



CONOCIMIENTO Y RESPUESTA AL VALOR. ENFOQUE FENOMENOLÓGICO AXIOLÓGICO DE VON HILDEBRAND*

Elizabeth Da Dalt de Mangione**

Introducción

En momentos en que los contextos se presentan cada vez más complejos y ambiguos, “formar en valores” constituye el tesoro que encierra la educación contemporánea y sintetiza sus urgencias.

La educación se halla exigida de proporcionar las cartas náuticas de un mundo complejo y en constante cambio y, a la vez, la brújula para navegar por él a fin de llegar a buen puerto. En este sentido son metas educativas: enseñar a discernir lo permanente tras lo cambiante, los valores genuinos de los aparentes, a elegir, a actuar y a vivir bien. Sin embargo, las valoraciones morales concretas no son inmediatamente evidentes sino que exigen un razonamiento y por lo tanto son más complejas y difíciles de conocer. Esta dificultad se pone de manifiesto en la existencia de las diversas concepciones morales existentes. Si dichas valoraciones morales específicas fuesen accesibles de modo inmediato y evidente, todos las reconocerían fácilmente. “La tesis de que los preceptos morales se descubren con un razonar, es la única que permite conciliar la objetividad de los valores morales con el hecho de la variedad de” enfoques morales. “Esa bondad moral unas veces se descubre de una sola ojeada; otras, en cambio, aparece tras un razonamiento más o menos complicado” (Lottin, 1957, 30).

Advertimos entonces, la real dificultad para discernir los valores genuinos, pues aunque el bien es de derecho cognoscible racionalmente, en el plano de hecho, por la dificultad de aplicar los principios a las complejas situaciones concretas y por la variedad de tendencias que mueven al hombre, las conclusiones no son siempre infalibles.

La educación es vida y preparación para una *vida buena*. Aunque existan teóricos del relativismo y el indiferentismo axiológico, nadie vive en coherencia con eso, porque “la existencia humana es, indefectiblemente, compromiso con valores” (Barrio Maestre, 1997, 204).

A lo largo de la historia, gran número de filósofos, psicólogos, antropólogos, sociólogos y pedagogos o especialistas en Ciencias de la Educación han abordado la temática ofreciendo sus aportes sobre la comprensión del desarrollo moral. Esto explica la diversidad de conceptos, tales como desarrollo social, sociabilidad, adquisición de valores, desarrollo moral, conductas prosociales, desarrollo del altruismo, etc., *usados* como expresiones aproximadamente equivalentes para referirse a un mismo universo semántico. Sin embargo, tales términos se han acuñado en concepciones de pensamiento y de investigación diversas, en las que subyace una diferente concepción acerca de lo que es el hombre. Las corrientes psicológicas actuales más extendidas ofrecen una visión propia tanto del desarrollo moral como de las condiciones que lo promueven. Sobre la base de algunas de ellas se han construido modelos educativos que responden a los presupuestos de partida tales como el concepto de hombre, de educación, de una cosmovisión y el método científico considerado, según cada enfoque, idóneo.

Según podemos observar, la mayor parte de la investigación existente en el tema del “desarrollo moral” se ha focalizado ya sea en las etapas del desarrollo socio-cognitivo del niño o en la historia y cualidades de socialización del niño como determinantes de la internalización de las normas morales y, luego, ha virtualmente ignorado el aporte de otras dimensiones implicadas en la formación en los valores. La revisión de la literatura existente permite advertir que cada uno de estos enfoques intenta explicar qué es actuar moralmente y el modo como se desarrolla esta capacidad en el hombre en forma independiente y con pretensiones de totalidad. En sentido estricto, la identificación ampliamente extendida

entre desarrollo social y desarrollo moral, constituye un error conceptual significativo, ya que, aún cuando guarden relación, se trata de diversas dimensiones, cuya confusión deviene en una visión reduccionista del hombre y, consecuentemente, de la educación moral.

A nuestro juicio, uno de los problemas reside en abordar la dimensión moral desde un enfoque meramente psicológico y/o sociológico y a partir de él inferir una propuesta pedagógica, desvinculando el natural carácter subalterno de la Pedagogía respecto de la Ética y la Antropología. De allí nuestro interés por abordar un enfoque comprensivo e integral superior de una perspectiva reduccionista.

A fin de delinear las condiciones para un profundo conocimiento de los valores y la respuesta adecuada que ello comporta, abordamos el enfoque fenomenológico axiológico de Von Hildebrand.

La importancia y motivación

La existencia de una cosa suscita la cuestión de su sentido, su significado o importancia. A la pregunta ¿cuál es el sentido, la importancia de un ser? Von Hildebrand responde: “La plenitud real de sentido e importancia sólo puede darse en términos de importancia en sí misma... La cuestión metafísica inevitable de la importancia sólo puede ser respondida... por lo importante en sí mismo... *La respuesta no puede ser otra que el valor*” (1983, pp.77-79).

La simple experiencia nos muestra que es posible conocer un objeto sin que éste motive necesariamente nuestra voluntad o provoque respuestas afectivas tales como la alegría, tristeza, entusiasmo, indignación, etc.

A fin de que un objeto motive nuestra voluntad o afectividad, debe estar dotado de algún tipo de importancia, debe destacarse de la indiferencia. No basta con decir: nada se quiere si no se conoce; es necesario añadir: *nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de algún modo* (Von Hildebrand, 1983, p. 84). Mientras el objeto se nos presenta como indiferente, es incapaz de motivar o engendrar en nosotros una respuesta volitiva o afectiva (1).

La relación entre la importancia y nuestra voluntad y afectividad es asequible a nuestra experiencia - a pesar de la psicología mecanicista o asociacionista-. Se trata de la motivación en la persona concreta.

A partir de lo inmediatamente dado, de los datos que se revelan en la experiencia, pretendemos descubrir aquellos datos que son capaces de motivar nuestra voluntad y de engendrar una respuesta afectiva o conmover nuestra alma.

En su acepción vulgar algo valioso es algo *importante* para alguien. Recogiendo el planteo axiológico Ortega (1964, p.321) afirma que el valor (2) es “el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto” (Ibídem). Sin embargo, cabe añadir que, además, “nos agrada *porque* nos parece bueno, porque hallamos en él ese carácter valioso de la bondad” (Ibíd., p.322). Se advierte tanto la consideración desde la óptica del sujeto cuanto el enfoque objetivo del valor. De cara al sujeto el concepto de *valer* significa inmediatamente la relevancia o *importancia que algo tiene para alguien*. A su vez, ese aspecto subjetivo remite a una objetividad: ante el sujeto que valora se perfila un *algo* para él valioso.

Según el planteo axiológico el objeto siempre lo es para un sujeto, de allí que la “objetividad de los valores” es equipolente a la “subjetividad de los mismos” (Barrio Maestre, 1997, p. 203) (3).

Ahora bien, “valorar algo por parte de un sujeto no hace de ese objeto nada más que... objeto-de-estima, es decir, objeto *de hecho valorado*. De suyo el valor apunta no tanto a la estima como a la

estimabilidad; valioso es lo estimable, lo que *merece* estima, aunque de hecho no la reciba. El sujeto otorga la estimación pero no la estimabilidad. Aunque nuestro acceso al orden de los valores acontece por virtud de la capacidad estimativa, ésta no confiere a lo estimado su valor sino la pura situación de ser-estimado, situación que es, por cierto completamente *irreal* para él” (Ibídem). En este sentido, el mismo Scheler demuestra que la superioridad de un valor no estriba en que sea preferido, sino en que es preferible (4).

Para Max Sheler “*los valores no son sino que valen*”, *tienen valor*. En consecuencia, los axiomas derivados son: “lo positivamente valioso debe existir y lo negativamente valioso no debe existir”. La axiología fenomenológica coincide con el positivismo al identificar realidad con facticidad. Y hace causa común con el existencialismo de Heidegger según el cual el ser en sí no puede ser valioso: sólo *tiene valor lo que el hombre* (cuya esencia no está hecha sino que es una tarea, un hacerse a sí mismo) *proyecta*. Ciertamente, una dimensión central del hombre es proyectar libremente su vida, lo cual implica que *no está del todo hecha*. Pero ello **no significa** -al decir de Millán Puelles- que *esté del todo por hacer*. Así como no se puede reducir la realidad a lo proyectable, tampoco se puede excluir esto de aquella y, por tanto, el valor, tanto presente como posible, no se da en un plano diferente al propio del ser. “Ese plano sería el de la nada, es decir, ningún plano” -afirma Millán Puelles (1967, p.411). La “ontología existencialista” con su distinción de planos del valer y del ser adolece de una atmósfera retórica que no resiste un examen ontológico rigurosamente efectuado, para lo cual se hace necesario precisar la relación entre valor y bien.

El objeto que posee una importancia positiva es lo que tradicionalmente se ha denominado bien; el dotado de una negativa, se ha llamado mal.

Nos parece oportuno señalar que *la oposición entre la importancia positiva y la negativa*, entre el bien y el mal, no es contradictoria, sino *contraria*. Por lo tanto, la importancia negativa no es simplemente la ausencia de importancia positiva; ya que esto significaría que el objeto es indiferente o neutral (5). Se trata de una oposición contraria, aplicable a toda importancia negativa, a todo mal.

Para Von Hildebrand (1983, p. 33) los *conceptos de bien (bonum) y de mal (malum) designan la propiedad de un ser que lo hace capaz de motivar nuestra voluntad o de movilizar una respuesta afectiva en nosotros*.

Importancia designa el *carácter capaz de que un objeto sea fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad*, designa *aquella propiedad de un ser que le da el carácter de bonum o de malum; en una palabra importancia se usa aquí como antítesis de neutralidad o indiferencia* (Ibíd. p. 34). Y esta diferencia asume un papel relevante en la vida concreta.

Los valores -dice López Quintás (1989, p.129)- no pueden ser delimitados y localizados en forma inequívoca, como sucede con los entes matemáticos y los seres cósmicos. Sin embargo, en la experiencia cotidiana, se nos manifiesta en formas y contextos diversos, como plenamente real y dotado de una peculiar efectividad.

Valor alude a relevancia, importancia, dignidad, excelencia, poder configurador, capacidad de impulso lúdico. Merced al valor las realidades adquieren características sobresalientes, sobre-salen del nivel normal de las realidades “objetivas”, se destacan de las “accesorias”, resplandecen frente a las “anodinas”, ostentan una interna justificación sobre el telón de fondo de la masa “neutra” de lo real incualificado. De modo semejante, el valor confiere a ciertos actos humanos el rango de acontecimiento y los eleva por encima de los hechos vulgares que no engendran historia (Ibídem).

Por otro lado, no se trata de realidades tan objetivas como cualquier transformación en el mundo material, ni ilusiones o ficciones, sino que ocupan un lugar superior por *pertenecer a la esfera espiritual*.

Categorías de la importancia

El valor o lo importante en sí, dice Von Hildebrand, encarna lo verdadero, lo válido, lo objetivamente importante.

Si bien el valor es la encarnación de lo que es, en definitiva, importante, verdadero, válido, sin embargo, no podemos caer en el reduccionismo de sostener que siempre que una persona está motivada, es en realidad, un valor lo que le interesa. Es más, en muchas situaciones concretas, el punto de vista del valor no motiva a la persona. La categoría de *lo subjetivamente satisfactorio*, de hecho juega un relevante papel en la motivación humana. Existen quienes sólo se mueven por lo satisfactorio sólo subjetivamente. “La persona que está dominada completamente por el orgullo y la concupiscencia no conoce otra fuente de motivación, otro punto de vista por el que algo asume el carácter de importante.” (Von Hildebrand, *Ibíd.* p. 56). Esto es, no les interesa si algo es o no importante en sí mismo, si posee un valor, ni tampoco les preocupa si algo es objetivamente un verdadero bien para ellos, si guarda conformidad con su interés. “Su comportamiento no se orienta siquiera hacia la medida subjetiva de un bien para ellos mismos, sino exclusivamente hacia su satisfacción subjetiva” (*Ibídem*). Tales personas admiten como importante lo que es agradable para sí, lo que satisface su orgullo o concupiscencia, lo que sacia sus apetitos e impulsos, independientemente de su legitimidad. Nos enfrentamos acá a un tercer tipo fundamental de *bonum* distinto tanto del valor como de lo subjetivamente satisfactorio: *el bien objetivo para la persona* (6). El don de la vida o la libertad se inscriben en este tipo de bienes objetivos para la persona. Su diferencia con lo importante en sí, estriba en que no son considerados sólo en su valor intrínseco, sino como grandes dones para la persona (7).

La diferencia existente entre el bien objetivo para la persona y la importancia intrínseca del valor o del disvalor no se borra ni modifica por el hecho de que ambos se encuentran en uno y en el mismo acto, ni por la profunda y necesaria conexión entre ambos, ni siquiera se menoscaba su sentido esencial.

Conexión del valor y del bien objetivo

La concepción tradicional del *bonum* ha girado frecuentemente sobre el bien objetivo para la persona, al menos, en lo que respecta a la motivación. Cuando Sócrates enseñaba que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, evidentemente no decía únicamente que lo primero es moralmente mejor que lo segundo, sino que cometer una injusticia es moralmente malo, mientras que sufrirla no es éticamente malo, no cae en la esfera del valor. De cara al valor moral, cometer una injusticia es ilícito, en tanto que padecerla, en ningún caso lo es (8). Es decir, desde el punto de vista de lo que es el auténtico interés del hombre, es mejor padecer la injusticia que hacerla.

La línea hedonista carece del elemento objetivo que está presente en el concepto socrático de *bonum* (9).

La tesis socrática de bien comprende, sin dejar de referirse a la persona, un factor de orientación objetiva que permite identificar el rango auténtico de un mal independientemente de la cuestión de si causa placer o no. Sin esta medida objetiva que trasciende y supera lo sólo subjetivamente satisfactorio, su concepción de bien se destruiría.

Aquí subyace la *diferencia entre el bien genuino y el bien aparente*, entre lo que es en realidad lo que manifiesta ser y lo que sólo lo aparenta, sin serlo en realidad. Mera ilusión, podemos decir. Existen cosas que realmente constituyen un bien para nosotros, en tanto que otras únicamente aparentan serlo, nos parecen buenas, pero no lo son.

En conclusión, la diferencia entre lo sólo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona, puesto que depende de la naturaleza misma de la importancia, no es equiparable a la diferenciación entre un objeto que posee en realidad algún tipo de importancia y aquél que sólo aparentemente lo tiene.

Si bien la categoría de importancia que llamamos “bien objetivo para la persona” prevalece históricamente en el concepto de bonum, de hecho en realidad guarda una *relación secundaria respecto al valor*. Tal calificativo -secundario- no menoscaba la importancia intrínseca o que pudiera derivarse de ella. Sólo significa que *presupone ya el valor y que lo importante en sí mismo tiene primacía* en todos los aspectos. *El bien objetivo para la persona presupone necesariamente lo importante en sí mismo, esto es, el valor.*

Sostener que la falta moral es un mal mayor para el hombre que sufrir la injusticia, supone haber aprehendido previamente el valor moral, la importancia intrínseca del valor moral. En la tesis socrática no subyace una consideración utilitarista, no son las posibles consecuencias de nuestro obrar injusto, sino la inmoralidad de la actitud que está debajo, la que constituye según Sócrates, un mal mayor.

Ambos tipos de importancia son esencialmente distintos. Entonces, así como la intención de causarnos un daño además de ser desagradable o dolorosa es simultáneamente un mal objetivo para nosotros (las dos clases de importancia están muy relacionadas entre sí: ser un mal objetivo para nosotros implica ser desagradable o doloroso) algo desagradable (una corrección fraterna hacia nosotros) es un bien objetivo para nosotros. Y lo mismo se aplica a los casos positivos correspondientes: no todo lo subjetivamente satisfactorio es un bien objetivo para la persona y viceversa. La diferencia de estos tipos de importancia reside en el *elemento de objetividad* ausente en lo subjetivamente satisfactorio.

En síntesis: en nuestra motivación existen tres categorías de importancia esencialmente diversas. Se trata de tres *rationes* posibles que pueden fundamentar la importancia de un objeto.

La fundamental diferencia en la vida del hombre estriba precisamente en si considera al mundo desde el punto de vista del valor o de lo sólo subjetivamente satisfactorio. Es la famosa distinción que San Agustín formula en su *De Civitate Dei*:

“...no existe, sin embargo, más que dos tipos de sociedades humanas que podemos llamar, siguiendo las Escrituras, las dos ciudades. Una está formada por lo hombres que viven según la carne, la otra, por los que viven según el espíritu” (XIV, 1).

Importancia directa o primaria e importancia indirecta o secundaria.

La distinción entre la *importancia primaria y la secundaria* es decisiva en la valoración que un objeto tiene con relación a nuestra motivación: si tendemos a él por sí mismo o en razón de otra cosa, distinción equivalente a la existente ente los medios y el fin. Característica determinante del bien supremo, según Aristóteles: se tiende a un bien en razón de él mismo, en tanto todos los demás se eligen sólo en razón de este bien. “*Esta distinción entre medios y fin atraviesa toda nuestra vida*”(Ibíd, p.68).

Los objetos buscados en razón de otro fin, asumen el carácter de meros medios en tanto se los considera con una independencia de cualquier otro valor que pudiesen tener en sí mismos.

No se identifica la importancia intrínseca del valor con la importancia directa que caracteriza todas las cosas que son buscadas por sí mismas, esto es, un valor no es lo mismo que un fin; esto es, no es lo mismo que un objeto con importancia directa. Aquello que se desea por ello mismo es directamente importante. La aptitud de los meros medios para servir a la realización de un fin importante, les otorga

una importancia auxiliar o secundaria.

Este tipo de importancia se halla en los bienes portadores de valores, en los bienes objetivos para la persona y en los subjetivamente satisfactorios.

En síntesis: el valor, el bien objetivo para la persona y lo sólo subjetivamente satisfactorio, constituyen tres tipos esencialmente diferentes de importancia en nuestra motivación. La diferencia entre la importancia directa e indirecta, en cambio, se refiere exclusivamente a la cuestión de cómo la importancia pertenece a un ser. Por tanto, ambas divisiones se entrecruzan. Para Von Hildebrand (p.69) constituye un error identificar el valor con el fin, es decir, con un ser que posee la característica de que es buscado por sí mismo, basándose en que a ambos, el valor y el fin, se les puede caracterizar como importantes en sí mismos. Este término, posee, como hemos visto, un significado completamente diferente en cada caso.

Diversos tipos de bienes

La distinción clásica operada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* y retomada por Santo Tomás alude al *bonum honestum, bonum delectabile y bonum utile*.

Según expresamos, el medio en tanto sirve a un fin, comparte la clase de importancia que tal fin posee. Pero, además de esta importancia indirecta, posee la clase de perfección que corresponde al medio como tal: su *aptitud* o capacidad de servir realmente a dicho fin (10).

Existe una *escala jerárquica de los medios* referida no sólo a la dignidad del fin sino, en primer lugar, a la aptitud para el fin. A la hora de establecer la escala de eficacia o gradación en la aptitud de los medios interviene, entre otros, la mayor seguridad que brinda, precisión, rapidez y facilidad para obtener el fin querido y también la circunstancia de los efectos colaterales negativos. El término útil alude a dicha aptitud.

Desde el punto de vista de su eficacia potencial o capacidad de servir de medio para múltiples fines la utilidad designa entonces una fecundidad potencial. En este sentido el agua tiene una *utilidad múltiple*, y análogamente la tienen otros medios, tales como la electricidad, el dinero, etc.

Dicha eficacia potencial y fecundidad no agota el contenido de lo útil. En su más genuino significado el vocablo útil se aplica a un tipo particular de los "bienes objetivos para la persona" (11): los *bienes elementales para la persona*, esto es, aquellas cosas indispensables para nuestra vida así como las referidas a nuestro bienestar y seguridad corporal y mental, en cuanto individuos y miembros de una sociedad (12). Desde esta perspectiva lo útil se opone a lo superfluo. Sin embargo, cabe aclarar que la "indispensabilidad" no es un concepto unívoco. Lo que con razón se considera indispensable varía en función de la organización de la sociedad (13). No obstante, lo que se considera indispensable puede, frecuentemente, extenderse arbitrariamente, y de modo especial en estos tiempos de marcado consumismo. Sin embargo, el interrogante acerca de qué es lo indispensable en cada caso puede guardar relación con la tarea de una persona. En este sentido, el concepto de utilidad resulta impreciso y debemos considerarlo como relativo, por su sujeción a las circunstancias y condiciones concretas de la persona.

En síntesis: en su clásica acepción, el bien útil se refiere primariamente a esa capacidad de las cosas en cuya virtud sirven de medios para alcanzar los bienes objetivos elementales para la persona. Asimismo incluye la dignidad que adquieren las cosas por ser capaces de cumplir una función teleológica. Su antítesis son las cosas inútiles o ineficaces en relación a los bienes elementales para la persona y a las meramente agradables. Claramente diferentes a los bienes objetivos eminentes para la persona y a los valores.

Si focalizamos nuestra atención en las cosas agradables (una brisa fresca en un día muy caluroso)

advertimos que el contenido cualitativo de lo agradable se funda en el placer que dichas cosas dan a nuestro cuerpo. Sin embargo, si producen tal efecto es porque tales seres poseen dicha propiedad: *la cualidad objetiva de lo agradable*.

Frecuentemente nos acercamos a ellas motivados sólo por lo subjetivamente satisfactorio. Sin embargo, *el carácter agradable no constituye la realidad objetiva completa respecto a la importancia de los seres. Nuestro amor posee la tendencia natural a proporcionar cosas agradables al amado así como a preservarlo de lo desagradable*. Pertenece a la manifestación de la *intentio benevolentiae* de todo amor hacia una persona el querer ofrecerle cosas legítimamente agradables y, “en este caso, el ‘pro’ encarnado en lo *agradable* funda su carácter de bienes objetivos para la persona. Aunque este tipo ocupa en la jerarquía del *bien objetivo para la persona* el rango inferior, posee, no obstante, la dignidad que es propia a todos los miembros de este rango jerárquico... Estas cosas tienen, en cuanto tales, el carácter de bienes objetivos para la persona” (14) (Ibídem, p. 86). Estrictamente hablando, no existe ninguna cosa que sea en sí misma sólo subjetivamente satisfactoria. Tan pronto poseen el carácter de agradable -presuponiendo que lo son en relación con un estrato legítimo- son también, en cuanto tales, bienes objetivos para la persona, incluso si por razones superiores o más elevadas la persona deba abstenerse de ellos en una situación concreta.

Tratar las cosas agradables bajo el punto de vista de lo sólo subjetivamente satisfactorio es una *visión incompleta* de ellas que nos hundiría en el nivel más bajo de apreciación si no aprehendemos también su importancia auténtica y objetiva. Enfocar las cosas desde esa visión parcial -de nuestra satisfacción subjetiva, legítima o no- al convertirse en la única medida de nuestra motivación, implica que el mismo sujeto despoja para sí, desde su misma interioridad, la cualidad objetiva de lo agradable, *él mismo se priva de la importancia de la que el objeto está dotado en su sentido auténtico*.

La adhesión a un bien que posee algún valor llevada a cabo sólo desde el punto de vista de lo subjetivamente satisfactorio implica necesariamente una *deformación* (15) que puede asumir diversos grados: desde la pérdida del carácter inocente de lo subjetivamente satisfactorio, inmanente a lo agradable, hasta la aberración egocéntrica en quien la actitud central ante la vida y el ser está regida por el punto de vista de lo subjetivamente satisfactorio; éste sería su pauta general de motivación. Esta motivación imperfecta implica una *ceguera* a la importancia objetiva propia de cualquier objeto y entraña, por tanto, una *falsificación del universo*, al decir de Von Hildebrand.

Queda claro entonces que, el carácter de bien objetivo para la persona no es sólo una categoría de la motivación humana, sino, a la vez, *el bien objetivo es una característica del ser* (16).

Los valores fundan los bienes objetivos para la persona

Ya vimos cómo la bondad moral es el mayor de los bienes objetivos para la persona. Y también que para comprender la relevancia del bien objetivo que es la bondad moral, se exige la previa aprehensión del valor de la bondad moral. Precisamente porque la bondad moral es un valor, poseerlo constituye un bien objetivo para la persona. El valor es aquí el *principium*, en tanto que su carácter o importancia de bien objetivo es *principiatum* (17), es decir, por ser valores es un bien objetivo para la persona poseerlos. Esto se aplica análogamente a cualquier otro talento o bienes que pueda tener la persona.

También el valor es presupuesto o condición *sine qua non* de otro tipo fundamental de bienes objetivos: la posesión y goce de bienes que nos proporcionan una genuina felicidad; tales como el conocimiento de la verdad, la amistad, el conocimiento de una personalidad esplendente, la contemplación de la belleza de la naturaleza y del arte, etc. Todos ellos presuponen el valor del bien en cuestión así como su aptitud de proporcionarnos felicidad. Por su valor, estos bienes son principio de felicidad cuando los poseemos. Esto se aplica de modo eminente al Bien Supremo para el hombre: la unión eterna con Él es

el absoluto bien para el hombre.

Se exige entonces que el ser sea portador de un valor para que sea capaz de convertirse en un bien objetivo para la persona. *El carácter de bien objetivo se funda en el valor del objeto.* Esto es así en lo que se refiere a los bienes objetivos superiores. Pero esta relación existente entre los dos tipos de importancia falta en el caso de los *bienes elementales de la persona* y de las *cosas legítimamente agradables*: ellos no reciben de un valor su carácter de bienes objetivos. Bienes elementales tales como la integridad del cuerpo humano, su salud, medios de subsistencia mínimos, digna morada, alimento imprescindible, etc. Todas ellas poseen un valor indirecto, como medios o condiciones de una parte de la existencia humana, la cual, ciertamente posee un gran valor. Pero su carácter de bienes objetivos para la persona no se funda en este valor indirecto, sino a causa de su *indispensabilidad elemental*.

Agregamos todavía otra relación entre los dos tipos de importancia superior. De cara al valor, ningún bien objetivo es indiferente. Posee un valor positivo por su cualidad de “pro”, de don para la persona humana. “El valor que posee la persona humana determina que todo ser que tiene este carácter benévolo sea un don para la persona humana, que adquiera, precisamente por ello un valor indirecto. Sorprendentemente aquí parece que la relación entre los dos tipos de importancia está invertida. La cualidad de bien objetivo no radica en el valor del bien como tal. Pero éste posee un valor indirecto porque es un bien objetivo para la persona. Esta propiedad es la fuente de su valor indirecto. Por consiguiente, parece que aquí el valor es el *principiatum* y la importancia del bien objetivo *principium*.

Pero decimos ‘parece’ porque esta inversión es sólo válida para la relación entre el valor indirecto del bien objetivo y su carácter de bien objetivo para la persona. La última fuente de este valor es, evidentemente, *el valor de la persona humana*. También aquí la base última de esta importancia indirecta es un valor

Diversos dominios del valor

En la esfera de los valores no sólo existe una escala sino también una gradación jerárquica en virtud de la cual podemos decir que un valor es superior y otro inferior o, según el valor inherente, de un bien superior y de otro inferior. Este orden jerárquico es de tal relevancia que el adherirse o plegarse a él en el *ordo amoris* es -al decir de San Agustín- la fuente de la moralidad.

Advertimos que no hay una gradación ininterrumpida por la que podamos ascender de los valores inferiores a los más elevados. Existen diferentes dominios o “familias de valor” cuya diferencia los hace fundamentalmente distintos. Ahora bien, los valores no sólo difieren por su rango, otro criterio que los diferencia es el tema, de allí que podamos hablar de valores estéticos, intelectuales, morales, etc.

En este sentido, vemos cómo la humildad, la pureza, la justicia, la prudencia, pertenecen a la misma familia, la de los valores morales, caracterizada por el valor fundamental de la bondad moral. La agudeza de entendimiento, profundidad de espíritu, ingenio, etc. a la de los valores intelectuales, que, como un todo, se distinguen de los valores morales.

Es decir, cada uno de los dominios del valor posee su tema fundamental o básico. A su vez, cada dominio tiene su propia jerarquía. Y así la humildad es más eminente a la sinceridad, así como la profundidad espiritual lo es respecto del ingenio. Distinguimos entonces entre la jerarquía interna de una y la misma familia de valores y la jerarquía de los diversos dominios de valores.

Valores ontológicos y valores cualitativos. Sus diferencias fundamentales.

Ante el eminente valor de un ser personal como tal, esto es, ante el *valor ontológico* de la persona humana, la dignidad de un ser con alma espiritual, investido de razón y libre voluntad, no cabe dudas de que nos hallamos ante algo intrínsecamente importante. Este valor no podemos incluirlo en ninguna de las esferas a las que nos hemos referido. Se distingue, asimismo, en muchos aspectos de todos los valores cualitativos comprendidos en los dominios de los valores morales, intelectuales o estéticos.

Distinguimos, en efecto, los valores ontológicos -el valor de un ser vivo, de un hombre, de un ángel- de los *valores cualitativos* reunidos en diversas familias de valor.

Entre las diferencias más significativas, la primera que despunta fácilmente es que, en el área de los valores morales -típico exponente de los valores cualitativos- a cada valor positivo se opone una *contrapartida* denominada disvalor. Estos no son la ausencia de un valor positivo, sino su oposición cualitativa: a la justicia se opone la injusticia; a la humildad el orgullo; a la pureza, la impureza; a la generosidad, la avaricia, etc. El disvalor no es una contradicción en sentido estricto, ni la oposición existente entre el azul y el rojo. El disvalor posee un carácter cualitativo sólidamente definido, que impide se lo considere como mera negación contradictoria. Además, es claramente antitético, esto es: se alimenta en tal forma de la negación del valor positivo, que jamás podemos situarlos al mismo nivel o en el mismo plano de ser que el valor positivo.

No existe, en cambio, ninguna antítesis cualitativa del elevado valor del ser humano. El ser impersonal carente de este valor no posee un carácter negativo. No existe la oposición contraria a la persona, sólo su contradictoria -su no existencia- y esta no existencia no es, en cuanto tal, no es un disvalor.

Otra nota distintiva está dada por la *relación entre el valor y el ser que lo encarna*. Los valores morales presentan mayor independencia respecto de su portador que el valor de la persona humana respecto del ser humano (18).

De diverso modo el valor moral, por un lado, y el valor ontológico de la persona son un reflejo de Dios. Los *valores morales* manifiestan a Dios de un modo específico, son un destello fiel e inmediato de Dios, un reflejo más íntimo de su infinita bondad o -al decir de Von Hildebrand- "un mensaje de lo alto". Porque Dios es la bondad, la veracidad, la justicia, el amor y "toda bondad moral de un ser humano entraña algún elemento de *similitudo Dei*. Esto se hace muy claro en el momento en que pensamos en la moralidad sobrenatural que está entrañada en la santidad" (Von Hildebrand, 1983, p.137). El eminente valor ontológico de la persona humana refleja a Dios no de un modo tan directo como los valores morales, sino en virtud de su carácter de trasunto. En este sentido el hombre es *imago Dei*. Todos los valores en el ser creado reflejan de modo específico a Dios, quien los reúne de modo eminente: "Nadie es bueno, sino Dios" (Lc. 18, 19). En lo que a los *valores ontológicos* se refiere, se trata del reflejo ejemplar, modelo o paradigmático que brilla y resplandece en todos los seres. En el mundo de los bienes creados lo hallamos esparcido en innumerables gradaciones, según sea la esencia del bien en cuestión. Pero hay además dos modos diversos de reflejar la bondad divina en su diversidad esencial: todas las sustancias impersonales son *vestigium* o huellas; el hombre, por la misma dignidad que entraña, es *imago Dei*. Ahora bien, aunque tales valores son cognoscibles sin relación a Dios, sin duda alguna, lo suponen objetivamente. En este sentido, advertimos que *quoad* se el valor ontológico presupone a Dios, en tanto que *quoad* nos conduce a Dios, es un punto de partida, una indicación u ordenación hacia Dios. En síntesis, el valor ontológico es, de hecho, un resplandor o reflejo de la infinita bondad ontológica de Dios.

Otra profunda diferencia se revela en las diversas actitudes que el hombre debería adoptar ante su propio valor ontológico y hacia sus propios valores cualitativos. "La verdadera humildad extiende un velo sobre todos los valores cualitativos que nuestra propia persona pueda poseer, como... la simpatía... y, en especial, los valores morales; pero esta humildad no exige en modo alguno que no debamos ser conscientes del valor ontológico de la *imago Dei* que encarnamos como personas humanas" (Ibíd.p.138).

Empequeñecer este valor supone la pseudohumildad del panteísta. La verdadera humildad es plenamente consciente del gran valor de un alma inmortal y de la responsabilidad originada por tal dignidad, como así también nuestra miseria cuando no respondemos con esta alta misión.

Además advertimos -seguimos glosando a Von Hildebrand- que el valor ontológico de una persona es propio de este ser como tal, esto es, una vez que existe, posee un valor ontológico y es imposible que lo pierda. La existencia del valor moral, en cambio, no está garantizada por el hecho de que exista una persona. Su posible existencia está en dependencia de un acto de la voluntad libre.

En este sentido una persona no posee un valor ontológico en grado superior a otra. Dentro de un valor ontológico específico no hay grados. Sí existe jerarquía de los valores ontológicos fundada en la relación de los diversos valores ontológicos. El valor ontológico de una especie o género representa, en vez de un dominio o familia de valores, un nuevo tipo: el de la vida animal, el del ser humano, el valor de un ángel.

Entre los valores morales sí podemos hablar de grados y decir que un hombre es más leal, más justo que otro. Esto es: posee esta virtud en grado superior a otro.

Otra diferencia reside en los *modos de realizarse ambos dominios de valores*.

Los valores ontológicos se realizan mediante la existencia de un ser humano. No cesan nunca. Los valores morales se hacen reales mediante las acciones libres de la persona, cuando poseen una virtud. Cesa de ser real cuando la persona pierde tal virtud.

Finalmente, importa destacar una diferencia aún más profunda que las antes mencionadas: mientras el valor ontológico -de la persona humana, de la materia, de la vida vegetal y animal, etc.- está estrechamente ligado al ser mismo en cuestión, un acto de perdón participa del valor moral de la generosidad. En este sentido, expresa Von Hildebrand que el valor moral trasciende al ser que es su portador. Sin embargo, sostiene, “esto no ha de interpretarse en el sentido de que los valores morales tengan una *realidad* propia subsistente. Poseen una realidad última y substancial en Dios, pero en el mundo creado son una realidad concreta en tanto que están encarnados en una persona. Su carácter trascendente lo poseen, sin embargo, en virtud de su propia esencia y, consecuentemente, se nos presentan como un excepcional mensaje de Algo superior a nosotros: de Dios” (Ibíd., p.141).

La diferencia fundamental estriba, entonces, en que se trata de *dos géneros de valores totalmente diversos*, diferencia mucho mayor y profunda que la hallada entre las diversas familias de valores cualitativos.

Conocimiento y respuesta al valor

En el marco de una sociedad competitiva, en la que las bases de la personalidad de niños y adolescentes se hallan en pleno desarrollo, existe el real riesgo de sesgar dicha configuración hacia una competitividad guiada por criterios individualistas, orientados a un *ideal de autonomía absoluta*, donde la autorrealización o independencia de todo vínculo se erige en el modelo de “realización personal”, en cuyo fondo late un deseo -imposible y estéril- de independencia respecto de los demás y su bienestar.

Parece lógico interpretar esta situación como el motor impulsor del renovado interés por tratar el tema de los valores.

Por otra parte, el panorama actual en materia de valores evidencia que el desarrollo de la personalidad ética no es un proceso de evolución espontánea concomitante al desarrollo intelectual.

Feuerstein, quien ha enfatizado la relevancia del factor humano como interacción en la relación niño-mundo, afirma al respecto que la libertad del niño para desarrollarse por sí mismo es un mito que no toma en cuenta sus necesidades básicas y tampoco considera la forma en que ha evolucionado la humanidad. Sin la intervención intencionalmente educadora (que llama experiencia de aprendizaje mediado -EAM-) la sociedad no podría perpetuarse más allá de una generación, y la cultura no podría existir.

El hombre, ser corpóreo y espiritual en íntima unidad, se halla inserto en un medio social y cultural. Nace en el seno de una comunidad de personas -la familia- y de ellas depende para su subsistencia y para su configuración humana. Progresivamente va integrándose a comunidades sociales y culturales más amplias de las que también recibe su influjo. "La vida humana en cuanto humana se da necesariamente inscrita en (...) una indivisible trinidad (personalidad, sociedad y cultura). (...) Es la sociedad la que plasma, en alguna medida -y en diferente medida según las personas- a la personalidad (19) en la matriz de una cultura" (Pithod, 1994, p.126). Si bien socialización no se identifica con educación moral (20), el influjo de la sociedad en el ethos moral es enorme. "El influjo del medio ambiente, del entorno social, la tradición de la sociedad, en pocas palabras, la esfera total interpersonal en la que el hombre crece y vive, posee un influjo mayor en este tipo de conocimientos que en otros. El *ethos* de una sociedad, las convicciones morales, están presentes de un modo diferente a como lo están las convicciones referidas a otros campos. No están encarnadas únicamente en las leyes y costumbres, sino, más bien y sobre todo, en el ideal común que constituye un modelo siempre presente para juzgar a nuestro prójimo y a nosotros mismos. Toda la atmósfera está en tal grado penetrada de este modelo ético, que ejerce una tremenda influencia efectiva, consciente o inconsciente. Esta influencia puede disminuir la capacidad de aprehender los valores. Por esto no es difícil comprender por qué están más difundidos los errores de esta esfera" (Von Hildebrand, 1983, pp. 114-115).

Los presupuestos éticos del conocimiento de los valores morales

Un conocimiento claro y profundo de los valores exige más requisitos morales que cualquier otro tipo de conocimiento. "Respeto profundo, auténtica sed de verdad, paciencia intelectual, cierta *souplesse* espiritual son imprescindibles en diferente grado para todo conocimiento adecuado. Mas, en el caso de los valores morales, se exige mucho más; no sólo es necesaria en mayor medida la reverencia y la apertura de nuestro espíritu ante la voz del ser, un mayor grado de 'conspiración' con el objeto, sino que se requiere también una disponibilidad de nuestra voluntad a plegarnos a la exigencia de los valores, cualesquiera que estos sean" (Von Hildebrand, 1983, p.114).

En el origen de la acción, en el momento de su concepción y gestación se sitúa un conocimiento de tipo único: fuente de la acción. De allí que Pinckaers lo llama "conocimiento fontal" (1988, p.85). Su entrañable riqueza dificulta una precisa descripción. "Consiste en una percepción directa, intuitiva, íntima, global, a menudo instantánea, dinámica, de todos los elementos de la acción en la nueva composición que realiza, a partir de su causa que somos nosotros. Este conocimiento es una aprehensión de sí y del prójimo, del acto y de su objeto, en una asociación renovada en la que está en juego la cuestión de lo verdadero, del bien, de la felicidad, de la calidad moral. Es a la vez luz e impulso, pero contiene asimismo oscuridad y resistencias. Es tan profundo que escapa, por una parte, a la conciencia clara y se podría estar tentado de situarlo en el inconsciente, pero, más bien, habría que llamarlo supraconciencia, ya que forma la conciencia en su origen.

Por lo general, el conocimiento 'fontal' viene preparado por una investigación y una deliberación más o menos largas, como ocurre en el caso de una decisión difícil e importante. Sin embargo, sobrepasa los resultados de esta inquisición gracias a una percepción y una recomposición que producen el compromiso activo y personal...

Se puede colocar...el conocimiento fontal en el plano del 'corazón'..." (Ibíd., p.86).

“Lo decisivo en la conducta moral son las disposiciones interiores: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum erit lucidum* (Mt, 6,22). Y comenta Santo Tomás: ‘por ojo se entiende la intención. Porque todo el que quiere obrar, algo intenta: de modo que si tu interpretación es lúcida, es decir dirigida a Dios, todo tu cuerpo, o sea tus actuaciones- serán lúcidas. Y así ocurre en quienes de verdad son buenos” (García de Haro, 1992, p.113). *Del corazón del hombre* brotan las obras que lo ennoblecen y elevan o las que lo degradan. Tanto el bien como el mal son gestados en la interioridad personal. Por ser raíz, las disposiciones interiores se revelan a través de sus frutos que son las obras. “Se trata de la trágica ambigüedad del corazón: o bien es la fuente del valor moral de nuestro obrar, o puede convertirse en cómplice de la injusticia. El corazón... debe ser purificado... El corazón puro hace fecundar la luz de la inteligencia... *Donde está tu tesoro está tu corazón* (Mt. 6,21). La vida entera del hombre, sus pensamientos, sus amores, sus esperanzas, sus actos, está orientada y cualificada moralmente por la dirección fundamental del corazón que lleva consigo un compromiso total” (García de Haro, 1992, pp.96-97).

Entendemos por corazón “el núcleo dinámico de la persona:...no nos referimos sólo a los sentimientos, aludimos a toda la persona que quiere, que ama y trata a las demás. Y en el modo de expresarse los hombres... el corazón es considerado como el resumen, la fuente, la expresión y el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones. Un hombre vale lo que vale su corazón... El corazón no sólo siente; también sabe y entiende” (Ibíd., p. 96).

Respuestas noéticas, volitivas y afectivas

Dado el relevante papel que la voluntad y el “corazón” desempeñan en la educación de los valores consideramos fundamental abordar estos aspectos con cierto detenimiento, por sus implicancias a nivel educacional.

“En este gran diálogo entre la persona y el ser, los actos cognoscitivos constituyen la base para todos los otros actos y respuestas”... “Todas las respuestas presuponen un acto cognoscitivo. El objeto ha de manifestar primero su índole antes de que se convierta en objeto de nuestra respuesta” (Von Hildebrand, 1982, p. 196). Sólo el conocimiento de algo, puede motivar una respuesta en nuestra alma; sólo después de captar, directa o indirectamente una situación objetiva, podemos responder a ella. Por consiguiente, todas las respuestas presuponen necesariamente actos cognoscitivos en los cuales se fundan.

Ahora bien, la intencionalidad resulta una nota característica del ser espiritual. En el ámbito de las *vivencias intencionales*, se encuentran *los actos cognoscitivos y las respuestas* (21). En este sentido advertimos que el carácter corporal de un dolor de cabeza, por ejemplo, no está presente en la vivencia de la tristeza. “Si bien, las sensaciones corporales del hombre no son obviamente espirituales, son absolutamente personales” (Pithod, 1994, p. 157). Pithod, siguiendo al Angélico, añade una tercera categoría de vivencias. “Del dolor de cabeza al goce intelectual que produce el haber descubierto la solución de un problema, debemos añadir las sensaciones mixtas... vivencias intermedias, mixtas o dobles. La bofetada aviesa que Jesús recibe del guardia de Caifás, (Jn.18-19) no fue, por el tenor de la reacción de Cristo (‘si he hablado mal muéstrame en qué, pero si bien ¿por qué me pegas?’), lo más doloroso para Él, cuanto el ultraje a la dignidad de su Persona. Aquí podemos ver claramente que el dolor mismo de la bofetada pasa a segundo plano para dar paso al pesar espiritual de la injuria. El dolor físico queda encubierto por la aparición de la valencia superior de índole espiritual. Muchas veces en la vida ordinaria hemos sido testigos de la secundariedad que adquiere el dolor físico ante la vejación personal, al punto de llegar a olvidarse” (Pithod, 1994, pp. 157-158). Pithod, en su obra *El alma y su cuerpo* (1994) esclarece, mediante un análisis exhaustivo, las diferencias entre los tres tipos de vivencias señalados (22). A pesar de las diferencias señaladas advertimos su íntima conexión.

En los actos de conocimiento es el objeto quien responde a la pregunta ¿cuál es la esencia de esta cosa?, ¿existe realmente o no?, y de este modo al responder el objeto manifiesta su esencia y su

existencia.

En las *respuestas teóricas* expresamos un *asentimiento explícito a la esencia y a la existencia del objeto*. Entre las respuestas teóricas, en la *convicción* expresamos con la palabra de nuestro espíritu un asentimiento definitivo, expresamos un “sí” a la esencia y existencia de una situación objetiva; en la *duda* suspendemos el juicio por el que afirmamos o negamos la existencia de un objeto; en la *suposición*, esbozamos un sí limitado, evitando un asentimiento definitivo. Si cada respuesta se corresponde adecuadamente a un dato de la realidad y está objetivamente justificada, entonces la convicción presupone un resultado unívoco del conocimiento, es una suerte de autoexpresión unívoca del objeto; en la duda se observa que el objeto no nos revela claramente su esencia y existencia y, en la suposición, el objeto manifiesta algo verosímil.

“En estas respuestas, en tanto en cuanto se adecuan a los datos y no son ciegas o infundadas, repetimos con nuestras palabras lo que el objeto nos ha dicho en el conocimiento” (Von Hildebrand, *Ibíd.*, p. 197).

Tales respuestas no son producto de la razón, ni producidas por una causalidad irracional; son engendrados significativamente por el objeto aprehendido o captado mediante el conocimiento. La relación con el objeto es específicamente inteligible. En ellas la voluntad no decide su esencia o existencia; no está en nuestro poder constituir las cosas. Algo se nos da siendo de ese modo y no de otro. *El conocimiento del objeto al espejarlo como éste es, nos prescribe qué respuesta debemos dar.*

Existen casos en los que el deseo se constituye en el padre del conocimiento y, de este modo, influye ilegítimamente sobre nuestro conocimiento, pudiendo llegar a afectar, oscurecer, empañar el objeto o injertar un aspecto ilusorio en él. Somos libres de sustraernos, abstenernos y eliminar estos ilegítimos influjos.

“Una respuesta entraña evidentemente la dualidad polar de persona y objeto” (Von Hildebrand, 1983, p. 192).

La *respuesta volitiva* es el *querer dado a una situación objetiva todavía no realizada, pero con la intención específica de traerla a la existencia*. Es la base de todas las acciones. El acto de querer domina la esfera que es accesible a nuestra intervención: podemos transformar algo en el mundo circundante o en nosotros mismos.

En este sentido se advierte la nota que la distingue de las respuestas teóricas. La voluntad *se refiere a algo aún no real -aunque realizable-* mientras que la respuesta teórica, como la convicción, presupone la existencia real o de razón de un objeto. De allí su *carácter práctico*, su ordenación a la acción, frente al carácter teórico de la convicción, duda o suposición.

Ahora bien, *el apetito es fuente de la afectividad* (23). “En el origen de la afectividad está el apetito” (Pithod, 1994, p. 161) y resulta importante no desvincularla del apetito o inclinación, ya que “el rol dinámico lo cumple el apetito, siendo la afectividad una ‘*passio*’ consecuente” (*Ibíd.*). Las *respuestas afectivas*, aunque más cercanas a las volitivas que a las noéticas, se distinguen de ambas. De este modo vemos cómo la alegría, la tristeza, el respeto, el anhelo, el amor, la esperanza, el arrepentimiento, etc. comparten con las respuestas volitivas el tema de la importancia. Pero difieren en que, mientras las respuestas afectivas (24) “son voces de nuestro corazón” y en este sentido “en ellas está contenida toda nuestra persona”, las volitivas presentan un carácter lineal, unidimensional, que aunque se refieren a toda la persona, en sí misma es una toma de posición, una decisión libre de nuestro yo. Las volitivas se caracterizan por ser libres, las afectivas no son libres en el mismo sentido en que lo son las volitivas, pero sí accesibles a su dominio o poder. Ni tampoco tienen el poder de mandar o dar una orden, tal como sucede con la voluntad.

Creemos oportuno señalar que existe una tendencia muy extendida de acotarlas a un plano eminentemente sensible y, por tanto, reducir su verdadera naturaleza así como su papel en la vida del hombre. La vida afectiva no se agota en lo sensible. Las respuestas afectivas no son menos espirituales que las antes mencionadas. No debemos descuidar el *carácter espiritual, intencional y significativo* de las respuestas afectivas.

Desde un enfoque antropológico distinguimos, según el origen de la afectividad, su doble fuente: la sensible, la espiritual y, dada la complejidad humana así como su resolución en la unidad, “su mixtura” -al decir de Pithod. La afectividad sensible u orgánica, movimiento del apetito concupiscible, se halla a nivel de los órganos corporales; es un acto psicofisiológico. La afectividad espiritual originada en el apetito intelectual, se caracteriza por su índole anorgánica -sólo indirectamente dependiente del cerebro-; es decir, no comprende la mutación orgánica implicada en los afectos sensibles.

La esfera del apetito racional o voluntad da origen a los sentimientos espirituales tales como el amor, la dilección, la caridad y la amistad. También en el ámbito de la afectividad superior espiritual encontramos las delectaciones espirituales como el gozo -*gaudium*- y la fruición. “En los relatos de los convertidos no encontramos de ordinario profusos y sutiles razonamientos, sino, más bien, el testimonio sencillo de un encuentro sorpresivo que les produjo, súbita y gratuitamente, una iluminación interior y un cambio radical en el modo de ver y sentir... Este giro espiritual va seguido de un sentimiento inundatorio de alegría... de un singular gozo desbordante” (López Quintás, 1990, p. 207, citado en Pithod, 1994, p. 158).

Ahora bien, interesa a nuestro tratamiento particularmente, considerar que “el *encuentro de la afectividad superior con la inferior en el ‘corazón’*” -al decir de Von Hildebrand- o “*centro de la persona*”-en palabras de Pithod- es “*esencial en la vivencia de los valores*” (25) (Pithod, 1994, p.160). La *vis cogitativa* o *ratio particular*, facultad “puente” entre la esfera sensible y la espiritual “comanda el proceso cognitivo-afectivo de las relaciones con la existencia concreta... comanda hacia abajo el proceso afectivo sensitivo pero se abre hacia arriba a la voluntad o apetito racional” (Ibíd. p. 161).

Parece decisivo para la esencia del acto qué tipo de ser, personal o impersonal, presupone como su objeto o destinatario. “*La naturaleza específica de los objetos a los que se dirigen los actos intencionales tiene una influencia decisiva en el carácter de estos actos*” (Von Hildebrand, 1983, p.204). En este sentido, advertimos que la percepción de los colores, sonidos o del espacio se distingue de la percepción de las personas y de los valores. La necesidad de la persona como destinatario la hallamos no sólo en los actos sociales -prometer, mandar, comunicar- sino también en otros actos como el perdonar, la veneración, el respeto, etc.

En la convicción, una de las respuestas teóricas, se exige o presupone por esencia la existencia de una situación objetiva como su objeto. Estamos convencidos de *que* algo es real, pero no estamos convencidos de un perro o de una persona. Análogamente, también el querer se refiere a una situación objetiva o acción. Queremos *que* alguien se convierta, queremos que la lluvia cese, queremos leer o descansar, etc. Pero no podemos querer una persona. Si delimitamos aquellos actos que presuponen una persona en el lado objetivo, como objeto o destinatario, advertimos que un acto de obediencia exige un ser personal, mientras que el querer se dirige a algo no personal.

Las respuestas afectivas, tales como la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación, la ira, la admiración, el temor, la satisfacción, el disgusto, etc. pueden dirigirse tanto a un ser personal como a un ser impersonal. Sin embargo, también en ellas la naturaleza específica del objeto es relevante respecto del carácter del acto. El que se dirijan a un objeto personal o impersonal tiene una incidencia fundamental en el carácter de la respuesta, dada la diferencia de objetos.

Entre las respuestas afectivas, aunque no se limiten esencialmente a seres personales, cuando se orientan a personas no sólo adquieren otro carácter sino que cobran su más genuino carácter. Tal es el caso del amor y del odio. Comparemos el amor a una obra de arte, a una virtud, etc. con el amor a una persona. En este último caso el amor adquiere su plenitud y carácter auténtico. Y si el paradigma del amor es el amor a una persona, cuánto más resplandece su genuinidad en el amor por excelencia en la esfera humana, esto es, el amor a Dios. En este sentido, claramente se advierte el abismo entre el amor a un Dios personal del amor a una divinidad impersonal, como sucede en el caso del panteísta. Acá se manifiesta la íntima *relación entre el acto intencional y la esencia específica del objeto al que se dirige*. La presencia de esta relación en las respuestas afectivas arroja luz sobre el *carácter espiritual y significativo que poseen*.

La vivencia de “ser afectados”

La belleza de una música sublime, de una escultura o pintura admirable nos conmueve. La nobleza de un acto virtuoso llena nuestra alma de alegría. La compasión de un amigo por nuestra tristeza, nos consuela. La actitud hostil de otra persona hiere nuestro corazón. El amor de un hijo nos alegra. *Ser afectados presupone el conocimiento del objeto que nos afecta y la captación de su valor*. Estas vivencias se distinguen claramente de un mero estado, tal como el cansancio, la depresión, la irritación. En el estado de buen humor generado por el vino, aunque enlazado causalmente con el alcohol, la esfera consciente no desempeña ningún papel en este efecto.

La relación altamente inteligible y significativa entre el objeto que nos afecta y el efecto surgido en nuestra alma, la dependencia ontológica de la vivencia afectiva con respecto al objeto que la genera, el carácter intencional del ser afectado distingue esta vivencia de cualquier mero estado. El ser afectados presupone el *centro consciente y significativo de la persona*.

Ahora bien, el ser afectados tiene un *carácter centrípeto*, la dirección va del objeto hacia la persona; las respuestas, en cambio, son de índole centrífuga. Con ellas confiero algo al objeto. De allí el carácter *receptivo o pasivo del ser afectados* y la índole activa de la respuesta. Evidentemente el ser afectados por la actitud hostil de otro, no es una respuesta orientada a él. La respuesta o réplica puede ser la ira, el rencor, el miedo o el perdón. Normalmente el ser afectados precede a las respuestas afectivas. Aunque estén próximas, no se identifican, se distinguen en su cualidad y en sus estructuras formales y constantes.

El *ser afectados desempeña un papel relevante en el desarrollo de la personalidad*, particularmente en la del niño y del adolescente. “A través de este canal, corre tanto la seducción, el envenenamiento moral, el embrutecimiento, el empequeñecimiento, el estrechamiento como la elevación moral, la purificación, el enriquecimiento, el engrandecimiento, la liberación. Para el *pedagogo*, uno de los principales medios de educación moral es *propiciar que el alma de sus discípulos sea afectada por los valores*. Asimismo, en todo esfuerzo por conseguir un progreso moral y religioso, esta apertura del alma desempeña un papel extraordinario” (Von Hildebrand, 1983, pp. 208-209).

La motivación de las respuestas afectivas. Su relación con las tres categorías de la importancia

La esencia de la respuesta al valor, dado su papel preeminente en la Ética, orienta nuestro interés hacia el análisis de las respuestas al valor y las motivadas sólo por lo subjetivamente satisfactorio.

Observamos que *existen ciertas respuestas afectivas que, en razón de su esencia, están motivadas exclusivamente por los valores*. El *respeto*, la *veneración*, la *admiración* presuponen el conocimiento de

un valor. Análogamente, la *indignación* o el *desprecio*, exigen el conocimiento de un *disvalor del objeto*.

También *existen respuestas afectivas engendradas por algo subjetivamente satisfactorio o insatisfactorio*. Alguien nos indica algo desagradable, aunque sea para nuestro bien. Alguien es más eficiente que nosotros, lo cual es muy bueno para la otra persona. Algo se extiende en el tiempo más de lo que nuestra paciencia es capaz de soportar. Muchas son las razones por las cuales podemos encolerizarnos. Pero en todos los casos la persona encolerizada considera al objeto no como un disvalor, sino bajo el aspecto de lo sólo subjetivamente insatisfactorio. La *envidia*, los *celos*, el *afán de venganza*, la *codicia* están motivados, por esencia, por lo *subjetivamente satisfactorio o insatisfactorio*. Si nuestra actitud estuviese determinada por lo importante en sí, por el valor, ante las habilidades brillantes de nuestro prójimo, nos admiraríamos y alegraríamos. Si la respuesta es la envidia, los celos o el deseo de venganza, ello es así porque nuestro egoísmo, orgullo o concupiscencia se ven heridos; en definitiva, nuestro interés por el valor es pobre.

Otras respuestas afectivas, como la alegría, el deseo, la ira, el miedo, la tristeza, etc. reciben su carácter según en qué objeto estén motivados, ya sea en algo valioso o en lo sólo subjetivamente satisfactorio, o por los bienes objetivos para la persona (26).

Del mismo modo, existen respuestas volitivas que pueden ser motivadas por los tres tipos de importancia.

La diferencia entre una respuesta al valor y las motivadas por lo sólo subjetivamente satisfactorio es decisiva para el desarrollo moral de la persona.

En una *respuesta motivada por lo sólo subjetivamente satisfactorio* (en mi ansia por una determinada comida, por ejemplo) al desear lo sólo subjetivamente satisfactorio, no trascendemos la frontera de nuestro egoísmo ni nos plegamos a lo objetivamente importante. Nos aprisionamos en nuestro propio egocentrismo. Aquí la respuesta se dirige hacia la apropiación del objeto y, en su posesión éste es considerado como algo dejado a nuestra merced.

En la *respuesta al valor* la fuente de nuestro interés hacia el objeto se funda totalmente en su intrínseca bondad, en su belleza y eminente valor, en la entrañable riqueza de lo importante en sí, y de ella -la intrínseca bondad del valor- se nutre y alimenta. En el entusiasmo, en la veneración, en el amor o en la adoración rompemos y traspasamos los límites de nuestro egocentrismo para adherir y plegarnos al *logos* del valor. La adhesión personal o *entrega de nosotros mismos a lo importante en sí* entraña una inteligibilidad y racionalidad semejante a la conformidad de nuestro entendimiento con la esencia del ser, producida en el conocimiento. Pero no consiste solo en la motivación y en la intencionalidad, "sino en una *armonía significativa con el valor, con su importancia intrínseca y luminosa y con su carácter objetivo*" (Von Hildebrand, 1983, p. 214). Esta intrínseca y luminosa importancia exige que nos demos de un modo nuevo, exige una trascendencia, un plegarse a algo mayor que nosotros mismos.

Toda respuesta al valor contiene un elemento de entrega de uno mismo, de reverencia, de cierta sumisión, de veneración ante el bien, un interés en su integridad y existencia en cuanto tales, un darnos a nosotros mismos en vez de absorberlo, implica *trascendencia*. En armonía con el valor, el que nuestro espíritu se entregue y pliegue al bien objetivo implica una oposición al orgullo, a todo tipo de egoísmo y egocentrismo.

Esta trascendencia del hombre se despliega tanto en la participación del *logos* objetivo del ser mediante el conocimiento -donde el entendimiento se conforma a la esencia del objeto- como en todas las respuestas al valor, en las que *con la voluntad o con nuestro corazón adoptamos la forma de lo importante en sí, participamos de su intrínseca bondad*.

Todas las respuestas presuponen un acto cognoscitivo. Pero la respuesta al valor además de

presuponer el conocimiento de su objeto, exige la conciencia de su valor, la aprehensión de su importancia positiva o negativa, del valor o disvalor.

La percepción del valor posee todas las características comunes de la percepción en general, y al mismo tiempo, tiene su carácter específico y único. Aprehender un valor, ser conscientes de él, reconocer y comprender su importancia intrínseca es una participación única y relevante de la persona en el mundo de los valores.

Sin embargo, por muy significativa que sean la aprehensión y comprensión de los valores para la talla y plenitud de una personalidad, estos actos no son una participación que otorgue valores morales a la persona. Tal *conocimiento constituye la base fundamental e indispensable para la moralidad*. Sin embargo, exageraríamos con Sócrates la importancia del conocimiento como garante de la moralidad de la persona. Esta opinión o enfoque racionalista fue refutado por Ovidio en su famoso verso: “Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”, y sobre todo, por San Pablo, al decir: “no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero” (Rom. 7, 19). La aprehensión del valor no incluye una recta dirección de la voluntad. El conocimiento seguro e irrefutable de los valores no hacen al hombre bueno, no contiene el elemento de entrega personal y trascendencia propios de la respuesta al valor.

Aunque grande es la participación en el ser que proporciona el conocimiento, en orden a alcanzar la fuente de los valores morales de la persona, debemos trascender la esfera del conocimiento.

San Agustín vio en el amor una participación en el objeto mayor a la del conocimiento, si bien el amor lo presupone e incluye.

Conforme a lo que hemos expresado, vemos que de *dos modos* podemos acceder a una participación superior en un objeto portador de un valor: mediante la unión en la vivencia de *ser afectado por los valores* y mediante la participación en el valor alcanzada en la *respuesta al valor*.

La participación en los valores en el ser afectado presupone la unión alcanzada en la comprensión del valor e implica algo nuevo: un nuevo grado de unión, una unión más íntima, más profunda y superior a la propia del conocimiento (27). Los valores afectan un dominio de receptividad específico, un plano más íntimo de nuestra alma, un *centro* cualitativa y nítidamente diferente del que entra en juego en el caso de lo subjetivamente satisfactorio. Precisamente se trata de aquel *centro de donde emerge el amor* (28).

Al ser afectados por los valores nos trascendemos y elevamos sobre nosotros mismos. Diverso es el caso cuando nos afecta lo sólo subjetivamente satisfactorio. Acá más bien nos estrechamos y aprisionamos en nosotros mismos.

Además, cuando un valor nos afecta experimentamos su fuerza unificadora: nuestro interior se une, cohesiona e integra armónicamente.

En la simple aprehensión del valor como tal, el contenido tiene su fuente exclusivamente del lado del objeto. Cuando somos afectados por el valor, en cambio, emerge un contenido nuevo en mi alma: por ejemplo, la experiencia específica de ser conmovido por la generosidad o pureza de otra persona. El hecho de que el valor actúe en mi corazón de un modo más íntimo, profundo y significativo, atravesando la *costra de mi indiferencia y embotamiento* implica una participación, un contacto nuevo y de mayor intimidad con el valor.

El *ser afectados* constituye, en varios casos, el *único camino para que el valor alegre y conmueva mi alma y experimente su fuerza deleitable*. Esto es claro en el caso de los *valores estéticos*: deseamos ser afectados por la belleza de un paisaje, de una música, de una obra de arte; y también respecto de los *valores morales*: anhelamos ser afectados por el valor de un don espiritual que nos concede otra persona,

su afabilidad, por ejemplo, y lamentamos cuando somos incapaces de trascender la mera percepción.

El hecho de que esperemos *ser afectados* por un valor determinado revela la mayor intimidad de unión alcanzada mediante este nuevo contacto y constituye una mejor disposición respecto del influjo y profundidad de participación con el valor que el alcanzado mediante su simple aprehensión.

Sin embargo, si bien la riqueza y profundidad de una personalidad guardan relación con su capacidad de aprehender los valores, “la riqueza espiritual actualizada y la talla de una personalidad, dependen, en buena medida de la participación en el mundo de los valores que se materializa en la respuesta al valor” (Von Hildebrand, 1983, p. 228). Y es que, precisamente en la **respuesta al valor**, la unión con el bien se incrementa, profundiza y eleva a un nivel superior. Asimismo, respecto del ser afectados, la respuesta al valor entraña una unidad e intimidad aún mayores. La belleza y nobleza del alma de otra persona afecta y conmueve profundamente mi corazón (29). Entonces, en un movimiento espiritual de amor hacia la otra persona, en la entrega de nosotros mismos hacia el otro, mi alma *responde* y ello constituye un nuevo estadio en la unión espiritual con el otro. Únicamente en la respuesta al valor *emerge nuestra palabra interior y cooperamos plenamente con el objeto*.

Dentro de la esfera de las respuestas al valor cabe distinguir aún diversos grados de unión o participación con el objeto. “Con respecto a la vinculación del bien con su valor, la voluntad, por ejemplo, posee una perfección propia en la que entrega libremente nuestra persona al bien, implicando una decisión libre, que una respuesta al valor como la alegría o el amor no posee necesariamente. Pero, por otro lado, la alegría y el amor (en otro respecto) poseen una perfección propia que la voluntad no tiene. La alegría y el amor son las voces de nuestro corazón; en ellas nos adherimos al bien con todo nuestro corazón y, por tanto, con nuestro más íntimo núcleo. El amor, en este respecto, tiene una prioridad incomparable” (Von Hildebrand, 1983, p. 232).

Mientras nuestra *respuesta sea motivada exclusivamente por el valor* o lo intrínsecamente importante, *el carácter o contenido positivo o negativo de una respuesta depende, completa y necesariamente, del valor o disvalor aprehendido en el lado objetivo* (30).

En segundo término, la esencia específica del valor que nos motiva determina la cualidad del contenido de la respuesta. Es decir: *el contenido cualitativo de la respuesta al valor corresponde necesariamente a la esencia del dominio de valor al que ese valor pertenece*. En este sentido, difiere el contenido de una respuesta al valor moral de la motivada por el valor intelectual, o por el valor estético. Por ejemplo, nuestra admiración por la brillantez genial de Einstein difiere de nuestra admiración hacia el amor y humildad de la madre Teresa de Calcuta. El contenido de la respuesta al valor varía en su cualidad, en función del dominio de valores al que pertenece el valor que nos motiva (31).

Además, el contenido de la respuesta al valor no guarda simplemente correspondencia a la esencia universal de un dominio de valores, sino que se diferencia según la *cualidad específica y rango del valor implicado*. Correspondencia expresada de dos modos: a) por un lado, en la diferenciación cualitativa de la respuesta que corresponde a la peculiaridad cualitativa que el rango superior implica y b) por otro, en el grado de entrega al objeto y de afirmación suya.

En la respuesta al valor -en la que éste se capta en su realidad objetiva- el rango del valor se refleja en la palabra interior con que respondemos a este bien. Von Hildebrand (Ibíd., p. 234) señala la cualidad distinta y superior contenida en la admiración por el martirio de San Ignacio de Antioquía, respecto de la que posee la admiración por la actitud ante la muerte de Sócrates.

Si usamos el término profundidad para aludir a esta diferencia, conviene hablar de “*profundidad cualitativa*”. Ahora bien, cuanto más elevado sea el valor y más sublime su rango, más profundo es el estrato o nivel de nuestra alma al que apela.

De mayor importancia resulta el segundo modo de reflejarse el rango del valor en el contenido de la respuesta al valor, el *grado de entrega al objeto y de afirmación suya* expresado cuando decimos, por ejemplo, que admiramos y respetamos “más” a Tomás Moro que a Sócrates.

Este grado está dado no por una intensidad cuantitativa, secundaria y subordinada a la estructura comparativa, sino por la *afirmación del objeto de nuestra respuesta*. Por ejemplo, en el caso de las respuestas volitivas al valor, al preferir una posibilidad sobre otra, *queremos* claramente a una más que a otra, y no cabe aquí hablar de un acto de voluntad, como puede ser el respeto, más intenso. Se puede respetar a un hombre “más” que a otro. El grado de afirmación de nuestra respuesta expresado en este “más” o “menos” se refiere al núcleo más propio de la palabra interior intencional y significativa de la respuesta al valor. En él se manifiesta la conexión necesaria entre el valor y la palabra interior de la respuesta al valor. “Preferir un bien superior a otro inferior constituye la correspondencia más esencial entre el valor y la respuesta, y, desde el punto de vista moral, desempeña el papel mayor. La pura respuesta al valor será concedida siempre en un grado que esté de acuerdo con el rango del valor” (Ibíd., p. 235).

En síntesis, cuando nos plegamos al valor, en el momento en que somos motivados única y exclusivamente por él, sin la más ligera intrusión de otro punto de vista, se da una *estrecha correspondencia cualitativa y significativa entre la “palabra interior” de la respuesta al valor y la esencia específica del valor del objeto*. Ello revela simultáneamente la intimidad de esta participación y unión en el bien portador de un valor y el carácter espiritual e inteligible de la respuesta al valor.

Ahora bien, en este contexto vemos que el *factor subjetivo (el secundum modo recipientes)* (32) relativo a la profundidad y riqueza de una personalidad, desempeña un relevante papel en la esencia de la aprehensión del valor. Es decir: el contenido de la respuesta al valor refleja necesariamente la esencia específica del valor en la medida en que se manifieste a una persona o en que una persona lo aprehenda y comprenda y no necesariamente con respecto al valor que el objeto posee en realidad. Salta a la vista la importancia de considerar, desde un enfoque educativo, los factores internos y externos asociados a tal aprehensión.

Relación axiológica entre el valor y la respuesta

Así como un hecho evidente no sólo *motiva* necesariamente nuestra convicción, en tanto ha sido aprehendida su verdad, sino que también *reclama* la convicción como *respuesta adecuada y exigida por él*, análogamente, entre la palabra interior de una respuesta al valor y el valor de un objeto, existe una relación axiológica.

La palabra interior de la respuesta al valor -la admiración, la alegría, por ejemplo- y el objeto dotado con un valor hacia el que se dirige esta palabra guardan una profunda y significativa relación. En este sentido, al objeto portador de un valor se le debe dar una respuesta positiva; a algo teñido de un disvalor, una negativa.

Es decir, todo bien portador de un auténtico valor y, asimismo, todo objeto teñido con un disvalor, *exigen una respuesta adecuada*. Dicha adecuación no sólo engloba la conformidad del *carácter positivo o negativo de la esencia del dominio del valor* con la respuesta conveniente, sino también la correspondencia entre el *rango del valor y la profundidad de la respuesta* y la conformidad entre el *rango del valor y el grado de nuestra afirmación*. A esta conformidad con la jerarquía de los valores alude el *ordo amoris* agustiniano, fundamento de toda moralidad.

La exigencia de responder adecuadamente aumenta en proporción con el rango del valor. La fuerza intrínseca e imperiosidad de la exigencia de una respuesta adecuada crece con la altura del valor,

con el rango de la importancia de un ser.

Este principio se manifiesta en diversas esferas. El grado de exigencia determinado por la categoría del objeto, desempeña un papel específico en el *ámbito cognoscitivo* y en el dominio de las respuestas teóricas. En este plano, el ser debe ser conocido adecuadamente y la realidad exige una respuesta teórica adecuada. La verdad de las proposiciones o *verdad lógica* es exigida por el ser. La verdad constituye el tema de la esfera del conocimiento y de las respuestas teóricas. La pregunta inmanente sobre el ser es: ¿cuál es la *esencia* de una cosa? La respuesta alude a *lo que* ese ser es: “ésta es su esencia”. El objeto responde y se repite o espeja en el acto cognoscitivo. El error constituye un mal, fundamentalmente por la desarmonía o discrepancia entre una afirmación y la verdadera esencia del objeto. Es el tema de la verdad lo que exige un conocimiento adecuado.

Si consideramos que *el grado de exigencia* está determinado por la *categoría del objeto*, éste variará según la situación objetiva en juego corresponda a materia contingente o necesaria. Si se trata de materia contingente, carente de una importancia más profunda, la desarmonía de un conocimiento inadecuado se reduce al mínimo. En cambio, si se trata de materia necesaria, cuando el error se refiere a verdades eternas o a un objeto dotado de un elevado valor, la desarmonía implicada cobra una innegable gravedad. Alcanza una fuerza mayor cuando las verdades eternas en cuestión poseen un contenido metafísico de decisiva importancia, como pueden ser la espiritualidad e inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad y la existencia de Dios.

El principio según el cual lo real debe ser captado tal como es y exige una respuesta adecuada se aplica tanto a la esfera cognoscitiva como a la *esfera de la valoración o apreciación*. Ésta engloba no sólo un conocimiento o aprehensión del valor del ser, sino también una respuesta teórica a este valor. En este plano el tema ya no se circunscribe a la verdad y existencia de un objeto. En la *valoración o apreciación* de un objeto aparece un elemento *axiológico* referido a la naturaleza del valor, no sólo en la medida en que existe, sino también en cuanto que es importante en sí mismo. Entonces, advertimos que cuando está en juego el valor, el principio general que exige una respuesta adecuada se despliega en una nueva dirección al añadir al interrogante sobre la esencia y existencia de un objeto, *¿qué valor tiene?* Si bien en todo acto genuino de conocimiento se descubren los valores, su esencia más profunda es tal que, al percibirlos, tiene lugar una comunión específica con el objeto que difiere de otra clase de conocimiento. Al comprender o apreciar un valor vamos más allá del plano ontológico para penetrar en el axiológico. Resulta imposible apreciar un valor intentando captarlo desde fuera, desde un enfoque neutral, como algo meramente existente.

Apreciar o comprender adecuadamente el valor de algo dado implica responder a una doble exigencia. La de captar apropiadamente su esencia, así como también su valor y su rango. E inversamente, implica una doble desarmonía, cuando no se comprende la esencia, el valor y rango de un ser.

Una mirada a nuestra propia vida nos descubre la experiencia de no poder permanecer indiferentes o insensibles frente al valor de un objeto y esto cobra mayor evidencia cuanto más alto es el valor. Ante algo sublime, ante una acción moralmente noble, por ejemplo, su intrínseco valor reclama una respuesta adecuada. Una experiencia así debe afectar el alma. Vive una desarmonía objetiva quien permanece indiferente o es afectado inadecuadamente por algo trágico o sublime. El *ser afectados* y las *respuestas afectivas y volitivas* constituyen una tercera forma de desplegarse el principio fundamental según el cual el *valor* exige una *respuesta adecuada*.

Toda genuina respuesta al valor comprende asimismo una conciencia de la fundamental relación de exigencia. Ya se trate de un acto de admiración, de veneración, de amor o de estimación siempre está presente junto con el conocimiento de que la respuesta no deriva de una arbitrariedad subjetiva o de la fuerza de atracción que ejerce el objeto sobre nosotros, la conciencia de que es reclamada por el objeto. De este conocimiento surge la nota de humildad y objetividad característica de toda genuina respuesta al valor.

Y en este sentido, así como la respuesta adecuada es objetivamente importante en relación con el rango del valor en cuestión, la persona adquiere mayor conciencia del deber de responder cuanto más alto es dicho valor (33).

La conciencia de que se exige una respuesta no se opone al movimiento espontáneo del corazón. “El ensanchamiento del corazón es el deleite de la justicia. Y esto es un don de Dios que Dios nos concede para que no nos encojamos en sus preceptos, sino que nos ensanchemos con el amor y la complacencia de la justicia” (San Agustín).

Finalmente, aunque toda respuesta al valor presupone el conocimiento de que nuestra respuesta es exigida por el objeto, sin embargo, el que la persona no responda adecuadamente redundará en su propio perjuicio y no en el del objeto. Toda respuesta al valor está en sí misma dotada de un valor: realiza la relación de exigencia objetiva, la entrega de nosotros mismos al valor, participa del valor de un modo único. Todo esto otorga un valor al acto mismo. Pero este valor se distingue del valor al que se responde.

En síntesis: toda respuesta adecuada al valor es en sí misma portadora de un valor personal, pero esto no implica que toda respuesta al valor esté dotada de un valor moral. Una respuesta adecuada de entusiasmo por una gran obra de arte no tiene un valor estético, sino intelectual, a saber, la sensibilidad y profundidad ante la belleza y un *élan* espiritual. Este doble valor es distinto del valor de belleza de la obra de arte. Por otro lado, la respuesta al valor de un gran genio como Platón está dotada de un valor personal, un valor de amplitud y profundidad intelectual expresado en su comprensión y entusiasmo por una figura genial. Pero no podemos decir que esta respuesta sea portadora de un valor moral. Esto es: que toda respuesta adecuada al valor sea en sí misma portadora de un valor personal, no implica que toda respuesta al valor esté dotada de un valor moral. Toda acción moralmente buena es una respuesta al valor. Pero esta relación no es recíproca. Debemos añadir otros elementos para hablar de una respuesta al valor moralmente buena.

Armonía o desarmonía objetiva entre el valor y la respuesta

Todo valor exige una respuesta adecuada. Y, en este sentido, se realiza un valor metafísicamente fundamental cuando se da la respuesta conveniente. Esta respuesta constituye una armonía objetiva entre el valor y la respuesta que encarna el valor. Una respuesta contraria o la indiferencia frente a un valor constituye una desarmonía que encarna un disvalor.

Es necesario elucidar la esencia específica de esta relación de exigencia.

Frente a una respuesta disarmónica, por ejemplo, cuando alguien se burla de una acción virtuosa de otra persona, podemos focalizar la atención: a) en el *mal objetivo para la persona* (lo que significa esa actitud para el sujeto que la padece: la injusticia que se comete con él o el dolor que la misma puede producirle); b) podemos considerar el contenido de esa actitud, el *disvalor moral* que entraña esa respuesta equivocada como tal y el prejuicio irreverente que revela.

La *desarmonía objetiva* materializada en esta respuesta inadecuada se distingue de estos dos aspectos señalados. Esta desarmonía no se restringe a las respuestas dirigidas a personas vivas. Si alguien dijese que Platón es superficial o la madre Teresa una eficiente asistente social, igualmente consideraríamos lo impropio de la respuesta e intentaríamos persuadir a su autor, no para proteger de la injusticia a los destinatarios de la respuesta, sino ante todo, para *garantizar la respuesta correcta, la que debería haberse dado, la relación adecuada con el valor intelectual o moral de esa persona*.

En segundo lugar, la desarmonía encarnada en una respuesta inadecuada no se circunscribe a las respuestas dirigidas a las personas. Abarca asimismo las respuestas a objetos portadores de valores

estéticos, tales como una música sublime, un paisaje bello, una pintura esplendente. Responder a “La Piedad” de Miguel Ángel o a la Novena Sinfonía de Beethoven con aburrida indiferencia constituyen respuestas inadecuadas (34).

Frente a una respuesta incorrecta o inadecuada, cualquiera sea su causa, la educación encuentra allí una llamada especial. Es necesario, mostrar el verdadero valor de un paisaje, de una obra artística, de una acción humana y, de este modo, preparar el camino para una respuesta adecuada de su parte.

Cuando la desarmonía objetiva se halla en una respuesta incorrecta que tiene su raíz en un error del que la persona que la emite no es responsable o no tiene conciencia, focalizamos la atención en los disvalores intelectuales manifestados en la respuesta errónea. Éste sería el camino capaz de conducir a rectificar la respuesta.

Resulta importante ver que ni el valor moral ni el intelectual de una respuesta adecuada fundan el principio según el cual el objeto portador de un valor exige una respuesta apropiada y armónica (35). *La respuesta adecuada es exigida en razón del objeto*, no de la persona que responde.

El Educador: portador de valores

La naturaleza misma de las vivencias tratadas, delinea aquellas notas esenciales exigidas por la persona del educador en función de su tarea específica.

Uno de los rasgos propios del educador, condición sine qua non para ejercer su papel, debe ser su *entrañable amor a la verdad*, su apertura y recto querer, conocer y penetrar la verdad de la realidad. Una actitud humilde y expectante a oír y ver la voz de la realidad. Capaz de un fiel conocimiento de la realidad, del lugar que ocupa cada ser en el mundo, de su esencia y de su fin. Capaz de un recto y sincero conocimiento de sí mismo, de su condición de creatura abierta a diversos tipos de relaciones: con el mundo social y objetivo. Esto condiciona el tipo de relación que la persona pueda establecer con los demás, con uno mismo y con Dios.

El educador, al conducir intencionalmente el conocimiento, promueve la aprehensión de la realidad en su esencia y existencia verdaderas. Todo conocimiento que posee y del que intenta hacer partícipe a los educandos, favorece en ellos no sólo la captación de lo que las cosas son, sino también la aprehensión de los valores que entrañan. Su tarea debe ser capaz de producir respuestas en la esfera cognoscitiva adecuadas a las exigencias de los objetos conocidos. En tal sentido, cuestiones decisivas y centrales en la vida del hombre deben generar genuinas convicciones. Convicciones profundas, enraizadas en el ser de las cosas y arraigadas en el alma del educando. Convicciones que preparan el terreno para una auténtica cosmovisión.

Cuando el educador genera respuestas teóricas inadecuadas, que no guardan conformidad con la realidad objetiva, su tarea educadora ha sido reemplazada por un arma ideologizante carente de respeto a la verdad del ser.

El educador comprometido con la verdad y el bien, en sus enseñanzas, en sus acciones, en sus propias valoraciones revela sus tesoros, aquello que ocupa su corazón, aquello que es objeto de su amor y el lugar que detentan en su alma y, de este modo, es capaz de *afectar* los corazones de los educandos, pudiendo favorecer una sintonía, apertura y disposición positiva hacia los valores.

Del mismo modo, también las valoraciones o intentos de abstención de valoraciones explícitas, revelan las valoraciones más profundas del educador. El educando es afectado por las acciones, conocimientos o valoraciones arbitrarias o pretendidamente neutrales, del profesor.

Tanto uno como el otro tipo de modelo están frente al alumno, *afectándolo* y motivando en él *respuestas cognitivas, afectivas y volitivas*. El alumno no es indiferente ante la persona del educador. Y si, además, éste presenta un trato agradable y afectivo con los educandos, sus valoraciones no les resultan ajenas, sean ellas positivas o negativas.

Cuando el profesor presenta mediante su actuar una vida dirigida y en tensión hacia su más íntima participación en los valores mediante la lucha por la virtud, que a modo de una segunda naturaleza, incide en su ser, invita al educando a responder con su propia vida a los valores encarnados. Entusiasma a enamorarse de la verdad y del bien, a comprometer su vida con los valores más altos y a responder positiva, armónica y adecuadamente a ellos.

En síntesis, corresponde a la misión específica del educador ser portador de una escala jerárquica de valores en la que el ápice lo ocupe el Bien y la Verdad Absolutos, y un compromiso vital en armonía con ella. Sólo a partir de un sólido trabajo personal de autoeducación, puede ser un genuino garante ético -al decir de Spranger- capaz, con su palabra, de favorecer la simple aprehensión de los valores; con su obrar, espejo de lo que ama, conmover y "tocar" el corazón de los educandos y, por lo que es -por lo que él ha hecho de sí mismo en su entrega a los valores y unión con ellos- pueda motivar respuestas de íntima participación y entrega a una recta jerarquía de valores.

La admiración, respeto, confianza que el educador pueda despertar en los educandos, en tanto portador de valores, no debe ser un lazo que los atraiga hacia sí, sino una plataforma que les permita lanzarse hacia los más nobles y altos valores, que les ayude a saltar hacia el Sumo y Absoluto Bien.

Observemos en nuestra propia vida, que varias respuestas no se restringen a una vivencia meramente actual. Determinadas respuestas persisten en un plano más profundo que aquel en el que tiene lugar la actualización plena de nuestras vivencias. Ejemplo paradigmático de respuestas que gozan de esta propiedad es el amor. El amor a otra persona se actualiza en muchos momentos y, cuando es verdadero, no se extingue, sino que continúa existiendo como un factor pleno y real en mi alma, que colorea e *informa profundamente mi vida*, aun cuando no esté actualizado constantemente (36).

"Las respuestas más importantes y fundamentales son capaces de una persistencia sobreactual, sea una profunda tristeza por la pérdida de una persona querida, el amor o veneración a alguien, o nuestro agradecimiento hacia otro, sea, sobre todo, nuestra fe y nuestro amor a Dios".

* Doctora en Ciencias de la Educación, Profesora Titular en la Universidad Católica Argentina, sede Mendoza. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). (Ver más en nuestro link de "Autores").

** Publicado en Sapientia, LX, 217: 135-171. ISSN 0036-4703.

Notas:

(1) Si bien desde un enfoque metafísico sabemos que la indiferencia no es absoluta, conviene no eliminar la distinción significativa existente en nuestra experiencia entre los objetos que se nos presentan como indiferentes y aquellos que se nos presentan como importantes y, consecuentemente, capaces de motivar a la persona concreta. Tal diferencia es real y significativa, incluso en el caso de que, el ser indiferente posea una importancia escondida.

(2) Este término es acuñado originariamente en el lenguaje de los economistas. Luego lo asume el planteamiento *axiológico* fenomenológico.

(3) Barrio Maestre (1997, pp. 197-233) analiza la noción de valor según el planteo axiológico y, desde un enfoque filosófico, señala los límites para que devenga aplicable en el ámbito educativo.

(4) Max Scheler (1948, 130 y ss.) señala varios criterios para diferenciar la categoría de un valor: a) Duración: son más perfectos los bienes duraderos que los pasajeros y cambiantes. Por ejemplo: las riquezas son temporarias; fugaces, los placeres sensibles; en tanto que la verdad no cambia ni envejece. Advertimos que los valores inferiores son pasajeros, mientras que los superiores, permanentes; b) Divisibilidad: los bienes materiales son divisibles; un pastel se divide, se reparte, y terminado nadie más puede gozar de él. En cambio, aquellos valores como la justicia, la paz, la ciencia, no se dividen al participar los hombres de ellos; c) Fundamentación: algunos valores son instrumentales

o medios para alcanzar otros, pero también existen cosas valiosas en sí mismas. “En este orden de fundamentación, (...) todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal e infinito y de un universo de valores que de aquel procede (Ibíd. 140)”; d) Profundidad de la satisfacción: aquí entendemos el término “satisfacción” no como sinónimo de placer sensible, sino en el sentido de goce espiritual. Los valores más elevados producen una satisfacción más profunda. El hedonismo práctico suele ser síntoma de nuestro fracaso para percibir y alcanzar los valores superiores; e) Grado de relatividad o su relación respecto de los valores absolutos: los valores sensibles guardan estrecha relación con los sentidos, en tanto que los morales, por ejemplo, son independientes respecto de nuestra sensibilidad. Luego, nuestras faltas en el orden moral no se justifican por “no me gusta”, “me gusta”, “tengo ganas” o “no tengo ganas”. Dice Scheler: “Siempre vivimos el abandono de un valor superior por otro inferior como un envejecimiento, una debilidad. Es, pues, la característica esencial -y más primordial del ‘valor más alto’, la de que es el valor ‘menos relativo’; y la característica esencial del valor más alto de todos, la de que es el valor ‘absoluto’. Las demás conexiones de esencia se basan sobre ésta” (Ibíd. 145).

(5) Así como el dolor corporal es la antítesis del placer corpóreo, (distinto de un estado neutral en el que no se experimenta ni dolor ni placer), del mismo modo la importancia negativa de un acontecimiento triste no es simplemente la ausencia de un suceso alegre. Estamos frente a una oposición contraria.

(6) Así por ejemplo, cuando una persona se salva de un peligro que ponía en riesgo su vida o es liberado de su cautiverio, su alegría y agradecimiento al Absoluto personal se refieren a la categoría de importancia que denominamos *bien objetivo para la persona*.

(7) Su contrapartida negativa: el mal objetivo para la persona, como puede ser el objeto formal del perdón humano. Cuando un amigo me causa un daño, al perdonarlo soy consciente de que mi perdón se dirige sólo al daño que me ha infligido, al mal objetivo que me ha ocasionado a mí, no al disvalor moral encarnado en su actitud. “Nunca puedo cancelar el disvalor, sino solamente la injusticia que se me ha causado” (Ibíd. p.58).

(8) *El comparativo que presupone un denominador común para poder ver a uno como un mal mayor, excluye la posibilidad de que el valor moral sea el denominador común; pues cometer la injusticia es un mal moral evidente, mientras que sufrirla está en sí mismo fuera de la esfera moral. Es cierto que pueda llegar a ser igualmente objeto de la Ética cuando nos preguntamos cómo soportamos la injusticia que se ha cometido con nosotros. Pero este no es el problema que subyace en la tesis de Sócrates. Cfr. Ibíd. P. 61.*

(9) Según este enfoque -el hedonista- padecer una injusticia sería un mal, mientras que el cometerla no lo sería en tanto pueda evitarse el castigo. Es decir, padecer una injusticia no es un mal porque se cometa una injusticia, sino porque va asociado con el sufrimiento, Y sufrir, soportar el dolor o privarse de placeres es, según esta óptica, un mal. La única medida que se reconoce es lo subjetivamente satisfactorio o placer: el *bonum* es equivalente a lo subjetivamente agradable o satisfactorio. Solo se inclina ante un orden objetivo en la cuestión de si el placer se busca de un modo racional o irracional. Así el insensato se lanza al placer al modo de un animal, esto es, instintivamente; el sabio, en cambio, elige el objeto subjetivamente satisfactorio de acuerdo con los principios de intensidad, duración, etc.

(10) No sería apropiado considerar dicha aptitud como otra categoría de la importancia dado que desde el punto de vista de la motivación que asumen las cosas, el ser útil, un medio es escogido en función de un fin particular. Tampoco la aptitud considerada en sí misma, constituye una categoría de importancia independiente.

(11) Lo útil, en este sentido, se considera como una subdivisión del bien objetivo indirecto para la persona.

(12) Entre ellos mencionamos el alimento, el vestido, la vivienda; la salud, la libertad, la paz y el orden.

(13) En la nuestra, por ejemplo, los automóviles y demás medios de transportes, aviones, etc. asumen hoy el carácter de bienes elementales. Así también un ascensor en un rascacielos, la electricidad, teléfono, etc. Frecuentemente estas cosas facilitan y hacen más comfortable la vida, pero también pueden cobrar el carácter de bienes elementales: un ascensor no constituye un lujo para la persona que viva en un 7º piso o para quien, a causa de una enfermedad o edad, está imposibilitado para subir escaleras. El teléfono que usamos para una emergencia médica, ciertamente tiene carácter de medio para un bien elemental.

(14) El carácter de agradable de las cosas implica, naturalmente que son subjetivamente satisfactorias. Sin embargo, esto también es el fundamento de que sean bienes objetivos para la persona, siempre que dichas cosas sean agradables para un estrato legítimo de la persona. Según su sentido objetivo, estas cosas son también bienes objetivos para la persona.

(15) Así por ejemplo, la adquisición de un cargo laboral relevante con su concomitante responsabilidad constituye para el sujeto un bien objetivo para él. Se opone radicalmente a lo dicho, quien lucha por alcanzar tal puesto movido por el ansia de poder, ya que lo considera exclusivamente como algo subjetivamente satisfactorio.

(16) La salud, por ejemplo, es un bien objetivo para la persona. Pero independientemente de la posible motivación, es un don que está en consonancia con el verdadero interés del hombre y que su importancia se funda tanto en la esencia de la salud como en la de la naturaleza humana.

(17) Supino del verbo principio-as-are-avi-atum = “lo iniciado”, “lo originado”.

(18) Esto se revela claramente si cotejamos el valor ontológico de la voluntad con el valor moral de una buena o recta voluntad. El valor moral de quien rehúsa enriquecerse traicionando a otro, o cuando se deja torturar antes que declarar en falso, se distingue claramente del valor ontológico de la voluntad libre en cuanto tal. El valor ontológico de la voluntad recibe su forma, de la voluntad; el valor moral de la honestidad que emana de la voluntad es algo claramente definido que posee una cierta independencia y una esencia propia. Así distinguimos claramente la honestidad de la veracidad, de la pureza, de la justicia, en cada una de las cuales detectamos una esencia cualitativa determinada y definida.

(19) Desde una perspectiva psicológica, el desarrollo de la personalidad no es el de un sistema de aptitudes y potencialidades que funcionan “en vacío”, sino un conjunto organizado de actitudes, opiniones, etc. El mundo social y de los objetos contribuye a formar el contenido de la personalidad. La personalidad está como “llena” del mundo.

(20) Esta última implica la formación en los principios morales y el esfuerzo consciente por conquistar una adhesión personal a una jerarquía objetiva de valores.

(21) Von Hildebrand (1983, pp.190-239) desde un enfoque fenomenológico distingue dos tipos de vivencias: los *estados corporales*, tales como el estado de satisfacción o placer, de las *vivencias intencionales*, como la alegría. La satisfacción es un experimentar algo que está *cualitativamente unido a nuestro cuerpo*, pero que no posee una relación significativa con un objeto. Es causado por algo, pero tal nexo causal se distingue de la *relación intencional*, esto es, de la relación racional y consciente entre la persona y un objeto. “Nuestro sentimiento

de cansancio no presupone en manera alguna un conocimiento de su causa. Por el contrario, las vivencias intencionales -como la alegría presuponen, por esencia, el conocimiento de la causa de nuestra vivencia, es decir, del objeto que motiva nuestra vivencia. Este carácter intencional distingue, por ejemplo, la alegría de un mero estado de satisfacción” (Ibíd, p. 191). Ignorar o conocer la causa del cansancio, por ejemplo, no afecta la vivencia como tal. No le resulta inherente una polaridad específica entre la persona y el objeto. Incluso cuando se conoce la causa, estos estados no están unidos a su causa de un modo significativo y consciente.

(22) Conviene que señalemos sus diferencias así como su conexión fundamental. En los actos cognoscitivos -sean de naturaleza sensible o intelectual- el contenido se halla del lado del objeto. En las respuestas, está en la parte del sujeto, si bien, este contenido de nuestra alma está dirigido a un objeto.

En los actos cognoscitivos, la intención va del objeto a nosotros: el objeto se revela a nuestro espíritu, que lo espeja; en las respuestas, la intención va de nosotros al objeto, somos nosotros quienes hablamos, es una respuesta al objeto.

En tercer lugar, todos los actos cognoscitivos poseen un carácter eminentemente receptivo, aunque no totalmente. Se trata, propiamente, de una receptividad activamente realizada. La respuesta es eminentemente activa.

(23) “El apetito se vuelve hacia lo que es conocido como un bien o como un mal; ...el apetito es movido por la nocividad o utilidad de los objetos o por el carácter agradable o desagradable de la sensación que los sentidos tienen en presencia de objetos. En ambos casos es puesto en movimiento un dinamismo de apropiación o de huida, y en el hombre esto ocurre tanto a nivel sensible como intelectual... con muy diverso carácter” (Pithod, 1994, p.162).

(24) En el ámbito de las respuestas afectivas hallamos el elemento espiritual en una amplia gradación.

(25) La negrita es nuestra.

(26) El agradecimiento es una típica respuesta a un bien objetivo para la persona. La aceptación de una cruz se refiere a la aceptación de un “mal objetivo para nosotros”, mal que es pasajero y no en vano. Porque “el sufrir pasa, pero el haber sufrido queda” y sabemos con fiabilidad que “todo ocurre para bien de los que aman a Dios” -al decir de San Pablo-.

(27) Es muy posible poder percibir o aprehender el valor sin trascender la esfera del conocimiento, sin ser afectados por el valor. Por diversas razones un valor puede no penetrar hasta un estrato más profundo de nuestra alma donde nos afecte realmente. Es importante distinguir entre la aprehensión de los valores y el ser afectados por ellos.

(28) Este centro se distingue claramente del que queda afectado cuando algo subjetivamente satisfactorio apela al orgullo o concupiscencia. E incluso, el centro al que apelan los valores, se trata de un centro diverso al dominio de la sensibilidad afectado por algo subjetivamente satisfactorio legítimo.

(29) En este caso el ser afectado precede y funda la respuesta al valor.

(30) Cuando nuestra actitud se halla motivada por *otro tipo de importancia*, por ejemplo, por lo *subjetivamente satisfactorio o insatisfactorio* que el objeto puede tener accidentalmente para nosotros como añadido al valor, pero independiente de él, el carácter positivo o negativo del contenido de la respuesta puede o no concordar con el carácter positivo o negativo del valor intrínseco que el objeto posee. La respuesta del hombre orgulloso, que enfoca las cosas desde su autoexaltación, tendrá el contenido negativo de la envidia ante la nobleza y generosidad de otro, esto es, ante un valor positivo. Responde con un contenido negativo a un valor positivo. Su actitud resulta opuesta a una respuesta al valor. Tiene su motivación en la importancia que algo posee desde el punto de vista de su orgullo.

(31) Ciertas respuestas al valor son posibles sólo como respuestas a ciertos tipos de valores. El respeto y la veneración presuponen valores morales en su objeto. La admiración y el entusiasmo, en cambio, pueden ser motivados por distintos tipos de valores. La indignación presupone disvalores morales.

(32) Esto es: según el modo del recipiente.

(33) La captación de lo que el bien exige objetivamente -esencial de toda respuesta auténtica al valor- no implica que siempre esté presente la conciencia del deber moral de dar una respuesta adecuada al valor. Para constituir un deber moral se exigen otros requisitos, a los que posteriormente nos referiremos.

(34) También se da una desarmonía objetiva en la respuesta incorrecta causada por un error del que no se es responsable.

(35) Esta relación entre un valor y el deber de darle una respuesta adecuada constituye un principio inmediatamente evidente, que posee el carácter de dato originario que, por tanto, excluye cualquier *por qué* posterior.

(36) Es claro que existe diferencia entre los momentos en que actualizamos plenamente nuestro amor -cuando hablamos o pensamos en ese ser- y en los que debemos ocupar nuestra atención en otros objetos, trabajos o cuando nos invade una profunda tristeza. Sin embargo, el amor subsiste no como un vago elemento inconsciente, sino como una respuesta significativa a la persona amada.

Bibliografía:

- ABBA, G. (1992). *Felicidad, vida buena y virtud* (Barcelona, EIUNSA).
- BANDURA, A. y McDONALD, F. (1963). Influence of social reinforcement and the behavior of models in shaping children’s moral judgments. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67: 3, pp. 274-281.
- BARRIO MAESTRE, J.M. (1997). Educación en los valores: una utopía realista. *Revista Española de Pedagogía LV: 207*, pp. 197-233.
- BLUM, L.A. (1980). *Friendship, altruism and morality* (London. Routledge and Kegan).
- BORGHINI, A. y PAOLICCHI, P. Il giudizio morale in la adolescencia. Tra normatività e autonomia.

- Orientamenti Pedagogici*, 1988, 35: 4, pp. 619-655.
- BUSSEY, K. y BANDURA, A. (1992). Self-Regulatory Mechanisms Governing Gender Development. *Child development*, 63: 5, pp. 1236-1250.
 - CIALDINI, R. (1991). Altruism or egoism? That is still the question, *Psychological Inquiry*, 2:2, 124-126.
 - COLBY, A., KOHLBERG, L., SPEICHER, B., HEWER, A., CANDEE, D. y GIBBS, J. (1989). *The measurement of moral judgment* (Cambridge, University Press).
 - DE FINANCE, J. (1966). *Ensayo sobre el obrar humano* (Madrid, Gredos).
 - DE FINANCE, J. (1980). Sordera para los valores, *Ethos*, Buenos Aires, 8, pp. 51-68.
 - ESCÁMEZ, J., ORTEGA, P., Y SAURA, P. (1987). Educar en la solidaridad: programa pedagógico. *Revista Española de Pedagogía*, 178, pp. 499-528.
 - FABRO, C. (1978). *Percepción y pensamiento* (Pamplona, EUNSA).
 - FABRO, C. (1982). *Introducción al problema del hombre* (Madrid, Rialp).
 - FABRO, C. (1977). La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell' atto libero. *Ermenéutica Tomística*, 2.
 - GARCÍA DE HARO, R. (1978). *La conciencia moral* (Madrid, RIALP).
 - GORDILLO ÁLVAREZ, M.V. (1996). *El desarrollo del altruismo en la infancia y la adolescencia* (Madrid, C.I.D.E).
 - GORDILLO ÁLVAREZ, M.V. (1992). *Desarrollo moral y Educación* (Pamplona, EUNSA).
 - KOHLBERG, L. y GILLIGAN, C. (1971). The adolescent as a moral philosopher. *Daedalus*, 100, pp. 1051-1086.
 - KURTINES, W y GREIF, E. (1974). The Development of Moral Thought: Review and Evaluation of Kohlberg's Approach. *Psychological Bulletin*, 81: 8, pp. 453-470.
 - LASA, Carlos (1996). *El hombre a-lógico o la finalidad de la Educación actual* (Córdoba, Ediciones Convivio Filosófico).
 - LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso (1989). *El conocimiento de los valores* (Navarra, Verbo Divino).
 - LOTTIN, D. (1957). *El alma de la moral cristiana* (Buenos Aires, Paulinas).
 - Mc CANN, D. y PRENTICE, N. (1981). Promoting Moral Judgment of Elementary School Children: The Influence of Direct Reinforcement and Cognitive Disequilibrium. *The Journal of Genetic Psychology*, 139, pp. 27-34.
 - MILLÁN PUELLES, A. (1967). *La estructura de la subjetividad* (Madrid, RIALP).
 - MILLÁN PUELLES, A. (1989). *La formación de la personalidad humana* (Madrid, RIALP).
 - NUTTIN, J. (1973). *La estructura de la personalidad* (Buenos Aires, Kapelusz).
 - PHILLIPS, D.C. (1989). *Philosophy, Science and Social Inquiry* (Oxford, Pergamon Press).
 - PIAGET, J. (1987). *El criterio moral en el niño* (Buenos Aires, Ediciones Roca).
 - PIEPER, J. (1980). *Las virtudes fundamentales* (Madrid, RIALP).
 - PINCKAERS, S. (1988). *Las fuentes de la moral cristiana* (Pamplona, EUNSA).
 - PINCKAERS, Servais. Las pasiones y la moral. *ETHOS*, Vol. 23-24-25, Buenos Aires, pp. 7-23.
 - PITHOD, Abelardo (1994). *El alma y su cuerpo* (Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano).
 - PITHOD, Abelardo (1993). El trasfondo no-consciente de la vida moral. *Ethos*, N° 19-20.
 - PITHOD, Abelardo (1983). Las bases biopsíquicas y sociales de la experiencia moral. En "Ethos", N° 10-11.
 - PITHOD, Abelardo. "Superyo y vida moral. Una valoración tomista de la hipótesis psicoanalítica". *Sapientia*, Vol XLVI, pp. 111-118.
 - PITHOD, Abelardo (1995). *La nueva pedagogía de la mujer*. 2a edición, Mendoza, Centro de Investigaciones Cuyo.
 - PITHOD, Abelardo (1995). El conocimiento afectivo. ¿Tiene el corazón razones que la razón no entiende? *II Simposio de Epistemología y metodología en ciencias humanas y sociales*, Tomo I, Mendoza, Argentina, Ed. Ex Libris.
 - PITHOD, Abelardo (1996). Breve balance de un siglo de psicoanálisis. "Sapientia", Bs. As., Volumen LI, N°199, pp. 175-185.
 - SANTO TOMÁS (1993), *Suma de Teología*, Tomo II. Madrid, B.A.C.
 - SANTO TOMÁS (1995), *Suma de Teología*, Tomo III. Madrid, B.A.C.

- SANTO TOMÁS (1994), *Suma de Teología*, Tomo IV. Madrid, B.A.C.
- SCHELER, M.(1948) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. T. I, (Buenos Aires., Ediciones Revista de Occidente).
- SOAJE RAMOS, G. (1978). Esbozo de una respuesta tomista al problema del valor. *Ethos*, 8, pp. 69-108.
- SPEAMANN, R., (1991). *Felicidad y benevolencia* (Madrid, RIALP).
- SPEAMANN, R., (1991). *Ética: Cuestiones fundamentales* (Pamplona. EUNSA).
- UNESCO (1997). *Informe de la Comisión Delors: La educación encierra un tesoro* (Madrid: Aula XXI, Santillana).
- UTZ, A. (1972). *Manual de Ética* (Barcelona, Herder).
- SPRANGER, E. (1968). *Psicología de la edad juvenil* (Madrid, Selecta de Revista de Occidente).
- VANNI-ROVIGHI, S. (1956). ¿Se puede hablar de límites del racionalismo ético en la teoría de Santo Tomás sobre el conocimiento moral? *Sapientia*, 39-40.
- VON HILDEBRAND, Dieter (1983). *Ética* (Madrid. Ediciones Palabra).
- VON HILDEBRAND, Dieter (1997). *El corazón* (Madrid, Ediciones Palabra).