existencia. «Los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman la vida; porque, queriendo vivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia» (Aristóteles 1172a).

Parece claro, por otra parte, que nuestra capacidad de encontrar y cultivar la amistad está relacionada, directamente, con nuestra capacidad estimativa. Ya hemos señalado anteriormente cómo el ser humano es el único ser con la capacidad de captar valores y que dicha actividad resulta ser trascendente cuando se refiere al valor que poseen los objetos culturales. Por otra parte, hemos indicado que el hombre es un ser relativo, relativo histórico, pero no así los valores, que como categorías universales pueden ser aprendidos, advertidos por una sociedad, por un pueblo o desechados e ignorados por largo tiempo. Pues bien, esto nos permite entender, con mayor claridad, el papel y preponderancia que entre un mismo grupo de personas se le pueda dar a los amigos. Hemos señalado, en un artículo periodístico publicado ya hace algunos años que:

Para unos cuantos, los amigos son fundamentales en sus vidas y, en ocasiones, los consideran decisivos para entender el mundo y para conocerse a sí mismos. Otros, valoran la amistad y los amigos, pero en su justa proporción: “A ver, primero está mi pareja, mi familia y después, sí, algunas buenas amistades”. Finalmente, con cierta frecuencia, encuentro personas enormemente defraudadas de la amistad y de los amigos. Sus frases preferidas ya las conocemos de sobra: “Los amigos verdaderos no existen, no creo en la amistad”, “todos los amigos te traicionan”, “amigo Dios”, “amiga mi mamá”, “amigos el ratón y el queso”, “¿amigos? Ni mi sombra”. (Orozco 2013)

Visto así el panorama, ¿qué hace a un grupo de personas cualquiera, unido incluso por lazos de consanguinidad y afinidad, poseer tan diversos criterios sobre la importancia de la amistad y los amigos? Consideramos que la respuesta a esta pregunta encuentra su fundamento en criterios de tipo, esencialmente, axiológicos. Corrientemente podría decirse: *dime qué valores defiendes y compartes y te diré en cuánto estimas la amistad*. O, dicho de otro modo, en tanto que el sujeto es aquel dotado de capacidad estimativa, solo él, mediante un ejercicio consciente, podrá configurar su existencia en torno de otro que intuye valioso, que estima porque, en dicha convivencia, se realizan unos ideales que sirven de fundamento a la existencia y dotan la vida de un fin.

Esta comprensión de los valores en la íntima comunicación de la amistad nos permite decir, con Aristóteles, que no solo valoramos lo amistoso, sino que también lo hacemos de aquel que sabe encontrar amigos y conservarlos: «Porque la amistad es no solo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a quienes aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa» (Aristóteles 1155 a).

3.2. LOS VALORES EN LA NATURALEZA DE LA AMISTAD

3.2.1. Amistad como actividad estimativa o como elección

No habremos de repetir aquí cuanto ya hemos dicho, en el segundo capítulo, sobre el rol que cumplen los valores en las elecciones individuales que, de forma cotidiana, hacemos en el día a día, así como su papel en tanto categorías materiales de futuridad. Baste señalar, entonces, que previo a la consideración propia de la naturaleza de la amistad hay, y esto siempre es así, un acto anticipatorio de valoración y de elección. Así como valoramos y pre-ordenamos actitudes, conductas, modos de subjetivarnos, a partir de un ejercicio estimativo, tanto más hacemos en el caso de la elección de los amigos y, claro está, de la elección amorosa. No nos cabe otra posibilidad sino valorar y elegir: ¿qué valoramos y qué elegimos? Esa pregunta tiene, tratándose de la amistad, las más variadas respuestas.

Para Aristóteles, «el afecto se parece a un sentimiento y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean el bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser» (Aristóteles 1167 a). Por su parte, con Cicerón, resulta imposible juzgar a nuestros amigos antes de su elección, por tanto, parecería imposible toda verificación. Sin embargo, ya nos ha dicho que «deberíamos escoger amigos dotados de firmeza, estabilidad y coherencia, pero estas cualidades son sumamente escasas» (Cicerón 62). Así, si bien nuestra elección de los amigos puede estar nublada por la apariencia, por la falta de conocimiento íntimo o por el simple deseo, es claro que, en nuestra elección, además del agrado que nos produce el otro, entran en juego unos valores que, al menos en apariencia, podemos intuir.

En el acto de elección, Cicerón pone su acento en el valor de la lealtad: «La base de la estabilidad y la firmeza que buscamos en la amistad es la lealtad, pues, sin ésta, nada puede ser estable» (Cicerón 65). Pero su tratado se extiende en señalar cuáles son esos valores y cualidades que debemos considerar en la elección del amigo: «Es conveniente además que la persona que escogemos sea simple, sociable y de una sensibilidad semejante a la nuestra [...] puesto que no puede ser leal una persona con un carácter complicado y tortuoso, como tampoco puede ser leal y estable una persona que no reacciona como nosotros porque posee una sensibilidad muy diferente de la nuestra» (Cicerón 65). Por último, nos dirá que a la amistad hacen bien la dulzura de las palabras y el trato amable, que la amistad es relajante, dulce, libre y cortés.

Séneca, quien como sabemos, privilegia el conocimiento y el cuidado de sí, como requisito del cuidado del otro, invierte la fórmula propuesta por Cicerón y señala que la elección de los amigos implica un examen de consciencia, un detallado juzgamiento, la valoración se hace pues necesaria en el momento previo: «Después de la amistad se ha de ser fiel; antes de ella se debe juzgar [...] Reflexiona durante largo tiempo si tú debes recibir a alguno como amigo y, una vez te agrada que se lleve a término tu elección, admítelo con toda tu alma; comunícate con él como contigo mismo» (Séneca 25, 2). De esto ha de deducirse, así lo creemos, que Séneca pone un mayor interés en el acto valorativo previo a la elección de

los amigos: es allí donde debemos poner nuestro mayor cuidado y atención. Pues, una vez elegidos los amigos, deberíamos ser más benevolentes a la hora de juzgarlos, como quien dice: *lo quiero porque es mi amigo, a pesar de sus flaquezas, pues él también soporta con benevolencia las mías.*

Hay, por otra parte, en el acto de elección, una idea de que es mejor el camino que la meta: «El filósofo Atalo solía decir: *“Es más agradable hacer un amigo que tenerlo; del mismo modo es más agradable para el artista el estar pintando que el haber pintado”* [su cuadro]» (Séneca 37, 7). Con no poca frecuencia se escucha decir a algunas personas que con su familia y pareja se bastan, que es una difícil tarea aquella de intentar hacer un nuevo amigo o que, en el peor de los casos, muy bien van solos en la vida. Es cierto que nadie valora y desea aquello de lo que siempre ha carecido, por eso, alguna tarea pendiente en tiempos actuales sea enseñar a las nuevas generaciones los caminos que conducen a una verdadera amistad.

3.2.2. Disposición para la amistad

Quienes se lamentan por la falta de amigos o por el carácter y forma de ser de sus amigos, acaso se olvidan de que su elección y cuidado, como el de todo lo que se elige por su importancia y trascendencia, nos puede llevar la vida misma. En este sentido, valorar y elegir no solo son disposiciones conscientes, que representan los más altos niveles de nuestra humanidad y de nuestro libre albedrío, sino que, de otra parte, a lo largo de nuestra vida vamos incorporando a nuestro caudal existencial un sinnúmero de trayectorias, experiencias vitales, habilidades y saberes que nos disponen en mayor o menor medida al cultivo de la amistad.

Hay en la *Ética a Nicómaco* una idea muy clara de esto: para tener amigos hay que elegir tener amigos, hay que querer que vivan, que vivan bien, mis amigos son mis amigos por el amor que he puesto en conquistarlos y cultivarlos: «Algunos definen al amigo como el que quiere y hace el bien o lo que parece el bien por causa del otro, o como el que quiere que otra persona exista y viva por amor del amigo mismo» (Aristóteles, 1166a). Con todo, Aristóteles nos dirá que las amistades así suelen ser pocas, porque hay pocos hombres

dispuestos. Toda verdadera amistad requiere tiempo y trato, de ahí que el filósofo desconfíe de las amistades que pueda cultivar el eterno viajero. No en vano de éste suele decirse que deja un amor –o mejor un corazón roto– en cada puerto, pero pocas veces dejará una amistad.

Sin que haya recetas mágicas, ocurre que tienen pocos amigos las personas de carácter agrio, desagradables, que riñen por todo. Si buscamos lo bueno y lo que nos agrada, nadie quiere pasar su vida al lado de quien en toda oportunidad ve una dificultad y en toda solución un problema. «Los malos buscan compañeros con quienes consumir los días e intentan escapar de sí mismos, porque, estando solos, se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras de esta suerte, pero cuando están con otros se olvidan de ellas» (Aristóteles 1166b).

Para Cicerón, la amistad implica «un esfuerzo notable y que requiere de una preparación sumamente intensa [...] Yo tan solo puedo exhortarlos a ustedes para que antepongan la amistad a cualquier otro valor humano, pues nada es tan acorde con la naturaleza humana ni tan oportuno en la buena como en la mala suerte» (Cicerón 17).

En un artículo denominado *Una amiga para toda la vida* (publicado junto a otros artículos en el libro: *La amistad: en su Armonía, en sus Disonancias*), la escritora inglesa Ruth Rendell –más conocida por sus novelas y relatos policíacos–, nos propone un creativo ensayo sobre la amistad a partir de su propia experiencia. Para Rendell, la amistad implica un esfuerzo cuya carga se alivia siempre que es compartido: «En ambos casos, la continuidad de la relación depende de los esfuerzos realizados por las partes, *esfuerzos* que pueden, tanto en un caso como en el otro, ser una fuente de alegrías y una tarea sumamente agradable, o por el contrario una empresa ardua, justificada solamente por el valor que se atribuye a esa unión» (Rendell 25).

En la amistad no está la negociación y el contrato de fidelidad y exclusividad que sí se presenta en la relación amorosa. Hay alianza, más no exigencias e ideas de fidelidad que resultan aquí absurdas pues la libertad es condición intrínseca. Rendell también entiende

que la condición humana es ante todo la de la imperfección: «Mi amiga y yo vivimos con el sentimiento de las carencias de la otra *bajo nuestro punto de vista*, pero las toleramos y las soportamos» (Rendell 29).

Visto desde esta dimensión, nuestro caudal axiológico no solo abona el terreno para un fértil y frondoso cultivo de la amistad, sino que actúa como vacuna, como potente sistema inmunológico contra el daño que produce la calumnia y la ofensa del amor. Pues, siendo esto así, ha de creerse más en los valores del amigo, y hay menos posibilidad de herir, caer en el error y la mentira o en permitir que el otro ceda a provocaciones externas.

Hay, finalmente, una disposición para la amistad sin la cual, todo cuanto aquí hemos dicho, parece poca cosa: el amor a sí mismo. Para los antiguos, cada uno es amigo, en primera medida, de sí mismo. Debemos amarnos a nosotros mismos –por ser lo más próximo que tenemos– si es que pretendemos amar a los demás.

Desde un punto de vista axiológico deberíamos preguntarnos a diario ¿qué valor estamos dando a nuestro vivir? ¿Qué valores estamos eligiendo? No se trata, valga advertir, del apego a valores utilitaristas: riqueza, honores, belleza, poder. Mas si una persona se afana en su actuar por lo prudente, lo justo, lo bueno, obra de acuerdo con la virtud, será poco probable que alguien más se lo reproche, a no ser que en las elecciones de éste prevalezcan los antivalores. «El hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no deberá serlo porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo» (Aristóteles 1169a).

3.2.3. Amistad y trayectoria de vida: primeros criterios de elección

Ya en el primer capítulo de este estudio hemos señalado que los valores y la actividad estimativa⁷ están condicionados por múltiples factores que inciden sobre el sujeto como su cultura y costumbres, su disposición anímica, los lugares que frecuenta, las personas con

⁷ Sobre esta cuestión habremos de volver en el cuarto capítulo cuando ampliemos dos dimensiones de los valores no abordadas en toda su amplitud hasta ahora: valores y situación, y jerarquía o escalas axiológicas.

que se relaciona, el conocimiento que posee y la historia que le antecede. Una mirada en torno de la capacidad estimativa en el ser humano, a partir de categorías evolutivas y del desarrollo como ciclo de vida, curso y trayectoria vital nos dirá que, en cada momento de nuestra existencia, nuestros valores y capacidad de elección se verán condicionados por los elementos que acabamos de enunciar. Así, mientras que cuando somos niños nuestra capacidad de valorar y elegir es mucho más limitada e, incluso, es un tercero –padres, cuidadores– quien valora y elige en nuestro nombre, dicha capacidad se va ampliando a medida que nos volvemos adultos, adquirimos un mayor número de responsabilidades y derechos o –cabe aquí la idea kantiana al hablar de la Ilustración– abandonamos nuestra minoría de edad en el entendido de no esperar que otros piensen y decidan por nosotros.

Vista así la amistad, para Ruth Rendell, «los primeros amigos del niño serán los hijos de los amigos de uno de sus padres. Están ahí porque carece de hermanos y hermanas, y no vendrían a verle si hubiese en la casa otros niños de la misma sangre» (Rendell 20). Libre de las ataduras sociales y, a la vez, privado de su propia elección, el niño expresa sus simpatías y odios sin mayor temor al reproche social.

Tampoco en el colegio serán muy distintas las cosas. ¿Puede escoger? ¿Qué son sus camaradas de clase sino un puñado de compañeros inevitables que, lejos de haber sido escogidos, no deben su distinción más que al hecho de compartir pupitre en la misma clase, a la proximidad de su casa o, una vez más incluso, a las relaciones de amistad existentes entre los padres? (Rendell 20-21)

Sin embargo, como ya hemos dicho, con la adolescencia y la juventud se fortalece nuestra capacidad de elección, bien porque se compartan gustos, prácticas deportivas, manifestaciones artísticas, o porque ese otro comience a ser valioso por lo que es en cuanto ser humano, más allá de todo vínculo circunstancial. Si se pregunta por sus amigos a un grupo de personas que después de varios años de haber terminado el colegio vuelven a reencontrarse, la gran mayoría conservará, a lo sumo, una o dos de esas viejas amistades. La simple separación física, las distintas opiniones e intereses, las obligaciones profesionales y laborales, las relaciones amorosas, el matrimonio, la paternidad, entre otros

factores, servirán de pretexto a este distanciamiento. Quizá solo la solidez de unos valores compartidos y suficientemente afincados entre dos les permitirá seguir caminando juntos, aunque no se goce a menudo de la viva presencia del otro, como en el caso de aquellos que conservan y cultivan grandes amistades con las que, a lo sumo, se verán una vez por año, como mucho.

3.2.4. Tipologías de la amistad: criterios fundados en la utilidad y el placer

Si en el apartado anterior señalábamos cómo nuestra capacidad estimativa, el acto volitivo de la elección (en este caso la elección de los amigos) se ve condicionado por circunstancias espacio-temporales, así como por incidencias asociadas a nuestro ciclo y trayectoria de vida, es igualmente cierto que, desde nuestra temprana edad, existen otros criterios en la elección de los amigos relacionados, directamente, con la forma en que hemos introyectado los valores a partir de los procesos de crianza, socialización y formación. De tal manera, es posible que se adquiriera especial interés por la búsqueda de todo aquello que represente valores útiles, estéticos o sensibles, o bien que se prefiera el cultivo de los valores vitales, intelectuales y morales.

Consideramos que cuando Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, nos ofrece su clasificación de la amistad según la cual los amigos lo serán por utilidad, por el placer que nos reportan o por virtuosos, no ha pretendido establecer, en definitiva, otro criterio clasificatorio que aquel que se funda en la elección de los amigos acorde con nuestra escala y jerarquía de valores. Mientras que los amigos útiles y por placer corresponderán a aquellos que en su elección se anteponen a los valores útiles, estéticos y sensibles, solo una amistad fundada en valores vitales, intelectuales y morales puede aspirar, en última instancia, a ser una amistad virtuosa. Veamos las dos primeras categorías:

Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igual ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables [...] Estas amistades lo son, por lo tanto, por accidente, porque uno es amado, no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad, ya placer.

Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de querer. (Aristóteles 1156a)

Más atrás hemos dicho que, con cierta frecuencia, en la sociedad actual un buen número de personas desprecia de la amistad y de los *amigos verdaderos*. Pues bien, Aristóteles nos diría que las amistades fundadas en la utilidad y el placer suelen ser con frecuencia frágiles, pues cuando no hay correspondencia en la entrega de lo que resulta ser útil y placentero nace la discordia: «Si el uno desea placer y el otro, ganancia, y el uno recibe lo que quiere y el otro no, las condiciones de la asociación no se cumplen de manera satisfactoria; porque lo que no se tiene es lo que se espera alcanzar». (Aristóteles 1164a)

Cicerón, quien en esto sigue a Aristóteles, irá más allá para enumerar el conjunto de bienes y posesiones en que se funda una amistad basada en el utilitarismo y el hedonismo, así como su enorme fragilidad, pues quien solo pretende lo material ya ha corrompido la amistad: «Hay quienes prefieren la riqueza, la salud o el poder; otros, los cargos públicos, y muchos el placer. Pero si por un lado los placeres son dignos de brutos, por otro lado, los demás bienes son caducos e inciertos porque no dependen de la voluntad sino de los caprichos de la suerte». (Cicerón 20)

Y continúa: en la fortuna muchos suelen ceder a la arrogancia y a la soberbia. Hay quienes transforman su carácter al ocupar un cargo público o recibir honores. Se desprecian viejas amistades y se ocupan de las nuevas, «se dotan de todo lo que el dinero puede ofrecer (caballos, sirvientes, vestidos lujosos, vasos preciosos) pero no de amigos, pese a que estos son, por así decirlo, la más preciosa dotación de la vida». (Cicerón 55)

Séneca, por su parte, nos advierte que «éstas son las amistades a las que el pueblo llama “de circunstancias”. El que ha sido acogido por interés complacerá durante tanto tiempo cuanto ha sido útil. Por esta razón rodea a los que sobresalen una multitud de amigos; junto a los arruinados existe la soledad; de ahí, los amigos huyen cuando se presenta la prueba» (Séneca 37, 9). Tal parece ser la amistad de muchas estrellas de la farándula o de quienes

ejercen la política, muchos dicen ser sus amigos en días de gloria, pero despojados de fama y poder, apenas sí les reconocen en la calle.

En *El último Encuentro*, Sándor Márai nos recrea el reencuentro final de dos amigos que vuelven a verse después de cuarenta años de ausencia. Henrik (el General) personaje principal y quien, en una especie de monólogo, habla a su amigo Konrád a lo largo de la novela, dirá: «La gente no desea nada con más fervor que una amistad desinteresada. La desea con fervor, aunque sin esperanza [...] No hay nada más singular entre dos muchachos que ese tipo de afecto sin egoísmos, sin intereses, un afecto donde no se desea nada del otro, donde no se pide nada, ninguna ayuda, ningún sacrificio» (Márai 40). Mas, consciente de las contradicciones necesarias de la realidad objetivada de la existencia, agrega: «El poder humano siempre conlleva un ligero desprecio, apenas perceptible, hacia aquellos a quienes dominamos» (Márai 58).

Ahora bien, siguiendo a Francis Wolff (*El Amigo Paradójico*), podemos afirmar que: «el amigo de los buenos tiempos es precisamente aquel al que queremos porque, a diferencia de los demás, no nos une a él ningún vínculo de utilidad ni de necesidad [...] El amigo de verdad es el que nos es indispensable, pero solo puede ser amigo a condición de no ser necesario» (Wolff 84-85).

En cuanto sí somos amigos de los que se nos asemejan o de los contrarios, puede ocurrir, como en *El Banquete* de Platón, que vayamos por la vida buscando esa otra mitad que hemos perdido (aunque allí no se hable del amor filial, sino del amor de amantes), que nos completa y que, por tanto, creemos igual y semejante, sin advertir, a menudo, que estamos mayormente unidos a la contradicción y a la diferencia.

El secreto y el regalo mayor de la vida es cuando se encuentran dos personas “semejantes”. Esto ocurre raras veces, como si la naturaleza impidiese tal armonía mediante todas sus fuerza y tretas, quizás porque para la creación del mundo y la renovación de la vida es necesaria la tensión que se forma entre las personas que no

cesan de buscarse, pero que tienen intenciones contrarias y distintos ritmos vitales.
(Márai 154)

Llegados a este punto no se crea, de ninguna manera, que hemos de negar los valores útiles, estéticos o sensibles en la determinación de la amistad. Ya el conjunto de los filósofos de la Antigüedad, que aquí hemos nombrado, nos hablan del gozo y la complacencia en la belleza del amigo, del disfrute moderado de los placeres, de compartir la buena ventura y la vida alegre. Hay que diferenciar, entonces, las amistades fundadas, de forma preponderante, en valores utilitaristas, a la realización de valores útiles en la vivencia de la amistad. Una cosa es, entonces, la elección de un amigo fundada en su poder, su belleza y su riqueza, y otra bien distinta el complacernos con su hermosura, compartir su mesa y alegrarnos con sus triunfos.

En cuanto a si a los amigos nos une la semejanza o la diferencia, habremos de decir, siguiendo a Adela Cortina en su *Ética Mínima*, al reclamar unos valores imprescindibles a la plena convivencia –en el marco de una moral civil– y la realización personal que, «si bien pueden prevalecer diferencias amplias en cuanto a la personalidad, gustos, y formas de ser de los amigos, estos están unidos, en lo fundamental, por una indisoluble comunidad de valores» (Cortina 76).

Entonces, ¿qué une a esos dos que, según Homero, caminan juntos? ¿Qué comunidad de bienes, en definitiva, comparten estrechamente y los hace ser lo que cada uno es y, a la vez, lo que esa unidad en común representa?

A primera vista, lo que une a dos almas es un sentimiento de una naturaleza inexplicable que, sin embargo, se nutre de un caudal de bienes, gustos, ideales, prestaciones mutuas. En la novela de Márai y el ensayo de Rendell cada uno nos revela, a su manera, la sustancia de ese sentimiento llamado amistad, así como sus vínculos más íntimos:

Yo he llegado a pensar que la amistad es un lazo parecido a la unión fetal de los gemelos. Esa peculiar correspondencia de las vocaciones, de las simpatías, de los

gustos, de los aprendizajes, de las emociones ata a dos personas y les asigna un mismo destino. Hagan lo que hicieren contra el otro, sus destinos seguirán siendo comunes. Huyan donde huyeren, seguirán sabiendo del otro todo lo que resulte importante. Ya elijan un nuevo amigo o un nuevo amante, no se librarán de sus vínculos sin el permiso secreto y tácito del otro. (Márai 104)

Ruth Rendell, al referir a su propia amiga, nos hablará de las grandes diferencias que las apartan en materia de gustos, estilos de vida, afinidades estéticas, siendo así que solo tendrían en común el hecho de ser mujeres y europeas. Sin embargo, cuando se atreve a hacer la lista de esas cosas que comparten en común, lo que nos está revelando es que, en esencia, comparten unos mismos valores:

Vemos la vida de la misma forma. Nos hacen reír las mismas cosas y también nos duelen las mismas cosas. Para las dos es importante preocuparse de los sentimientos ajenos, recordar que se ha destrozado en un momento los sueños de otro. Nos apasionan los nombres, tanto los de lugar como los de pila, y podemos hablar de ellos durante horas. Las dos nos interesamos más por las personas que por las cosas y vemos sus singularidades de la misma forma. Experimentamos la misma fascinación por los comportamientos incongruentes, por la psicopatología de lo cotidiano. Rara vez diferimos en la manera de percibir a nuestros semejantes y tenemos el mismo sentido del humor, impúdico y truculento, sutil y desengañado. (Rendell 31)

Compartir un mismo sentimiento frente al dolor ajeno, prestar mayor interés a lo humano que a las cosas materiales, preferir lo justo, lo honesto, lo benevolente, estos son los propósitos que, verdaderamente, encuentran su semejanza en la amistad.

3.2.5. Naturaleza de la amistad: los valores como categorías ontológicas

Si queremos contestar con mayor precisión a las preguntas que nos hemos hecho en el apartado anterior, de igual modo podremos interrogar a la filosofía a fin de encontrar la

naturaleza misma de la amistad y acaso reafirmar el papel que han de cumplir los valores como categorías ontológicas de la amistad.

En el caso de Platón, sus ideas sobre la amistad han sido ampliamente estudiadas en el diálogo *Lysis o de la amistad*. Hay también referencias a la amistad en *Fedro o del Amor*; si bien en este diálogo la reflexión gira, en especial, a precisar la diferencia entre el amor de amigos y el amor de amantes, más que en ahondar en la naturaleza de la amistad. En su estudio *Sobre la amistad*, Pedro Laín Entralgo nos resume así los principales postulados platónicos:

En suma: en la mente de Platón la amistad es a la vez radical familiaridad natural entre el amigo y el amigo, deseoso movimiento del alma hacia la suma perfección del amigo, y con él, de uno mismo, y abismal retorno del amigo y de uno mismo hacia la íntegra y perdida naturaleza originaria de ambos. Con otras palabras: la amistad tiene como meta la perfección de la naturaleza humana –y a través de ella de la naturaleza “in género” – en las individualizaciones de esa naturaleza que son los amigos. (Laín, *Amistad*, 36)

En una lectura crítica anterior (*Teoría y realidad del otro*), sobre el diálogo platónico, Laín sostiene:

Por inexorable imperativo de la naturaleza humana, esa relación no tarda en hacerse objetivante, y pronto esas dos personas serán entre sí lo que “objetivamente” sea en el mundo su condición respectiva. En ese momento aparece entre ellas la desigualdad: sea ésta de índole social o de índole psicológico: una será Emperador y la otra Juana Nadie; una será inteligente y enérgica y la otra torpe y blanda [...]. (Laín, *Teoría*, 237)

Este postulado del filósofo español nos permite señalar, una vez más, la necesaria división de los valores, como categorías ontológicas objetivas y universales, de la subjetividad relativa y cambiante del hombre que los percibe y aprehende. De tal manera, la constitución

del vínculo amistoso no estaría relacionada con el feliz encuentro de dos almas que, desde siempre, se saben semejantes, sino con la comunión de unos valores superiores –virtud– entre dos almas que se reconocen desiguales.

Como es conocido, tanto al comienzo de la obra como a lo largo de los dos capítulos en que Aristóteles se refiere a la amistad, en su *Ética a Nicómaco*, el filósofo griego nos exhorta a considerar la verdadera amistad como aquella que mejor realiza la virtud. «[...] la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes [...] porque, ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?» (Aristóteles, 1155a).

Para Laín, «la idea aristotélica de amistad es ontológica, además de ser ética: el amigo quiere en el amigo lo que éste es y puede ser (su bien), no lo que tiene (1164 a); y queriendo el ser y el bien del amigo, uno quiere el ser y el bien propios» (Laín 241).

Laín considera que, fieles a la realidad de su tiempo, griegos y medievales no alcanzan a tener una idea rigurosamente íntima y personal de la amistad. Señala que esta noción es idea de la Modernidad. «Si me obligaran a decir por qué yo le quería –escribirá Montaigne, comentando su amistad con La Boétie–, reconozco que no podría contestar más que respondiendo: porque él era él y porque yo era yo» (Laín 242). Y al hacer referencia a Kant señala: «Desde su personal punto de vista –desde una moral fundada en el deber y no en el ser–, Kant concibe la amistad como la unión de dos personas morales por obra del amor recíproco (*wechselseitige Liebe*) y el mutuo respeto (*Achtung*)» (Laín 242).

Laín nos plantea otra novedad adicional. Señala que ya desde los medievales hay una distinción entre amistades fundadas según el fin del acto amistoso, y aquellas fundadas según la comunicación y comunidad que ésta forma:

Los antiguos, en efecto, concebían el ser de la relación amistosa desde el punto de vista de lo ejecutado por cada uno de los amigos (el bien del otro); por lo tanto,

según lo que en esa relación resulta *sido*. Hoy, en cambio, el pensamiento filosófico tiende a concebir la consistencia de la relación amistosa desde el punto de vista de lo que en ella es mutua y personal *coejecución*, actividad co-ejecutiva; por lo tanto, según lo que la persona del amigo –más precisamente, según lo que mi persona, en cuanto amigo– *está siendo*. (Lain 243)

En esa relación de convivencia con el otro Laín distingue tres momentos: uno coejecutivo, otro compasivo y uno más cognoscitivo. Dicha actividad coejecutiva de actos amorosos personales puede ser real y efectiva, cuando el amigo está presente, o virtual y proyectiva cuando el amigo está ausente o el acto tiene como fin un bien futuro. Yo soy lo que son mis amigos, yo soy para el bien del otro, y ese modo de ser él y de ser yo nos lleva, necesariamente, a un nosotros.

Para que yo conviva personalmente con el otro, para que yo participe de su vida personal, será necesario que en la intimidad de mi propia persona yo co-ejecute las acciones que su yo íntimo ejecuta en el momento de nuestro encuentro; esas acciones en que, como diría Zubiri, el hombre va realizando su personidad y constituye su personalidad. Muy claramente supo verlo Scheler: la convivencia personal es fundamentalmente “co-ejecución”, *Mitvollzung*. El otro no es ahora para mí obstáculo, ni instrumento, ni espectáculo, ni objeto transformable, sino persona; mi relación con él no consiste en contemplación o manejo, sino en co-ejecución. (Lain 233)

En palabras de Walff, al referirse a esta coejecución señala:

[...] La amistad no es ninguna de estas dos relaciones: ni conmigo ni con el otro, sino con el otro como yo; y traza una especie de puente entre estas dos orillas opuestas de la antropología. Porque con el amigo no se está ni solo como un dios, ni con los otros como en la ciudad; con el amigo se es –y esta vez es Epicuro el que habla– “como un dios” pero “entre los hombres” (Carta a Meneceo 135) [...] como

si se reconciliaran las dos “naturalezas” opuestas del hombre: “egoísta” o “altruista” [...]. El hombre es un ser que puede tener amigos. (Walff 95)

La etimología de la palabra compasión nos remite a la idea de *sufrir juntos, tratar con las emociones del otro*. Así, si la coejecución es una comunidad de acciones, la compasión, a nuestro modo de ver, es una comunidad de emociones. Al hablar, por ejemplo, del dolor que sufre el amigo por la pérdida de un ser querido, Pedro Laín señala: «El sentimiento de compasión, de con-tristeza o con-dolencia sensibles, no son sino la expresión psíquica y consciente de esa “compasión” ontológica, de ese padecer en mis propias acciones y en mis propias posibilidades, la pérdida que en su vida personal ha sufrido mi amigo» (Laín 235).

Según Laín, la coejecución y la compasión están seguidas de un momento cognoscitivo. En dicho momento, soy consciente de que en el encuentro con ese otro –mi amigo– no solo me realizo en la acción conjunta, sino que me comunico íntimamente con su ser emocional, entro en sintonía íntima con el otro.

A nuestro modo de ver, esa coejecución compasiva y cognoscitiva está estrechamente ligada por los valores que ambos amigos comparten y defienden, como ya hemos señalado. Dichos valores, puestos al servicio de la amistad, han de cumplir un triple propósito: sirven de predicción y elección de los amigos, sustentan y soportan su naturaleza, y realizan el ser de la amistad en tanto ésta se manifiesta como realidad axiológica. De las dos primeras cuestiones ya nos hemos ocupado. En el numeral 3.3. volveremos sobre este último asunto para intentar perfilar, a grandes rasgos, una axiología de la amistad.

3.2.6. Fin y límites de la amistad: los antivalores

En tanto relación interpersonal, es claro que las relaciones de amistad estén marcadas por un comienzo y, con alguna frecuencia, sobrevenga su final o, cuando menos, disminuyan los límites de cercanía que unían a esas almas que, durante algún tiempo, parecían inseparables.

Si hasta ahora hemos intentado demostrar el papel que cumplen los valores en la búsqueda, existencia y permanencia de la amistad, también tendremos que señalar en qué medida las relaciones de enemistad, los límites y pérdida de los amigos, por vía contraria, están ligados a la polaridad negativa de los valores: esto es, a los llamados disvalores o antivalores.

En primer lugar, hemos dicho –especialmente con Aristóteles– que tratándose de los amigos útiles o por placer, es poco probable que una amistad permanezca cuando las contraprestaciones de utilidad y placer no se ven correspondidas. Si, en un caso determinado, abandonamos un empleo en el cual hemos hecho un buen número de amigos (útiles), lo común es que dejemos de hablarnos y vernos con la gran mayoría de ellos que, por consiguiente, asumirán la condición de simples conocidos a los que quizá habremos de saludar cuando los veamos en la calle mediante un breve gesto o un movimiento de cabeza. Aún podremos detenernos un instante para indagar cómo va la vida del otro –más en un ánimo egoísta de ver si su vida ha ido mejor que la nuestra o viceversa– y seguiremos nuestra marcha hasta que, acaso el azar, vuelva algún día a encontrarnos. En consecuencia, a lo sumo un par de esos amigos útiles seguirán presentes en nuestras vidas. Y de esto ser así, no es que la mera utilidad que me reporta me siga atando al otro, aún después de que han desaparecido las causas de esa relación de compañerismo, sino que, más bien, ha tenido efecto, ha operado esa comunión (coejecución) de valores que se realizan y actualizan en el encuentro con el otro.

Como producto de nuestro ciclo vital, de nuestro curso y trayectoria de vida suele ocurrir que, tratándose de nuestros amigos por placer, cambien nuestros gustos, intereses o ideales de vida. Un amigo podrá abrazar los bienes materiales y los valores útiles, la idea de competitividad y liderazgo, mientras que al otro lo anime el altruismo, el sentido de la solidaridad y la justicia. ¿Qué pasará si uno de los amigos se hace más virtuoso?: «¿Cómo podrán ser amigos, si no tienen los mismos gustos, ni se alegran ni apenan por las mismas cosas? Pues ellos no tendrán los mismos sentimientos entre sí, y sin esto no pueden ser amigos, porque no es posible la convivencia» (Aristóteles 1165 b).

Hay, en todo caso, una evolución de la amistad asociada a las edades del hombre: «No hay nada tan difícil como mantener una amistad hasta la muerte, pues a menudo se presentan divergencias de intereses o de opiniones políticas y, por otra parte, con frecuencia el hombre cambia de carácter, tanto por la dificultad de las circunstancias como por el peso de los años» (Cicerón 33).

Cicerón, que ante todo ha vivido el mundo político de su tiempo, nos recuerda que la amistad se ve limitada por la naturaleza de la adolescencia caprichosa, las rivalidades de la juventud asociadas a los amores y el placer, o la pugna ante la elección de un amigo en un cargo público, la sed del dinero, las luchas por el poder y la gloria (Cicerón 34).

Para ilustrar el anterior postulado de Cicerón, piénsese, por ejemplo, en el proceso que vivió el pueblo colombiano a partir de la convocatoria a un Referendo, el dos de octubre del año 2016, con el fin de consultar a los habitantes del país sobre la refrendación de los Acuerdos de Paz suscritos por el gobierno del Estado y la guerrilla de las Farc. Pocas veces, en la historia reciente de la nación, se dio un debate tan intenso sobre otra cuestión similar en medios de comunicación, redes y medios virtuales, conversaciones familiares, encuentros laborales y, claro está, conversaciones de amigos. No existen estudios serios al respecto, pero como producto de la crisis moral –crisis de valores– que ha experimentado el pueblo colombiano en las últimas décadas, una enorme confrontación y división se generó en este país a partir de las ideas y posturas ideológicas y políticas que defendían la opción por el Sí y por el No en dicho Referendo.

Cientos de personas se entrelazaron en disputas y confrontaciones que tuvieron como escenario de batalla las redes sociales, los salones, las oficinas, los sitios de diversión y, en general, el espacio público. A esto se siguió la intención manifiesta de reevaluar sus relaciones de amistad y, más aún, terminar con algunas amistades de forma definitiva. ¿Era ésta una disputa social y política en torno de la defensa de unos valores que, irremediablemente, trascendía al plano de las relaciones interpersonales de amistad y familiaridad? Es evidente que de ello se trataba. Tal como señalamos en su momento, en artículo de prensa, «si entendemos que lo político no es más que una idea de lo ético y que

cuando valoramos y actuamos estamos defendiendo una idea de país, además de nuestras más profundas convicciones y principios, entonces creo que toca repensar este asunto en clave de los valores» (Orozco 2016).

En una alusión permanente a los antivalores, en especial a aquellos que se oponen a los valores morales, tanto el mal, como quien obra a través suyo resultan incompatibles a toda idea de amistad: «Lo malo ni es digno de ser amado ni debe amarse. En efecto, uno no debe amar lo que es malo ni asemejarse a un hombre vil y se dice que los semejantes aman a los semejantes» (Aristóteles 1165b).

En esto, Cicerón nos presenta un dilema ético de gran importancia y que podríamos resumirlo en esta cuestión: ¿Puede cometerse un delito en nombre de la amistad? Es clara la oposición del filósofo a esta posibilidad: «Por lo tanto, decir que se ha cometido un delito por un amigo no constituye atenuante alguno. En afecto, si el aprecio de la virtud conduce a la maldad, ésta, no sin dificultad, podrá resistir si se renuncia a la virtud» (Cicerón 37).

Cicerón desea decretar alguna máxima en torno de esta cuestión: «Por lo tanto puede establecerse la siguiente ley: no se deben adelantar peticiones inmorales ni, si son adelantadas, satisfacerlas. Confesar que se ha cometido un delito, máxime contra el Estado, en nombre de la amistad, constituye una excusa extremadamente vergonzosa y del todo inaceptable» (Cicerón 40).

Estos postulados de Aristóteles y Cicerón no se oponen, sin embargo, a la posibilidad de ir en busca del bien del amigo, corregirlo y guiarlo por el recto camino. Mal hace quien, ante los antivalores del amigo, paga proyectando y cultivando en su propio ser sentimientos de la misma naturaleza:

Se debe evitar que parezca que se ha destruido una amistad para construir un odio: nada es tan indigno como ser hostil con una persona que ha sido íntima compañera [...] Se deben tratar de evitar las laceraciones entre amigos y, si se producen, hay

que comportarse como si la llama de la amistad se hubiera apagado por sí misma, y no como si hubiera sido sofocada. (Cicerón 77-78)

Otro dilema ético podría plantearse en los siguientes términos: ¿Debemos soportar ciertas cargas negativas (antivalores) en la forma de conducirse y el carácter del amigo? Para decirlo con Márai:

Y si un amigo nuestro se equivoca, si resulta que no es un amigo de verdad, ¿podemos echarle la culpa por ello, por su carácter, por su debilidad? ¿Qué valor tiene una amistad si solo amamos en la otra persona sus virtudes, su fidelidad, su firmeza? ¿Qué valor tiene cualquier amor que busca una recompensa? ¿No sería obligatorio aceptar al amigo desleal de la misma manera que aceptamos al abnegado y fiel? (Márai 99)

La idea cristiana de compasión –retomando el concepto ya expuesto por Laín– nos diría que debemos saber soportar las flaquezas del amigo, puesto que «aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra». (Juan 8, 7) Y Jorge Luis Borges, en *Fragmentos de un evangelio apócrifo* (reflejo fundamental de su ética civil), dirá en alguna parte de su poema: «8. Feliz el que perdona a los otros y el que se perdona a sí mismo [...] 20. Si te ofendiere tu mano derecha, perdónala; eres tu cuerpo y eres tu alma y es arduo, o imposible, fijar la frontera que los divide [...]» (Borges 648).

El fin de la existencia de la amistad tiene, como último camino, la muerte material de uno de los dos amigos. ¿Hay amistad en la ausencia eterna? ¿de qué se alimenta? Quizá podríamos responder que sí y que ella se alimenta y se actualiza con los recuerdos de los momentos vividos. Séneca dirá: «Para mí, el pensamiento de los amigos difuntos es dulce y suave, pues los tuve como si los tuviera que perder y los perdí como si los tuviera» (Séneca 163, 7). Valoramos a los amigos, ante todo, en su ausencia, como se valora la salud que se conoce y de la que ahora carecemos o, más concretamente, valoramos la compañía y afecto del que éramos partícipes. «La amistad nacida de dos personas en la infancia no la puede matar ni siquiera la muerte, puesto que su recuerdo permanece en la conciencia de los

hombres, como permanece el recuerdo de una hazaña discreta que no se puede expresar con palabras» (Márai 126). Ya sin su presencia física, al final de sus días el ser humano suele señalar que los amigos constituyen uno de los bienes más valiosos de que la vida les ha dotado para su paso por la Tierra.

3.3. AXIOLOGÍA DE LA AMISTAD

Ya hemos dicho que, en el campo de las elecciones intersubjetivas, la amistad es ese tipo de unión esencialmente valiosa o dotada de valor. También hemos visto cómo los valores sirven de criterio material a la elección de los amigos y están presentes en la naturaleza misma de su existencia y consistencia. Ahora, podríamos preguntarnos, ¿será que existen unos valores propios a la amistad? ¿Los valores sirven de categorías ontológicas de la amistad en tanto ésta se manifiesta, ante todo como realidad axiológica?

Sostiene Pedro Laín que «no es el otro lo que en el amor distante se ama, sino alguna de sus cualidades: su belleza, su inteligencia, su virtud; no se ama en tal caso un *quién*, sino un *qué*» (Laín 247). Si admitimos la idea del autor, habremos de advertir entonces que toda amistad va dirigida a la realización constante de los valores que yo amo en el otro. ¿Cuántos y cuáles han de ser esos valores? No creemos, de ninguna manera, que pueda hablarse aquí de una lista taxativa. Sin embargo, con frecuencia, al hablarse de la amistad los autores que hasta aquí nos han acompañado suelen enunciar la importancia de unos valores que con predilección se hayan presentes en la relación amistosa. De algunos de estos valores ya hemos hablado –en mayor o menor extensión– a lo largo de este capítulo. Recapitulemos, siempre acompañados por la filosofía y la literatura, cuáles pueden ser esos valores que bien podrían servir a una axiología de la amistad.

3.3.1. Virtud

Digamos, para comenzar, que es la virtud, ya como valor, ya como actitud moral, el elemento constitutivo, por excelencia, de las relaciones de amistad. Como ya hemos visto, Aristóteles privilegia a los amigos virtuosos por encima de aquellos útiles o por placer, y Cicerón y Séneca dirán también que solo hay amigos en la virtud.

La palabra virtud es bastante polisémica. El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española introduce cerca de ocho acepciones, entre ellas:

1. Actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos./ 2. Eficacia de una cosa para conservar o restablecer la salud corporal./ 3. Fuerza, vigor o valor./ 4. Poder o potestad de obrar./ 5. Integridad del ánimo y bondad de la vida./ 6. Disposición de las personas para obrar de acuerdo con determinados proyectos ideales como el bien, la verdad, la justicia y la belleza./ 7. Acción virtuosa o recto modo de proceder. [...]. (DRAE 1566)

Como vemos, varias de estas definiciones hacen referencia a valores y, en especial las acepciones 5, 6 y 7 podrían ser una síntesis del concepto aristotélico de virtud. Recordemos que la idea de virtud, en Aristóteles, está íntimamente ligada a otros valores como el bien o la idea del hombre bueno:

[...] la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los hombres que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente, de tal manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. (Aristóteles 1156b)

Y Cicerón, a través de Lelio, nos dirá: «Ante todo, mi opinión es la siguiente: la amistad puede subsistir solo entre personas virtuosas⁸» (Cicerón 18). Pero va más allá, y se atreve a señalar de qué valores está constituida una amistad entre hombre virtuosos: «Los hombres que se comportan y viven mostrando lealtad, integridad moral, sentido de equidad y generosidad, sin alimentar pasiones desenfrenadas, vicios y temeridad si no, por el contrario, con gran coherencia [...] suelen ser considerados virtuosos» (Cicerón 19).

⁸ Sin duda, hace referencia a Platón, en *Lysis o de la amistad* 214 d y a Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1157 b 4, tal como lo hemos citado.

Desde la mirada ciceroniana, el actuar virtuoso realiza el conjunto de los valores superiores y desprecia, por ese mismo camino, los antivalores, a pesar de las cargas que esto conlleva en el hombre justo y bueno:

Si se rehúyen las preocupaciones se rehúye también la virtud, mientras que ésta, al precio inevitable de algunas inquietudes, nos conduce a despreciar y odiar su contrario, así como hace la bondad con la maldad, la templanza con las pasiones y el coraje con la indolencia. De ahí que sean los justos quienes sufren por las injusticias, los valientes por la cobardía y los moderados por los excesos. (Cicerón 47)

Se conjugan así, amistad y virtud, de tal manera que una recurre siempre en beneficio de la otra: «La naturaleza nos ha concedido la amistad como un auxilio de la virtud y no como un cómplice de los vicios: y lo ha hecho para que la virtud, incapaz de alcanzar el bien supremo por sí sola, lo alcance asociada y conjugada con otra virtud» (Cicerón 83).

Señala Adela Cortina, en una conferencia suya titulada *¿Qué es y para qué sirve la ética?* que, en los tiempos actuales, la palabra virtud no está muy prestigiada:

Las virtudes sonarán muy mal porque, últimamente, se llevan poco. Decirle a alguien que es un dechado de virtudes es casi poco menos que un insulto. A la gente le gusta más que le digan que es un poco inmoral a que es muy virtuosa. Pero, aunque no esté de moda, hay que recordar la palabra virtud como se decía en griego: *Areté*, que significa excelencia. Y podemos ir generando esas excelencias del carácter porque el que es justo es excelente en justicia y está predispuesto a ser justo; el que es excelente en prudencia está predispuesto a ser prudente [...] Entonces lo más inteligente es irse generando las mejores predisposiciones, irse generando virtudes y no vicios. (Cortina 2014)

Baste lo hasta aquí expuesto para deducir la importancia que puede entrañar la enseñanza y práctica de una ética de la virtud en los tiempos actuales, bien que se desee hacer de ella el mejor camino para inculcar en las nuevas generaciones la búsqueda y el cultivo de la amistad, bien que aparezca de fundamento a la elección (predisposición a: desde la mirada de Cortina) de unos valores superiores que reclama con urgencia nuestra vida en sociedad.

3.3.2. Convivencia

Después o junto al concepto de virtud, quizá sea la convivencia el valor que mejor representa la idea de la amistad. O, dicho de otro modo, es en la amistad entre dos donde con mayor fuerza se realiza la idea del convivir, estar con otro, vivir la vida al lado de otro. Nos dice Cicerón al recordar las palabras de Arquitas Tarento: «Si un hombre se elevara hasta el cielo y contemplara la naturaleza del universo y la belleza de los astros, la maravilla de esta visión no le proporcionaría el júbilo más grande, como debería, sino casi que un sentimiento de aflicción, pues no tendría nadie a quién comunicársela» (Cicerón 88). Y Séneca agrega: «¡Qué fría es una vida que no se relaciona, que no busca el calor de la amistad! “*Visceratio sine amico, leonis ac lipi vita est*”: (el comer sin la compañía de un amigo, es una vida de león y lobo)» (Séneca 14).

Bien podemos decir, de nuestra cuenta, que, si vivir es convivir con otros, es con el amigo donde dicha convivencia tiene todo sentido, en tanto existe además comunidad de interés, pero a la vez compañía desinteresada. Volviendo a Laín Entralgo, es la amistad coejecución de un tú y un yo que se convierte en un nosotros.

La sentencia de Arquitas Tarento, desde nuestra perspectiva, tiene implícita esta otra idea: es el amigo aquel con quien caminamos juntos porque, justo a su lado, se nos hace completo el paisaje. La contemplación de la belleza del paisaje guarda todo su sentido en la medida que ese otro, que es mi compañía, goza en la forma en que yo me gozo. Séneca –y ya Aristóteles– piensan que muchos huéspedes y pocos amigos cosechan quien se dedica a viajar, más cuando este viajar se hace en compañía de los buenos amigos, sí que el paisaje se acrecienta y se vive de forma plena cada lugar.

Para Séneca, recordemos, hay en esta convivencia con el otro una terapéutica de la amistad, ya sea asociada a la presencia, a la palabra o a la silenciosa compañía: «La mirada, la presencia y la conversación tienen algo de un deleite vivo, siempre que veas al que quieres, sino cual lo quieres» (Séneca 101, 3). Para Gonzalo Soto (2013), en su análisis *Sobre la ira*, obra senequiana en que Novato, hermano mayor de Séneca, le pide que le ayude a controlar la ira, éste dirá que ante la ira lo mejor es la mansedumbre, pues no rinde réditos, sino débitos. Superar la ley del talión y hacer de la amistad el punto de referencia de la convivencia humana. En este contexto, la amistad es muy valorada porque es una forma de vida. Es una forma de cuidar de sí y cuidar del otro. Más que tener amigos es ser amigos, más que dar es darse.

La convivencia con los amigos está en la base de toda sabiduría, ya porque ellos son transmisores de saber, ya porque al lado de los amigos virtuosos se ofrezcan los mejores discursos, se digan las mejores palabras, se haga dialéctica desde y para la amistad: «La conversación y la convivencia [con el amigo] te aprovechará más que la prosa [de los libros]. [...] A Metrodoro, Hermarco y Polieno los hizo ilustres sabios no [propriadamente] la doctrina de Epicuro, sino su convivencia con él» (Séneca 30-31, 5).

3.3.3. Justicia

Al hablar de la virtud hemos señalado que la práctica de la justicia, la predisposición a actuar de manera justa es consecuencia de un actuar con base en la excelencia, esto es, guiados por la virtud: «[...] Como se ha dicho al principio de esta discusión, parece que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y pertenecen a las mismas personas [...]. Por otra parte, es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos residen en la misma persona y tienen la misma extensión» (Aristóteles 1160a).

La amistad de los hombres justos, así entendida, obtiene su mejor provecho en el ejercicio político y el gobierno de los hombres. Pues quien sabe guiarse y tratar a sus amigos con justicia, un tanto más buscará hacer en favor de su pueblo.

3.3.4. Benevolencia

A la virtud, en perfecta armonía, acompañan la convivencia, la justicia y la benevolencia. Para Aristóteles, la benevolencia se parece a la amistad, sin llegar a igualarle, pues se puede ser benevolente aún con el desconocido. Sin embargo, considera que la benevolencia es principio de la amistad como el placer visual del amor. En este sentido la benevolencia es una disposición de ánimo a la entrega por el otro: «Podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva, pues cuando es prolongada y alcanza familiaridad se convierte en amistad» (Aristóteles 1167a).

En Cicerón, la benevolencia sería ese elemento puramente humano presente en las relaciones entre los hombres: «La amistad no es otra cosa que el acuerdo sobre lo divino y sobre lo humano conjugado con un sentimiento de intensa benevolencia y, si se exceptúa la sabiduría, acaso sea éste el mayor don de los dioses a los hombres» (Cicerón 20).

Según Laín Entralgo, en Santo Tomás la amistad es «amor de benevolencia fundado sobre alguna comunicación». (Laín 240) Más adelante dirá que «Santo Tomás le atribuye cinco efectos a la amistad: querer que el amigo sea y viva, querer su bien, hacer lo que para él sea bueno, conversar con él gustosamente, vivir con él en concordia» (Laín 241).

La amistad así entendida, ya lo hemos dicho en otra parte de este capítulo, resulta ser el mayor bien que poseemos los hombres, se da entre quienes son buenos y se fundamenta en una actitud benevolente. En ese querer el bien ajeno aún a costa del propio, la amistad está llamada al altruismo: «el sentimiento profundo de la amistad entre hombres es justamente el altruismo: que no queremos un sacrificio del otro, que no queremos su ternura, que no queremos nada en absoluto, solamente mantener el acuerdo de una alianza sin palabras» (Márai 123).

3.3.5. Comprensión

En ese nosotros que, con Laín Entralgo, hemos dicho que se realiza en la comunión de la amistad, nos aparece una tarea mutua: el valor de la comprensión. Ahora bien, para comprender al otro de forma recíproca y entrar en su intimidad, se requiere una apertura del

alma: «Frente a un alma disponible y abierta, la instancia coejecutiva será faena fácil y rica en frutos de convivencia» (Laín 251). El autor distingue una primera comprensión objetiva, que consiste en entender lo que los gestos y la palabra del otro nos dicen. Mas señala que no es ésta la comprensión propia de la amistad. *«Pues bien: la actividad comprensiva interpersonal pretende pasar desde la expresión percibida a la intención que en ésta se expresó, para convivirla coejecutiva y compasivamente»* (Laín 1253). Quien comprende a quien se expresa, entiende no solo la expresión del otro, su sentido objetivado, sino el sentido más personal e íntimo de lo expresado.

Actualmente, al término comprensión le llamamos empatía –ponernos en los zapatos del otro, se dice coloquialmente, por referencia a la raíz griega de la palabra *emphátheia*– y se reconoce dicha empatía entre las habilidades para la vida formuladas por la OMS hacia mediados de la década de los noventa. Nosotros podríamos hablar de una comprensión empática en la cual un tú y un yo se hacen un nosotros a través de la íntima comunión de sentimientos, no desde una obligación o una carga en la que, comúnmente se señala, “*debo intentar comprender al otro*”, sino en la que, como ya hemos señalado, puedo comunicarme íntimamente con las emociones, las ideas y las actitudes del otro para hacerlas propias, integrarlas a mi propio caudal existencial.

3.3.6. Honestidad

Ante la actual crisis de valores, la honestidad y la confianza son dos de los valores mayormente reclamados por las sociedades modernas, especialmente cuando nos referimos a su presencia en las relaciones de afecto y de amistad. Tal parece que muchos otros valores pueden ser inexistentes o apenas estar presentes en las relaciones de amistad, pero pocas personas están dispuestas a sostener una amistad en la que se prescindiera de estos dos valores.

Ya desde sus leyes sobre la amistad Cicerón establece que «se deben dirigir a los amigos solo peticiones honestas y se deben cumplir por los amigos solo acciones igualmente honestas sin esperar que se nos pidan y mostrándonos siempre dispuestos a ello, nunca titubeantes» (Cicerón 44). Por tanto, valora la autoridad y aún la severidad de los amigos

que dan buenos consejos, ya que «no existe amistad entre dos cuando el uno no quiere escuchar la verdad y el otro está dispuesto a mentir» (Cicerón 98).

A menudo, se dice también que es infeliz el que vive con miedo, con sospechas, con inseguridad frente a lo que es y puede darle el otro. De tal manera que lleguemos a preferir lo honesto por encima de otros bienes: «Una sola cosa es el bien: lo que es honesto. Los demás bienes son ficticios y adulterinos» (Séneca 193, 4).

3.3.7. Integridad y confianza

Vale todo cuanto acabamos de decir sobre la honestidad, para referirnos al valor de la confianza. «Si a alguno lo consideras ‘amigo’ y en él no das la confianza que tienes en sí mismo, te equivocas de plano y no conoces suficientemente la fuerza de la amistad verdadera. Tú delibera con el amigo todas tus cosas, pero ante todo sobre él mismo» (Séneca 24, 2).

Si un amigo abraza el vicio y desprecia la virtud, difícilmente podrás depositar en él tu confianza. Y ¿qué es esto de depositar la confianza? Pues sentir que cuanto ocurra en el amigo y, aún, se diga de él, es como si se dijera de ti mismo. Depositar implica poner en un lugar –en el otro– algo, con la seguridad de que allí habrá de estar tan bien cuidado como si tú mismo lo custodiaras. Como lo señala Adela Cortina, nadie quiere tener, cerca de sí, amigos que no ofrezcan confianza:

Las gentes creemos que, con hacer trampas, con hacer pequeñas ‘*trapicherías*’ salimos ganando más individualmente y eso no es cierto porque una persona que actúa de manera falsa, al final los demás acaban sabiéndolo y pierde su reputación y genera desconfianza. En el mediano y en el largo plazo a nadie le interesa tener un amigo que es tramposo, tener a un amigo que engaña, es decir que la destrucción de confianza es algo muy perverso para la propia persona que está equivocada y que está engañada, haciendo una acción errónea en ese sentido. (Cortina, *Eafitense*, 12)

3.3.8. Franqueza

Bien sea que el amigo honesto y confiable actúe siempre con franqueza, o que el actuar franco sea condición para que los otros valores adquieran su total sentido, la idea de franqueza (parresía) es altamente apreciada en el mundo antiguo y retoma su importancia para la contemporaneidad, al menos, desde Foucault y sus *Tecnologías del yo* como ejercicios de cuidado de sí y del otro. Así, el parresiastés, quien practique la parresía, no solo está llamado al hablar franco, abierto, honesto, sino a decir la verdad.

Recordemos que la idea foucaultiana de parresía ya está presente en Sócrates y es ampliamente desarrollada por Séneca:

¿Quién habla escrupulosamente, sino el que quiere hablar afectadamente? [...] De una sola cosa quisiera convencerte plenamente: de que yo siento todo lo que digo, y no solamente que lo siento, sino que lo amo [...] Lo esencial de nuestro propósito sea esto: digamos lo que sentimos, sintamos lo que decimos; que la conversación esté a tono con la vida. Ha cumplido su promesa el que sea él mismo cuando lo veas y cuando lo escuches. (Séneca 213, 1-4)

De esta misma franqueza hablará Rendell cuando expresa sobre su amiga: «Siempre ha reinado entre nosotras la mayor franqueza, jamás el rencor ni la afrenta. No hay nada que no podamos decirnos. Y, sin embargo, no es extraño que nuestros corazones se hayan sobrecogido, ni que este sobrecogimiento, aunque atenuado, continúe aún» (Rendell 30).

Para Gonzalo Soto, Séneca distingue claramente la amistad de la adulación. La amistad es parresiástica, es un ejercicio de decir la verdad. «Ante una ofensa hay que actuar parresiásticamente, hay que pedir verdad» (Soto 2013).

En su lectura de la obra de Foucault, la amistad es una tecnología del yo donde no hay una relación de dominio, sino una relación del tú a tú. No elude el conflicto, pero se está por encima del conflicto. «Nos podemos subjetivar haciendo una ontología de nosotros

mismos, que no es más que la puesta en escena, en la relación de unos con otros. Entendernos no como sujetos atados a, sino autárquicamente asumidos» (Soto 2013).

3.3.9. Concordia

En tanto quien abraza el mal está impulsado por el odio y a su paso siembra enemistad y discordia, no puede entenderse la amistad sino en una relación de concordia, de mutuo entendimiento: «En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira, sobre todo, y en cambio procura principalmente expulsar la discordia, que es enemistad» (Aristóteles 1155a).

Volvamos al ejemplo de la nación colombiana en los tiempos actuales. Quienes suelen analizar la realidad del país, especialmente desde los medios de comunicación, señalan que el país vive tiempos de enorme polarización y confrontación entre los ciudadanos. Esto es, persiste un clima generalizado de discordia y enemistad que se expresan no solo en las grandes decisiones que afectan al conjunto de la población, sino en las más elementales relaciones de convivencia que se establecen entre amigos, conocidos, vecinos y en general ciudadanos de un mismo territorio.

En Aristóteles, una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan las mismas cosas sobre lo que les conviene y realizan lo que les reporta un bien común. «Así pues, la concordia parece una amistad civil, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida. Tal concordia existe en los hombres buenos, puesto que estos están de acuerdo consigo mismos y entre sí» (Aristóteles 1167b).

Estas ideas así expuestas nos plantean la necesidad de recuperar o promover con urgencia, para nuestra sociedad, una idea de la amistad civil fundada en la concordia, esto es, en privilegiar aquellas acciones que mejor realizan el bienestar integral, y la sana convivencia de todos los ciudadanos.

3.3.10. Solidaridad

No siendo un valor exclusivo de lo amistoso, es claro que toda relación de amistad se fundamenta en lazos de solidaridad y ayuda mutua. No es una solidaridad entendida como necesidad del beneficio que me reporta el otro –como en el caso de las amistades útiles o circunstanciales– sino más bien una actitud que nace de quien sabe dar y darse, consolar, coadyuvar. «Se le debe dar al amigo según un doble criterio: según lo que se está en condiciones de dar, y según lo que la persona amada y que se quiere ayudar está en condiciones de soportar» (Cicerón 73). Esta idea de Cicerón sobre la solidaridad en la amistad, bien se corresponde con el postulado marxista en relación con el materialismo dialéctico: «*De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*».

Muy a propósito, si algún valor reconoce Laín Entralgo a la idea de amistad en Marx, éste es el de la solidaridad. Al hablar del concepto de amistad, el filósofo alemán, esencialmente como *escueta camaradería*, dirá: «En el caso de Marx, la camaradería entre los hombres que luchan por convertir en «no alienante» el trabajo del hombre (acción revolucionaria) y entre los que, parcial o totalmente lograda esa meta, trabajan solidariamente para humanizar el cosmos y realizar de manera plenaria todas las virtualidades de la naturaleza humana» (Laín, *Amistad*, 153).

3.3.11. Felicidad

Aunque reconocemos en la felicidad no tanto un valor, como sí un sentimiento y una disposición de ánimo que lleva a la realización plena de la experiencia vital, habremos de incluirla en esta selección –por lo demás caprichosa, como ya sabemos– por cuanto la felicidad resulta ser imprescindible para entender el conjunto de bienes que nos otorga la amistad. Recordemos que toda la *Ética a Nicómaco* está soportada sobre la idea aristotélica de la felicidad. Si la amistad es el mayor de los bienes, según Aristóteles, sería absurdo asignar los demás bienes al hombre y no la felicidad.

Hemos dicho en el segundo capítulo de este estudio que estar en la vida es estar haciendo algo con alguien, ocupándonos, decidiendo, *pre-ocupándonos*, pre-ordenando nuestro futuro inmediato. La felicidad, por su parte, es el resultado de una actividad, la actividad es

acción y la acción requiere de valoración. «Hemos dicho al principio que la felicidad es una cierta actividad, y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión» (Aristóteles 1169b).

Esa idea de la felicidad como hacer y convivir está también presente en el *Lelio* de Cicerón, al recordar la vida de su amigo *Escipión*:

Sin embargo, me siento tan satisfecho al recordar nuestra amistad que me parece que he vivido una vida feliz solo porque la he transcurrido en compañía de Escipión. Con él compartí el interés por la política y por los asuntos privados, con él viví tiempos de paz y de guerra y con él –he aquí la verdadera esencia de la amistad– había una perfecta concordancia de intereses, aspiraciones y opiniones. (Cicerón 15)

Aunque siempre creamos que *todo tiempo pasado fue mejor*, y la sociedad de consumo sumada al mundo de la tecnología y la virtualización de la vida cotidiana nos haga pensar, hoy más que nunca, en la idea del ser humano egoísta que prefiere estar en soledad, la evidencia en contra es abrumadora: frente a la posibilidad del reencuentro, pero también en momentos de enorme júbilo o de tragedia e inmenso dolor, nuestra naturaleza nos impulsa a convivir, a querer cooperar, queremos ser y estar con otros pues solo allí encontramos verdadero gozo y felicidad. Como diría *Francisco, el Sumo Pontífice*, al dirigirse al pueblo colombiano, aún debemos perder el miedo a arriesgar juntos. Hay que convidar al otro, tomar la barca y remar mar adentro.

3.3.12. Esperanza

La amistad conlleva grandes ventajas: «Alimenta esperanzas favorables que despejan el futuro y no permite que el ánimo se deprima y se abata [...] Es así como los ausentes se tornan presentes; los pobres, ricos; los débiles, fuertes; y, lo que es todavía más difícil, los muertos, vivos: así de intensamente prolonga su existencia el respeto, la memoria y la añoranza por parte de los amigos» (Cicerón 23).

Desde este entendimiento, la amistad es, a la vez, la que vivencia invención del otro: recreo su pasado, convivo con él en el siempre fugaz presente y, ante todo, me proyecto con él en la ida de un futuro anticipado. «De ser novelista del otro, paso a ser su descubridor; y descubriendo con evidencia su intención la hago mía, me renuevo con ella, y desde ella puedo coejecutar –recrear en mí y para mí– las acciones en cuya virtud ha llegado a expresarse» (Lain, *Otro*, 254).

A decir de Laín, «¿no será la amistad una *posibilidad constante* de la naturaleza humana y, en determinadas situaciones de ésta, una auténtica *necesidad moral*?» (Laín, *Amistad*, 152). Creemos que la respuesta no solo es afirmativa, sino pertinente y necesaria a los tiempos actuales.

Bien podríamos hacer algún comentario sobre la realización de otros valores en las relaciones de amistad, pero consideramos que lo hasta aquí dicho es suficiente para confirmar la importancia de la reflexión axiológica asociada al estudio de la amistad o de cualquier otra relación de carácter intersubjetivo.

La axiología no puede gravitar, como a menudo sucede, en la mera teorización de su carácter ontológico o en su incorporación en los estudios sobre la crisis moderna, en donde apenas se nombran los valores y, seguidamente, se les asume en crisis o se niega su existencia. Una axiología aplicada a la vida –como lo vimos en el segundo capítulo– o una axiología de la amistad, por citar solo dos ejemplos, resultan bien esclarecedoras sobre el papel que han de cumplir los valores en los tiempos actuales. No resulta menos importante el debate en torno de los modos en que tales valores deberían ser aceptados y compartidos por todos para el mejor bienestar y progreso en sociedades que se consideren justas y decentes. Parte de esta reflexión nos ocupará en el siguiente capítulo.

4. LOS VALORES EN LA CONFIGURACIÓN SOCIAL

Los valores están de moda. Estamos en el tiempo de los valores: Aunque este par de sentencias, dichas así, de prisa, parece que ya las viniéramos escuchando hace un buen tiempo, aunque pareciera que nunca hayamos dejado de plantearnos el problema axiológico, al menos en las últimas dos centurias, la fuerza revitalizante de los valores los vuelve siempre actuales –ose actualizan sus contenidos, sus significantes– y se hace presente cada vez que nos enfrentamos a tiempos agudos de crisis social, económica, política, a la crisis que nos plantea nuestra condición humana, nuestro papel como especie en el planeta Tierra, nuestra posición en el orden de lo universal.

Hemos indagado en el presente estudio por el sentido y la esencia de los valores, nos detuvimos a examinar la manera en que los valores determinan las elecciones cotidianas y pre-ordenan nuestra existencia, y analizamos su destacado papel en la configuración de las relaciones intersubjetivas, en especial aquellas que se fundan en las relaciones de amistad. Ahora, con mayor razón, debemos intentar responder a la pregunta por el papel que cumplen los valores en el contexto social.

Reconocer, por ejemplo, en qué medida la sociedad contemporánea y, en especial, la sociedad occidental, es el resultado de unos valores establecidos y aceptados por la mayoría de sus miembros, nos hace persistir, en tiempos de crisis, en una ética social cimentada en valores, en una *ética de mínimos* –si se quiere usar el término de la profesora Adela Cortina– pero, en todo caso, una ética para la convivencia social, para el bienestar colectivo y la realización personal de sus miembros.

Hay que señalar y reiterar, aunque parezca cosa obvia que, si valoramos bien, posiblemente, elegiremos bien o, cuando menos, mucho mejor. Una sociedad, cualquiera que ésta sea, no es más que el resultado de las valoraciones que cada uno de sus miembros realiza de manera cotidiana. De ahí la importancia que las personas le dan a la captación,

selección, jerarquización y ponderación de valores que son, desde la relación estimativa sujeto-objeto, producto de un hacer cultural, de la costumbre, los mitos, las creencias, las ideas en torno del bienestar y el progreso, las circunstancias particulares del lugar donde se vive, la información que se posee y las personas con quienes nos relacionamos, por señalar aquí solo algunas cuestiones.

Si decimos que los valores están de moda no estamos aun diciendo algo concreto de los valores, y mejor sería señalar que lo que siempre anda de moda es la llamada *crisis de valores*. Como si tal cosa fuera posible, en las conversaciones cotidianas, pero también en las conferencias y disertaciones más elaboradas sobre el tema, se va hablando, sin el menor reparo, de pérdida de toda moral, de la ética y, claro, de los valores. *Es que ya no hay valores, todo valor se ha perdido, valores había en otro tiempo*: se escucha en la calle, especialmente entre las generaciones adultas. Y entonces se asume que hemos llegado a un punto de crisis definitiva.

Vamos, entonces, a partir desde allí. Vamos a examinar en qué medida la *crisis de valores* abarca buena parte de reflexión axiológica actual, y no ya entre las gentes corrientes, sino que es asunto de primer orden en el terreno de la ética filosófica. ¿Cuáles son los elementos y asuntos más significativos de esta crisis? Si bien el abanico de posibilidades es bastante generoso, su matriz se haya en la deshumanización de lo humano; la guerra, el terrorismo y la violencia homicida; el capitalismo salvaje y la mercantilización de la vida; el derrumbe de los grandes paradigmas que configuraban y daban sentido a la existencia, como la familia, la religión o el Estado; la crisis de las identidades y la disolución de las subjetividades en la masa social.

Abordaremos algunas perspectivas contemporáneas tanto en el estudio como en la enseñanza e incorporación de valores. En el primer caso, el de su estudio, como producto lógico de la evolución de las sociedades, pero también de la conquista de los Derechos Humanos, se descubren y reclaman nuevos valores sociales. En cuanto a la incorporación de nuevos valores, se hace necesaria una reflexión que evidencie las dificultades y deficiencias en su enseñanza y trasmisión.

Como categorías de estudio propias del mundo de los valores, vamos a abordar aquí, igualmente, dos categorías que consideramos importantes a toda reflexión sobre la configuración de valores en el orden social. Éstas son, el carácter situacional de los valores y los desafíos que se derivan de todo ejercicio de clasificación y jerarquización de valores.

4.1. LOS VALORES SON A LA CONVIVENCIA HUMANA

¿Por qué resultan tan determinantes los valores en el mundo social? Hemos dicho, insistentemente, que es el ser humano aquel individuo capaz de descubrir valores, de dictar juicios de valor. Que tenemos que vernos con los valores, querámoslo o no, desde el alba hasta el ocaso y, por tanto, toda vivencia humana, toda experiencia vital, no es más que un cúmulo de ideas, pensamientos, acciones determinados por nuestra capacidad estimativa. Pero dichas acciones y pensamientos no se dan de una manera aislada en la vida de esos individuos –tal idea solo sería posible si aisláramos y ubicáramos a un sujeto fuera del espacio terrestre, pero, sin la relación intersubjetiva, toda valoración carecería de sentido– sino que siempre tienen que ver con su vinculación a una familia, a una comunidad, a una ciudad, a una nación, a un continente, al planeta Tierra, entendido como ese único hogar común. Y, por otra parte, siempre debemos referir los valores a un contexto social, político y económico propios a un momento histórico.

En uno de los últimos capítulos de su obra *¿Qué son los valores?* Risieri Frondizi se propone analizar lo que el autor denomina *valor y situación*. Con ello, quiere profundizar en las implicaciones que se dan en el acto valorativo, en la relación del sujeto con el objeto valorado, producto de las situaciones físicas, culturales y, en general, humanas que confluyen en dicha relación:

La situación no es un hecho accesorio o que sirve de mero fondo o receptáculo a la relación del sujeto con las cualidades objetivas. Afecta a ambos miembros y, por consiguiente, al tipo de relación que mantienen. De ahí que lo bueno puede convertirse en malo si cambia la situación. (Frondizi 213)

La vida humana supone, como ya hemos señalado en otra parte, estar en el mundo, estar entre las cosas. De tal manera que esa relación valorativa entre el sujeto y el objeto se ve afectada, inicialmente, por el mundo físico. Para Frondizi, el primer elemento situacional que influye en nuestra capacidad valorativa es el ambiente físico. Desde las condiciones climáticas: frío, calor, lluvia, hasta aquellas de carácter espacial: estrecho, amplio, iluminado, pueden determinar la valoración. Por otra parte, una fuerza mayor de la naturaleza (derrumbe, avalancha, inundación) hará no solo que nuestra escala valorativa cambie, sino que apreciemos unos valores por encima de otros. Así, por ejemplo, frente a una catástrofe habremos de preferir la solidaridad y la compasión, por encima del bien y la justicia que, en tiempos corrientes, pueden estar por encima de los dos primeros valores.

En segundo lugar, Frondizi considera el ambiente cultural. Además de entender la cultura como toda creación humana señala:

Cada forma cultural tiene su propio conjunto de valores, aunque no sean estables, sino que cambien a un ritmo que tampoco es estable. A lo largo de la historia han existido culturas particulares que pretendieron encarnar valores universales y tener el derecho de imponerlos a otras culturas menos fuertes. No hay razones científicas ni morales que justifiquen tal pretensión. (Frondizi 214)

Nos parece importante señalar aquí que la anterior crítica de Frondizi no se opone al concepto del conocimiento universal de los valores que, desde los estudios de García Morente y Ortega y Gasset, tuvimos oportunidad de exponer en el apartado 1.3.5. El problema allí, como se recordará, pretendía responder a la pregunta por el conocimiento de los valores al señalar cómo no puede afirmarse que hay culturas, sociedades, tiempos, en los cuales no hay valores o, como suele decirse coloquialmente, que “se han perdido los valores”. Señalábamos que los valores han estado presentes tanto tiempo como el ser humano ha pasado haciendo la cultura, y que esto es así con independencia de la capacidad estimativa de una sociedad para captarlos e incorporarlos a su tiempo. La crítica de Frondizi, consideramos, va en dirección a señalar, muy a propósito, una de las tensiones más latentes en el concierto de naciones: la imposición universal de una pretendida escala

de valores, a partir de las costumbres, ideas o creencias preponderantes en una sociedad determinada. Sin tener que dar muchos rodeos, esta crítica bien se ha dirigido, al menos en la última centuria, sobre las sociedades más desarrolladas de Occidente que, como en el caso europeo, pretendieron imponer sus escalas valorativas desde tiempos de Conquista y Colonia, o como en el caso de la disputa entre las grandes potencias dominantes que, en la actualidad, imponen ideologías y modelos económicos y políticos a las naciones africanas, orientales o latinoamericanas.

Para Frondizi, el medio social forma parte del medio cultural. De dicho medio social, como ya se refirió brevemente, no solo forma parte la estructura misma de una sociedad, sino también su modelo político y económico, así como su conjunto de creencias, costumbres, convenciones, actitudes y, agregaríamos nosotros, todos los dispositivos simbólicos que determinan el comportamiento de un grupo social.

Los problemas morales, los debates éticos, serían los siguientes elementos a considerar en el acto valorativo. Por otra parte, el autor considera el conjunto de necesidades, expectativas y aspiraciones de una sociedad, como el cuarto elemento. «Por ejemplo, un país debe alcanzar ciertos niveles *económico-sociales* antes de que surja la necesidad de la filosofía» (Frondizi 215).

En quinto lugar, podemos considerar el elemento espaciotemporal que, de algún modo, podríamos denominar histórico y viene dado por la circunstancia de hallarnos en un espacio o lugar determinado en un tiempo determinado de la historia. Así pues, no solo habremos de apreciar las condiciones geográficas y las costumbres concretas del lugar que habitamos, sino el acaecimiento de un hecho fortuito o una fuerza mayor, como el surgimiento de un conflicto armado o de un terremoto, para dar un ejemplo de estas dos circunstancias.

Por otra parte, se deben ponderar otros elementos situacionales directamente relacionados con el sujeto. Veamos algunos de ellos: su situación o estado civil: soltero, casado, en unión libre, divorciado, viudo; sus demás relaciones familiares: el tener hijos, hermanos, padres, un grupo de amigos extenso o no; su situación de salud y emocional: padecer una

enfermedad (quizá crónica, degenerativa o incurable); ser adicto a las drogas o sufrir de un trastorno mental; su formación académica: ser analfabeta, haber cursado solo algunos estudios de primaria o secundaria, o contar con amplios estudios en pregrado y posgrado; sus gustos particulares: por la música, la comida o los paseos; sus prácticas habituales: ser una persona activa y amante del deporte o sedentaria y con hábitos poco saludables.

A más de su complejidad estructural, los valores son cambiantes pues dependen de factores dinámicos:

Podemos caer en alguna de las interpretaciones simplistas del valor o insistir en ajustar nuestro comportamiento moral a reglas fijas tradicionales. [...] Se cae en la ilusión de valores y normas eternas porque el tiempo de observación es muy breve o por la ingenua creencia de que el momento actual, o la época histórica que se escogió como paradigma puede, por arte de magia, perder historicidad. (Frondizi 218)

A nuestro modo de ver, el dinamismo axiológico, no es más que el resultado lógico del dinamismo propio que entraña a la conducta humana biográfica, ya sea referida a conductas conceptualizadas en normas sociales, morales o jurídicas. La exégesis hermenéutica ha pretendido reducir la conducta biográfica, con su enorme dinamismo, a mera norma estática, eterna e inmutable. Pero es claro que la norma, sin importar el tipo de conducta a que haga referencia, no puede más que referirse a la conducta egológica, siempre cambiante y dinámica de los hombres. En este sentido, los valores han de funcionar como motores de orientación de nuestra conducta ética, pero, a su vez, su alcance y sentido se actualiza de forma permanente en la interacción social.

Para Cortina, los valores dinamizan la acción en un doble sentido, «ya que los positivos nos incitan a tratar de alcanzarlos, mientras que los negativos nos mueven a erradicarlos» (Cortina, *razón*, 140). Podemos estar de acuerdo con la filósofa española, si bien solo en parte de su postulado. Es claro que el dinamismo de los valores siempre nos llevan a la acción, más también puede darse en sentido positivo o negativo, pues, como quizá

señalamos en alguna otra parte, con frecuencia los valores superiores son difíciles de practicar, y en ese sentido superan nuestros gustos y deseos; mientras que puede resultar agradable o placentero ceder ante la realización de una conducta en la que se reflejan nuestros peores antivalores y allí, precisamente, nuestra labor como sujetos sociales consiste en resistir a dicho impulso por su ejecución.

«El valor es, pues, una cualidad estructural que tiene existencia y sentido en situaciones concretas. Se apoya doblemente en la realidad, pues la estructura valiosa surge de cualidades empíricas y el bien al que se incorpora se da en situaciones reales» (Frondizi 221). Así entendidos los valores, el autor deduce dos ventajas de una interpretación de los valores como cualidades estructurales. En primer lugar, se mantiene la relación de los valores con la realidad a que hacen referencia. Esto nos aleja, más claramente, de la idea de valor asociado al mundo de las esencias y las ideas inmutables. Por otra parte, resuelve conflictos entre normas morales y jurídicas al no considerar las interpretaciones puramente subjetivas en los casos donde debemos decidir entre acciones que realizan dos valores positivos, por ejemplo.

No es otro el ejercicio al que se enfrentan las grandes cortes constitucionales en tiempos modernos cuando, puestos a decidir en una situación X que pone en colisión la defensa de dos derechos fundamentales, vía un ejercicio de ponderación de derechos, se podrá optar por la defensa de aquel derecho –valor– que, en un caso determinado, realiza de mejor forma los valores –principio– superiores. Esto nos pone de frente con la no menos compleja e interesante jerarquía de valores, asunto al que hemos de referirnos más adelante.

4.2. DE LA CRISIS DE VALORES A LA CRISIS SOCIAL

Hemos dicho en la introducción de este capítulo que si algo está siempre de moda es la reiterada *crisis de valores*. Con este nombre, al menos desde la sociedad occidental, se designan o se intentan explicar las causas de un buen número de fenómenos contemporáneos que pueden ir desde el sentido y valor propio de la existencia humana, la destrucción y cuidado del planeta, las relaciones cotidianas de convivencia familiar y

social, la defensa y conquista de los derechos, las guerras y el terrorismo internacional, los efectos del neoliberalismo y el mercado de capitales, la sociedad de consumo y el papel de los medios de comunicación, la banalización del arte y de lo estético, la crisis de las religiones, de los partidos políticos y la política, de la familia y las relaciones afectivas, la escuela y el Estado.

Buena parte de los estudios, tratados, ensayos o artículos que se presentan en certámenes nacionales o internacionales y que aparecen publicados en libros, revistas, o en la prensa local, sobre el problema axiológico, han dejado de lado la preocupación por los asuntos de corte ontológico –conocimiento de los valores– y tienen como único propósito evidenciar las características, causas y consecuencias de los fenómenos antes enunciados como asociados a la crisis de valores. Por otra parte, con mayor o menor rigor, se intentan dar algunas luces o salidas a dicha crisis, ya desde la defensa y el rescate de valores tradicionales, o bien desde la incorporación de nuevos valores que se ajusten a las exigencias del mundo moderno.

Visto así el panorama, nada parece escapar a la *crisis de valores* y, sin embargo, consideramos que es tiempo de replantear dicho concepto y aceptar, más bien, que lo que siempre anda en crisis son las sociedades y los ciudadanos que las integran. Dicho de otro modo, más que andar en crisis, los valores ponen en evidencia la crisis social, como producto de las enormes contradicciones y desafíos que plantea la vida misma en sociedad. Cada vez que los miembros de una sociedad actúan en determinada dirección se ven obligados, como ya lo hemos visto, a valorar conductas que realizan, a su vez, determinados bienes (valores) como la justicia, la solidaridad o la convivencia. Si una sociedad opta por la injusticia, el egoísmo y la discordia, podríamos decir rápidamente que esa sociedad vive una crisis de valores, y aunque esto sea así, en un sentido amplio, insistimos, sería más preciso señalar que hay una crisis humanitaria, una crisis inherente al comportamiento de los miembros de esa sociedad y que los valores, por su dinamismo, por su polaridad positiva y negativa –a la manera de un termómetro– no hacen más que indicarnos el *grado de enfermedad* o *alivio* que experimenta un conglomerado social.

Visto así, los valores cumplirían al menos una triple función: evidencian la crisis social, la sacan a flote, nos convocan a la discusión. En segundo lugar, nos permiten comprender la magnitud de dicha crisis, el tamaño de nuestros problemas o las causas de nuestra enfermedad social y, en tercer lugar, convidan a la reflexión ponderada y a la movilización humana en procura de la defensa de los derechos y la construcción de convivencia ciudadana.

El profesor Raúl López Upegui, al hablar del papel que cumplen *los valores como mediadores de la vida social*, ha señalado, con razón, que quizá estemos en un momento de saturación del concepto de valor y de crisis de valores. Desde su punto de vista, la ineficacia de estos conceptos reside en que:

Al hablar acerca de los valores no se descubre que, a su vez, estamos refiriendo otros elementos en el orden de lo práctico: actitudes, comportamientos, normatividades y, sobre todo, de acciones impostergables e imprescindibles. Es preciso entender que los valores llevan en sí mismos “indicadores para la acción” y en este sentido implícitamente involucran directrices de orientación. (López 23)

Desde nuestro modo de ver, con cierta frecuencia, cuando en una sociedad se alude a *crisis de valores*, se corre el riesgo de pensar que son los valores los que están mal, enfermos, en crisis, pero que esto poco tiene que ver con el pensamiento y comportamiento de cada uno de sus miembros, individualmente considerados. Quedan así, pues, los valores en crisis, flotando en el aire, como ideas o conceptos abstractos, a los que todos deberíamos ajustarnos, pero que en la práctica nadie incorpora en su diaria conducta. “*Sí, qué lástima, los valores en esta sociedad están en crisis, se han perdido*”, se suele decir, entonces se asume que son esas ideas abstractas allá, fuera de mí, las que deberían ser cambiadas, pero se deja de lado todo ejercicio reflexivo que permita al sujeto un examen de conciencia sobre su modo de proceder en el mundo. Y si ya resulta problemático, o simplista, reducir el asunto a crisis de valores, más lo es apelar a la llamada pérdida de valores:

Deberíamos diferenciar entre pérdida de valores y cambio de valores. Muchas veces se les identifica mutuamente; es decir, se habla de cambio de valores suponiendo que se perdiera algo esencial y que todo resultará, por lo tanto, mal. Sin duda, los valores no están inscritos en letras de bronce en algún lugar del mundo. Ellos se modifican, así como se modifican las sociedades, como se modifica el hombre, como se modifican nuestras formas y modos de vida. (Mittelstrass113)

Si hemos propuesto hablar de crisis social, crisis humanitaria, en vez de crisis de valores, también debemos señalar que debe erradicarse, de una vez por todas, el concepto *de pérdida de valores*, en tanto la expresión encierra en sí misma un contrasentido material y léxico. Cuando decimos que los valores se han perdido, de entrada, estamos reconociendo que no ha ocurrido tal cosa, estamos señalando que están vivos y presentes como es viva y presente la conducta cultural en que ellos se proyectan. Se proyectan para indicarnos en qué sentido el hombre está orientando su conducta en un momento dado y, acaso si es oportuno, enderezar el rumbo. Por tanto, podremos discutir sobre la necesidad de reconfigurar nuevos valores, promover la incorporación de los ya existentes, pero resulta cosa poco probable que afirmemos la pérdida de los valores, a no ser que con ello corramos el riesgo de anticipar el fin de nuestra propia existencia.

4.2.1. Crisis de valores: ¿un problema de Occidente?

¿Hacia dónde van los valores? ¿Cuáles son las verdaderas dimensiones de la crisis axiológica de que tanto se habla? La primera de estas preguntas corresponde al título de una obra que, a nuestro parecer, recoge con amplitud los principales debates éticos contemporáneos. Bajo la dirección de Jérôme Bindé, *¿Hacia dónde se dirigen los valores?: Coloquios del siglo XXI*, reúne los aportes de destacados pensadores convocados por la UNESCO, en un momento en el cual se produce una de las más recientes rupturas en el orden mundial: los atentados del 9/11 en los Estados Unidos y la posterior lucha internacional contra el terrorismo. Por su importancia, traeremos a este estudio algunos de los aportes expuestos con amplitud en dicho texto.

Para Jérôme Bindé, los fenómenos asociados a la *crisis de valores* son nombrados mediante diversas expresiones que, aunque comunes –o quizá por eso mismo–, nos invitan a tomar las cosas con calma, a hablar entre comillas. «Hoy en día evocamos el nihilismo, la “pérdida del sentido”, la “desaparición de los valores” o el “choque de civilizaciones” y de “valores supuestamente irreductibles”» (Bindé 15).

Los siglos XIX y XX son los del desarrollo de la gran industrialización, el capital, los del consumo y la materialización de la existencia llevada a su máxima expresión. Sin embargo, cuando a finales del XX se anuncia el final de la era industrial, para dar paso a la era de la tecnología y la información, la preocupación por un mundo materialista y carente de todo sentido de trascendencia se hace más latente:

Según una idea ampliamente difundida, hoy en día nos enfrentamos a una crisis de valores. Ante el temor de un debilitamiento de aquello que confiere un sentido profundo a nuestras acciones y a nuestra vida, numerosos observadores achacan este malestar al desarrollo de la mundialización. Preocupada únicamente por el progreso técnico, ésta sería una materialidad sin alma, incapaz de guiar nuestras acciones, indiferente ante la fuerza de los valores. (Matsuura 13)

Éste es, por lo demás, un fenómeno que no puede extrapolarse a una nación o un país entero, sino que es, ante todo, producto del rápido crecimiento y poblamiento de la vida en las grandes urbes: «En las ciudades, como lo indicaron Baudelaire, Walter Benjamín y Simmel, la “pérdida del centro”, es decir, la disolución de las tradiciones comunes y de la fe en unos mismos valores, se convirtió en un fenómeno de masas» (Vattimo 30).

Dicho fenómeno ya había sido previsto por el psicoanálisis décadas atrás al señalar con *Freud*, en su *Psicología de las Masas*, la pérdida y descuido del individuo en la multitud, cuya identidad se asimila a la masa hasta el punto de dictar qué desear, qué pensar y cómo actuar.

El racionalismo ilustrado nos haría seguros y fecundos para la emancipación de la condición humana. Había que superar la minoría de edad en términos kantianos.

El investigador estadounidense Robert Kagan ha demostrado cómo, en el círculo geohistórico Europa-Occidente, los estados utilizan un sistema de pensamiento basado en la utilización de un doble criterio: el de los valores políticos y morales idealizados en la continuación de la metafísica clásica y el de la potencia militar, científica y tecnológica. (Arkoun 76)

4.2.1.1. Justificar la guerra

Quizá uno de los fenómenos mundiales en que mejor se manifiesta la crisis de los valores en Occidente sea el ejercicio de la guerra. En ese contexto, como si se tratara de sofisticado armamento, los valores son menú en el campo de batalla: sirven como causa previa al inicio, son combustible para alimentar el combate y su fuerza, siempre presente, contribuye a perpetuar el conflicto. Arjun Appadurai habla de un *matadero de valores*, que bien podríamos representar en la caída de las torres del WTC o la explosión de las grandes esculturas de Buda a manos de los talibanes en Afganistán.

Para Hélé Béji, asistimos a una cultura de lo inhumano, concepto muy de moda en los tiempos que corren, como si se tratara de negar a toda costa aquellos fundamentos que, de alguna manera, nos apartan de las demás especies. Frente a esta cultura de lo inhumano, el pluralismo, la diversidad y la diferencia se convierten en gérmenes de nuevas intolerancias, y la defensa de las “identidades” se cae en la apología de la propia cultura. «En mi opinión, el “diálogo de las culturas”, es un tremendo malentendido. Hoy en día cada una de esas reivindicaciones esconde una violencia de naturaleza religiosa» (Béji 51).

La libertad, por ejemplo, se pierde en la identidad, se reduce lo humano a la pertenencia a una cultura. Cada cultura se atribuye sus derechos. «Las tradiciones han reclamado el derecho al renacimiento, y la conciencia europea tiene mucha consideración por este derecho, ya que considera lo antiguo como fuente de modernidad» (Béji 53).

Después de cinco ciclos de conquista, colonización, exterminio, levantamiento, revolución, emancipación y construcción de las débiles repúblicas, los pueblos han reclamado su derecho de autogobernarse. En esa *Patria Boba* continental se han levantado grandes dictaduras que aún no cesan y los proyectos más socialistas no han logrado sostener en el tiempo unos derechos para todos. ¿Cómo convivir en la diferencia sin colonizar al otro, aún a ese otro que es nuestro propio hermano? El debate continúa.

4.2.1.2. Mercantilización

La mercantilización de los valores, en el mundo moderno, no es más que el resultado de la mercantilización de la vida misma. En una sociedad marcada por todo aquello que representa la posesión de objetos –valores– materiales, diseñada para consumir y ser consumida, están al orden del día los argumentos que evidencian y sustentan la *crisis de los valores*.

No se trata de un síntoma nuevo, sin embargo, Gianni Vattimo nos recuerda la idea de Nietzsche según la cual «*ya no somos material para una sociedad*», al pasar del individualismo reinante al individuo masa, desde el modelo económico y social donde prevalecen la homologación de los gustos, los intereses y los valores» (Vattimo 32).

En referencia a Paul Valéry, quién desde los años 30 –años de la gran crisis económica– ya había avizorado la sociedad del consumo futuro, Jérôme Bindé señala:

Así, el fenómeno de la moda, que hasta ahora solo se refería a ámbitos dominados por lo arbitrario y la conveniencia, como el vestir, invade toda nuestra concepción de los valores. Vivimos en lo efímero, la obsolescencia acelerada, el capricho subjetivo, como si los más sagrados valores, ahora sin fundamento, pudieran entrar en el gran mercado inmobiliario y fluctuar a su vez. (Bindé 17)

Poco o nada debieron sospechar los economistas clásicos, y aún Marx, con su idea de la plusvalía, que ya no sería el trabajo, la fuerza laboral del hombre, sino la intensidad del deseo subjetivo por un bien lo que iría a determinar el valor de las cosas. Así:

El más incesante capricho puede influir tanto como la reflexión más meditada. [...] El valor ya no forma parte del ámbito de la norma sino del acontecimiento. La teoría económica había entrado en el ámbito del hedonismo y de la subjetividad, que la dominaría hasta nuestros días. (Goux 90)

Jean Baudrillard distingue, con acierto, los términos mundialización y universalización de los valores. La universalización está determinada por esas conquistas axiológicas que, como humanidad, hemos alcanzado a lo largo de la historia y que están relacionadas con los derechos humanos, la libertad, la democracia o la preservación de los más elevados valores del arte y la cultura. Por otra parte, lo que se mundializa son las técnicas, el mercado, el turismo y la información, fenómenos que, por lo demás, parecen irreversibles.

Nosotros consideramos que el destino de cualquier valor es alcanzar la universalidad sin tener en cuenta el peligro mortal que conlleva dicho impulso. [...] La dinámica de lo universal como trascendencia, como fin ideal, como utopía, deja de existir en su forma cuando se realiza. La mundialización de los intercambios acaba con la universalidad de los valores. (Baudrillard 42)

Resulta evidente, por otra parte, que entre el cambio de la era industrial a la de la tecnología y de la información, no solo se acrecientan diversos elementos del fenómeno como la aceleración del tiempo, el relativismo, el hedonismo, la superficialidad, la inmediatez, lo desechable, las vidas precarizadas, sino que el propio sistema se organiza para que esto sea posible.

Así, los medios de comunicación, la internet, el mundo de las redes sociales, no funcionan aquí como meras veletas, sino que, además de su función clásica de entretener, informar y educar (que a menudo puede tornarse en aburrir, desinformar y entorpecer), toman partido por lo justo e injusto, bello y feo, conveniente e inconveniente en esta *Civilización del espectáculo*:

Una de las consecuencias de convertir el entretenimiento y la diversión en el valor supremo de una época es que, en el campo de la información, insensiblemente ello va produciendo también un trastorno recóndito de las prioridades: las noticias pasan a ser importantes o secundarias, sobre todo, y a veces exclusivamente, no tanto por su significación económica, política, cultural y social, como por su carácter novedoso, sorprendente, insólito, escandaloso y espectacular. (Vargas 54)

Quizá la puntada final de este mercantilismo de los valores la ha dado con gran precisión crítica el filósofo polaco Zygmunt Bauman con su *Modernidad líquida*. En una de sus últimas entrevistas, para un medio español, ha señalado:

Lo primero, he de admitir que hay muchas formas de ser feliz. Y hay algunas que ni siquiera probaré. Pero sí que sé que, sea cual sea tu rol en la sociedad actual, todas las ideas de felicidad siempre acaban en una tienda. El reverso de la moneda es que, al ir a las tiendas para comprar felicidad, nos olvidamos de otras formas de ser felices como trabajar juntos, meditar o estudiar. (Bauman 2016)

No ahondaremos más en esta mercantilización de los valores cuya evidencia parece ser más que abundante. Ciegos y sordos a la captación de ciertos valores, como hemos señalado en alguna otra parte, es claro que buena parte de la sociedad moderna, en su proceso de desarrollo y de hacer la cultura, se decantó por la configuración de la vida en torno de valores útiles, de corte materialista, como la riqueza y el poder, o valores estéticos –como lo veremos seguidamente– como la belleza y la elegancia. Así entendido, la crisis de valores no es tanto un asunto de pérdida o ausencia de valores, como de jerarquía de valores. Por ejemplo, si en el caso de una cirugía plástica que desee realizarse una persona, y puesta a elegir entre la salud como valor vital, y la belleza como valor estético, aquélla ignora cualquier riesgo para su salud con tal de alcanzar a cualquier costo su belleza, habremos de advertir, como lo señala Ortega y Gasset, que estamos frente a una *enfermedad estimativa*.

No tendríamos por tanto que pensar en la incorporación de nuevos valores o de “revivir” los que al parecer han muerto. Se trata más bien, de nuevo, de enseñar a ponderar y elegir valores superiores o que mejor realicen los fines de nuestra existencia: Si ese fin último es la felicidad, siguiendo a Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, pues entonces habrá que enseñar valores que privilegien la vida virtuosa y contemplativa, sin que esto desconozca llevar con moderación la vida mundanal, con sus apetitos y placeres.

4.2.1.3. Estetización y juvenilización

Vamos a señalar, finalmente, dos fenómenos asociados a la crisis de valores que, desde nuestro punto de vista, no son más que consecuencias derivadas de la mercantilización: nos referimos a su estetización y juvenilización o juvenilismo.

Jean-Joseph Goux señala, al volver a Nietzsche –es con el filósofo alemán con quién más claramente se anuncia, quizá por vez primera, la pérdida de los valores–, que asistimos a una estetización de la ética en que el artista, quien se ha convertido en modelo de la acción humana, rompe con las normas del arte para *inventar* sin límites. «Existiría entonces una operación artista, un querer artista, que rompe cualquier intento racionalista o normativo de fijar grandes nociones explicativas o de imponer valores» (Goux 89).

A decir de Massuch, el arte contemporáneo vuelve dudoso el esfuerzo de definirlo en toda referencia al valor belleza. Lo gratuito, el absurdo, el sinsentido se vuelven parte del paisaje cotidiano. «Seductoras imágenes estetizantes ganaron los espacios públicos para difundir mensajes irrisorios. [...] Se quiere demostrar que en la vida contemporánea la apariencia predomina sobre la realidad, que el espectáculo es más fiel a la vida, que la vida misma» (Massuch 110). Perdidas las fronteras entre arte y belleza, y lo bello y lo estético, los valores entran en el juego del relativismo donde las imágenes más perturbadoras intentan ser dignas de estimación.

En cuanto a la juvenilización, es un fenómeno mucho más reciente. El joven y lo juvenil son conceptos tan novedosos como las palabras que los nombran. Hay que recordar que fue el psicólogo norteamericano Stanley Hall quien en 1904 publicó el primer tratado sobre la

juventud. Es entonces que introducimos una nueva etapa en el ciclo vital individual donde, hasta ese momento, se hacía el tránsito de la niñez a la edad adulta.

La juventud, como categoría social, camina a la par de los movimientos contraculturales de los años sesenta y setenta.

Mientras se gestaba la revolución y se luchaba en pro de la educación liberal, la justicia social, las libertades sexuales o la defensa del ambiente, el mercado se adaptaba y aprendía de esos mismos jóvenes para crear un mundo de consumidores en potencia. (Orozco 17)

En este contexto, lo juvenil se vuelve moda, mercado, símbolo, ideal, eterno presente, valor por excelencia. En las últimas décadas han aparecido conceptos en torno del joven y de la juventud que permiten precisar de qué fenómeno estamos hablando:

Ser joven se ha vuelto prestigioso; en el mercado de los signos aquellos que expresan juventud tienen una alta cotización. La juventud-signo la llamamos: *juvenilización*. Lo juvenil se puede adquirir a través de actividades de reciclaje del cuerpo y de imitación cultural, que se ofrecen en el mercado. (Margullis & Urresti, citados en Garcés 20)

Por este camino, la juvenilización se convierte para los niños en un modelo a seguir, al que pronto se debe llegar; los adultos lo verán como un lugar de añoranza, del que nunca debieron salir, y los jóvenes como el lugar al que siempre hay que pertenecer.

Visto así, lo juvenil adquiere el carácter no solo de propuesta estética, sino de postura social y, aún más, de sensación del espíritu: “es que soy o tengo un espíritu muy juvenil”, se dice corrientemente en la calle, como si con esto se desechara todo lo viejo que, por lo tanto, no solo estaría pasado de moda, sino que *no representaría los valores* que mejor representan a los miembros de una sociedad.

Sin que aquí se agote la cuestión, ni mucho menos, hemos intentado señalar algunos de los caracteres más relevantes de la denominada crisis de valores, al menos en lo que respecta al hemisferio occidental. Sus categorías de análisis bien pueden ser aplicadas en cualquier contexto actual con resultados bastante dicentes:

Por ejemplo, podemos señalar cómo, en diversos estudios⁹ sobre la forma en que la cultura antioqueña (cultura paisa) ha estructurado y determinado su conjunto y escala de valores, apuntan a que se le ha dado especial importancia a ese conjunto de necesidades –muchas relacionadas directamente con el bienestar y la supervivencia diaria–, expectativas y aspiraciones que, tanto de forma individual como socialmente, hemos buscado reivindicar o posicionar como patrón de conducta: la idea del *verraco* y del *echado pa' adelante, el empuje paisa*, la cultura del *avisgado*; eso de privilegiar lo bueno, lo bonito y lo barato, aquello de que en la vida las cosas *se consiguen por las buenas y, de lo contrario..., se consiguen*; la aspiración a lo novedoso, a la *ciudad innovadora*; aquella que le pide a los ciudadanos que se *porten bien*, pues no quiere de ellos *su billete*. Dicho de otra forma, el conjunto de necesidades y aspiraciones sociales han sido determinantes en la configuración y jerarquía que la cultura paisa ha dado a sus valores.

Este solo ejemplo baste para reiterar –con todo y nuestras objeciones hechas al concepto de crisis de valores, cuándo dicho concepto pretende enmascarar o aminorar la responsabilidad individual o colectiva, frente a los conflictos que vive una sociedad–que toda cuestión relativa a la crisis de valores sirve para examinarnos, para hacer un alto en el camino sobre las implicaciones de nuestras acciones y el estado de salud de nuestra diaria convivencia. Y esto ya no es poca cosa, pues de entrada nos pone ante la posibilidad de aplicar una terapéutica axiológica que corrija el rumbo de nuestro timón existencial.

⁹Además de algunos estudios que permiten examinar la configuración axiológica de la población antioqueña, a partir de los procesos de migración, colonización e industrialización, así como de los análisis críticos aparecidos en multiplicidad de artículos de prensa y revista, en los últimos años se han realizado diversas encuestas e investigaciones que nos permiten comprender, con mayor rigor, la forma en que ha estructurado su escala de valores el pueblo antioqueño. Uno de los estudios más importantes al respecto es el realizado en el año 2013 por la Gobernación de Antioquia, con la participación de investigadores de la Universidad Eafit, Invamer y Etnológica, titulado: *¿Cómo somos los antioqueños y antioqueñas de hoy?*, publicado con motivo de la celebración de los 200 años de Antioquia.

4.3. ¿PODEMOS DESCUBRIR NUEVOS VALORES?

Hemos dicho que los valores están cargados de dinamismo, se actualizan, son objeto de contratación, se transforman y transforman al ser humano. Más allá de su invención original, y como producto del encuentro entre culturas, de la idea del mundo como aldea global o, mejor, como hogar común, descubrimos nuevos valores, somos capaces de captarlos y compartirlos con otros.

Incluso podría decir que, sin duda, nunca ha habido, en la historia de la humanidad, tantos valores presentes. ¿No es acaso uno de los primeros efectos de la mundialización revelar una pluralidad de culturas y un pluralismo de valores que antes ignorábamos? (Matsuura 13)

El hombre no solo reflexiona sobre su mundo, sino sobre su accionar. Así, piensa en sus propios intereses, pero también en el hecho de vivir en relación con otros. «La modernidad no consiste en inventar una nueva moral (nuevos valores), sino en adecuar la moral a los nuevos problemas en forma continua» (Höffe 91).

Jérôme Bindéha señala que asistimos, ante todo, a un momento de la historia en el que ha cambiado de manera sustancial la forma en que los valores sociales son aprehendidos, captados, transmitidos y enseñados:

El surgimiento de sociedades del saber, que tienden a hacer de la educación para todos y, a lo largo de toda la vida, no solo un simple sueño, sino un proyecto, parece prefigurar un nuevo dispositivo de valores duraderos, a la vez serios, lúdicos, juveniles. [...] Se trata de unos valores menos heredados que inventados, menos reproducidos que creados, menos recibidos que transmitidos. (Bindé 17)

Éste es, por lo demás, un tiempo de grandes tensiones y contrastes. En ese sentido, a esos síntomas de la crisis de valores, que acabamos de examinar, se oponen múltiples formas

creativas de ser y estar hoy en el mundo, como si al aparente triunfo de un antivalor se opusiera, con igual o mayor fuerza, la reivindicación de un valor que se creía desechado.

Un ejemplo que bien explica el fenómeno está dado por la oposición entre el individualismo y la solidaridad. Por un lado, pareciera que estamos en el tiempo de las soledades, del individualismo exacerbado, del culto al personalismo, del primero yo y segundo yo; por otro, nos encontramos cada vez más con múltiples y novedosas formas de asociación, de trabajo colaborativo, de acciones voluntarias y en pro de la defensa de causas comunes.

Por otra parte, es preciso diferenciar, como bien lo plantea Jünger Mittelstrass, autorrealización con autodeterminación:

Se habla de autorrealización y, con ello, se tiene en cuenta tan solo a un individuo que vive sus deseos y necesidades sin limitaciones [...] La autodeterminación encierra siempre la consideración y la realización del bien común. Con esto estamos, otra vez, con los valores y las normas. (Mittelstrass 120)

Una contradicción adicional está determinada por el hecho de que, en efecto, estamos frente a una generación hiper conectada, informada, con alguna frecuencia altamente preparada, pero que han perdido su centro, carece de programa político y de orientación vital:

Es una paradoja de nuestro tiempo. Ahora tenemos acceso a más información que nunca. Una simple edición dominical del *New York Times* contiene más información que la gente más educada de la Ilustración consumía en toda su vida. Al mismo tiempo, los jóvenes actuales, los llamados *millennials*, que se hicieron adultos con el cambio de milenio, nunca se habían sentido más ignorantes sobre qué hacer, sobre cómo manejarse en la vida... ¡Todo es tan tembloroso ahora! (Bauman, 7 nov. 2016)

Y la paradoja continúa. Tal parece que, en un mundo frío y frívolo, ausente del encuentro personal y altamente virtualizado, solo son posibles nuevos valores si los recursos, los

medios y la técnica nos hacen más conscientes de nuestra dependencia y necesidad de los unos para con los otros.

4.3.1. Valores para un mundo sin paradigmas

La posibilidad de pensar nuevos valores para una sociedad estaría relacionada, necesariamente, con la deconstrucción o caída de los paradigmas morales, políticos, económicos, en general culturales, que determinen el funcionamiento de una sociedad en un momento dado de la historia. Como hemos señalado en otra parte:

Cuando comenzó el siglo XXI, y con posterioridad a los atentados del 11/09 en los EE. UU, algunos historiadores y analistas internacionales señalaron, con razón, que buena parte de los paradigmas sobre los que se había asentado la geopolítica del siglo XX habían muerto y, ahora, al comienzo del nuevo siglo, el único paradigma mundial sería el de la lucha contra el terrorismo. Entonces fue pronto para comprender que aquello que parecía evidente en la geopolítica se extendería, rápidamente, a todas las esferas de la vida cotidiana y que las nuevas generaciones serían las primeras en enfrentarse a un mundo sin paradigmas, donde nada era definitivo, todo era relativo y, como en el cuento de Alicia, lo único cierto era que aparecían muchos caminos a dónde ir o muchas formas de estar en el mundo. [...].

[...] Nuestros padres y abuelos, con algunas variaciones, nos contaron este relato de sus vidas: nacieron en una familia de papá proveedor, madre ama de casa y hermanos numerosos como racimos. Se era hombre o mujer, heterosexual, liberal o conservador, asistías a la iglesia como católico, se vivía un corto noviazgo, te casabas por la Iglesia (solo era esa). Según tu clase social, serías el obrero, el hombre de oficina o el empresario que trabajaría unos 25 años de su vida. Finalmente, cuando llegaba la hora del retiro, te ibas a casa a disfrutar de una pensión y cuidar de los nietos. Esta historia, aunque a muchos de nuestros jóvenes resulte anacrónica y un tanto cómica, apenas terminó hace un segundo en la historia. (Orozco 20-21)

¿Qué ha pasado en estas décadas? Pues que cada una de esas dimensiones que acabamos de enunciar (familia, relación de pareja, vida laboral, religiosidad y espiritualidad, filiación política) cambiaron de forma significativa y dramática para las presentes generaciones. Analicemos solo una de estas instituciones, la familia, para que veamos las dimensiones de lo que estamos hablando: ¿Qué ha pasado con la familia moderna? Los hechos son ampliamente conocidos: el reino de la familia nuclear, aquella compuesta por padre, madre e hijos, y elevada incluso a protección constitucional, ha cedido precipitadamente su importancia y *exclusividad*, para dar paso a la aparición de más de una docena de tipologías familiares cuyo reconocimiento y protección no solo se da en los ámbitos académicos, sino que ha tenido los más amplios debates en los ordenamientos jurídicos, cada vez que los derechos de un nuevo tipo de familia buscan ser tutelados.

Así pues, pasamos del concepto de familia al de familias, con lo cual, si en el pasado se hallaba especial interés en preservar *los valores de la familia tradicional*, y en ese sentido se transmitía o heredaba un modelo de familia, y unos valores, según la costumbre y el contexto, hoy pareciera que debemos identificar los nuevos valores que representan a la familia moderna. Apropiación de nuevos valores como respuesta a las nuevas familias y lo que ellas representan: diversidad, pluralidad, relaciones de igualdad, no hegemónicas, inclusión y superación de la discapacidad, derecho al amor y cultivo de los afectos, pueden ser solo algunos mandatos del programa axiológico para las familias de hoy.

Al referirse al ámbito espiritual, Bindé ha señalado cómo «sin lugar a dudas, el siglo XX ha presenciado en varias partes del mundo un declive masivo de la adhesión a los dogmas religiosos tradicionales. Sin embargo, al mismo tiempo, ha conocido una diversificación extraordinaria de búsquedas personales o comunitarias de tipo espiritual» (Bindé 18).

Pero la caída y la conformación de nuevos paradigmas no resulta ser el único camino por el cual éstos se actualizan. Para Mohammed Arkoun los valores deben refundarse en forma permanente, y esto debe ser así debido a la pérdida de sentido por la acción que sobre ellos ejercen quienes, desde el poder, se yerguen como administradores y protectores de los valores universales y divinos (Arkoun 77). En este sentido, introduce una génesis

subversiva de los valores: «La vida de los valores es inseparable de las condiciones de socialización de cada sujeto humano que se convierte en un actor social interactuando y compitiendo constantemente con otros actores de motivaciones variadas y cambiantes. Para determinar los valores hay que identificar continuamente estos parámetros» (Arkaun 78).

Los tiempos que corren nos demuestran que es posible imponer valores, como una forma de *no caer en los fundamentalismos*, siempre que se defiendan los fundamentalismos propios. Esta situación es bien frecuente en la práctica política, donde a menudo se recurre a la mentira, con el ánimo de combatir las ideas del adversario.

Con todo, el papel de la creatividad, el pensamiento crítico, el conocimiento artístico y nuestra riqueza cultural deberían estar al servicio de valores más duraderos, valores anclados a sociedades democráticas pluralistas, que reivindican la solidaridad de los pueblos por encima de los pactos estatales e integran los progresos realizados como civilización.

4.4. AXIOLOGÍA MÍNIMA

Es bien conocida, al menos en el mundo de la ética filosófica, la obra de la profesora Adela Cortina: *Ética mínima*. Bien podemos reclamar, haciendo composición de lugar, una axiología mínima para la vida en sociedad. En este sentido, los tiempos modernos no solo implican actualizar los valores, de forma permanente, a las exigencias que demandan la vida en comunidad y descubrir nuevos valores, cuando viejas ideas no representan el marco de nuestra realidad más cotidiana, sino que, a la vez, se requiere de un marco axiológico mínimo, que nos permita reconocer el conjunto de exigencias recíprocas que pueden hacerse a los ciudadanos. «En toda sociedad humana hay muchas acciones de las que en general se espera que, si se hacen, se hagan bien, pero hay un tipo de comportamiento que los miembros de las sociedades exigen recíprocamente que se hagan bien, y es esta parte del actuar humano al que llamamos moral» (Tugendhat 36).

Por otra parte, ya Cortina, pero también Richard Schröder nos recuerdan algo elemental: no hay tal cosa en el mundo como que ya nadie se interese por los valores, lejos estamos de afirmar con argumentos científicos que la mayor parte de la población se decanta por los antivalores, que el mal ha derrotado al bien, la injusticia a la justicia, el egoísmo a la amistad.

Debería recordar que no vivimos en una situación en la que ya nadie sabe cómo relacionarse con el otro. En ningún lugar se ensalza la envidia, en ningún lugar se considera importante mentir al amigo... En este sentido, me parece más importante recordar esta sustancia básica humana que decir “utopía del hombre nuevo”. (Schröder 111)

No podemos, siguiendo esta línea argumentativa, señalar que solo hay una pretendida escala de valores, que todo lo que produce la cultura es valioso, o que, como se dice apresuradamente “todos los puntos de vista son muy respetables y válidos”. Mientras que nos hemos puesto de acuerdo en unos mínimos, a los que hemos llamado la Declaración Universal de Derechos Humanos, «los crímenes contra la humanidad, la xenofobia o las destrucciones intencionadas del patrimonio cultural indican que no todos los valores son iguales» (Matsuura 13).

Arjun Appadurai reclama lo que ha denominado *humanismo táctico*:

[...] un humanismo que esté preparado para ver ideas universales en los objetivos planteados asintóticamente, sometidos a una negociación continua, y que no se base en axiomas preestablecidos. No se trata de una recomendación vestida de relativismo, pues el humanismo táctico no cree en la equivalencia de todos los mundos morales posibles, sino en la producción de valores a partir de un debate comprometido, aunque caigan bombas y la traición sea una acusación lanzada alegremente por el representante de un nacionalismo arcaico. (Appadurai 41)

Pocas exigencias quedan al margen de esta axiología mínima: el intercambio entre culturas que nos permita reconocernos en el otros desde la alteridad, la socialización del conocimiento y la educación como fundamentos parecen tareas impostergables.

Si bien se habla de modo permanente de la urgencia de renovar el contrato social y, por ende, las cartas constitucionales –con los riesgos que ello conlleva para las naciones que no se encuentran maduras políticamente para dar este paso–, hoy se discute con mayor interés la constitución de un contrato cultural y ético. Contrato que debe recogerlos a todos en la posibilidad de lo fundamental: poder vivir como seres humanos. Víctor Massuh señala con razón que: «los valores fragmentados no pueden orientar la historia: están al servicio de tareas menores. [...] Una ética subdividida en deontologías profesionales pierde de vista la sola dignidad de lo humano» (Massuh 111).

4.4.1. Valores para habitar el mundo

¿Necesitamos de nuevos valores? Se podría deducir de lo dicho hasta ahora que la pregunta se responde afirmativamente. Sin embargo, debemos preguntarnos si la tarea mayor, y quizá más simple a la vista, sea recobrar su sentido en cada persona, su deleite por “*degustarlos*” y su pasión por seguirlos. «Quien no lleve las lentes de la estimativa mal puede apreciar que hay seres con un profundo valor interno, seres que, por lo mismo, nunca pueden intercambiarse por un precio, no se les puede fijar un precio, porque no tienen precio, sino dignidad» (Cortina, *Cordial*, 134). Vistos con este cristal, el reconocimiento de la dignidad humana nos conduce a *degustar* los mejores valores –siguiendo la expresión de Cortina–, pero además a que otros sean conscientes de su valor intrínseco –su dignidad–, y se propongan fines para su vida.

Lo verdadero, lo bello, lo bueno, lo justo, lo sagrado, son y han de seguir siendo metas de la aspiración humana. Su comunicación e interdependencia nos lleva a elegir los valores en su conjunto, pues parece no ser posible renunciar a uno de ellos, sin desechar otros tantos. «Valores como la libertad, la igualdad, la belleza, valen realmente porque nos permiten “acondicionar” el mundo para que podamos vivir en él plenamente como personas, son cualidades que nos permiten acondicionar el mundo, haciéndolo habitable» (Cortina 144).

Para la filósofa española, «un mundo injusto, insolidario y sin libertades, sin belleza y eficacia, se haría inhabitable, de ahí la necesidad de darle cuerpo a los valores» (Cortina 145).

Bauman, al retomar el mensaje del Papa Francisco, ha señalado tres disposiciones que consideramos fundamentales en la búsqueda de valores para la convivencia social:

La primera, recuperar el arte del diálogo con gente que piensa distinto, aunque eso te exponga a la posibilidad de salir derrotado. La segunda, que la desigualdad está fuera de control no solo en el ámbito económico, sino también en el sentido de ofrecer a la gente un lugar digno en la sociedad. Y la tercera, la importancia de la educación para unir ambas cosas: recuperar el diálogo y luchar contra la desigualdad. (Bauman 2016)

Pensar los valores para habitar el mundo implica, a su vez, una reflexión por esos peligros que, como tormentas en la noche, nublan nuestra capacidad de discernimiento para avanzar con paso firme. Por tanto, debemos superar la idea de toda moral que no se preocupa de las consecuencias y ser conscientes de que no basta con pensar correctamente para tener comportamientos éticos: «De ahí la importancia de una ecología de la acción que se ocupa de las condiciones en las que se lleva a cabo la acción repleta de buenas intenciones hacia los valores». (Morin 84) La ecología de la acción, según Edgar Morin, también se ocupa del análisis de la contradicción histórica entre fines y medios: los medios innobles terminan pervirtiendo el propósito de la acción o, incluso, haciendo de los medios el fin. Considera, además, como lo vimos al analizar valor y la situación, el medio histórico y social donde se realiza la acción.

Hay un llamado a la reflexividad y a la coherencia, valores sociales muy en desuso y difíciles de practicar con consistencia: «Nos comprometemos con organizaciones y partidos que defienden valores tan legítimos como abstractos, pero podemos perfectamente descuidar la familia. Al contrario, podemos dedicarnos a los nuestros totalmente y olvidar a la humanidad» (Morin 85).

Por otra parte, consideramos que toda acción humana que se plantee la búsqueda y reincorporación de valores no puede prescindir de la espiritualidad y la dimensión trascendente, cualquiera sea el conjunto de ideas, creencias, prácticas o preceptos que configuren la dimensión cósmica de cada sujeto:

La espiritualidad es el arte de mantenerse a distancia de uno mismo, del dogmatismo, de la intolerancia o de la violencia que forma parte de cualquier convicción apasionada. Así, la espiritualidad está profundamente vinculada al valor de la tolerancia porque enseña la actitud que despierta la atención sobre las distintas formas que tienen la verdad de reflejarse en cada cosa. (Bachir Diagne 123-124)

Desde una feminización de los valores, Julia Kristeva nos propone la construcción de un sujeto común a partir de las diferencias sexuales. Considera el vínculo social como algo que se construye en la diferencia. «Cada uno somos del sexo diferente, y las mujeres son tantas sexualidades diferentes como individuos existentes. Hay que fomentar la singularidad como valor específico, y puede que la lucha de las mujeres haya sido de ayuda» (Kristeva 135).

Quisiéramos señalar, adicionalmente, la importancia que tiene actualmente la promoción del valor ciudadano y el coraje civil. Como sujeto político, el ciudadano está llamado a asumir una actitud disruptiva de su propia posición de comodidad, que le lleve, cuando menos, a asumir una posición reflexiva frente a la vida, a la ampliación de su círculo ético y a un ejercicio crítico frente al poder y los juegos de dominación.

4.4.2. ¿Todos los valores valen lo mismo?

Los problemas asociados a una escala de valores están a la orden del día en el debate contemporáneo. “*¿Quién y por qué pretende imponerse una escala de valores?*”, se suele preguntar ya en el mundo académico o en la vida práctica, como si dicha jerarquía no fuera más que otra forma de imponer lo que se debe pensar o elegir.

Debe dejarse claro, en primer lugar, que la filosofía moderna ha superado toda idea de una escala axiológica fija, inmutable, escrita desde siempre, y hoy se piensa que solo puede

hablarse de una escala dinámica, como lo son los mismos valores en su esencia. Sin embargo, como tuvimos la oportunidad de comentar en el primer capítulo de este estudio, los representantes de la ética del valor desarrollaron diversas clasificaciones que, si bien no podemos compartir en su jerarquía particular, sí nos enseñan que no todos los valores tienen un mismo peso y que es posible hallar caminos allí donde se nos presenta una aparente confrontación entre valores.

No menos cierto que lo ya señalado, es el hecho de que todas las sociedades, independientemente de su cultura y su sistema de creencias y costumbres, o quizá, precisamente, como resultado de sus elementos característicos, estima algunas ideas, acciones, personalidades, y desestima otras cosas o sujetos a los que considera como no válidos o menos dotados de valor. Tanto en lo individual como de manera colectiva, ordenamos la vida conforme a ciertas preferencias con lo cual, ya estamos diciendo, que recurrimos a escalas, jerarquías axiológicas, de forma permanente.

Para Frondizi, si careciéramos de escalas axiológicas, difícilmente buscaríamos mejorar como especie o no tendríamos ideales que nos lleven a ser mejores como sociedad. «Esa posibilidad es la que justifica el esfuerzo continuo de individuos, grupos y naciones por superar la pobreza, el hambre, la injusticia social, la rutina, la ignorancia, la esclavitud» (Frondizi 223).

Desde luego, la historia de la humanidad no está exenta de quienes, a lo largo de la historia, desean imponer su tabla de valores, bien desde sus necesidades y vivencias, bien desde los privilegios que dicha imposición les reporta a quienes las imponen. ¿De qué forma se han construido las jerarquías?: ¿Por revelación divina, por derecho natural, por inspiración? Reiteramos que una tabla fija e inmutable de preceptos y normas resulta actualmente problemática y, más bien, desde la axiología, la nomoárquica y la principialística, hoy el esfuerzo se centra en establecer criterios que permitan determinar –en la aplicación de derechos constitucionales, por ejemplo–, cómo ponderar los valores que se realizan en determinadas conductas, cuando se presente un aparente choque o contradicción. Por ese

camino debemos descartar, adicionalmente, la idea de un bien supremo que sea irreductible a cualquier otro valor.

En el ejercicio de ponderar valores deberíamos tener en cuenta, en primer lugar, que pocas veces los valores se presentan de forma aislada, sino que existe una intercomunicación entre ellos. Frondizi utiliza el término “*fondo axiológico*”, para señalar que habría valores que sirven de fondo a aquellos que vemos en la superficie, y eso ya determina su jerarquía. «Así, el valor de la pintura, por ejemplo, disminuye si el que le sirve es meramente económico. Pintar cuadros para vender tiene menos valor que pintar por razones estéticas, religiosas o sociales» (Frondizi 266). Pensemos, por ejemplo, que casi todas las grandes obras de la historia del arte fueron hechas, o bien por el placer mismo de ser pintadas o esculpidas, o fueron encargadas para embellecer palacios y altares, con lo cual se buscaba agradar al rey y a Dios.

Podríamos considerar, a pesar de lo dicho, una escala de valores asociada a las particularidades del sujeto que valora: gustos, necesidades, aspiraciones, así como al objeto sobre el cual recae dicha valoración: valoramos más una obra literaria que un escrito de autoayuda o las noticias corrientes de la prensa. Y con ello, no nos referimos al mero gusto o preferencia, que llevaría a alguien a decir, de forma equivocada, que *valoramos más el reguetón que la música clásica*. Porque encontramos mayor valor en las composiciones clásicas, sus músicas siguen estando –y seguirán– en el sitial más alto de la escala estimativa después de muchos siglos.

Debemos, pues, ponderar mediante un examen detallado de conciencia: razón, experiencia, juicio responsable. «La lógica axiológica demanda al menos tres cosas: respetar los valores positivos donde ya estén incorporados, defenderlos en situaciones en que se encuentren en precariedad, y tratar de encarnarlos cuando no lo estén o cuando dominen los valores negativos» (Cortina 147).

¿Carecemos de criterios para determinar cualquier escala axiológica? No lo es así. Los valores morales, como buena parte de los derechos fundamentales de primera generación,

se ejercen como único resultado de nuestra libertad y nuestra posibilidad de elegir: ser mentiroso o veraz depende de nosotros. Está en nosotros incorporar el valor de la verdad y la honestidad. No ocurre lo mismo con la belleza cuya conquista requiere un mayor esfuerzo.

Por otra parte, para Cortina, «los valores morales serían los que quisiéramos universalizar, que todos encarnemos» (Cortina 148). No deberíamos, como humanos, renunciar a la vida, la libertad, la justicia. Por ejemplo, que cambie la forma de concebir la justicia y la importancia que le damos en nuestra escala valorativa, suele ser determinante para el bienestar y el progreso de una sociedad.

¿Todo tiempo pasado fue mejor?: tenemos suficientes razones para pensar que no. ¿Todo es muy relativo y vale según la época?: nos negamos, siquiera, a considerar tal posibilidad. Si la justicia es dar a cada quien lo suyo, sí que ha habido enormes progresos al respecto. Y qué decir de la igualdad, pensada a menudo como en repartir los beneficios en la misma proporción u otorgar las mismas ventajas competitivas sin considerar las diferencias, limitaciones o contextos de las partes. «En este sentido, tenía razón Habermas al afirmar que las sociedades aprenden, no solo técnicamente, sino moralmente, y este aprendizaje va acuñando la forma de conocer de las personas que las componen» (Cortina 149).

4.5. EDUCAR EN VALORES: EQUIPAJE PARA LA VIDA PRÁCTICA

Como la experiencia humana está hecha de contradicciones, si estos son los tiempos de la más *aguda crisis de valores*, lo son, a la vez, de su defensa y reivindicación, bien desde las prácticas de lo que se ha dado en llamar ciudadanía cultural (correlato de la cultura ciudadana) o bien desde su enseñanza directa en la familia, el aula y la calle. Con certeza, podemos afirmar además que en ningún otro momento de la historia se ha producido tanto conocimiento sobre cómo educar en valores y que dicho saber se haya contenido no solo en declaraciones, códigos y manuales de conducta, sino en grandes enciclopedias, cuentos ilustrados, cartillas e, incluso, canciones o rondas infantiles.

Y esto es así no solo porque la cultura y la educación deben encargarse de preparar el equipaje para andar el camino de la vida y, en ese sentido, siempre persiste la preocupación por los valores que se enseñan, a quién se enseñan y cómo se enseñan.

En esa función de educar en valores hoy nos debatimos frente a dos posturas diversas: una apocalíptica y otra esperanzadora. En la primera orilla están todos aquellos pensadores que, a la luz de la llamada *crisis de valores* que hemos analizado antes, consideran fracasado todo ejercicio pedagógico en la enseñanza de valores y descargan la culpa sobre un sistema educativo débil, producto de un exceso en las libertades, cuyo origen tiene incluso fecha exacta: mayo del 68. Un representante claro de esta corriente es el propio nobel Vargas Llosa, quien ha señalado:

El maestro, despojado de credibilidad y autoridad, convertido en muchos casos, desde la perspectiva progresista, en representante del poder represivo [...], no solo perdió la confianza y el respeto, sin los cuales era imposible que cumpliera su función de educador, de transmisor, tanto de valores como de conocimientos, ante sus alumnos, sino también ante los propios padres [...]. (Vargas 84).

En la orilla opuesta se sitúa Cortina, por ejemplo, quien nos recuerda que el proceso de enseñanza siempre es, al mismo tiempo, un proceso de transmisión de valores a través de las actitudes y palabras del docente, a través de lo que dice y lo que calla. «No hay enseñanza neutral, sino siempre cargada de valores, por eso más vale explicitarlos y tratar serenamente sobre ellos para no caer en la indoctrinación» (Cortina 142).

Para Cortina, educar en valores es un proyecto ético que se debe tomar en serio toda sociedad, en el marco de la construcción de ciudadanía. Y plantea tres preguntas a esta tarea: qué serían los valores, en qué valores educar y cómo educar en valores, siendo la más compleja de solucionar la última cuestión: ¿qué método, qué camino seguir?

Como ya lo hemos señalado más atrás, la filósofa española entiende la enseñanza y transmisión de valores como un largo *proceso de degustación*. «Se aprende a apreciar los

buenos valores, degustándolos, igual que aprendemos a apreciar los buenos vinos catándolos» (Cortina 152).

A nuestro modo de ver, con este ejemplo, Cortina ha puesto el énfasis en un hecho que resulta elemental: toda enseñanza de valores tiene que ver con su vivencia misma. Ya Manuel García Morente señalaba en alguna de sus lecciones que no es posible comprender plenamente qué es la filosofía sin antes hacerla. Hacerla, entendida como vivenciarla, asumir una actitud filosófica y dedicarnos, por algún tiempo, a filosofar. Pues bien, siguiendo a Cortina deberíamos señalar que no podemos ser buenos catadores de valores, si antes no los hemos degustado (vivenciado) por un buen tiempo. «Cualquier ser humano puede ser un excelente catador de valores y solo cada uno de ellos puede serlo» (Cortina 153).

Si la tarea parece sencilla, ¿por qué nos seguimos planteando la cuestión de su enseñanza? Pues diríamos que la respuesta se halla en que, precisamente, a lo largo del tiempo, los planes de estudio no han hecho otra cosa que proponer a los maestros la repetición y transcripción de conceptos que, enunciados en voz alta, escritos en un pizarrón, en un muro o en un cartel, pierden todo sentido. Incorporar la enseñanza de los valores como degustación, como vivencia, como experiencia vital, implica, ante todo, recuperar su fuerza y función como categorías materiales de futuridad.

La crítica anterior no parece del todo justa si no reconocemos que, en los últimos años, algunas cosas han cambiado: hoy en Colombia, por ejemplo, hay nuevas propuestas para los planes de estudio, basadas en referentes curriculares actualizados, que incluyen derechos básicos de aprendizaje (DBA), con evidencias y actividades muy prácticas y contextualizadas con la cotidianidad de los estudiantes; así mismo, las nuevas mallas de aprendizaje, donde ya no se habla de contenidos ni de conceptos, sino de procesos de comprensión y producción. Claro, cabe siempre la otra pregunta: ¿será que los directivos docentes y los maestros conocen a profundidad estas herramientas, pero más que eso, están dispuestos a aplicarlas con entusiasmo, y no como quien se ve obligado a incorporar una estrategia más? Hay quienes han tomado la iniciativa de hacer de su ambiente de clase un

espacio de encuentro distinto: más horizontal, inclusivo y pluralista. Eso ya nos ofrece nuevas esperanzas.

Enseñar a niños y jóvenes a valorar conductas en la vida cotidiana, enfrentarlos al hecho de tener que elegir entre dos o más conductas cuyas consecuencias prácticas tienen que ver con su bienestar y el bienestar de los demás, inculcar criterios que revelen las consecuencias de elegir el bien y rechazar el mal, actuar en la cotidianidad conforme a esos valores que se predicán, rechazar cualquier intento por relativizar los valores y defender unos mínimos de derechos para todos, son asuntos que una pedagogía de los valores debería plantearse más hondamente.

Pareciera que los valores han llegado a su crisis definitiva y, a pesar de ello, nunca estuvimos tan esperanzados en la posibilidad de que el ser humano haga de los valores protagonistas de primer orden en la configuración de su existencia, que sean motor de sana convivencia y brújula moral a toda defensa de la dignidad humana.

CONCLUSIONES

Si bien la intuición y reflexión filosófica en torno de algunos valores individualmente considerados es un asunto ligado directamente con el surgimiento de la filosofía misma en el siglo VI a.C., debemos dirigir la mirada al siglo XIX para apreciar claramente la aparición de la axiología no solo con sus enormes aportes en el campo de la ética moral, sino como un estatuto científico que, además de su labor integradora y sistematizadora, busca dar respuesta a la pregunta por el posible carácter ontológico, así como el sentido y fin de los valores.

Sin duda, tanto las teorías de corte subjetivista –emotivas– como objetivista han prestado importantes aportes al estudio y comprensión de los valores. Sin embargo, una mirada contemporánea, desde la ontología, al sentido y fin de los valores implica superar la antítesis y apostar por una propuesta integradora que reconozca la necesaria relación sujeto-objeto, en el acto estimativo y, por tanto, integre los elementos –tanto de tipo subjetivo como objetivo– que se hallan presentes en toda consideración ontológica de los valores. En ese sentido, los valores dejan de ser emociones, sentimientos o meras percepciones de agrado y desagrado; también se apartan de teorías que los consideran meras ideas o conceptos abstractos vagando en el mundo de las esencias, para reclamar un sitio propio y destacado en el campo de las ontologías regionales.

Los valores, visto desde las ontologías regionales, no son objetos naturales, ni ideales, ni culturales. Los valores son –y valen– objetos complejos, cualidades estructurales de las cosas a las que adhieren, independientes del sujeto que valora en cuanto existen sin su concurso, pero eminentemente trascendentes para la existencia humana, en tanto solo ella sabe captarlos, apreciarlos y ordenar su conducta según un programa axiológico dado para cada contexto cultural y cada momento histórico.

Además de su polaridad positiva y negativa: valores y antivalores, que nos conduce a *degustar* los primeros y rechazar los segundos; y de su jerarquía y clasificación, que nos lleva a preferir o ponderar unos valores y dejar a un lado otros tantos, no es posible entender los valores sin su marcado dinamismo y su carácter relacional. Es decir, sin la estrecha relación que se establece entre el sujeto que valora, desde sus múltiples circunstancias y contextos espacio-temporales, y el objeto particular de su valoración.

Esta revisión de los valores, no solo nos permite negar su asimilación con otras ontologías regionales, como lo acabamos de señalar, sino reclamar para los valores una categoría – región– propia en el campo de los estudios ontológicos que, desde luego, no puede estar apartada de una episteme que se pregunte por el mejor método para su conocimiento, aprehensión y transmisión en la vida diaria de individuos y sociedades.

Una mirada a los valores desde la ontología nos deja señalar algo más: si bien no tiene ninguna importancia práctica predicar valor sobre objetos naturales e ideales, sí la tiene el hecho de hacerlo sobre los objetos culturales, ya en su condición de objetos culturales egológicos –conducta biográfica del hombre–, ya como objetos culturales mundanales: producciones del ingenio humano, sustratos materiales impregnados de sentido. Es el hombre dotado de razón quien, como hacedor de cultura, capta y ordena su existencia en torno de unos valores presentes en sus grandes obras de arte, en sus tradiciones y costumbres, en sus leyes, normas y modos de gobierno; en sus símbolos, prácticas y creencias, y en todo aquello que está al servicio de la convivencia, la vida buena y la conquista de la felicidad.

Cuanto menos, esta tesis profundiza en el análisis de tres dimensiones trascendentes que poseen los valores en su estrecha relación con los objetos culturales egológicos: los valores constituyen categorías materiales de futuridad, en tanto pre-ordenan nuestra existencia de forma cotidiana; están a la base de toda relación intersubjetiva, en especial de aquellas que se fundamentan en lazos de cercanía y amistad, y son determinantes en la configuración y explicación de todo orden social. Visto así, no solo se hace necesario seguir profundizando en estudios que den cuenta de la naturaleza misma del valor, sino explorar otras múltiples

dimensiones de la cultura en que los valores cumplen un destacado papel. Piénsese, por ejemplo, en una axiología del amor o de la vida en familia; o en una más aplicada al quehacer literario o la protección del planeta.

Dichos estudios, no solo deberán analizar esos campos de acción en que los valores actúan sino preguntarse, al mismo tiempo, las formas, prácticas o métodos como dichos valores pueden ser incorporados y/o enseñados.

El segundo capítulo de este estudio nos permitió reconocer la destacada función de los valores en el plano individual. Es urgente retornar al papel que cumplen los valores en las selecciones cotidianas en tanto representan *categorías materiales de futuridad*; esto es, en tanto determinan la acción humana y, por consiguiente, son configurativos de nuestro devenir inmediato o más lejano, dando sentido y fin a nuestra existencia.

A la vida humana le interesa ser vida, le interesa vivir y no vivir de cualquier manera. Para ello, esa vida humana ha de proponerse unos fines, pero dichos fines estarán siempre en relación con unos valores elegidos previamente y llevados a la acción. Por tanto, será posible vivir de cualquier manera, pero siempre la elección de los mejores valores gravita en el núcleo básico de una vida más buena y más feliz.

En tanto nuestra vida es un constante valorar de cosas y conductas, atraemos hacia ella todo aquello que, por tanto, consideramos valioso. Mas no siempre realizamos la mejor elección, por tanto puede acaecer a la vida de los individuos y las sociedades la desorientación vital, la enfermedad axiológica, con lo cual siempre debemos ocuparnos en cómo *repararnos*, cómo superar la *crisis* que nos agobia.

Los valores en la vida humana encierran una dimensión salvadora. En la medida en que aprendemos el valor de elegir, nos preocupamos, pre-ordenamos la existencia, evitamos el error, evitamos el sufrimiento y la infelicidad. En la ontología de la vida hemos pasado de la angustia a la no indiferencia, de la no indiferencia a preocupación, a la ocupación, al

futuro presente. Mas no hay preocupación sin valoración: los valores son la chispa, el origen común en que toda existencia se realiza plenamente.

En el tercer capítulo de este estudio vimos cómo los valores compartidos sirven de fundamento a la configuración de toda relación intersubjetiva, en especial de aquellas que se fundamentan en lazos de amistad. En tanto los sujetos se relacionan por sus valores, e incluso por sus antivalores, deberíamos reflexionar a menudo y llevar a la práctica una axiología de la amistad, axiología para caminar en compañía. Vistos así los valores, puestos al servicio de la amistad, cumplen, a nuestro entender, un triple propósito: sirven de predicción y elección de los amigos, sustentan y soportan su naturaleza, y realizan el ser de la amistad en tanto ésta se manifiesta como realidad axiológica.

La amistad es algo valioso o que está dotado de valor. Es en la amistad donde, de forma latente, se realizan y ponen en juego los valores. Cada uno de los amigos despliega su caudal axiológico en las interrelaciones cotidianas que se establecen con ese otro a quien se ha elegido, desde un primer momento, como consecuencia de esos mismos valores que ha intuido en el otro y, en el presente, se comparten plenamente. El otro en mí se presenta entonces siempre como angustia, necesidad, pre-ocupación, para luego ser, ente todo, ocupación o co-ejecución, camino compartido.

Mientras que las primeras amistades están asociadas al contexto y elecciones que hacen otros por nosotros, con el paso del tiempo podemos elegir los amigos en función de su utilidad o el placer que nos reportan. Bien pueden expresarse en el vínculo amistoso un caudal de valores, siendo la virtud que aspira a la felicidad –por tanto la amistad virtuosa– aquella que mejor expresa su genuina esencia.

Una axiología aplicada, más allá de los marcos normativos y de orientación, resulta bien esclarecedora sobre el papel que han de cumplir los valores en los tiempos actuales en ámbitos tan cotidianos como la vida en pareja, en familia, en amistad o, por qué no, en la vivencia de la fe y la espiritualidad. Todo esfuerzo por superar la crisis moral de nuestro tiempo debería incorporar el tema axiológico como punto de partida y norte de la acción.

Al abordar el último capítulo de este estudio tuvimos la oportunidad de señalar cómo en las últimas dos centurias los valores han sido protagonistas de primer orden, tanto en la explicación de toda crisis moral, como en aquellas relacionadas con los ámbitos de la justicia y el derecho, el ejercicio de la política, la defensa del capitalismo y el mundo del consumo, el desarrollo de la ciencia, la destrucción del planeta o el ejercicio de la guerra. En este sentido, la sociedad contemporánea, en especial la sociedad occidental, es y ha sido el resultado de unos valores aprehendidos, transmitidos y aceptados por las grandes mayorías.

Si bien en el contexto social se habla de forma reiterativa de *crisis de valores* y, aún más, de pérdida de valores, consideramos que es importante superar dichas concepciones, por imprecisas en el primer caso, y por erróneas en el segundo. Más que una crisis de valores, podemos concluir que los valores ponen en evidencia la crisis social, donde quiera que ésta se manifieste. En este sentido, la idea de crisis, más que conducirnos a la angustia y la desesperanza, debe servir como termómetro, como medida de nuestra salud o *enfermedad social* y del tipo de *tratamiento* a seguir.

Así las cosas, los valores cumplirían al menos una triple función: evidencian la crisis social, la sacan a flote, nos convocan a la discusión. En segundo lugar, nos permiten comprender la magnitud de dicha crisis, el tamaño de nuestros problemas o las causas de nuestra enfermedad social y, en tercer lugar, convidan a la reflexión ponderada y a la movilización humana en procura de la defensa de los derechos y la construcción de convivencia ciudadana.

En tanto los valores están cargados de dinamismo, y además se hallan en la cultura y en la historia, ellos se actualizan, se contratan, se transforman y transforman al ser humano. Más que invención de nuevos valores, podemos señalar cómo es el ser humano quien, de tiempo en tiempo, se halla más predispuesto para apreciar y degustar unos valores e ignorar otros tantos. Por otra parte, la posibilidad de pensar nuevos valores para una sociedad estaría relacionada no solo con la crisis social, sino con la deconstrucción y caída de antiguos paradigmas morales, políticos, económicos o culturales que hayan servido para

explicar el mundo en que vivimos, pero que en la actualidad no respondan a las expectativas y demandas de los sujetos sociales.

Después de una larga tradición en la proclamación de derechos y cartas fundamentales, debemos reclamar, en tiempos modernos, una *axiología mínima* para la vida en sociedad. Se requiere de un marco axiológico mínimo, que con inteligencia y prontitud, nos permita responder a los enormes desafíos que nos implica salir de nuestra crisis humanitaria y de pérdida de conciencia en torno de lo fundamental.

Contrario a lo que podría pensarse: que ya nadie se interesa por los valores, el hecho de que tan insistentemente los estemos nombrando, hablemos de su crisis, escribamos grandes discursos o tratados sobre el tema, los llevemos al plano práctico en la incorporación de planes escolares o los hagamos evidentes en declaraciones universales de derechos nos demuestra que, nunca antes, los valores han tenido mayor sentido y vigencia.

Más que necesitar de nuevos valores, necesitamos aprender el arte de catarlos, degustarlos, y recuperar la pasión por seguirlos, conquistarlos e incorporarlos a nuestra agenda diaria. Lo justo, lo bueno, lo sagrado, lo honesto, lo bello o lo amistoso, son valores que nunca han dejado de estar presentes y deben representar los máximos propósitos de la inspiración humana.

Con certeza, en ningún otro momento de la historia se ha producido tanto conocimiento sobre cómo educar en valores, si bien apenas estamos comprendiendo que esa educación es un proyecto ético que se debe tomar en serio toda sociedad, como único camino posible a la construcción de ciudadanía para la convivencia. A su vez, esto debe conducir a preguntarnos, con mayor rigor, qué método seguir en la enseñanza de valores, especialmente en niños y jóvenes. Enfrentarnos al hecho de tener que elegir y asumir las consecuencias de dicha elección, pre-ocuparnos por el otro, tanto como por nosotros mismos, no relativizar los valores aduciendo que todo vale lo mismo y defender unos mínimos de derechos para todos, son tareas que nos retan y nos dan señales esperanzadoras para los nuevos tiempos. ¿Lo lograremos?

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicolai. *Diccionario de Filosofía*. México: F.C.E., 2001.

Aftalión, Enrique. *Introducción al derecho*. Buenos Aires: El Ateneo, 1956.

Appadurai, Arjun. “El humanismo táctico”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Arkoun, Mohammed. “Por una génesis subversiva de los valores”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2010.

Bachir Diagne, Souleymane. “¿Un siglo religioso? Pero ¿será espiritual?” En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Baudrillard, Jean. “De lo universal a lo singular: la violencia de la globalidad”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Bindé, Jérôme. “Introducción General”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Boehm, Ulrich. *Filosofía hoy*. México: F.C.E., 2017.

Borges, Jorge Luis. “Fragmentos de un evangelio apócrifo”. En: *Obras completas II*. Bogotá: Planeta, 2014.

Calle, Ramiro. *El libro de la amistad*. Madrid: Jaguar, 2002.

Cárcamo Vásquez, Héctor. *Hermenéutica y análisis cuantitativo*. En: Cinta de Moebio, N° 23. Santiago: Universidad de Chile, 2005.

Cicerón, Marco Tulio. *La amistad*. Bogotá: Norma, 1996.

Cortina, Adela. *El mundo de los valores: ética mínima y educación*. Bogotá: El Búho, 2007.

------. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el Siglo XXI*. Madrid: Nóbel, 2009.

------. *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.

Cossio, Carlos. *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*. Argentina: Abeledo Perrot, 1964.

Fronzizi Risieri. *¿Qué son los Valores?* México: F.C.E., 2005.

Garcés, Ángela. *Juventud y Comunicación: expresiones de consumo y resistencia estética*. Medellín: Universidad de Medellín, 2017.

García Maynez, Eduardo. *Ética*. México: Editorial Porrúa, 1990.

García Morente, Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. México: Porrúa, 2010.

Goux, Jean Joseph. *¿Hacia una frivolidad de los valores?* En: *¿Hacia dónde van los valores?* México: F.C.E., 2010.

Hartmann, Nicolai. *Ética*. España: Encuentro, 2011.

Höffe, Otfried. “¿Es moderna la moral?” En: *Filosofía hoy*. México: F.C.E., 2007.

Kristeva, Julia. “¿Hacia una feminización de los valores?” En: *¿Hacia dónde van los valores?* México: F.C.E., 2010.

Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro: otredad y proximidad*. Vol. II. Madrid: Revista de Occidente, 1961.

----- . *Sobre la amistad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.

López Upegui, Raul. “Los valores como mediadores de la vida social”. En: *Revista Pensamiento Humanista*. 3. Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 1995.

Matsura, Koïchiro. “Prólogo”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Márai, Sándor. *El último encuentro*. Trad. Judit XantusSzarvas. Barcelona: Salamandra, 2014.

Marquard, Odo. “¿Qué es lo que cohesion a nuestra sociedad? Los valores y para qué los necesitamos”. En: *Filosofía hoy*. México: F.C.E., 2007.

Massuh, Víctor. *¿Hacia una estetización de los valores?* En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Mittelstrass, Jünger. “¿Qué es lo que cohesion a nuestra sociedad?: Los valores y para qué los necesitamos”. En: *Filosofía hoy*. México: F.C.E., 2007.

Mora, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

Morin, Edgar. “La ética de la complejidad y el problema de los valores del siglo XXI”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Orozco, Julio César. “¿Y la juventud? Es otra cosa. Días de un mundo sin paradigmas”. En: *Jóvenes, un fuego vital*. Medellín: Alcaldía de Medellín, 2015.

Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Austral, 2010.

----- . “Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?” En: *Obras completas III*. Madrid: Gredos, 2005.

----- . *¿Qué es filosofía? Y Unas lecciones de Metafísica*. México: Porrúa, 2004.

RAE. *Diccionario de la Lengua Española 10*. Madrid: Espasa, 2001.

Pérez Ana Griselda, Martha Elena Saboyá y Carmiña Moreno. *Desarrollo afectivo: entorno, valores y convivencia 4*. Colombia: San Martín Domínguez, 2003.

Ricoeur, Paul. “Proyecto universal y multiplicidad de las herencias”. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Rendell, Ruth. “Una amiga para toda la vida”. En: *La amistad en su armonía, en sus disonancias*. Barcelona: Idea Books, 2000.

Plátón. *Diálogos: Fedón*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.

----- . *Diálogos: Teéteto*. Trad. Álvalor Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 1988.

Roubier, Paul. *Teoría general del derecho: historia de las doctrinas jurídicas y filosofía de los valores sociales*. México: Universidad de Puebla, 2010.

Savater, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona: Ariel, 2003.

Scheler, Max. *Ética material de los valores*. Buenos Aires: T.L., 1948.

Schröder, Richard. “¿Qué es lo que cohesiona a nuestra sociedad? Los valores y para qué los necesitamos?”. En: *Filosofía hoy*. México: F.C.E., 2007.

Seneca, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Trad. Vicente López Soto. Barcelona: Juventud, 1982.

Sue, Roger. Desarrollo de las asociaciones y nuevas solidaridades. En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Tugendhat, Ernst. Valor y motivación moral. En: *Amistad y alteridad*. Bogotá, Uniandes, 2009.

Vattimo, Gianni. “¿Hacia el crepúsculo de los valores?” En: *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: F.C.E., 2010.

Vargas Llosa, Mario. *La civilización del espectáculo*. Bogotá: Alfaguara, 2012.

Walhl, Jean. *Introducción a la filosofía*. México: F.C.E., 2012.

Wolff, Francis. “El amigo paradójico”. En: *La amistad en su armonía, en sus disonancias*. Barcelona: Idea Books, 2000.

Entrevistas:

Cortina, Adela. “Si caemos en mínimos de humanidad, entonces nos deshumanizamos”. Entr. Nathalia Franco Pérez. Revista El eafitense 112. 2017-1.

Lopera, Francisco. “El cerebro, maestro del cuerpo”. Entr. Julio César Orozco. 30 sep. 2007. Audiovisual.

Artículos de prensa:

Orozco Ospina, Julio César. *¿Qué clase de amigo es usted?* Kienyke.
<https://www.kienyke.com/> Consulta: 25 de mayo de 2017.

Orozco Ospina, Julio César. *Hacer la paz con mis amigos uribistas.* Conlaorejaroja.
<http://conlaorejaroja.com/hacer-la-paz-con-mis-amigos-uribistas/> Consulta: 20 de mayo de 2017.

Suárez, Gonzalo. *Bauman: En el mundo actual todas las ideas de felicidad terminan en una tienda.* El Mundo.

<http://www.elmundo.es/papel/lideres/2016/11/07/58205c8ae5fdeaed768b45d0.html/>
Consulta: 5 de julio de 2017.