

ACERCA DE LOS VALORES

Una reflexión preliminar ^{*/**}

Ángel Álvarez Gómez

Universidade de Santiago de Compostela

1. SEMÁNTICA ABIERTA

Del valor se habla para aplicarlo a los hombres y a las cosas. Acúdase a la sabiduría popular y se verá acentuada la relación a los primeros por la diversidad de variantes que el valor allá adquiere:

1. Cuenta lo que engendra valor ('el amor hace valientes')¹, la elevación de lo que no tiene estatura ('el pequeño si no es ardido no vale un higo'), la fuente de la que brota el coraje necesario ('la belleza atrae, el talento retiene, el corazón sostiene'), la compaginación de buenas maneras y conductas esforzadas ('lo cortés no quita lo valiente'), el estímulo que permite mostrar lo que se guarda ('el flojo hace al fuerte y el cobarde al valiente'), no como si notáramos más lo bueno ante su falta, sino porque la existencia del débil hace necesario al bravo.

Se aprecia la decisión con la que se toman las empresas ('más vale un `lo haremos que veinte allá veremos', 'más vale un toma que dos te daré'), incluso por encima de las premuras del tiempo ('más vale tarde que nunca'). Es preciso tener en cuenta el destino que espera al que se acobarda ('en esta feria has de ser mercancía o mercader'), el saber emplear en el momento apropiado la capacidad de que se dispone ('el dinero y los calzones son para las ocasiones'), la escasez del buen valor y la abundancia del que conviene menos ('valientes por el diente conozco yo a más de veinte'), lo que despabila el ingenio y la osadía ('hambre y valentía y pobreza, todo en una pieza'); pero como las cosas no son en la vida tan lineales, dígase también que 'hartura engendra bravura'.

Conviene saber el interés mayor de una educación bien atinada ('quien

* Dado el carácter que este ensayo tiene, no se espere la documentación bibliográfica que el tema ha suscitado. Las indicaciones de esa naturaleza serán mínimas y respondiendo a los mismos objetivos del escrito.

** NOTA DA REDACCIÓN: A gran cantidade de citas procedentes do *Refranero* e de traducións de autores diversos aconsellaron non verter este artigo ó galego.

¹ Tomo las referencias de L. M. Klaiser: *Refranero general ideológico español*, Ed. Facsímil, Madrid, Hernando, 1978.

cría varón cría león'), el sustrato de dudosas diferencias entre los géneros ('un hombre de plomo vale más que una mujer de oro'), lo que se gana y no lo que se hereda ('más vale el hombre que el nombre'), la guarda de la virtud más apreciada ('las letras y las armas dan nobleza, consérvale el valor y la riqueza'), siempre que de ser animoso no se pierda otra excelencia ('dádovoso lo quiero yo, que valiente no'), el hacer las cosas de frente ('cara a cara se mata, no por la espalda'), aviso que tiene que ver con la murmuración.

Se advierte del dónde y en qué ocasiones se demuestra el ánimo ('por ser sufrido y paciente no se es menos valiente'), los riesgos en exceso que se corren por dejarse llevar de los que en nada paran mientes ('Dios te guarde de piedra y de dardo, y de hombre denodado'), el fundamento en que la intrepidez asienta ('la razón hace al valiente').

Se enseña a no confundir en el hombre vil, chulo y estafador lo que es vicio con la virtud ('rufián valiente, raramente'), la especie de fuerza que brota del saber ('al sabio, ni el bien lo aloca ni el mal lo apoca'), los signos externos si de ellos se conoce la ambigüedad ('hombre velloso, valiente o lujurioso'), el saber aprovechar los momentos y no hacer de ellos dispendio ('el buen vino y los riñones son para las ocasiones'), el alimento que al valor mantiene ('la virtud y la valentía, en los aprietos crecida'); el estar advertido contra las apa-

riencias ('bellezas hay muy estimadas que por dentro no valen nada'); y el sarcasmo de la vida que reconoce cuando ya se ha recibido el escarmiento ('bueno es caer para más valer').

El tesoro popular guía para descubrir al que se las da de lo que no es ('tres muchos y tres pocos descubren al hombre loco: ... mucho presumir y poco valer'), la dependencia que a los hombres les cae de sus posesiones ('tanto vales cuanto tienes, si no tienes más de cien reales, no más de ciento vales', 'haz rico a un asno y pasará por sabio'); pero de corregir lo que es erróneo juicio se encarga la misma tradición ('la verdadera valía es la sabiduría'), aunque la experiencia enseña que 'no siempre los que más saben son los que más valen'.

Podríamos seguir escudriñando modos como se retuerce el aprecio que de las conductas y pensamientos consta, la ambigüedad que cuenta, la representación corporal donde se asienta; como si para la expresión del ánimo hubiera el hombre de tener órganos como los ha de tener para la reproducción, el alimento o la sensación. Baste en este caso con lo mencionado para general aviso de que no es sencillo el tema, ni fácil recorrer sus galerías, ni escaso en relevancia. Baste si, de paso, no se olvida que, primero, es el hombre lo que vale y, a partir de él y como por contagio o complemento, valen las acciones y las cosas.

Entre los valores ocupan, de un modo u otro, lugar privilegiado los que tienen que ver con la verdad, o la belleza, o la justicia y la amistad. Tómense sólo como ejemplos los de la belleza y la justicia: sobre la belleza se observan dos tipos de advertencias como si por ella misma fuera poco de fiar. La una señala las distancias que del bien separan; la otra avisa de que la hermosura es poco duradera y ha de saber emplearse en el tiempo que de ella se dispone.

Así, acerca de lo primero: 'lo hermoso aplace, lo bueno satisface'; 'lo hermoso no siempre es gustoso', 'de la hermosura no se unta ni se come', 'bondad sin hermosura poco dura', 'belleza sin talento, veleta al viento', 'hermosura sin talento, gallardía de jumento' ('rara vez se juntan la belleza con la sabiduría' -había advertido Petronio), 'belleza y tontería van siempre en compañía' ('¡Oh, cuánta hermosura, pero no tiene seso!' -dijo la zorra al busto en la fábula de Fedro; más contundente Ovidio en las *Heroidas* anuncia 'grande pugna entre el pudor y la belleza'), 'de lo bonito a lo bueno hay mucho trecho', 'lo hermoso y lo bueno pocas veces compañeros', 'ni hermosura sin pero, ni fealdad sin algo bueno', 'vana es la beldad si con ella no hay bondad' ('no fíes demasiado en el color' -enseñaba Virgilio en las *Bucólicas*, pero no porque su encanto no dé más, sino porque no lo da por sí solo; de ahí que Ovidio, como maestro universal en estas artes, enseñara que 'be-

lleza agrada cuando a ella se junta inteligencia'). Y, para que a nadie falte, no se olvide que 'buey hermoso no es para trabajo'; lo que, dicho en tono más agudo a la manera de Plauto, advierte que 'es una gran desgracia que un hombre sea demasiado hermoso'.

Podrá notarse que, en medio de tantas variantes se repiten ciertos temas que por la insistencia no requieren especial aclaración. Si acaso cabe insinuar que responden al consuelo que se buscan aquellos que no pueden poseer ni alcanzar lo que se juzga; pero esa es una cuestión de psicología popular en la que no podemos entrar.

Sobre lo segundo: 'Beldad y hermosura poco dura; más vale la virtud y la cordura', 'bien ajeno es la hermosura y, sobre todo, poco dura', 'pasar amargura por ganar hermosura', 'lo bonito cerca está de ruinito', 'la flor de la belleza es poco duradera', 'la flor de la hermosura, cual la de mayo dura', 'la hermosura es flor de un día: hoy no luce, ayer lucía' (como de nuevo enseña Ovidio, 'la forma bella es un bien frágil'), 'tanta hermosura, tanta beldad, pura vanidad'. Da la impresión de que la experiencia encamina a no dejar que los ojos se recreen en demasía sobre cuanto de atractivo el mundo ofrece y no se percaten de cómo en ello muerde la labor del tiempo que a lo que más florece hace caduco. Así recuerda Suetonio al hilo de la vida de los emperadores: 'sábete que nada hay tan agra-

dable como la belleza ni nada tan efímero'; y mucho más austero Séneca al hilo de la tragedia de *Fedra*, que 'fugaz cosa es la belleza'.

Sólo queda una leve posibilidad, apenas musitada, con el fin de que quienes no cuentan con la ventaja no se ofendan: 'belleza es riqueza, o por ella se empieza' (enseñanza que viene de antiguo expresada en doble filo: 'la hermosura del rostro es una recomendación muda'), 'la fortaleza se sujeta a la belleza', dicho sea en honor de los machos que gustan pavonearse, porque, el maestro del amor lo sabe: 'la belleza atrae el amor'; 'más puede la hermosura que billetes y escrituras', si bien es verdad que 'la riqueza es una reina que da nobleza y belleza' -a decir de Horacio y sobre lo que nada desmentiría nuestro Quevedo-.

Nótese cómo la filosofía de la vida, que es la de la experiencia, se distancia del afán de conquistar artificialmente lo que la naturaleza niega, y del empeño por robarle a los años su tributo. En alguno de esos aspectos difícil resulta calcular hoy lo que queda de tal sabiduría al contemplar por dónde van las cosas.

La justicia es otro de los miramientos en el orden de los valores. Pues bien, cuanta mayor importancia tienen las cosas más confusas parecen resultar las opiniones. Una es la exigencia de ajuste ('cada cosa por su pre-

cio'), fórmula simple para lo mismo que este retruécano: 'el tal por tal debe ser igual como el tanto por tanto, que es otro tanto'. Otra es la necesidad de ejecución y reconocimiento según lo obrado ('el ladrón en la horca y el santo en el altar'); y, sin llegar a tales extremos, marcando la que ha de ser muestra del sentido de lo justo: 'alabar lo bueno y vituperar lo malo, justicia es lo que hago'. Cosa que, para que todo el mundo sepa cómo es, se representa: 'como el peso de san Miguel que siempre está en el fiel'. Y para que enseñe al que la recibe, dicese que 'daño merecido, no agravia'. Pero nada de esto, que es lo que corresponde al concepto, tendría sentido si no se sustentara en la condición de igualamiento: 'la justicia y la muerte igualan a todos los vivientes'.

Hasta aquí, escuetamente queda sabido lo que haya de ser; detrás viene la observación y juicio de lo que es y el reflejo de una amarga experiencia: 'Justicia de Dios viene, de los hombres no la esperes', 'justicia no la hay en el suelo porque ya se subió al cielo'; y para que no se vaya sin compañera: 'ni justicia ni verdad en la tierra encontrarás'. Desconfianza que tiene su origen en que en sus dominios ha entrado un competente ('repartamos así: para ti la justicia y el favor para mí) y en los hombres que la administran. En este aspecto la enseñanza se hace más explícita, o se multiplican las formas, como corresponde a la causa que provoca el dese-

quilibrio que antes de que se produzca ya se espera: 'Justicia es lo que de cinco burros rebuznan tres', 'buena es la justicia si no la doblara la malicia'.

De esta general descalificación no escapan ni los que practican como deben el oficio: 'no hay balanza tan recta que algún tiempo no se tuerza', o 'bien barre la escoba nueva, mas pronto se hace vieja'. Ni se arreglan las cosas multiplicando los togados: 'Mientras más varas, menos justicia', o engordando los sumarios: 'mucho papel y tinta y la justicia al retortero'.

También conoce la experiencia que la norma pura más constriñe que protege: 'la justicia y la espada, bien templada', 'justicia sin benignidad, no es justicia, que es crueldad'. Del mismo modo que discierne a sus peores enemigos: 'la justicia por el cabo, el mundo tendría asolado'.

Al fin no se compadecen las ideas ('a cada uno darle lo suyo') con los deseos ('justicia quiero yo, mas por mi casa no'), porque pronto o tarde se echan de ver las diferencias: 'la justicia y la cuaresma, para los pobres son hechas'; lo que, expresado de otro modo, dice lo que a cada paso comprobamos: que 'justicia sin plata, peor que barata'.

Lo que los clásicos nos enseñaron sobre la justicia dice, primero su naturaleza, que hace sonar la misma cantinela por doquiera se menciona: 'justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo'². De su ser se desprende el rango superior ('la justicia -si tiene razón Cicerón- es la reina y la señora de todas las virtudes') y el aviso por si falta: 'nada puede ser moral si está falto de justicia'³. Por lo que precede bien se puede concluir qué haya de contar primero ('más vale poco con justicia que muchas rentas con injusticia' -si inspirado estaba el autor en los *Proverbios*-) y el destino que espera allá donde, unida a las demás virtudes, no reina: 'Donde no hay pudor / ni importa la justicia, ni la pureza, ni la piedad, ni la lealtad, el trono es inestable'- y quien tales cosas afirmaba tenía argumentos sobrados para defenderlo'⁴.

Siguen, como en el caso del saber popular, consideraciones que nadie ha de pasar por alto. Las unas enseñan, contra la experiencia frecuente, que 'el justo florecerá como la palma, / se multiplicará como cedro del Líbano'⁵; las otras advierten contra las oscilaciones en el fiel de la balanza: 'nada puede ser justo si no procede de una razón estable'⁶; las de más allá muestran el rostro de la justicia en la faz del juez

2 *Digesta Iustiniani*, 1, 1, 10.

3 Cicerón, *De los oficios*, 3, 6, 28 y 1, 19, 62.

4 Séneca, *Thyestes*, 250.

5 *Salmo*, 91, 13.

6 Cicerón, *Tusculanas*, 2, 27, 65.

que sabe cuánto le alcanza a él mismo la sentencia que para otros dicta ('el juez se juzga a sí mismo tanto como al reo') y actúa como si no tuviera otro sentir: 'El buen juez condena lo reprochable, no odia'⁷.

De diferente modo se ha buscado hacer descender la definición genérica a la realidad concreta. Vale decir que 'están todos seguros allá donde se defiende a uno solo', o que, desde otro ángulo, 'nadie se niega a soportar lo que soportan todos los demás'⁸. Lo mismo que cada cual puede encontrar para sí la medida en el 'no hagas a los otros lo que no quieras para tí' y mantenerse firme, pase lo que pase, en un decir que suena a bronce bien templado: 'si el universo saltara hecho pedazos, le cogerían impávido sus ruinas'⁹.

Para cuando el criterio dicho no sea aplicable, cabe pensar que 'no puede equivocarse el mundo entero' -según descubre el santo Agustín; pero contando con que en ello se ha puesto el juicio, pues 'para mí valdrá siempre más la justa razón que la opinión del vulgo' - como él mismo había aprendido del maestro de retóricos¹⁰. De no discurrir así las cosas, poco valen las reglas y en nada aprovechan los ordenamientos: los estoicos enseñaron que 'donde no hay justicia, no puede haber derecho'.

No son las cosas llanas y en asunto de tal transcendencia tanto se juega que no se han de ahorrar avisos y consejos, enseñanzas y cautelas, escarmientos y desconfianzas. Bien se sabe a qué puertas se haya de llamar: 'pedir cosas justas a los injustos es una insensatez'; tan fácilmente como se conoce lo débil que se siente la justicia ante la fuerza ('al que tiene las armas en la mano, / todo se lo concede el que le niega lo justo'), o ante el poder ('aléjese de los palacios / quien desee ser justo, pues la virtud y el poder / no se hermanan')¹¹. Ya tenemos a la corrupción haciendo ver su oreja ('se perjudica a un justo cuando se interviene en favor del que es injusto'). Allá donde se entra hace imposible la verdad ('mal examina la verdad el juez corrupto') y se vuelve contra el que la administra: 'el juez se condena cuando absuelve al que es culpable' -dice una sentencia recogida por Publilio Siro-.

La más eficaz y extendida corrupción es la del dinero, de ahí que en ese punto se multipliquen las invectivas en forma directa o indirecta: 'tiene un buey en la lengua' (se decía de los jueces aludiendo a las monedas que llevaban grabadas en una de sus caras un buey), 'la causa justa se pierde si la mano diestra no está cargada de dinero', o -como amargamente confesara

7 Séneca, *Acerca de la Ira*, 1, 16, 6.

8 Séneca, *Troades*, 1016-17.

9 Para las dos últimas referencias, *Tobías*, 4, 15 y Horacio, *Odas*, 3, 3, 8.

10 Agustín, *Contra epistolam Parmeniani*, 3, 24 y Cicerón, *Paradojas de los estoicos*, 1, 8.

11 Para las tres últimas referencias: Plauto, *Amphitruo*, pról. 36; Lucano, *Pharsalia*, 1, 348-49 y 8, 493-95.

Cicerón:- 'ningún hombre adinerado, aunque sea culpable, puede ser condenado'. Son todas ellas expresiones que circulan desde viejo.

Asentado el concepto de justicia y defendida contra las intromisiones que tienen más poder, al fin nos encontramos con el afán de que la ley esté al servicio del hombre y no al revés. Por eso el rigor de la medida exacta y el peso fiel se suaviza con el juicio ponderado, sin que ello desmerezca en nada la seriedad del orden que se administra: 'la equidad es la religión del juez'¹². Pues la excelencia de la virtud señora se muestra, no en que domina el mundo hasta destruirlo ('hágase justicia y hundase el cielo', parece que dispuso el emperador Fernando I de Hungría, a lo que corrigió Hegel: 'hágase justicia para que el mundo no perezca'), sino en que -vuelta al principio- iguala hasta a los que son desiguales: 'la tierra se abre lo mismo para el pobre que para los hijos de los reyes'.

Quedémonos, en cuestión de tanta transcendencia y valor, con la ambivalencia y sus motivos y saquemos la conclusión que el deber popular o de la tradición en que tal conocimiento se alimenta apenas cabe esperar sino experiencia avisada y habilidad calculada, se encubra o no bajo el manto protector de que lo que no haya de ser para todos igual no es valor que merezca realizar.

2. Complicado es el asunto. Acercuémonos para mejor mirarlo, no ya al saber rudo que se labra en la experiencia, sino al que se pule y vuela en alas de la inspiración literaria. Si buscamos allá qué es lo que vale nos dirán ante todo que la vida: 'cree que vivir es valioso y tu creencia te ayudará a hacer que así lo sea' (W. James); pero, como si de un retrato se tratara, nos advertirán con ironía que 'cada hombre vale por lo que puede vender', en este mundo hecho de mercado (A. Miller). Lo mismo en versión seria dice que 'los hombre valen lo que valen sus derechos' (B. Groethuysen), que 'el progreso no es sino la realización de los valores por el esfuerzo humano' (García Morente), que no es necesario acudir a las grandes hazañas sino que 'más se conoce a los valerosos en las cosas pequeñas' (B. Castiglione), que 'la vida enseña a apreciar el valor de las cosas por el trabajo que los hombres hayan puesto en ellas' (Tuñón de Lara); y en la misma escuela de la vida se aprende que 'el valor consiste muchas veces en escoger el mal menor aunque sea horroroso' (Stendhal), porque 'lo mejor es enemigo de lo bueno'.

A quien pregunte en este negocio qué está por delante le dirán que 'el valor del Estado, a la larga, consiste en el valor de los individuos que lo componen' (Stuart Mill), aunque otra cosa sea lo que se aprecia cada día. Pero es porque en el teatro de la política, como

12 *Digesta Iustiniani*, 22, 5, 13.

en el de los dineros, 'el necio / confundido de valor y precio' (A. Machado). Y no menos grave es lo que acontece en los dominios de la inteligencia cuando vemos que 'los intelectuales creen que las ideas son más importantes que los valores, es decir, sus ideas y los valores ajenos' (G. Brennan).

Por el mismo camino llegamos a saber de este desgraciado tiempo 'en que las palabras importantes han perdido su valor originario' (R. Maetzú) y en que, de las cosas que más importan y enorgullecen, 'la ciencia vuela en jet y los valores van al paso' (Villapalos). Así es como cada cual puede conocer el destino que le espera según a qué cosas se dedique: 'si se actúa sobre el poder se puede acabar fusilado, si es sobre la tecnología, glorificado y si sobre los valores, crucificado' (L. Racionero).

El perfil que trazan los escritores sobre el tema no es menos variado que el de la sabiduría popular, con la particularidad de poner mayor acento en el presente y marcar más netamente la distancia que separa lo que es de lo que debiera ser, y la advertencia de que la armonía de un tiempo se quiebra si se avanza en unos órdenes mientras otros se rezagan.

A nosotros, aquí, nos interesa constatar que es justamente el de los valores el que más despacio prospera y el que, en consecuencia, requiere más

cuidado. Pero habremos de indagar por qué es así, pues nada de lo que ocurre cabe pensar que sea casual.

2. FILOSOFÍA DE LOS VALORES

Todavía hemos de hacer antes otra exploración. Los valores valen, esto es: entendemos que una cosa es útil o está en condiciones de realizar la función que acerca de ella de algún modo se especifica. Pero eso cuando nos referimos a las cosas; sin embargo, sabemos que aplicamos valencia a las conductas, a las actitudes, a las formas de llevar a término nuestros proyectos, al ejercicio de nuestras facultades y a los objetos que, siendo ideales, merecen nuestra atención y empeño. Por todo ello decimos que vale lo que tiene más o menos mérito.

Que los valores valen significa además que están en juego, que funcionan como funcionan y así son reconocidos; lo hemos visto a través de lo que se considera mejor en el sentir popular y en el que entendemos más cultivado. Pero es preciso saber el porqué de todo ese mundo -mundo de los valores se ha llamado-, de esa especie de juego en el que todos estamos metidos y acerca del cual las discrepancias afectan, no a la existencia del valor -sin la que ninguna decisión podría tomarse-, sino a cómo se entiendan y, sobre todo, a cuáles y en qué orden estén y hayan de estar vigentes.

Ocuparse del porqué de las cosas es oficio del filósofo y a él hemos de acudir con los interrogantes que preceden.

Lo que sigue no es sino muestra -ciertamente reconocida- de lo que se puede encontrar a ese nivel de consideraciones. Aquí se presenta nada más que como avance sobre lo que se puede atisbar en la sabiduría de la experiencia y en los jirones del tratamiento literario ya tocados. No entraré, pues, a juzgar el acierto o los límites de lo que se expone.

De entre los filósofos que se han ocupado del asunto de los valores destaca Max Scheler (1874-1928). De su producción, que es extensa, hay que decir que aquellas obras que no se anuncian ya en el título tratando de los valores, que son numerosas, lo hacen en sus contenidos, desde diversos ámbitos y a todos los niveles¹³. Ello advierte que, ante un pensador consciente de las tareas de su tiempo, el tema dicho se ha convertido en central. No es el único caso, ni siquiera el de más renombre: por el mismo tiempo anunciaba Nietzsche la "transmutación de los valores", expresión que declara, al tiempo de la operación que se ha de realizar con ellos, que el de los valores es asunto principal.

13 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna, 1954 (*Ética*, 2 vols., Buenos Aires, Nueva, 1948); *De lo eterno en el hombre*, 1940; *Esencia y formas de la simpatía*, B. Aires, Losada, 1957; *Sociología del saber*, siglo XX, 1973; *El puesto del hombre en el cosmos*, B. Aires, Losada, 1974; *Amor y conocimiento*, B. Aires, Sur, 1960; *El santo, el genio, el héroe*, B. Aires, Nova, 1961; *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934; *La idea del hombre y la historia*, la Pleyade, 1978; *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993; *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, B. Aires, Nova, 1958; *El sentido del sufrimiento*, Goncourt, 1980; *El saber y la cultura*, siglo XX, 1975.

14 Ph. Lersch, *Estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia, 1966, p. 188.

IDEA DEL VALOR

Scheler enseña que si se considera fenomenológicamente la experiencia emotiva, los objetos que a tal experiencia se muestran en persona son valores. Eso de la consideración fenomenológica quiere decir allí donde no interfieren intereses previos o prejuicios ya adquiridos; operación ciertamente difícil, pues en la actitud natural sabemos cómo son precisamente los intereses los que guían. Pero al oficio del pensar atañe la obligación de distanciarse para ver mejor lo que se haya de ver.

Allá donde no existen mediaciones, las cosas se dan en lo que es su propia esencia y los objetos se presentan como "en persona", en el sentido que tal expresión conserva en nuestra lengua. Si pensamos en la experiencia emotiva, la forma como ante ella se presentan los objetos en directo es el valor. Dicho de otro modo, los objetos de la experiencia emotiva son los valores, de modo que las emociones se distinguen por la clase de valores que en ellas se vivencian¹⁴.

Lo que las emociones representan en la vida lo sabe cada cual por la experiencia. La imagen concreta del mundo

que en nosotros se forma merced a los actos de percepción, de representación y de pensamiento resulta del modo como somos requeridos por los significados que los objetos transportan como un modo especial de su ser realidad. Es, a decir de algún estudioso, una revelación de importancia equivalente a la que poseen los principios lógicos para la investigación racional. Deténgase el lector a estas alturas y considere si osaría despachar la importancia de esos principios lógicos con la alegría que se propaga la despreocupación acerca de los valores y el cuidado por tener las cosas claras en tal orden. O plantéese qué pensar de un legislador que cuida de que todos los escolares se ejerciten en las ciencias y deje en un segundo plano el ejercicio y formación en el dominio de los valores.

Sigamos al filósofo. Como objetos de la experiencia emotiva, los valores no son ni bienes ni fines. Buena es la cosa que incorpora un valor; fin es aquello a lo que se tiende porque normalmente es portador de un valor. Ambas cosas apuntan en la dirección de que el valor es algo anterior al bien y al fin, un presupuesto de su porqué.

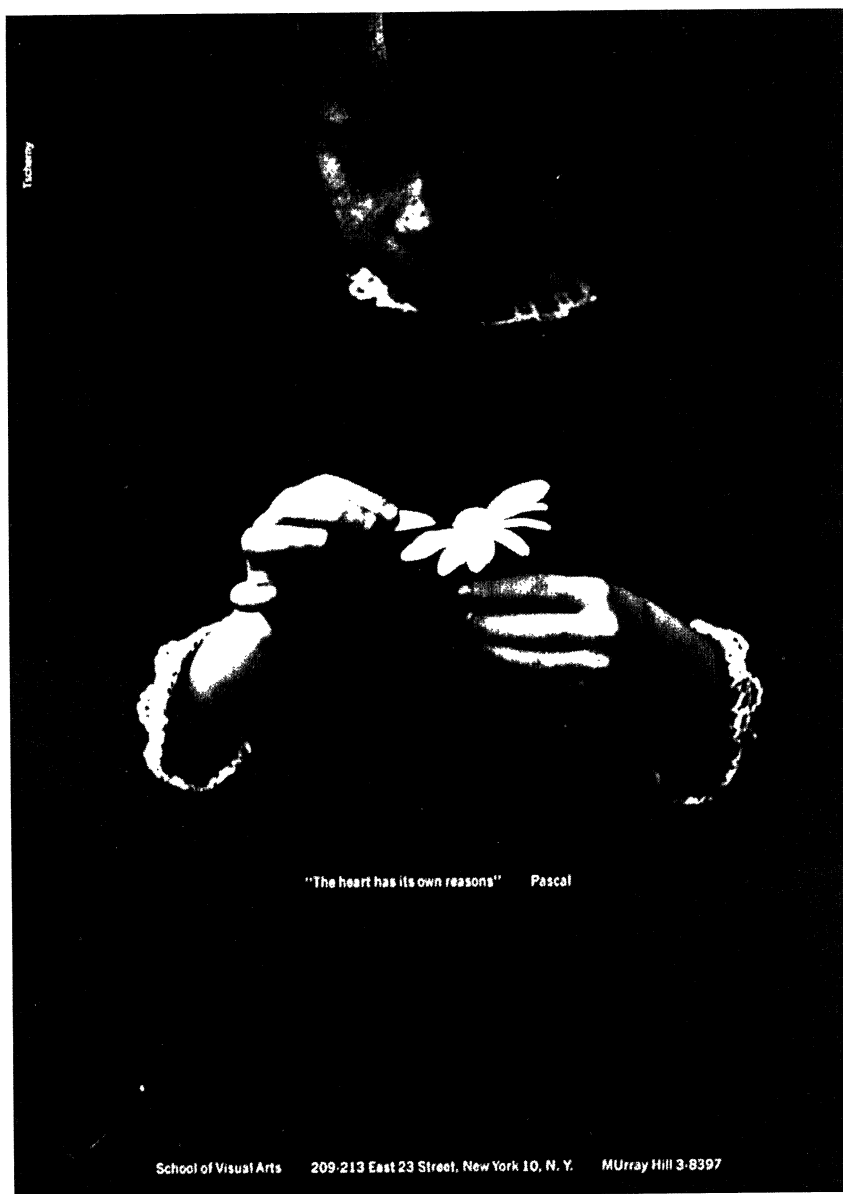
CARACTERES DE LOS VALORES:

1. OBJETIVIDAD

Pero la vinculación de los valores a la emoción podría inducir a pensar

que se trata de algo que sólo tiene que ver con el sujeto, como si todo dependiera de la disposición de éste al aprecio de unas cosas y al desprecio de otras, siendo ellas independientes -y en otro sentido víctimas- de la estimación subjetiva. Ahí es donde M. Scheler realiza el mayor esfuerzo, hasta demostrar que los valores son objetivos: la misma relación que existe entre la representación y sus objetos se da entre la intuición emotiva y los valores. Quiere decir que, lo mismo que no concebiríamos una representación o imagen sin correlato objetivo, es inconcebible la valoración sin el valor existente en lo que se aprecia.

¿Por qué no hay dudas en lo primero y, sin embargo, es tan normal dejar el mundo de los valores reducido a los límites del respeto personal de cada cual? Ello se debe a que es fácil constatar que toda imagen remite a un original que ha de existir, que cualquier representación indica la existencia de un representado. Esa especie de desdoblamiento sin el cual no comprenderíamos el significado de los términos siquiera es el que nos amarra a la consideración objetiva en lo que tiene que ver con el conocimiento. En cambio, en el ámbito de los valores no existe tal desdoblamiento. No decimos que se alcance algo por medio de otro - como la cosa por la imagen- sino que hablamos de una intuición, es decir, de una visión directa, instantánea y penetrante de la cosa misma.



George Tscherny, Cartel para a Escola de Artes Visuais de Nova York, 1961. O corazón ten as súas propias razóns. *Los carteles*, ed. Gustavo Gili, 1972.

De modo que, por ser más inmediata, la operación carece para nosotros de posibilidad de control. Es como una corazonada, y la experiencia nos enseña que muchas que tomamos como corazonadas no se cumplen. Así que, para curarnos en salud, venimos a dejar cuanto se refiera a las emociones reducido al ámbito estricto de la vida afectiva. A fin de cuentas, aquellos que admiten que 'el corazón tiene sus razones', tienen que confesar a renglón seguido que 'la razón no las conoce' (Pascal, *Pensées*, 423¹⁵).

Sin embargo, debiéramos recordar que llamamos afección al sentirse perturbado por algo, al padecer el influjo del algo, a la fuerza de imposición que obliga a detenerse, a retener, a prestar atención a algo; no como en el trabajo de la pura inteligencia de la que desde antiguo se dice que es imponible¹⁶.

Es a partir de esas consideraciones que tenemos que afirmar el carácter objetivo de los valores. Quiere decir que el mundo de los valores es independiente del hecho o del acto de su aprehensión. ¿Acaso no decimos que el mundo externo, el de las cosas, es independiente del acto de nuestro conocimiento?

La comparación con el conocimiento se puede seguir y es útil hacerlo; siempre nos servimos de lo que sabemos mejor para tener noticia de lo que es más difícil. Pues bien, lo mismo que el mundo de los objetos tiene sus leyes, el mundo de los valores tiene las suyas. La ley es una regla natural a la que están sometidos los fenómenos de la naturaleza, de modo que éstos se verifican siempre según ella y, en consecuencia, se pueden predecir; es lo que hace la ciencia. Tienen, pues, carácter determinante y no dependen de que sean o no conocidas, aunque el que las conoce puede comprender lo que ocurre y evitar sorpresas.

2. JERARQUÍA

Que el mundo de los valores tenga leyes significa que éstas determinan, en primer lugar, la jerarquía de los valores y siempre con independencia de que así se aprecien o se realicen. Por eso se denominan leyes *a priori*.

Hablamos de jerarquía allá donde reconozcamos grados diversos dentro de una organización, por ejemplo, dentro de la Iglesia. Conocer el mundo de los

15 Cito por la edición de B. Pascal, *Oeuvres complètes*, a cargo de L. Lafuma, L'Intégrale, París, Gallimard, 1963. Sobre el mismo tema véanse los pensamientos: 100, 110, 139, 288, 298, 424, 431.

16 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980. Acerca del tema de la afección es especialmente importante la obra: *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, IIIª parte: 'Reflexiones filosóficas sobre lo estético', pp. 321-392. Como planteamiento preciso de las relaciones que guardan entre sí las estructuras humanas de la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, cfr.: *Inteligencia sentiente*, cap. X, pp. 281-285. Para exposición más detallada del asunto: A. Álvarez Gómez: 'Recuperar la fruición-recuperar la realidad', en A. Álvarez Gómez-R. Martínez Castro: *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago Univ., 1996, pp. 187-225.

valores no es posible si, además de su carácter objetivo, además de la intuición empírica, no llegamos a conocer todos sus grados.

1º) A decir de M. Scheler, el primer grado corresponde a los valores de lo agradable y lo desagradable, que llaman la atención sobre el sentir sensible y son vividos como gozo o como sufrimiento. Repárese en cómo, de paso, se han acumulado algunos caracteres más de los que ya conocíamos: el primero, la bipolaridad, o si se quiere mejor, que todo valor tiene valencia positiva o negativa. El segundo, que a cada grado corresponde alguna potencia en nosotros capaz de captarlo. El tercero, que a consecuencia de la afectación se produce el efecto que le es propio y que queda como huella. Por ejemplo, si el análisis fenomenológico es correcto, debiéramos, para hablar con precisión, decir que hay cosas agradables que producen placer, como hay cosas desagradables que producen dolor; no sería correcto decir que se tienen sensaciones agradables o desagradables.

Que los valores tengan carácter bipolar advierte contra cualquier tendencia a considerar sólo valor a lo que tiene valencia positiva; también los negativos son objetivamente valores. Y, si bien se mira, nos enseña que el hombre pertenece a un mundo del que no tiene sentido desterrar lo que vale como negativo.

Simbólicamente, si se arranca la cizaña se pondría también en peligro la existencia y maduración del trigo. Lo negativo está y estará siempre ahí, tiene valor propio y como tal, y es condición de posibilidad de la elección: se elige no sólo entre unos grados y otros, sino dentro de cada grado, entre lo positivo y lo negativo. Sin esas condiciones la libertad humana quedaría muy restringida o, simplemente, no existiría.

2º) El segundo grado, según M. Scheler, lo forman los valores vitales, que cubren toda la gama que va de lo noble a lo vulgar y afectan al sentimiento vital. Como muestra, ahí se encuentran la salud y la enfermedad, el crecimiento y la decadencia, la vejez y la muerte, la exuberancia y el agotamiento, la habilidad y la eficacia. ¿Quién diría que la salud no es algo objetivo, que el agotamiento es cosa simplemente subjetiva, que la destreza del buen artesano es cosa nada más que de sus manos y no significa el buen hacer?

3º) La tercera modalidad de los valores comprende el campo de los espirituales y son aprehendidos por el sentir espiritual. Es una esfera complicada por su variedad y riqueza. A ella pertenece lo estético (belleza y fealdad), lo jurídico (justicia e injusticia) y el conocimiento (verdad y falsedad). Acaso sea éste el orden en que con mayor frecuencia se introducen confusiones debido a la faci-

lidad con que interfieren otros elementos que son ajenos.

Para empezar, al orden del sentimiento estético pertenecen tanto la belleza como la fealdad; es decir, que tanto la aprehensión de una como de la otra denota sensibilidad estética y, en el orden de la creación artística, tan perfecta y valiosa puede ser una obra que represente, por ejemplo, los cuerpos bellos como la que represente los deformes.

DIGRESIÓN SOBRE LA ESTÉTICA

Que no se haya visto siempre así es debido al no reconocimiento de la bipolaridad de los valores en primer lugar, y al condicionamiento que sobre los valores estéticos han ejercido los valores morales y los del conocimiento, en segundo lugar. Fue necesario un largo proceso hasta la configuración de la estética como esfera autónoma, con leyes y racionalidad propias, para que no sonara a despropósito o a heterodoxia el afirmar que el horror también tiene su estética.

Si quisiéramos remontarnos hasta donde fuera necesario para saber por qué prevaleció durante tantos siglos aquella concepción, llegaríamos hasta los griegos. Allí se encuentra "la naturaleza en calma", dicha en la poesía

por la energía del ritmo y en la pintura por la belleza de la imitación. Nada era tan querido al artista como la perfección y el acabamiento del objeto mismo. "¿Quién va a querer pintarte si nadie te quiere ver?", dice un epigramista antiguo refiriéndose a un hombre deforme. Más de un artista moderno diría: "Seas lo deforme de seas, voy a pintarte. Aunque nadie quiera verte, mi cuadro sí querrán verlo, no porque te represente a ti, sino en cuanto demostración de mi capacidad de copiar tan fielmente un monstruo así".

Al ideal de la belleza pura se unió en aquel tiempo la fuerza de las leyes. Aristóteles¹⁷ recomendaba en su *Política* que a los jóvenes no se les permitiera ver cuadros en los que se daba expresión a lo feo y deforme de la figura humana. Una ley tebana ordenaba al pintor y al escultor embellecer el objeto que copiaban y les prohibía bajo sanción el hacerlo más feo de lo que era; condenaba lo que para nosotros es tan habitual, la caricatura, conseguir el parecido con el modelo incluso por medio de la exageración de lo que de feo y desagradable había en él.

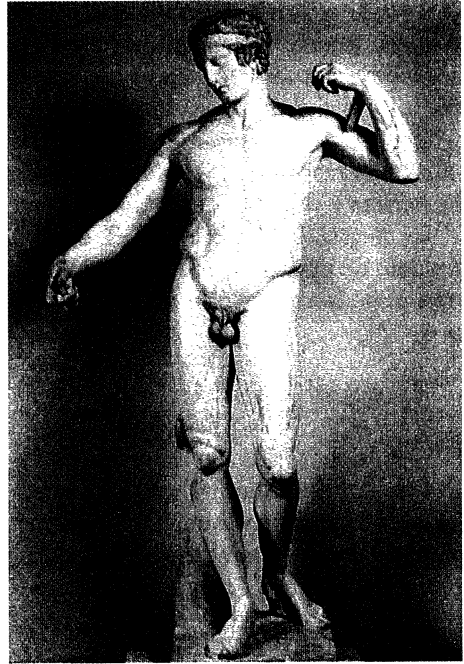
Se nos hace ridículo que en la antigüedad hasta las artes estuvieran sometidas a leyes civiles. Pero todavía Lessing (1729-1781), que es uno de los modernos ilustrados más notorios, encontraba legítimo que así fuera,

17 Aristóteles, *Política*, VIII, c. 5.

pues siendo la finalidad última del arte producir placer, de él se puede prescindir, y compete al legislador determinar qué placeres y en qué grado se hallan de permitir. No ocurre así con las ciencias, pues su finalidad es la verdad y ésta es algo necesario para el espíritu humano y sería una tiranía poner la más mínima traba a la satisfacción de tal exigencia natural¹⁸.

En la misma línea van las consideraciones que se dieron en la filosofía de la belleza y del arte. La estética fue fundamentalmente un tipo de conocimiento sensible, como el mismo nombre indica, y ello quiere decir tanto como conocimiento inferior a la razón, equivalente a la percepción confusa de un orden, de una perfección, el momento en que el entendimiento no logra aprehender la estructura de la obra bella de un modo claro y distinto. Cuando lo consigue, la impresión de belleza se disuelve en la luz de una estructura matemática o geométrica. Así se puede encontrar en Leibniz (1646-1714), para quien la estética no es sino "la hermana menor de la lógica", la parte inferior de la teoría del conocimiento¹⁹.

Si he hecho esta digresión sobre los valores estéticos es para avisar ante la posibilidad de que aún queden entre nosotros restos de una concepción que limita el campo del sentir y de la expre-



Copia de Policleto, *Diadumeno*. A beleza como perfección das formas chegou à impersonalização estabelecida no mundo grego. Ed. Abbeville-Cátedra, 1994.

sión artística basándose en razones que ya no son plausibles si no es para ejercer un control interesado del poder sobre sentimientos que han de ser libres. Al canon de la belleza es ajena la consideración de la verdad y del bien y del orden social, pues, como el nombre indica, tiene sus propias reglas y a ellas se atiene. Pretender otra cosa -y la intención de educar a través del arte así lo indica- es privar al individuo de la capacidad de gozar de la belleza ya exis-

¹⁸ G. E. Lessing, *Laocoonte*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 15.

¹⁹ Un estudio de gran interés sobre la configuración de la estética, en estrecha conexión con el desarrollo de otras actividades como la ciencia, la religión, la moral o el derecho, se encuentra en E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1984, 3ª, cap. VII, pp. 304-392.

tente o de crearla, sustraerle un ámbito tan importante de los valores. No otra cosa vemos todos los días que hacen los sistemas de propaganda ideológica y de mercado, sometiendo a la degradación más rastrera las grandes obras de la música o del arte, como si el himno a la alegría encarnara en el último modelo de una marca de coche; la educación podría caer en lo mismo.

DIGRESIÓN SOBRE LO JURÍDICO

Cosa parecida habría que decir de lo que cubre el campo de lo jurídico. También aquí hay que hablar de un proceso largo hasta el logro de la autonomía. En manos de la religión primero -las leyes son sagradas y la autoridad viene de Dios-, de la metafísica después -existe la ley natural que no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional²⁰- y de la moral en los últimos tiempos -pues las virtudes que, como la justicia, gobiernan la rectitud de los apetitos, son las principales y son virtudes morales²¹-. Hasta que el derecho se convierte en un medio de organización que, como tal medio, ha de manejarse de forma racional con arreglo a fines y desconecta la racionalización del derecho del complejo de racionalidad práctico-

moral (reduciéndola a una simple racionalización medio-fin)²².

Detrás del carácter de 'positividad' (que expresa la voluntad de un legislador soberano que regula convencionalmente situaciones sociales), de 'legalidad' (en cuanto que no supone a las personas jurídicas ninguna clase de motivación ética fuera de una obediencia general al derecho) y de 'formalismo' (el derecho define ámbitos éticamente neutralizados en que las personas privadas pueden ejercer legítimamente su arbitrio sobre acciones que llevan anejas consecuencias jurídicas)²³ ha ocurrido: primero, la desaparición de la fundamentación en la tradición; después, la sustitución de la necesidad de justificación por la mera positivación; por último, el desanclaje racional con arreglo a valores, para quedarse con la utilización racional con arreglo a fines del medio de organización que es el derecho.

No queda al cabo otra legitimación que la procedimental que significa "la fe en la legalidad de los órdenes estatuidos y del poder de mando de aquellos a los que esos órdenes facultan para el ejercicio del poder". Esta es la teoría de M. Weber (1864-1920) seguida hoy por N. Luhmann y C. Schmidt²⁴.

20 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 2c.

21 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 61, a. 1c.

22 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1987, p. 340.

23 Loc. cit., I, 336.

24 M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979; N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 330-342

Si volvemos la mirada atrás, lo que descubrimos es que lo jurídico comparte con lo estético hoy la autonomía de una racionalidad que sigue sus propias reglas. Pero propiamente no tiene sentido hablar de valores jurídicos, puesto que el derecho no se concibe, por lo que hemos visto, con arreglo a valores. En la filosofía de M. Scheler esos valores servían de fundamento a la ordenación jurídica; en la doctrina actualmente dominante no cabe otra fundamentación que la procedimental, como se ha recordado.

En tales circunstancias hay que hablar, si la concepción de Scheler tiene razón, de que los hombres padecen la sustracción de un ámbito del sentir espiritual que se corresponde con los valores de lo justo y de lo injusto. Plantear una formación en valores sin haber tomado conciencia de esta situación equivaldría a pretender llevar a los ciudadanos futuros por un camino que los aboque a la perplejidad y al desconcierto el día que se hagan plenamente conscientes de lo que manda en su tiempo. Mi intención no es por ahora llegar más lejos de esta advertencia que ha de ser, según creo, tomada en serio.

DIGRESIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA

Al campo de los valores espirituales -enseña M. Scheler- pertenecen

los valores del conocimiento puro, de los que se ocupa la filosofía. Tampoco en este orden las cosas están claras. Primero, porque no se sabe muy bien qué sea ese conocimiento al lado del que es propio de las ciencias; pues mientras que éstas tienen sus procedimientos de prueba y sus rendimientos de eficacia, aquella se enreda y pierde una y otra vez y siempre en la maraña de opiniones diversas acerca de los problemas más abstrusos e insolubles. Así lo testimonian en todos los tiempos los filósofos.

Segundo, porque parece que cuando la investigación científica alcanza a todas las esferas de lo real, no queda espacio para otro saber temático y, a lo sumo, correspondería a la filosofía aclarar los problemas del lenguaje; venimos así de las formas más duras del positivismo a las concepciones terapéuticas del lenguaje, para terminar asumiendo el cometido de una teoría conformadora de la lógica de los discursos racionales²⁵.

Tercero, porque allá donde se construyen grandes relatos capaces de englobar en orden sistemático el ser y el sentido de todas las cosas nace la sospecha de que la armonía del todo suena a costa de la realidad de lo diverso; no hace falta escarbar muy hondo para obtener pruebas de ello en el re-

²⁵ Maestro, aun a su pesar, de esta tradición que domina el pensamiento anglosajón, pero que en modo alguno nos es ajeno, ha sido L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Univ., ed. bilingüe, 1973, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, ed. bilingüe, 1988

cientemente acontecer histórico. Por donde venimos a pensar que a la filosofía compete la tarea de decir no y resistir a la marcha racionalizadora, o rescatar lo diverso, lo diferente, lo fragmentario, como aquello que merece la pena ser pensado²⁶.

Podríamos seguir enumerando formas de desmoronamiento o, como prefiere decirse, de deconstrucción de lo que fue la sustancia del pensar filosófico. Lo cierto es que hasta los mismos profesionales se preguntan para qué la filosofía, y su final es cosa cantada en los medios en que se forma la opinión y en las mentes de los que organizan y planifican la educación. A fin de cuentas, ¿para qué sirve algo que no sirve para nada, que no sabe a ciencia cierta cuál es su objeto, que entiende mucho de interrogantes pero es incapaz de proporcionar alguna respuesta, que afila las armas de la crítica contra todo lo establecido pero no puede presentar alternativas viables, que destruye las bases de las seguridades tradicionales y deja a los hombres en la inclemencia y el desconsuelo, que se siente ufana de su pasado glorioso porque no tiene futuro?

Aquello del “valor del conocimiento puro” quería decir la búsqueda de la verdad no mediada por intereses;

pero hasta lo puramente teórico responde a un interés, como se ha demostrado²⁷. O quería decir una verdad tan desnuda que viniera al fin a ser verdad de nada (Heidegger), o verdad que de tanta pureza no alimenta y va volviendo raquíutico a quien de ella se nutre, como le ocurre a los que sólo beben las aguas puras (Unamuno). Quería decir apartar la investigación de los fines particulares, no ya de los perversos y condenables como la vanagloria y el afán de lucro, sino hasta de los fines modestos y laudables como el conocimiento de las ciencias que permite hacer la vida más cómoda, o aquel casi único placer íntegro y no turbado en esta vida de gozar con la contemplación de la verdad; porque a aquellos conducen razones falaces y argucias propias de espíritus vulgares y estos nos engañan de modo mucho más sutil, pues bajo la capa de los que son frutos legítimos se omiten muchas cosas que son necesarias para el conocimiento de otras (Descartes). Pero ¿quién podrá enseñar hoy que haya valor más alto que el mayor poder y el enriquecimiento rápido o el desarrollo técnico y científico?

Quería la filosofía decir una disposición tal ante las mínimas cosas que la admiración aumente de sólo mirarlas hasta el punto de alentar vértigo²⁸; pues a quien las sabe contem-

26 Lo que escuetamente aquí se enuncia permite que dentro quepan filosofías como la de Adorno y la primera generación de la Teoría crítica, Heidegger y los mentores de la posmodernidad, entre los que es obligado citar a Vattimo Deleuze o Lyotard

27 J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986, pp 159-181, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pp 193-296

28 Platón, *Teeteto*, 155d

plar se revela la esencia real y verdadera, eterna e inmutable, porque se abre a la participación de lo absoluto. Pero nada de lo trascendente puede tener cabida en este mundo y la ciencia se encamina al único y universal fin de la dominación de la naturaleza, de los otros y de sí mismo, ejercicio de una potencia omnímoda que termina queriéndose a sí misma.

Esta digresión no tiene otro objeto que advertir -si Scheler tiene alguna razón en la jerarquización de los valores- que al sentir espiritual le ha sido sustraído otro de los ámbitos de la experiencia de que el hombre es capaz. ¿Se pensará acaso, en la formación de los valores, prescindir de los que llevan al conocimiento puro? ¿Será posible evitar que sean dejados de lado?

4º) La cuarta modalidad y grado de los valores es la de los valores religiosos que se mueven entre lo sagrado y lo profano, generan sentimientos de beatitud o desesperación y se aprehenden en un acto determinado de amor al que es esencial dirigirse a las personas; por lo que el valor genuino de lo sagrado es esencialmente personal.

DIGRESIÓN SOBRE LO SAGRADO

También en este orden parece inevitable hacer algunas consideraciones. La primera, relativa a la naturaleza de lo sagrado; la segunda acerca de

la situación en que lo sagrado ha quedado en los tiempos modernos.

Lo sagrado es la atmósfera en que se mueven todos los fenómenos religiosos. No es una realidad, ni un conjunto de realidades; no es una zona de lo real, ni un acto determinado, ni un conjunto de actos. Es una forma peculiar de ser y de aparecer (o de aprehender) al hombre y a la realidad radical en su conjunto. Aunque es difícil, con todo, es posible captar sus trazos. A saber:

a) El primero de ellos es la transcendencia. Se trata de un mundo en el que el sujeto se introduce tras el paso de un límite que exige una ruptura de nivel. Como lo testimonia la teofanía de la zarza que ardía sin consumirse, el sujeto que quiere entrar en el mundo de lo sagrado necesita descalzarse, es decir, comenzar a existir de una forma nueva, o percatarse de que quien vive en lo sagrado lo hace de una forma nueva, diferente.

b) Una concepción religiosa del mundo lleva a la distinción de lo sagrado y lo profano. Opone al mundo en el que el fiel vaga libremente en sus ocupaciones y ejerce una actividad sin consecuencias para la salvación, otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente y en el que, como al borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremisiblemente, como dijo un conocido fenomenólogo (R.

Otto). Esta, que pudiera parecer una dimensión que al hombre le sobrecoge sin reservas, no puede ser concebida al margen de la participación a la que el hombre se siente llamado y responde.

c) El ámbito de lo sagrado aparece como el mundo de lo definitivo y último, ante lo que todas las realidades de la vida ordinaria pasan a ser, por muy importantes que sean, simplemente penúltimas. Se trata del mundo y de la vida del hombre que, organizados en torno a un nuevo eje, adquieren una nueva dimensión y así pasan a constituir un nuevo ámbito.

d) Para progresar en la familiarización con el ámbito de lo sagrado, es imprescindible descubrir la realidad que, al aparecer, confiere esa nueva dimensión a la realidad ordinaria y la transforma en lo sagrado. El nombre de esa realidad es el 'misterio', que se caracteriza por su superioridad absoluta, por su completa transcendencia y por la condición de realidad que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto. Esto por lo que se refiere a la naturaleza de lo sagrado.

El fenómeno moderno por excelencia es la racionalización. El supuesto de la racionalización es el desencantamiento. Objeto directo del desencantamiento son las imágenes míticas, religiosas y metafísicas del mundo, del

hombre y de su destino. Se puede llamar también secularización.

En la secularización ocurre el desmantelamiento de toda visión trascendente de la realidad y su reducción a una dimensión puramente immanente²⁹. Se podría decir también el afán de fidelidad a esta tierra, no en lo que geográficamente significa, sino en lo que representa de concepción de la vida sometida a los límites de la finitud espaciotemporal. El habitante del mundo así concebido es el superhombre, que se yergue sobre las cenizas de todo lo existente -cuanto existe es nada- y no cuenta sino con la voluntad de vivir, más allá de la limitación de la vida. Aquí entra en juego con toda su vigencia el fenómeno del nihilismo.

Seguramente nadie se siente reconocido en este retrato; pero, de una parte, hay que ver que a ello viene a parar el curso de la modernidad; de otra parte, sus efectos están ahí, aunque nos resulte difícil verlos, gobernando nuestra forma de ver las cosas. El hombre moderno es, ante todo, un ser desligado porque deliberadamente ha roto todas sus amarras. No vale apelar a que existe un interés creciente por lo religioso. Ese no es sino un dato del estado de desamparo en que queda el hombre al que ni la ciencia ni la técnica ni la racionalización del derecho y la imposición en lo personal de un modo metódi-

29 Para una descripción de la vida secularizada, H. Cox *La ciudad secular*, Barcelona, Península, 1966



Tiziano, *Amor Sagrado y Amor Profano* Alegoría adaptada á cultura e á filosofía renacentistas da digresión sobre o sagrado

co de vida son capaces de dar resposta a cuestións existenciais como el sufrimiento, el destino, el nacimiento o la muerte³⁰. Por el momento, ese creciente interés no tiene otro signo que el de la precipitación en busca del reencantamiento imposible, porque la historia no tiene vuelta atrás; ni hay por qué sumirse en la desesperación pensando que no tiene marcha adelante.

Esta digresión no tenía por objeto sino advertir -si es que M. Scheler lleva razón al considerar que los valores religiosos conforman el último y más elevado grado- acerca de la razón por la cual la aprehensión de lo sagrado no ocurre de modo espontáneo. Los dioses han huido -gusta de decir gráficamente Heidegger-

Una formación en valores, según Scheler, ha de incluir en último térmi-

no los valores religiosos. Pero ¿cómo hacerlo si su esfera ha sido propiamente borrada, o dicho en términos más precisos, se ha sustraído al hombre el sentir que los aprehende? ¿Cómo reintroducirlos sin alterar el orden racional alcanzado para este mundo? ¿Se propone la educación, en cuanto se plantee como formación en valores, la alteración del orden racional de este mundo?

Nada hemos dicho sobre el asiento de los valores religiosos en el amor personal, ni sobre los sentimientos de beatitud o desesperación que su proximidad o lejanía producen. Repárese sin más a qué queda reducido nuestro discurso sobre el amor, en cómo ha desaparecido prácticamente el término beatitud y cómo aumentan los signos de la desesperación y la recuperación de lo religioso se estima como otra más de las enfermedades que afectan

³⁰ A este respecto, véanse las sugerentes reflexiones de H. G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* '¿Para qué seguir con filosofía?', Madrid, Taurus, 1975, pp. 15-31

al alma. Parece que no queda otro remedio que intentar saber cómo pueda el hombre curar de tal pérdida que afecta a lo más elevado de su experiencia emotiva.

Porque en ese lenguaje nos encontramos cuando entramos en el dominio de los valores: las distintas modalidades se ordenan jerárquicamente. Es otro de los caracteres, junto con los de la objetividad y la polaridad. Pero, ¿con qué argumentos resultaría plausible hoy afirmar que los valores de lo sagrado son más elevados que los valores espirituales? O, ¿quién defendería que el conocimiento puro, que los valores jurídicos, que la belleza valen más que la salud, el goce o la habilidad para enriquecerse? De modo que la pregunta ahora versa sobre el espectro de los valores y el orden que en la estimación de nuestro tiempo guarden entre sí, para saber -y así educar- cuáles hayan de ser colocados abajo y cuáles arriba. Por este lado también parece como si se necesitara empezar por poner en claro cómo están las cosas antes de proponerse algún modo de hacerlas.

Pero aun esto es, desde el punto de vista de la filosofía de los valores, incorrecto. Porque hablamos como si estuviera en nuestra mano el determinar lo que vale y lo que no tiene valencia, como si estuviera en nuestro poder establecer el arriba y el abajo. Mas no ha de entenderse así, pues la jerarquía

de los valores es aprehendida por un acto específico que es el preferir. No significa escoger, aunque el escoger se funda en el preferir. No es decidir acerca de lo uno o de lo otro por motivos propios, sino ser llevado por delante por la cosa misma. Es decir, en el acto mismo de sentir unos y otros valores se da como más inmediata y superior la evidencia de la preferencia que la del sentimiento de los valores. Porque se presentan en su objetividad como tales de forma inapelable. Pero no es de acuerdo con esta concepción como se piensa el asunto de los valores y el orden que entre sí guardan.

3. EL PORQUÉ DE NUESTRA SITUACIÓN

Dejamos aquí la consideración filosófica. Más allá de la sabiduría popular y de las fragmentarias formas que muestra el tema en la literatura, nos ha puesto ante un tratamiento sistemático y ha dejado abiertas las heridas por las que asoma el carácter problemático de la existencia misma de los valores en un mundo en el que la racionalidad se consume en los ámbitos de elección de fines y medios. En esas condiciones, la formación en valores revela ser una cuestión que requiere un examen clarificador previo antes de ponerse manos a la obra y decidir cómo llevarla a cabo. Un tratamiento que ni siquiera ose eludir la cuestión de si tiene hoy sentido tal propuesta.

Lo que a continuación me dispongo a exponer son algunas de las razones que permiten entender cómo, si no por qué, hemos venido a estar en esta situación.

1. Imagínese un mundo cerrado, de dimensiones y duración finitas. Representétese como una esfera para ejemplificar el lleno y el orden de la perfección. Localícese el centro y defínense todas las posiciones en función del centro. Cada cosa tiene su lugar natural y, si por algún motivo lo pierde o aún no lo ha alcanzado, se moverá hasta alcanzarlo, con ayuda de las demás cosas que la impulsarán a hacerlo.

Ésta es la idea de cosmos que nos fabricaron los sabios de la antigüedad echando mano de los mitos y extrayendo del simbolismo que los mitos encierran el perfil aristado de los conceptos. Podrá comprobarse que en tan sencilla idea se sustenta la concepción del movimiento y del reposo, del espacio y el lugar, del tiempo y la duración, del ser y la sustancia. También la del valor. Porque allá donde se sabe cuál es el centro, puede conocerse qué es el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el bien y el mal, la nobleza y la vulgaridad, lo grato y lo ingrato, la felicidad y la desesperación.

Podemos además dividir la esfera en sus hemisferios y otorgar a lo de arriba el privilegio de lo valioso y a lo

de abajo el de lo nefando. No deja de ser una operación extraña, pues a cuanto pertenece a la esfera corresponde el ser. Es extraña e indebida, pero de alguna manera había que hacer notar que no es lo mismo la salud que la enfermedad, el calor que el frío, lo justo que lo injusto, aunque todo ello sea -o pueda ser- formando parte de este mundo.

Ya desde muy temprano se consagró así. Los pitagóricos, aquella comunidad de mística, religión, moral y ciencia de los tiempos antiguos (se supone que fue fundada por Pitágoras, que alcanzaría la edad madura hacia el 530 a. C.) son un buen testimonio de la frescura que tiene en su origen el pensamiento. Su problema era explicar la unidad del cosmos y la pluralidad de las cosas en él existentes. La realidad primordial es el 'pneuma' ilimitado que constituye el ser, fuera del cual sólo existe el no-ser, el vacío o el espacio. En el pneuma, agitado por el movimiento eterno, se formó un cosmos esférico, limitado, lleno, compacto, sin distinción de partes. Era un cosmos viviente dotado de respiración y al respirar inhaló el pneuma ilimitado y el vacío, los cuales penetraron disgregando la unidad. Así es como se origina la pluralidad numérica de las cosas.

El vacío sirve para disgregar la unidad primitiva y para determinar la naturaleza de las cosas limitándolas, asignándoles un lugar, haciendo posible el

movimiento³¹. Repárese en que el cosmos respira aire y vacío, esto es, ansia de infinitud y disgregación. Ya nunca será posible curar al mundo de esas dos tendencias y habrá de explicarse cómo puede haber unidad en lo diverso, plenitud en lo disgregado. La consideración moral entra inmediatamente en juego, pues es necesario aprender a actuar en vistas a la unidad y orden a todas las cosas.

Los principios disgregadores son los opuestos, y es necesaria una fuerza unificadora que coordine entre sí a lo diverso. “La armonía es mezcla y coordinación de los contrarios” -nos transmite Aristóteles de parte de los pitagóricos³²-. Por lo que fácilmente se entenderá que la virtud ha de ser armonía, que la música ha de tener una función importante en cuanto capacitadora del espíritu para percibir los acordes de todas las cosas, que el cuidado de la unidad ha de alcanzar tanto al cuerpo como al alma y que, en consecuencia, hay tres clases de vida: la utilitaria -propia del vulgo que no se preocupa más que de los intereses materiales-; la ética y la teórica -propias de los filósofos y sabios consagrados a la purificación y la salvación del alma-. He aquí una bella sentencia: “si tienes limpia la mente, también estará limpio el cuerpo”³³.

Todo esto suena a ingenuo, anti-guero, inactual y, sin embargo, permite

entender muchas cosas de nuestra propia mentalidad y educación, de lo que echamos en falta y de lo que a sabiendas o por descuido hemos invertido o abandonado. Porque el pensamiento pitagórico vino circulando al tiempo que era pulido a través de los platónicos, formando una base sólida con la que fue inevitable contar en todo tiempo.

2. Dos son los presupuestos importantes que de esta concepción se heredan: uno, el orden de un mundo que, por finito, tiene un centro y en orden al centro se ponen en su lugar todas las cosas. El otro, el encadenamiento de correspondencia entre sí de los que podríamos entender que son los valores positivos: el ser, la unidad, la verdad, el bien y la belleza.

Reparemos en este segundo supuesto. Su inteligibilidad y alcance constituyó uno de los asuntos más espinosos de la filosofía: el de los trascendentales. Seguramente que su dificultad no fue solo debida al alto grado de abstracción, sino que acaso se pretendía llevar el asunto por donde las cosas se resisten a ser llevadas.

Los filósofos llamaban ‘trascendentales’ a los caracteres que poseen las cosas reales por el mero hecho de ser. Eran los que he citado y, además, se entendían entre sí en un orden de

31 Aristóteles, *Física*, IV, 5, 212a30 ss

32 Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 4, 407b32

33 Diels, *Fragmentos de los presocráticos*, 23b26

correlación tal que cuanto es, es uno y además verdadero y además bueno³⁴. Aparentemente ninguna dificultad cabe plantear en ello, pues no se pretende afirmar otra cosa que lo que corresponde a todo ser o lo que de él se sigue. Por lo que aquí nos interesa, del ser se sigue en orden a la inteligencia la verdad, en orden a la voluntad el bien, en orden al sentimiento la belleza (aunque lo de la belleza es otra complicación).

Se puede decir, pues, que los caracteres transcendentales “se recubren” -expresión empleada por Zubiri-; es decir, que se da una referencia mutua tal que la verdad es el bien y la belleza de la inteligencia, el bien es la verdad y la belleza de la voluntad, la belleza es el bien y la verdad del sentimiento. Todo ello correspondiéndose con el ser (*‘verum et ens convertuntur’* -se decía-, y otro tanto habría que expresar respecto del *‘bonum’* y el *‘pulchrum’*).

De tal modo quedaba el mundo compacto, y el orden de los valores se conquistaba ateniéndose a esa plenitud. Todo lo demás, el orden de lo placentero, lo grato, lo útil y sus contrarios eran especies inferiores que no merecían otra atención que la de socorrer a lo necesario.

Podemos imaginar ese cosmos y al hombre en él de este modo: el ser

ocupa el centro del mundo y alrededor de él la inteligencia traza la órbita de la verdad, la voluntad recorre el círculo del bien, y el sentimiento se recrea en la trayectoria de la belleza. En ese entendido no es necesaria una teoría de los valores y basta con educar las facultades para que sigan el recorrido que les es natural.

DIGRESIÓN SOBRE EL ‘MUNDO’

De nuevo conviene hacer alguna aclaración. La correspondencia -o conversión- entre ser, verdad, bien y belleza, que señala el lugar donde residen para las facultades del hombre los valores en su perfección, pasa por alto algo acerca de lo que no se puede errar. Al orden de la realidad mundana pertenece, con el mismo derecho, el ser verdadero o falso en referencia a la inteligencia, el ser bueno o malo en relación a la voluntad, el ser bello o feo en orden al sentimiento. Aún más, en sí mismo considerado, el ser de las cosas es portador por igual del carácter de unidad y de diversidad.

Esto hay que restablecerlo, porque aquella correspondencia lineal no discierne al ser en cuanto ser del ser mundano y, en definitiva, vale para el orden del ser perfecto o Dios. No se vino a ello por falta de fundamento, pues se trataba de presentar el ser en

34 Tomás de Aquino, *De veritate*, q 1, a 1, q 21, a 3

cuanto ser por excelencia -de ahí que fuera desde el principio fácil de confundir la metafísica con la teología-.

Cabría decir que a la sabiduría, que es el grado más elevado de conocimiento, le afecta una esencial ambigüedad. Lo dió muy bien a entender ya Aristóteles cuando reconoció pretender una ciencia divina; esto es, la ciencia que trata de Dios y que sólo un dios podría poseer³⁵.

“Tal vida sería demasiado excelente para el hombre” -no deja de reconocer³⁶. Pero eso no significa que no tenga valor, sino precisamente que lo tiene y en el grado más alto. Si en el hombre hay algo que sea divino en relación con los hombres, también la vida según ello será divina comparada con la vida humana. Ese algo divino es la ‘mente’, y la vida conforme a ella será lo más excelente y lo más agradable para cada uno. De modo que, a quienes aconsejan que tengamos pensamientos humanos porque somos hombres, o que vivamos como mortales pues lo somos, hay que enseñarles que hemos de hacer lo posible por inmortalizarnos y por vivir de acuerdo con lo que es más excelente en nosotros. Así pues, “el que pone en ejercicio su mente y la cultiva, parece que ha de ser el mejor constituido y el más amado de los dioses”³⁷. Será también el más feliz y el tal

no tendrá por qué ser rico y poderoso; aunque tal enseñanza y ejemplo resulte extravagante al vulgo.

Por esos derroteros nos encaminó el pensamiento clásico: por la aspiración a una ciencia en sí misma ambigua, ya que no siendo propia de los hombres sino de los dioses, consideró que en ella había de estar la más alta mira del hombre y en ella encontrar el reposo del contenido.

Si fuera esta la ocasión, no resultaría difícil señalar cuán distante queda aquella pretensión de los objetivos que para nosotros hoy figuran como más elevados. Por ejemplo: ¿quién osaría decir que las acciones propias de los dioses son la justicia, o la generosidad, o la templanza, o la política, ninguna de las cuales está exenta de fatiga, ni aumenta la autarquía, ni deja de aspirar a algún fin distinto de sí misma?³⁸. Dejemos nada más que insinuada la advertencia, pero para que se tenga presente si se intenta enseñar unos valores que no son acordes con los que mandan en este tiempo, aunque respondan a la sustancia de nuestra cultura europea en sus orígenes.

Ahora podemos entender el porqué de aquella correspondencia lineal entre ser, verdad, bien y belleza. Es la propia del ser en su excelencia, a la que

35 Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 983a1-10

36 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b27

37 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1179a23-24

38 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b1-26 y X, 8, 1178b7-26

el hombre debe aspirar aunque no le pertenezca en propiedad. Y es así como de la ambigüedad calculada se cayó en la confusión. Pues, cuando se trata del ser mundano, la descripción -en este caso el pensamiento a él relativo- debe ser la que le es propia y quedar asentada como fundamento del quehacer moral, o del relativo al destino del hombre. Pero no sucedió así y lo que pasó con Aristóteles se repite en los maestros del pensamiento cristiano a los que se ha atribuido aquello del "desprecio del mundo". En cierto sentido, tal desprecio es tan real como necesario, pues se invita a "aspirar a los bienes de arriba" y a no dejarse arrastrar por los de abajo.

En la base de esa filosofía práctica -o de salvación, si se considera desde la religión- yace, como enterrada, la filosofía teórica que es preciso rescatar. Esta filosofía descubre que el 'mundo' abarca el ámbito del ser que a la inteligencia se presenta como verdadero y como falso, a la voluntad como bueno y malo, al sentimiento como bello y feo. La fealdad, el mal, la falsedad, no son privación de ser -como se enseñó-, ni se sitúan del lado del no-ser. Por no haberlo tenido en cuenta, el problema del mal pasó por enredos innecesarios y la libertad no supo decir qué era lo que podía elegir.

Decimos, al emplear el término 'mundo', que con idéntico derecho existe el mal que el bien, la justicia que

la injusticia, la cobardía que el valor, la codicia que la generosidad; porque todos ellos son posibilidades del ser mundano. De modo que, si hay algo que enseñar sobre valores, será empezando por mostrar la estructura bipolar de todo ser y acción -el carácter 'disyunto', como se ha recordado aquí-, para, a continuación, presentar e invitar a actuar de acuerdo con lo que se estima que sea más valioso.

Por lo pronto ello significaría: de una parte, que no se haya de ocultar ninguna de las caras del ser humano; de otra parte, que no es correcto interpretar la bipolaridad en términos de valor y contra-valor (el mal, etc., también es valor de ser); y, por último, aprenderíamos a tener presente cómo la formación (moral o cívica) asienta en la concepción de la realidad en cuanto tal y en qué sentido se sitúa a otro nivel.

Por lo que luego se verá al intentar trazar nuestra tarea, este repaso era necesario: permite comprender en qué se había de fundar la idea de que existe un orden racional que alcanza a todo ser y muestra en qué medida la condición que impone nuestro tiempo no es un remedio extraño para épocas de crisis, sino que toma su respiro de las bases de la racionalidad de siempre, las de nuestra civilización y pensamiento occidental.

3. Volvamos a donde estábamos. Aquella imagen del mundo compacto

y centrado es la que se rompe cuando más consolidada parecía estar. Se rompe como atacada por dos flancos a la vez: por el del orden especulativo, que busca el conocimiento del ser en cuanto ser y por el de la curiosidad experimental en observar mejor los seres y los artilugios que los gobiernan; es decir, por la teología racional y por la astronomía.

Visto desde donde nosotros podemos contemplarlo fue un proceso necesario, arriesgado, trabajoso y valiente, que ocurrió entre los siglos XIV y XVII. Si hubiéramos de decirlo en una palabra lo llamaríamos la infinitización del pensamiento. Que significa: el infinito no es ya nunca más el signo de la indeterminación y de lo imperfecto; muy al contrario, es índice de perfección y plenitud, por más que la idea y el nombre se comprenda y forme negativamente.

Puestos a ser más rigurosos, hay que decir que el flanco especulativo fue el primero y despertó la necesidad y espontaneidad del lado positivo. Es decir, fue la consideración del ser divino la que definitivamente alejó toda sombra de imperfección del seno del principio infinito de todas las cosas. Y lo hizo de una forma admirable, entretejiendo razones tan fuertes que resultan ser al cabo inapelables: "Lo que es

máximamente forma de cuanto hay es el ser que subsiste por sí mismo, y ya que Dios es su mismo ser subsistente, es manifiesto que Dios es infinito y perfecto". Así se explicaba ya Tomás de Aquino³⁹.

Lo demás fue una cascada, primero de dificultades, luego de osadías, hasta afirmar la infinitud del alma y del mundo y no temer hablar más del infinito pequeño -la infinita divisibilidad de todas las cosas- y del infinito grande -la extensión infinita del universo conteniendo una pluralidad de mundos-. "Y porque toda existencia actual tiene cuanto tiene de actualidad por él (por el máximo, Dios), también toda existencia en acto en tanto en cuanto existe en acto en el mismo infinito" -enseñó Nicolás de Cusa⁴⁰.

Expresado de otra manera: "¿Por qué habríamos o tendríamos que imaginar que haya de permanecer ocioso el poder divino?... ¿Por qué habríamos de empeñarnos en afirmar que habría de decidir ser parco, reduciéndose a nada, dado que toda cosa finita es como la nada en comparación con la infinitud?" -se atrevía a preguntar Giordano Bruno⁴¹-. De tal modo que al fin se advierta "que la capacidad de nuestra mente es muy mediocre y que no hemos de ser tan presuntuosos como seríamos si llegáramos a suponer

39 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I^a, q. 7, a. 1c

40 N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, c. 23

41 G. Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1972, 93-94

que el universo tuviese límite alguno” -tal como reflexiona Descartes-.

Así es como lenta, pero implacablemente, se fueron transformando las nociones básicas de espacio, tiempo, materia y movimiento, hasta dar como resultado una imagen completamente nueva del universo, aquella de la que se hace cargo y con la que opera la física moderna.

Pero, ¿por qué estamos hablando de las nociones de la ciencia física si nuestro asunto son los valores? Aunque parezca dar un largo rodeo, la comprensión de nuestra situación lo hace necesario -por lo demás esa es la naturaleza de los problemas filosóficos, que por mucho que deseáramos atacarlos de frente y conquistar la ciudadela, requieren de la paciencia y la estrategia de darles una y otra vez vueltas, si acaso haciendo sonar las trompetas hasta que se desprendan las piedras de sus murallas-.

La concepción de un universo infinito, sustituyendo al mundo finito de los antiguos, arrastra dos órdenes de consecuencias: una afecta a la concepción que el hombre alcanza de sí mismo y de su lugar en el cosmos; la otra atañe directamente a los valores.

A) El puesto del hombre en el cosmos

Descubrimiento de la propia condición podemos llamar a lo primero, tras tantos siglos de ignorancia y de

orgullo. Nos basta con recuperar por un momento la memoria de Pascal (1623-1662): “Aquello que es incomprendible no deja por ello de ser: el número infinito, un espacio infinito igual a lo finito” (pens. 149). Primera observación a la que acompaña la advertencia acerca del conocimiento: “Los filósofos os lo han prometido y no lo pudieron cumplir: no saben cuál es el verdadero bien y cuál es vuestro verdadero estado” (pen. 149). Pero los sabios no padecen menor ceguera que la que afecta a todo el género humano: “Somos incapaces de no desear la verdad y la dicha y somos incapaces tanto de la certeza como de la felicidad” (pens. 401).

De modo que en esa general desorientación acerca de lo que más importa, y perdida la auténtica naturaleza, “todo viene a ser naturaleza; como habiéndose perdido el verdadero bien, todo deviene su bien verdadero” (pens. 397). La meditación de este pensamiento nos haría comprender muchas cosas que se nos aparecen como incomprendibles y oscuras. La sola atención al infinito divino y a la naturaleza espiritual del alma provocan la perturbación de no saber dónde está el verdadero ser del hombre, de desconocer cuál sea su lugar natural: “¿Qué vendría a ser el hombre? ¿se igualará a Dios o a las bestias? ¿Qué espantosa distancia!” (pens. 430). “No conozco ni mi condición ni mi bien” (pens. 429).

La imagen del hombre como "regio media" había sido instaurada de pleno derecho por san Agustín, mas no tenía allá el dramatismo que brota de la condición natural corrompida y que se pierde en el horizonte de infinitud por arriba y por abajo, sino la incitadora tensión a aspirar a las cosas de arriba y no dejarse arrastrar por las sollicitaciones de abajo.

Pero no todo es miseria y espanto. "No es en el espacio donde haya de buscar mi dignidad, sino en la regulación de mis pensamientos... Por el espacio el universo me comprende y me engulle como a un punto; por el pensamiento yo comprendo al universo" (pens. 113). De modo que "toda nuestra dignidad consiste en pensar. Es de ahí de donde nos tenemos que levantar y no del espacio y del tiempo que nunca podríamos llenar". Mirando en una dirección, nuestra mirada se pierde; volviendo sobre sí se encuentra el propio ser y destino.

Allá donde está la grandeza está la tarea de hacerse hombre: "El silencio eterno de estos espacios infinitos me horroriza" (pens. 201). Bien es verdad que "el hombre no es más que una caña, lo más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante... Aunque el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que aquello que lo mata, pues sabe que muere y el universo no sabe nada. (Otro tanto habría que afirmar de cuanto sea capaz de

matar al hombre, incluidos sus congéneres). Trabajemos, pues, en pensar bien: he ahí el principio de la moral" (pens. 200).

B) El lugar de los valores

Bástenos con lo dicho. Nos ha puesto a las puertas de la moral llevados por el descubrimiento de nuestra verdadera condición. Adviértase que ya no cabe pensar en otro centro del bien y del buen obrar que no sea la reforma de nuestros pensamientos. Es decir, el bien y el mal no están fuera de nosotros, sino que brotan y anidan en el corazón del hombre: lo que hace dignas de ser queridas a las cosas es el modo como son pensadas, lo mismo que lo que las hace reprobables; -otro tanto habría que decir de lo que las hace verdaderas y bellas-. Así que vendríamos a afirmar, para dejar el asunto definitivamente claro, que no queremos las cosas porque sean buenas, sino que vienen a ser buenas porque las queremos.

Suena a lo que los filósofos llamaron 'voluntarismo' y nadie debe de extrañarse de que en ese caldo de cultivo abunden y manden las concepciones formales de la ética frente a los contenidos materiales, las que ponen el asunto del bien en la buena voluntad y no en lo que se haga. Voluntad también es Dios que, puesto que quiere el mundo, el mundo es bueno. Donde empiezan para nosotros los proble-

mas es al saber que en nosotros la voluntad y el entendimiento no se identifican, como ocurre en Dios, y hemos de sospechar que, en consecuencia, puede que no todo lo que queramos sea bueno; pero, en todo caso, el principio que manda es la voluntad, el querer, que es, además, por donde somos infinitos y nos hacemos más propiamente hombres, es decir, libres.

Si siguiéramos por la ruta que trazan estos pensamientos llegaríamos con toda naturalidad a la 'voluntad de poder' y ese pilar nietzscheano no nos resultaría extraño sino muy familiar; ni escandaloso, sino muy apropiado. Pero no es ahora esa mi intención, sino procurar entender por qué Pascal nos descubre que el principio de la moral reside en el bien pensar. Y otra vez nos hemos de entretener con el infinito hasta que nos muestre la condición que impone al pensar de los valores.

Enunciémoslo así: el paso del mundo cerrado al universo infinito significa, más que el hombre perdiere su lugar en el mundo, que perdió el propio mundo en que vivía y sobre el que pensaba, lo que le obligó, no sólo a transformar y sustituir sus conceptos y atributos fundamentales, sino el propio marco de pensamiento. En la lista de actores principales de ese cambio figuran Copérnico, Galileo, G. Bruno, Kepler, Descartes, Berkeley, Newton,

Leibniz y otros cuyos nombres y obras resultan menos conocidos.

La desaparición del todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado equivale a la desaparición de la jerarquía axiológica. Ya no existe un centro y, en consecuencia, tampoco el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el bien y el mal, lo justo y lo injusto; las cosas ya no tienen su lugar natural, ni se ordenan según una escala que va desde lo más oscuro, pesado e imperfecto ascendiendo hasta la luminosidad, ligereza, transparencia y perfección de los astros. Si, de acuerdo con aquella imagen, se sabía de qué modo había de buscar el hombre la virtud, ahora quedaba expuesto a la más insondable desorientación. Pues "la máquina del mundo tendrá el centro en cualquier lugar y la circunferencia en ninguno (pues la circunferencia y el centro es Dios que está en todas partes y en ninguna)"⁴².

No cabe expresar con mayor precisión la nueva verdad y la perturbación entera del orden existente. La turbación no tiene, sin embargo, signo negativo. De lo dicho por el cusano se desprenden dos consecuencias: la primera, que todas las cosas están situadas en un mismo nivel de ser; la segunda, que el pensamiento científico desestima toda consideración basada en conceptos axiológicos como los de perfección, armo-

⁴² N de Cusa, *De docta ignorantia*, IIº, c. 12. El paréntesis es mío, pues conviene que su toma en consideración no estorbe por ahora el curso de la reflexión.

nía, sentido y finalidad e instaura el divorcio del mundo del valor y el mundo de los hechos que ella investiga⁴³.

De modo que desaparece el centro y con él toda referencia de valor; pero al mismo tiempo se sabe que cualquier punto es centro y que en torno a él se puede organizar de nuevo el mundo con su orden de arriba y abajo, de noble y vulgar. Referido al orden astronómico va cuajando la idea de una pluralidad de mundos; en el orden axiológico se impone progresivamente lo mismo y el resultado no puede por menos que ser el reconocimiento de una pluralidad de sistemas morales⁴⁴, de que lo que para unos pueblos es bárbaro para otros resulte refinado y vuelva a sonar -pero con sentido renacido- el lema que asentó la "pax romana" de "cuius regio eius religio" -cada país con su religión-.

La conclusión es que no hay un orden absoluto del ser y del valor, pero no que no haya valor. De un modo asombroso la reacción de Nicolás de Cusa tras el anuncio de que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, es la de ponerse a desgranar, como si fueran perlas, las razones por las que "la tierra es una estrella noble, que tiene una luz, un calor y una influencia distinta y diversa de todas las demás estrellas"; que "no es verdad que

sea vilísima e ínfima", que "no debe decirse que porque sea menor que el sol y reciba su influencia sea más indigna, porque la región que se extiende hasta la circunferencia del fuego es grande"; y "tampoco es un argumento eficaz de la falta de nobleza la corrupción de las cosas que experimentamos en la tierra", pues cabe pensar que la muerte no es sino el modo como lo compuesto se resuelve en sus componentes.

Todo ello permite saber, por una parte, que el mundo no está hecho para el hombre, pues "la luz luce por su naturaleza, no para que yo la vea"; por otra, que "el hombre no apetece otra naturaleza, sino ser perfecto en la suya"⁴⁵

Pascal afirmaba que el principio de la moral reside en el bien pensar. Ahora podemos entender por qué: el pensamiento es lo único que está en nuestro poder, es el punto que señala nuestra situación, el centro en torno al cual podemos ordenar todas las cosas hasta configurar un mundo, con una extensión que nos puede parecer reducida acaso porque aún no hemos descubierto hasta dónde alcanza.

4. EL ÚLTIMO PELDAÑO

No podemos decir que las cosas queden definitivamente así. Gráfica-

43 A Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 6

44 Con humor amargo lo constataba Pascal: "Curiosa justicia esta que la corriente de un río delimita! Verdad del lado de acá de los Pirineos, error del lado de allá" (pens. 60 / 294)

45 N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II^o, c. 12

mente, Nicolás de Cusa -en quien hemos ejemplificado el momento más significativo del cambio hacia el pensar del infinito- afirmó que "la tierra no es esférica aunque tienda a la esfericidad"; lo hizo a renglón seguido de dejar establecido que "la circunferencia y el centro es Dios, que está en todas partes y en ninguna parte".

Entre esos términos se mueve la modernidad; hasta que en tal proceso viene a caer en la cuenta de que si el infinito está lleno, la tendencia a la esfericidad queda impedida y Dios es lo lleno. La conquista de la infinitud necesita del vacío de plenitud para que el movimiento pueda ser verdaderamente libre. Es necesaria la ausencia de Dios.

"No hubo nunca hecho más grande, acaso demasiado grande para nosotros" -observa el mismo Nietzsche-. Volvemos a hablar de los valores, ahora en el sentido de la 'transmutación de los valores'⁴⁶, que significa la anulación de los límites, la conquista de un dominio absoluto del hombre sobre la tierra y sobre el cuerpo, la eliminación del carácter problemático de la vida y de toda pérdida o extravío a que pueda estar sujeto el hombre.

Dos momentos de un mismo proceso: primero, la eliminación de todo orden establecido; segundo, la instauración del único poder posible. Acerca

de uno y de lo otro cabe repetir la inconsideración del hombre loco: "Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres... y sin embargo lo han hecho ellos"⁴⁷.

El primero de los momentos se anuncia en estos tonos: "¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja para borrar el horizonte? ¿qué hemos hecho para desprender esta tierra de su sol? ¿hacia dónde se mueve ahora? ¿hacia dónde nos movemos nosotros apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente hacia atrás, adelante, a un lado, y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿no nos absorbe el espacio vacío? ¿no hace más frío? ¿no viene la noche, para siempre más y más noche? ¿no olemos todavía nada de la corrupción divina? También los dioses se corrompen".

No se trata de alucinaciones poéticas sin más; la fuerza poética está puesta al servicio del encadenamiento de las metáforas que la historia del pensamiento consagró para expresar lo inefable, para señalar el de dónde y hacia dónde de toda aspiración, sentido, finalidad. En el único nombre de 'Dios' están recogidos los diversos modos de contemplar la existencia de valores

46 F Nietzsche, *Ecce homo*, prólogo, §4

47 F Nietzsche, *El gay saber*, §125, Madrid, Narcea, 1973, p 243

absolutos y la identidad que se les asignó. El mar, el horizonte, el sol, la luz, el reposo hacia el que se dirige el movimiento, el norte y el sur, la orientación, el lugar, lo lleno, el ser, la permanencia y el cálido regazo. En su muerte ocurre el apagón, la nada, la errancia sin destino, el vacío, el devenir de todas las cosas en la rueda de la vida.

No se trata de una banalidad como el vulgo entiende la huida o la muerte de los dioses, como si por fin se quitaran un peso de encima. No se dan cuenta de que el peso del ser es la gravedad del ser, su consistencia, el dirigirse a su centro porque el centro existe y atrae. Esto es lo que el títere de Nietzsche dice, que "no ha penetrado en los oídos de los hombres". No comprenden aún que detrás queda "la insoportable levedad del ser" (M. Kundera), "la destrucción de la tierra, la masificación del hombre" (Heidegger), la "basura convulsa" (M. Vicent), "la vida que no tiene objeto" (Caro Baroja), "el naufragio permanente" (Ortega y Gasset), la "quiebra de la razón" (A. Touraine), "mundo apocalíptico" (A. Guiddens), "la muerte del sujeto" (Foucault, Heidegger), "la pérdida del lugar definido" (Plessner).

El anuncio de Nietzsche se transforma a nuestros ojos en el retrato inesperado de una humanidad que pasa de ser la medida de todas las cosas a aceptar con toda naturalidad que se diluya el concepto subyacente de hombre y su puesto en la realidad.

Sorprende que en tan corto tiempo se haya recorrido tanto espacio. En Nicolás de Cusa el hombre era la realidad máxima; Kant convierte la pregunta por el hombre en punto de referencia de toda reflexión filosófica; según Feuerbach, Dios no simplemente se explica a partir del hombre, sino que tiene únicamente el cometido que éste le confiere; el mundo se convierte para la fenomenología en simple correlato de la actividad constitutiva del sujeto, y es inevitable pensar que el hombre acabe siendo el único fundamento. Es decir, no queda más que la vida -como afirma Ortega- y a ella tenemos que referir todas las demás realidades. De modo que con la desaparición de toda referencia absoluta desaparece también el sentido del hombre que hace girar en torno a sí todas las cosas.

5. Y AHORA NUESTRA TAREA

El proceso está simplísticamente contado porque aquí no hay espacio para más; acaso porque hayamos de ser también en eso austeros. Nos pone en un estado de cosas en que peligran todas las referencias; las que fueron el sustento de las concepciones pasadas, ciertamente, las que sirvieron para tejer en torno a ellas ámbitos de valor. Lo que queda es la necesidad de pensar desde la ambivalencia que provoca la persistencia de las contradicciones.

Ambivalente es la técnica en su aplicación a la naturaleza y al hombre

mismo; de ello sabemos por experiencia. Lo es el mandato de la opinión pública que hace del gobierno de las apariencias el principio de todas las cosas; se hace notar en la búsqueda de la propia identidad sometida como queda a la imagen que de nosotros mismos y del hombre en general se proyecta. Ambivalente es el reconocimiento moral y político de los otros en el enfrentamiento de unos subjetivismos con otros.

Ambivalentes son especialmente los ejes de toda mentalidad sólidamente formada: el individuo que se concibe a sí mismo como voluntad, como dominador, como libertad, pero puede quedar de él nada más que un singular que ejecuta funciones que son intercambiables. Lo es el mundo en cuanto planeta habitable, a cuyo fin se consagró con entusiasmo la idea de la ciencia en sus nacimientos, como si de labrar en el desierto se tratara, una vez expulsados del paraíso; pero nos hallamos ante la evidencia de que "el desierto crece" (Nietzsche): el desierto de la objetivación, de la cosificación, de la instrumentalización, y percibimos que más que nunca se hace urgente salvar la tierra.

La muerte de Dios significa la muerte de lo sagrado, esto es, de lo que

merece veneración, de lo que es intocable. El proceso que hoy conocemos de las grandes religiones significó, entre otras cosas, que ningún objeto, lugar, tiempo o acción quedase que no fuera manifestación de lo sagrado. Pero con el desencantamiento apenas si tiene sentido hablar de que haya algo que no sea reducible a medio o simple función.

Al fin podemos constatar que, lanzado el hombre a la anulación de los límites, los valores no desaparecen ni se hace ociosa su exigencia, ni resulta irrelevante la formación en valores, sino que se presentan como tarea que se ha de construir manteniendo la "fidelidad a la tierra", que es tanto como aprender a ejercitar el pensamiento en la ambigüedad donde todas las contradicciones son posibles, pero a sabiendas de que o se recupera el sentido de la propia individualidad si no se defiende la existencia de lo sagrado, si no se salva la tierra. La primera tarea acerca de los valores es su construcción; como siempre lo fue. Ello queda lejos del empecinamiento de los unos por mantener lo que se supone sin pensar que siempre fue, y de la prisa de los otros por promocionar los que así se llaman 'nuevos valores', como si cualquier cosa que se hace o gesticula fuera digna de la general estima.

