

EL DESARROLLO DE LOS VALORES MORALES EN EL NIÑO

Esperanza Guisán. Dpto. de Ética y Sociología. Universidad de Santiago.

I

Las cuestiones que voy a considerar aquí parecerán tal vez un tanto obsoletas y abstractas, ajenas acaso al mundo muy concreto de las vivencias infantiles. Espero poder demostrar que, muy por el contrario, tienen una incidencia clara y decisiva en aquella parte de la vida del niño que podemos considerar más importante: su libertad, su elección de valores, la conformación de su personalidad.

Como es admitido casi unánimemente, la plasticidad, el carácter lábil de la personalidad infantil alcanzan magnitudes que nos sorprenden cada día y que en alguna medida nos preocupan. Sin llegar a tomas literalmente a Watson cuando afirma que puede hacer de un niño prácticamente aquello que desee, no podemos dejar de reparar en la responsabilidad que tenemos en cuanto adultos en nuestros roles respectivos de educadores, orientadores escolares, padres, etc., etc., respecto a la personalidad presente y futura de los que ahora son niños. Como el biólogo Waddington ha consignado en su obra *The Ethical Animal* (1960): "Es probable que la criatura humana nazca con cierta capacidad innata para adquirir creencias éticas, pero sin ninguna creencia específica en particular" (1).

Si admitimos este supuesto, como parece lo más plausible, hemos de admitir, consiguientemente, la importancia de lo que Waddington denomina "sociogénesis" y que consiste en un sistema no biológico de transmisión de información de una generación a otra: "Dicho sistema consiste en el proceso de la enseñanza y el aprendizaje social y constituye en realidad, un segundo mecanismo a través del cual opera la evolución" (2).

Como indica Simone de Beauvoir:

"Lo que caracteriza la situación del niño es que se encuentra arrojado en un universo que no ha contribuido a constituir, que ha sido formado sin él y que se le aparece como un absoluto... A sus ojos, las invenciones humanas: las palabras, las costumbres, los valores, son

hechos dados, ineluctables, como el cielo y los árboles... El mundo verdadero es el de los adultos en el que no lo está permitido más que respetar y obedecer. Víctima ingenua del espejismo del para-otro, cree en el ser de sus padres, de sus profesores: los toma por las divindades que estos tratan en vano de ser y de las cuales se complace en adoptar la apariencia delante de sus ojos ingenuos. Las recompensas, los castigos, los premios, las palabras de elogio o de censura le insuflan la convicción de que existe un bien, un mal, fines en sí mismos, como existen un sol o una luna" (3).

En este trabajo no me detendré especialmente en el problema, por otra parte sumamente importante desde el punto de vista psicológico y sociológico de cómo actúa la *Autoridad* en el proceso de transmisión de las pautas de conducta moral, aspecto que ha sido estudiado convenientemente por las escuelas psicoanalíticas, Piaget o el propio Waddington (4). Mi preocupación particular, desde el punto de vista de la Filosofía Moral, es centrarme en la determinación del tipo de normas moralmente justificables de acuerdo con las cuales llevar a cabo el proceso de socialización, y del tipo de justificación requerido para tal tipo de normas. Más exactamente, mi preocupación respecto al papel de la Autoridad se centra más que en el aspecto descriptivo de cómo funciona, en el aspecto valorativo, es decir, en el intento de justificación moral tanto de su presunto papel como *creadora* de norma, como en el de mera *transmisora* de las mismas.

II

Convendrá pues, insistiendo en lo antedicho, delimitar *grosso modo* la temática a estudiar bajo el título con que he elegido denominar esta charla: "El desarrollo de los valores morales en el niño".

Entiendo que dicho tema o materia de estudio es susceptible de diversos tratamientos: a) Por una parte el estudio psico-sociológico de cómo de hecho el niño *adquiere* un marco de valores de referencia, motivado por tendencias, "drives", impulsos, condicionamientos sociales, etc., etc., b) Por otra parte, el estudio psico-pedagógico de cómo *alterar* de un modo u otro, en uno u otro sentido las pautas de conducta y el desarrollo de los valores morales en la infancia, y en tercer lugar, c) la reflexión crítica de *por qué* orientar en un sentido u otro el desarrollo del sistema de valores que el niño va adquiriendo en los primeros años de su vida.

En cierto sentido estos tres niveles están interconexiónados y son sólo los límites de los saberes humanos los que hacen que sean objeto de estudio de áreas distintas de la investigación. Esto, dicho entre paréntesis, pondrá de relieve, una vez más, la necesidad de cooperación entre los estudiosos de los distintos campos del saber, a fin de que los datos y hechos no sean sólo interpretados en términos causales, o manipulados de acuerdo con determinados intereses de grupo, por una parte, y a fin también, por otra, de que la reflexión filosófica no opere sobre un vacío y no se limite a disquisiciones analíticas o de otra índole, sin incidencia en la praxis humana.

Por lo que a esta charla se refiere nos concentramos particularmente en el tercer punto, a saber, la reflexión crítica de *por qué* orientar en un sentido determinado el desarrollo de los valores, lo cual no impedirá algunas, aún cuando breves y esquemáticas, reflexiones o sugerencias del modo *cómo* llevar a cabo la socialización o transmisión sociogenética de patrones valorativos; pues, como ya he apuntado, e insisto, la separación en las tres esferas antedichas, del objeto de estudio que nos proponemos es sumamente artificial. De hecho, en la práctica, todo proyecto socializador respecto al *cómo* transmitir los valores morales supone una serie de supuestos respecto a qué son los valores, cómo son aprehendidos, cómo se desarrollan y orientan y *por qué* o *para qué* se orientan en un sentido u otro.

En cualquier caso, y quizá sea por deformación profesional más que por ninguna otra cosa, considero que esta tercera fase *reflexiva* del por qué y para qué del desarrollo de los valores morales en el niño constituye uno de los momentos más interesantes en el estudio del tema que nos ocupa.

III

Partimos por supuesto, de la afirmación anteriormente citada de Waddington, de que el ser humano tiene cierta capacidad innata para adquirir creencias éticas, pero ninguna creencia específica en particular. Si aceptamos este presupuesto, la tarea de la socialización se nos presentará como una tarea de suma responsabilidad, ya que estaremos determinando, desde los primeros años de la vida del niño, no sólo lo que ha de ser su comportamiento posterior individual como adulto, sino en alguna medida el comportamiento que adoptará como miembro de un agregado o colectivo social.

La disputa relativa a si la “virtud”, la “areté” en términos griegos, puede ser enseñada, tiene una antigüedad que sepamos que se remonta al siglo IV a. de C., tal como aparece ilustrado por las controversias entre Protágoras y Platón (5). La diferencia entre una y otra postura, con ser importante, se refiere más al *cómo* de la educación o socialización, que al problema mismo de si debe o no debe, si puede o no puede, darse la socialización o educación en la “areté”. Para Protágoras, el individuo puede ser educado desde fuera, los valores pueden serle ofrecidos *desde* la sociedad. Para Platón los “valores” ya están de alguna manera en el individuo y esperan únicamente ser “dados a luz” mediante la mayéutica socrática, pero en ambos casos el educador, ya como transmisor de valores sociales, ya como cooperador en el nacimiento de valores “innatos”, tiene una importante tarea que llevar a cabo (6).

Los problemas epistemológicos que plantean las posturas de Protágoras y Platón, respectivamente, son, sin embargo, importantes. Se pone en tela de juicio nada menos que uno de los grandes temas de la filosofía moral de todos los tiempos: el estatus epistemológico de los valores: Si se trata de valores de alguna manera intuitivos, como

en el caso de Platón, valores que ya están ahí, y necesitan simplemente ser “recordados” (7) o si, por el contrario, los valores son un producto social, fruto de un tipo determinado de convivencia (8).

Interesa que veamos, aunque sea someramente, el estado actual de la discusión dentro del panorama de la Filosofía Analítica contemporánea.

Pero antes de seguir adelante, convendrá que nos detengamos en una de las expresiones contenidas en el título con que rotulamos esta charla. Me refiero a la expresión “valores morales” que solemos utilizar dando por hecho su claridad y expresividad, si bien cuando reflexionamos éstas se tornan sumamente problemáticas.

He de decir que en éste, como en casi todos los terrenos de la investigación en general, y la investigación social en particular, las presuntas definiciones de los términos no suelen ser, y este caso no puede ser una excepción, sino lo que Stevenson denominaría “definiciones persuasorias” o persuasivas de los términos (9). Es decir, más que expresar con ellas lo que las cosas *son* intentamos crear una determinación favorable respecto a un uso peculiar de los términos presuntamente definidos.

Es a todas luces evidente, como Austin se ha encargado de demostrar y ha sido corroborado entre otros muchos por Nowell-Smith en su obra *Ethics*, que las sentencias y las palabras no suelen tener únicamente una función descriptiva (fuerza locucionaria, como expresaría Austin), sino que a la vez desempeñan otras múltiples funciones, tales como expresar los estados anímicos de quienes las formulan (fuerza ilocucionaria) o dirigir la atención o la acción de los demás hacia un tipo de intereses determinados (fuerza perlocucionaria). Creo que éste es un fenómeno particularmente notorio en todas las supuestas “descripciones” del objeto y método de las distintas ciencias sociales que suelen encubrir solapadamente los aspectos más valorativos y emotivos, relativos al paradigma axiológico que asume quien las formula.

Con todo ello quiero “curarme en salud”, como se dice en el lenguaje cotidiano, respecto a la posible imputación de una intención deliberadamente “valorativa” y “persuasoria” por mi parte, al definir la expresión “valores morales”. Así es, en efecto. En aras de la honestidad intelectual no cabe sino reconocerlo, manifestando a la vez la imposibilidad lógica y psicológica de que sea de otra forma. Definir los “valores morales” no es tanto “describir” cuál es el referente de nuestra sentencia, sino prescribirlo.

Asumido esto, podría establecerse la discusión de las bases racionales para una determinada “descripción—prescripción” frente a otra u otras. El debate en torno a este tema nos llevaría a una serie de problemas epistemológicos y metodológicos que sería difícil esbozar ahora. Baste decir que no existe posiblemente ningún método de justificación racional para el punto de vista que aquí se mantiene, en el sentido dado al término “racional” dentro del contexto de la filosofía neopositivista, pero que sí son

posibles nuevos métodos de “vindicación”, según expresión acuñada por Feigl (10), en el sentido de que algo se nos “presente” como más convincente que ninguna otra cosa.

En un sentido muy amplio, ateniéndonos a la etimología de la expresión “valores morales”, habría que indicar que “mores” se toma habitualmente como sinónimo de costumbres, es decir, como producto de la cultura contrapuesto a una supuesta “naturaleza”. En este sentido tan amplio los “valores morales” serían en realidad todos los valores que la costumbre y el uso, frente al “instinto”, han implantado en el ser humano. Ahora bien, resulta un tanto anómalo decir que la costumbre o uso de sentarse a la mesa a la hora de las comidas, dentro de nuestra civilización occidental, pueda tener alguna connotación “moral” en sentido estricto.

Tradicionalmente hemos venido utilizando el término “valor moral” con referencia a una subclase o subconjunto, dentro de la clase o conjunto general de los usos o costumbres. En líneas generales podría sugerirse acaso que lo que es moral empieza en aquel terreno en el que surge la conflictividad entre los distintos intereses de los distintos individuos, como han pretendido todos los éticos de base empírica, desde Hobbes (del cual se celebra este año el tercer centenario de su muerte) hasta Warnock (11).

Con otras palabras cualquier norma, uso o costumbre, de acuerdo con este punto de vista, serían totalmente neutras, a no ser, y en tanto en que, creasen algún tipo de conflicto entre intereses contrapuestos de distintos sujetos. Así, por poner un ejemplo, cantar durante la noche puede ser una ocupación moralmente neutral, e incluso un medio bastante honesto de ganarse uno la vida, pero si resulta que con ello impedimos que duerma nuestro compañero de habitación o nuestros vecinos, la acción se habrá tornado decididamente en una acción moral y en este caso de carácter negativo.

La barrera de la “moralidad”, por decirlo de alguna manera, comenzaría en el ámbito de la inter-acción social. Lo cual no resulta, desde luego demasiado aclaratorio, ya que los límites entre la “acción individual” y la “acción social” son difíciles, cuando no imposible de señalar.

Por otra parte, desde mi punto de vista particular, considero que existen toda una serie de acciones que aún en el caso hipotético de que fuesen puramente “individuales” y no tuviesen ninguna repercusión social, seguirían perteneciendo al ámbito de la ética y de la “moralidad”. Imaginemos al Robinson solitario en su isla desierta. ¿Sería indiferente “moralmente” que un individuo tal dedicase su vida a infringirse a sí mismo el mayor dolor y sufrimiento posible, o por el contrario se dedicase a un desarrollo armónico de su psique y de sus capacidades físicas que le procurase una existencia lo más placentera posible? . Desde mis supuestos hedonistas la

“moral” comienza donde comienzan las cuestiones relacionadas con “placer”, “felicidad”, tanto a nivel de la colectividad como al del propio individuo.

Desde esta perspectiva el ocuparse del “desarrollo de los valores morales en el niño” presenta una triple problemática:

- a) El ocuparse de que el niño asuma una serie de “valores” socialmente útiles.
- b) El ocuparse de que el niño desarrolle su personalidad de tal suerte que incremente, en la medida de lo posible, sus posibilidades personales de felicidad.
- c) El evitar en lo posible la colisión entre el nivel a) y el nivel b), punto que considero el más dificultoso, y, por consiguiente, aquél que necesita de una mayor atención por parte de la Ética, la Sociología, Psicología, y demás ramas del saber social.

IV

Por lo que concierne al estadio actual de la investigación filosófica en torno al tema de los “valores morales”, la panorámica es más o menos la siguiente:

a) En 1903 G.E. Moore escribió sus *Principia Ethica* con la pretensión de ser los “prolegómenos a toda ética futura” (12). Aunque es presumible conjeturar que el intento de Moore era excesivamente optimista y presuntuoso, el hecho es que, para bien o para mal, los éticos contemporáneos pueden considerarse en un u otro sentido continuadores de la problemática planteada por Moore.

Como Mary Warnock nos indica, la filosofía moral de Moore tenía el propósito, a mi entender loable, de socavar las éticas metafísicas de la “derecha” hegeliana (13) que a la sazón imperaba en el Reino Unido, como en el caso de Green, Bradley, etc. (14).

Moore insiste, como ya lo había hecho Kant desde otros supuestos, en el carácter específico de la ética y su no dependencia de supuestos ya sea de índole metafísica ya sea de índole “natural”: necesidades humanas, deseos, etc., etc. En una línea que se aproxima a la axiología de Max Scheler o Nicolai Hartmann, se postula un reino de “valores” que no guarda relación con los hechos humanos ni con los supuestos “hechos” metamundanos.

A mi entender tal tipo de presupuestos epistemológicos tiene el mérito de combatir el dogmatismo valorativo, aunque no pueden dejar de reintroducirlo solapadamente por la “puerta trasera”. Es decir en la medida en que tienden a suprimir todo carácter “metafísico” de la ética, toda apelación a una supuesta autoridad “divina” o de alguna otra índole, están sentando las bases para unos valores no

“meta-empíricos”, pero en la medida también en que nieguen no sólo la identificación sino toda posible vinculación, como es claramente el caso de Moore, entre “valores” y “hechos”, están dejando a la Etica relegada a un campo donde ya no sólo no es posible la comprobación empírica, propia de las ciencias sociales o no sociales, sino tan siquiera la posibilidad de una “vindicación” racional, que es, a mi modo de ver, el método propio de “verificación” de la investigación en Etica.

Moore inaugura así a comienzos del siglo veinte lo que se ha venido a denominar *intuicionismo ético* y que tendrá sus exponentes en Prichard y Ross, principalmente, quienes, con distintas matizaciones según los casos, comparten con Moore el presupuesto de que nada se puede decir o justificar racionalmente, socialmente, etc., con relación a aquellas cosas que de hecho son “buenas”. La bondad o la maldad en el caso de Moore, el deber y lo que no es deber, en el caso de Prichard (15), lo correcto (right) y lo incorrecto (wrong) en el caso de Ross (16).

Aplicando el intuicionismo ético al campo de la socialización o motivación del desarrollo de los valores morales en el niño nos encontramos con algunos problemas relevantes. Los presupuestos tanto de Moore, como de Prichard y Ross, se basan en la no posibilidad de justificar racional o empíricamente los “valores”. Lo bueno es bueno como lo amarillo es amarillo, sin que importen ni poco ni mucho los deseos, apetencias o intereses particulares o colectivos de los individuos.

La educación o proceso de “moralización”, serían, desde esta perspectiva, por tanto, dogmáticos. No tanto, según los intuicionistas, porque los valores dependiesen de una determinada “voluntad” natural o supranatural, sino porque están ahí y se nos imponen un poco a la manera del imperativo categórico kantiano.

En el caso de Moore hay una cierta oscilación entre un “relativismo” conservador (nunca podemos saber qué cosas producirán a la larga el mayor bien posible, y por tanto hay buenas razones para hacer aquello que se hace) (17) y un cierto solapado dogmatismo, cuando nos “descubre” que “con mucho las cosas más valiosas que existen son los placeres derivados de las relaciones humanas y el goce de los objetos bellos” (18).

En Prichard se establece una dicotomía entre aquellos individuos moralmente “más desarrollados” que serían los que intuirían los valores correctos y los individuos menos desarrollados (19), lo cual favorece claramente el “liderazgo” y el “autoritarismo”, dejándonos, por lo demás, sin aclarar en absoluto en qué podrían consistir los “valores correctos”, o en el caso particular que se estudia, la “obligación correcta”, ya que si la “obligación correcta es la que intuye el individuo moralmente más desarrollado” y el “individuo más desarrollado es el que intuye la obligación correcta”, no habremos salido de un círculo vicioso. La única posible y peligrosa salida sería la creación de supuestos “líderes morales” a los que confiriésemos *Autoridad* en

cuestiones éticas. La “moralización” del niño sería entonces su inmersión en una serie de valores decretados arbitraria y autoritariamente, de acuerdo con las intuiciones peculiares de aquellos individuos presuntamente “mejor desarrollados moralmente”.

Por lo que a Ross se refiere, hay un pequeño resquicio abierto a la creatividad de los valores. El niño ya no tendría que asumir probablemente los valores que otros hubiesen decretado para él, pero son solamente, al parecer, “los hombres mejores y más esclarecidos” los que son capaces de “una intuición directa y absolutamente original en lo relativo a los principios morales” (20), lo cual podría suscitar los mismos problemas que el “individuo moralmente más desarrollado” de Prichard. Con todo, el intuicionismo de Ross es más flexible, menos dogmático: “Los principios generales que intuitivamente percibidos considera como ciertos son muy pocos en número y muy generales en carácter... Admite que las circunstancias nuevas abrogan a veces las exigencias antiguas y crean a veces otras nuevas y que debemos mantenernos constantemente vivos para reconocer los cambios y actuar de acuerdo con ellos” (21).

b) Ayer, nacido en 1910, se pone en contacto en sus años juveniles con el Círculo de Viena y cuando no cuenta más que veintiseis años escribe una obra rabiosamente y radicalmente neopositivista: *Lenguaje, verdad y lógica* (*Language, Truth and Logic*), cuyo capítulo seis se ocupa principalmente de delucidar el estatus epistemológico de los juicios de valor.

Para Ayer puesto que no existen más que dos tipos de enunciados verificables: los juicios analíticos y los juicios empíricos, se deduce de ello que de todo el heterogéneo conjunto de enunciados diversos contenidos en los tratados de filosofía moral a lo largo de la historia sólo quedarían dos apartados salvables: el que se refiere al análisis de los términos éticos, cuyo estudio pertenecería a la filosofía, y el que se ocupa de aquellas cosas que las personas quieren y desean y por qué las quieren y las desean, que se subsumiría en una rama de la psicología (22). Los juicios propios de la ética normativa, las “valoraciones morales”, quedarían así fuera del cobijo protector de la “racionalidad” tal como este término se entiende dentro del neopositivismo (23), de tal suerte que nada podría decirse racionalmente ni a favor ni en contra de los códigos normativos más variados, o de los sistemas valorativos más diversos.

El enfoque dado por Ayer a la ética, que ha sido calificado por Toulmin de enfoque “imperativo” (24) ha abierto camino a la denominada por Mary Warnock “senda del emotivismo” (25), cuyo principal exponente es sin duda *Stevenson*.

Comparte con Ayer, Stevenson la preocupación por una “asepsia” moral por lo que a la filosofía se refiere, de tal suerte que se despoja a los enunciados normativos de toda posible racionalidad y se les convierte en meros instrumentos que sirven para motivar diversas conductas y reacciones. El mundo de la moral se convierte en un mundo de intercambios de sugerencias y contra-sugerencias. Las personalidades más fuertes decretan una serie de mandatos que las personas más débiles no son capaces de

desobedecer según Stevenson (26), de tal suerte que los valores morales se autorreproducen creando grupos sociales con valores homogéneos.

Posiblemente esto sea así *de facto*, si bien habría que añadir algunas precisiones. No sólo las personalidades más fuertes, sino los grupos de presión e influencia crean los valores de tal suerte que parafraseando a Marx “los valores dominantes son los valores de la clase dominante” (27). Los poderes fácticos, sin embargo, ninguna relación guardan con los “poderes” morales, y de hecho, flaco servicio haríamos a la infancia si al ocuparnos del desarrollo de los valores morales en el niño estuviésemos actuando simplemente como cadena de transmisión de los valores al uso.

El emotivismo de Stevenson, preludiado por Ayer, nada nos dice en relación a una posible “acción racional” en el sentido de orientar el desarrollo de los valores morales.

Por el contrario parece colegirse de esta teoría filosófica que los “valores morales” son algo así como las cotizaciones en bolsa, sujetos a presiones de uno u otro tipo, a “alzas” y “bajas”. El niño inmerso en un determinado ambiente o sociedad captaría y desarrollaría unos determinados valores, y no tendríamos ninguna alternativa racional que ofrecerle.

c) *El prescriptivismo*, representado por Hare, ofrece una aportación más positiva, desde mi punto de vista particular.

Si bien se declara Hare un paladín de la “libertad” del individuo, a la hora de desarrollar su propio sistema de valores, declara que esta libertad no es pura arbitrariedad. Es una “libertad” que opera dentro de un marco de referencia racional. Un marco determinado por requisitos que guardan una relación muy estrecha con el denominado “formalismo” kantiano. Al igual que el imperativo categórico kantiano nos urgía a obrar de tal manera que la máxima de nuestra voluntad pudiera convertirse en una ley universal (28) así, Hare nos urge a que cumplamos con los requisitos de la prescriptividad y la universalizabilidad, significando por el primero de ellos que no podemos mantener como valor moral algo que no estemos dispuestos a prescribirnos a nosotros mismos, y el segundo de ellos a que una vez asumido un valor o una norma estemos dispuestos a considerarlo aplicable a todo el mundo sin acepción de personas (29).

Son muchas las críticas que se han hecho al prescriptivismo de Hare (30) pero no pretendo entrar aquí en su discusión. De modo sumario podrían sintetizarse en el alegato generalizado de que de no contar con otros fundamentos para legitimar nuestras “valoraciones morales” de hecho los juicios y valores más dispares y contradictorios quedarían *ipso facto* legitimados, con tal de que fuéramos lo suficientemente audaces o fanáticos para autoprescribirnos y universalizar cualquier cosa, desde el amor desinteresado a nuestros semejantes, a la discriminación racial, la explotación económica, etc., etc.

Hospers, en *Human Conduct* (1961), contrariamente a los críticos de Hare, ha sabido ver, a mi modo de entender atinadamente, el valor moral y educativo del requisito de la "universalizabilidad", ya que existen multitud de situaciones en la vida en las que nuestra actitud cambia sustancialmente de tener o no en cuenta si estaríamos dispuestos a aceptar como regla universal aquello que nos proponemos llevar a cabo:

"Supongamos que estamos a punto de quebrantar una promesa que hicimos solemnemente. ¿Podremos decir, con verdad, que nos gustaría que esta acción nuestra se convirtiera en una regla universal? . Supongamos que, a consecuencia de nuestra próxima acción pudiéramos hacer (a través, quizá, de algún súbito efecto hipnótico) que todos los miembros de la raza humana actuaran de ese modo ¿no lo pensaríamos dos veces antes de hacer a otra persona algo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros? " (31).

La universalizabilidad es para Hospers, opinión que yo comparto, uno de los ingredientes más importantes de la formación moral "intentando que el niño se ponga en el lugar del otro, preguntándole si le gustaría que le hicieran a él lo que él hace a los demás" (32). Y es por ello por lo que la teoría moral de Hare me parece que en parte contesta adecuadamente, aunque quizá no de modo exhaustivo, a la pregunta por la dirección que ha de ser dada al desarrollo de los "valores morales" en el niño. Un tanto lacónicamente la respuesta rezaría así: Procurar que el niño desarrolle aquella serie de valores que favorezcan en él la capacidad de universalizar sus normas. O, lo que es igual, procurar que el niño desarrolle sus valores en el sentido de que se incremente su capacidad de "imparcialidad". Y la imparcialidad nos exige, como Hospers explica, queelijamos unos valores que se ajusten a una clase de mundo en el que hayamos de vivir sin saber de antemano cuál habría de ser nuestro papel en ese mundo (33).

d) *El descriptivismo*, la más reciente corriente dentro de la ética contemporánea tiene su principal exponente en Warnock, autor de *Contemporary Moral Philosophy* (1967) y *The Object of Morality* (1971). Si bien desde el plano teórico las diferencias entre el descriptivismo y el prescriptivismo son sustanciales, en su aplicación a una teoría educativa sus postulados resultan más semejantes de lo que sus autores parecen suponer. En el plano teórico, frente al "formalismo" de Hare, Warnock postula una ética de base empírica. Un código, una norma, un valor, necesitan algo más para ostentar el estatus de "moral" que haber sido elevados por un sujeto a la categoría de universal. Se precisa que las normas y los valores respondan al objetivo que Warnock considera primordial para la ética.

Partiendo de unos supuestos de raigambre humeana, cuando no hobbesiana, considera Warnock que la ética tiene como misión tratar de mejorar la condición humana, que de suyo no es todo lo óptima que fuera de desear. Sin llegar a declarar el "estado de guerra" que Hobbes considera consustancial al hombre en "estado de naturaleza" (34), entiende Warnock que el hombre no etizado tiene una limitada capacidad de empatía o "sympatheia", no siendo capaz, como sugería Hobbes que

debiera ser el caso, de poner en una misma balanza los intereses propios y los ajenos (35); dado que esta "sympatheia" limitada dificulta las relaciones humanas se sigue la necesidad de poner remedio a la situación a fin de que la vida social tenga lugar en condiciones idóneas (36).

Frente a la reticencia de los éticos contemporáneos por el "engagement" moral, frente a los intentos de asepsia moral que desde el Círculo de Viena hasta acá subyacieron a todas las teorías éticas (incluida la del propio Hare), Warnock, por el contrario, pone las bases para una ética empírica basada en las necesidades del cuerpo social y considera, utilizando la palabra más en sentido prescriptivo que descriptivo que sólo son "morales" códigos y conductas que se atengan a determinadas condiciones, a saber, el intento de incrementar o expandir las capacidades de "sympatheia" o empatía, que son peligrosamente limitadas en el "estado de naturaleza", por utilizar la terminología hobbesiana.

La filosofía moral de Warnock es, pues, una explicitación del programa moralizador y educativo que se contenía larvadamente en la filosofía de Hare. Allí se recurría a la universalizabilidad y prescriptividad, como condiciones límite del marco de la moralidad. Como quiera que tales condiciones adolecían de una cierta ambigüedad, la terminología de Warnock es mucho más concreta, si bien a efectos pragmáticos muy similar en sus aplicaciones. Ahora ya no basta, sin embargo, con que universalicemos cualquier norma, sino que somos *nosotros mismos* los que hemos de tender hacia la universalidad de nuestros sentimientos.

Sin embargo los escollos que presentaba la teoría de Hare no han sido del todo superados. A Hare se le imputaba la ineficacia práctica de su teoría, por cuanto un individuo, en principio, podría autoprescribirse y universalizar cualquier cosa. Una interpretación rígida de los postulados de Warnock también nos podría llevar a la conclusión de que su teoría no supondría en efecto ningún paso adelante respecto a la de Hare: Ahora el individuo se "universaliza" y expande su capacidad de comprensión. Ahora bien ¿no podrá ocurrir que el individuo al captar a los demás como expansiones de su propio yo no haga sino infringirles el mismo tipo de dolor o daño que se autoinfringe? . Imaginemos al fanático de una religión que se complace en sacrificar los posibles placeres de esta vida en aras de una futura felicidad. ¿No le llevará el aumento de su capacidad de "sympatheia" a luchar denodadamente por un mundo privado de placer, y en donde el sacrificio y el dolor sean la norma? . Si está dispuesto a mutilarse a sí mismo por agradar a su "divinidad" ¿no tratará, a su vez, de mutilar a los demás, exactamente en razón directa a su capacidad de "sympatheia" hacia ellos? .

Ocurre, creo poder conjeturar, que a la base de la teoría de Hare, tanto como de la de Warnock, subyace, más o menos larvado un presupuesto que ofrece plausibilidad a sus teorías y las libra de conclusiones absurdas. En ambos casos parece partirse de un principio, en absoluto demostrado, a saber, que el individuo busca siempre su propia

satisfacción, su propio *auténtico* interés, de tal suerte que de universalizarse las normas o “máximas”, en lenguaje kantiano, de su voluntad, éstas redundarían en beneficio de la colectividad, por cuanto tenderían al incremento de la felicidad sobre la tierra, o que, en el caso de Warnock, puesto que el individuo se ama y busca lo mejor para sí, para su desarrollo armónico y placentero, de expandirse esa capacidad de amor y empatía lucharíamos todos por un mundo más armónico y placentero.

Pero el principio de que el hombre se ama a sí mismo está por demostrar, como ha indicado con mucho atino el humanista y psicoanalista Erich Fromm (37). Es cierto que existen tendencias “egoistas” en el ser humano, de tal modo que centra sus energías en el círculo reducido de su “yo”, aprisionándolo las más de las veces en lugar de expandirlo buscando fuentes de un mayor desarrollo, pero ello dista muy mucho de un auténtico amor hacia uno mismo.

Tanto Hare como Warnock han puesto en evidencia la necesidad de que en nuestra práctica socializadora—moralizadora, en nuestra orientación de valores, tanto con respecto a la infancia como a nosotros mismos, aprendamos a salir de las fronteras limitadas del yo, e intentemos proyectarnos hacia los otros. Lo cual no es sino la mitad de la verdad acerca del objeto de la moralidad, ya que, a menos que *nos* amemos a nosotros mismos y busquemos nuestra propia felicidad, difícilmente llegaremos a luchar por la de los que en principio nos son extraños.

.....

Antes de concluir, y una vez sopesada la “autoridad” moral de determinadas orientaciones de los valores morales, a modo de recapitulación, convenirá ponderar la conveniencia de la *autoridad* como medio de transmisión de valores en el niño.

O, enfocado el problema de un modo más drástico, habrá que dilucidar qué derecho tenemos como educadores u orientadores para estimular determinados valores en la infancia.

¿No sería más justo propugnar como el *Orestes* de *Las moscas* de Sartre que cada hombre “há de buscar su camino”, o que la única norma en moral es la de que no existen normas? .

De ser esto así, tendríamos que mentenemos a distancia del niño y dejar que elaborase su personalidad en un régimen de total libertad, si ella es posible (la supresión absoluta de condicionamientos es una utopía, por cierto), sin intentar, tácita o expresamente dirigir el desarrollo de los valores morales que más o menos “espontáneamente” tuvieran lugar en él.

Warnock nos advierte al respecto que uno no es siempre el mejor juez con relación a lo que más le conviene, lo cual podría en principio servir de justificación a una actitud

paternalista. Warnock, sin embargo, aclarará que aún admitiendo que otro sepa mejor que yo lo que me conviene puedo negarme a dejarme guiar por ese otro (38).

Sin embargo, si aplicásemos este corolario a rajatabla, la tarea de "moralizar" tal como el propio Warnock la entiende sería una tarea "inmoral", ya que de alguna manera estaríamos intentando corregir las inclinaciones "naturales" que conllevan la al parecer desafortunada limitación de la capacidad de empatía.

Posiblemente, como mantiene Freud, la agresividad sea una tendencia "innata", una característica de algún modo "natural" del ser humano, mas, como Moore y los no naturalistas han demostrado hasta la saciedad (y otros autores supuestamente "naturalistas" también), que algo sea "natural" no significa que eso sea "moral". Por lo tanto ¿hemos de dejar que la agresividad y el principio del placer individualista crezcan y se desarrollen espontánea y libremente, o debemos, desde un punto de vista moral, intervenir de algún modo, mediante la persuasión, sugerencias, premios y castigos verbales, etc., etc., a fin de "contrarrestar" de alguna manera las tendencias más o menos egoístas de los humanos? .

Es posible, por supuesto, conjeturar una naturaleza humana espontáneamente inclinada a la cooperatividad y el "mutuo apoyo", como propone Kropotkin, en cuyo caso la "moralización" sería redundante si mediante ella pretendiésemos inculcar actitudes que ya se dan espontáneamente, o claramente perjudicial si intentásemos variar una naturaleza humana con valores morales tan positivos, desde el punto de vista social.

Me atrevo, sin embargo, a sugerir la pesimista observación de que ese no es el caso, y que muy posiblemente si los humanos hubiésemos sido "naturalmente" comprensivos los unos con los otros, naturalmente cooperativos, la Filosofía Moral habría sido totalmente innecesaria y el hecho de que sigamos argumentando con mayor o menor fortuna acerca de la plausibilidad de normas y valores morales, demuestra de alguna manera que existe una demanda social de normas y valores de un signo determinado.

Por supuesto que no todo lo que ha sido tomado históricamente como Moral, o más concretamente Filosofía Moral ha tenido como propósito servir a necesidades sociales globales, sino más bien a intereses de grupos de presión económica, ideológica, religiosa, etc., etc. Es cierto, como Freud ha señalado que la "cultura" ha sido nuestra enemiga, mermando nuestras naturales apetencias y capacidades. Las *malas* morales y las *malas* filosofías de la moral, han prestado realmente este nefasto servicio a la humanidad. Lo cual nos pone sobre la pista de lo que ha de ser una *buena* filosofía moral, y cuál la más idónea actitud por parte de quienes pretenden orientar el sistema de valores en el niño. Con palabras de Freud: "el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará

hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y autodestrucción” (39).

Cuando la cultura, la educación y la posible “autoridad” moral, que no el autoritarismo, actúan en esta dirección compensando las tendencias agresivas para con uno mismo y los demás, y desarrollando la creatividad y la cooperatividad, mediante sugerencias, persuasiones, etc., parece que existe una justificación a nivel social, e incluso a nivel meramente subjetivo. Nos es factible conjeturar al menos que estaremos haciendo no sólo grupos más armónicos o individuos mejor adaptados, sino individuos más capaces de disfrutar consigo mismos y con los demás, lo cual es sino la única, al menos una *buena* razón ética para moralizar al niño y redirigir algunos de sus impulsos más o menos espontáneos hacia metas culturales que le depararán mayores satisfacciones.

Resumiendo, los valores morales son obra de la cultura y se desarrollan no necesariamente de un modo espontáneo o “natural”. Habrá que erradicar para siempre la creencia supersticiosa de que lo espontáneo es preferible a lo cultural. La auténtica polémica no se establece entre “fisis” y “nómos”, sino entre tendencias favorables o tendencias desfavorables tanto para el individuo como para la colectividad.

Si desechamos el individualismo de Freud, aún cuando en ocasiones pueda ser un correctivo necesario para el exceso de “colectivización” y gregarismo que padecemos, y pensamos en el individuo como un ser social que se satisface en sus relaciones con los otros empezaremos a comprender que el dilema individuo/sociedad puede dejar de serlo cuando se cumplan dos requisitos esenciales: a) que el individuo sea considerado en su dimensión total, como esencialmente vinculado a otros, y b) que la sociedad deje de ser una hipóstasis y venga a significar simplemente la voluntad de los asociados.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. *Op.cit.*, pág. 30, de la versión cast. *El animal ético*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
2. *Op. cit.*, pág. 31.
3. *Pour une morale de l'ambigüite*, versión cast.: *Para una Moral de la ambigüedad*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, pág. s. 39—40.
4. *Op. cit.*, pág. 177.
5. Véase, al respecto, el diálogo platónico *Protágoras*.
6. Para ampliar este punto véase entre otros, Jaeger, *Plaideia* Fondo de Cultura Económica, México, 1957, Guthrie: *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971. Campillo Iborra y Vegas González: *Sócrates y Los Sofistas* Valencia, 1976.
7. Sobre la “reminiscencia” véase entre otros, los diálogos platónicos *Fedón* y *República*.
8. El carácter “sociológico” del relativismo de Protágoras puede verse especialmente en Eugène Dupréel: *Les sophistes*, Neuchatel, 1948.
9. *Ethics and Language*, versión cast. *Ética y Lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, págs. 198 y ss.
10. Véase H. Feigl: “De principiis non Disputandum ...?” en Max Black (ed.) *Philosophical Analysis* (Ithaca. Cornell University Press, a960.
11. Véase especialmente *The Object of Morality*, Methuen and Co., London, 1971.
12. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1971, prefacio, pág. ix.
13. Véase: MacIntyre: *A short History of Ethics*, versión cast. *Historia de la ética*, Paidós, Buenos Aires, 1970, págs. 235 y ss., para un estudio de la “derecha: hegeliana en Gran Bretaña y Mary Warnock: *Ethics since 1900*, versión cast. *La ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968 págs. 19 y ss. para la relación entre Moore y las éticas metafísicas.
14. Sobre los hegelianos británicos véase W.H. Walsh: *Hegelian Ethics*, versión cast.: *La ética hegeliana*, Fernando Torres—Editor, Valencia, 1976, págs. 107—117.
15. Véase ‘Does Moral Philosophy rest on a mistake?’ en *Moral Obligation*, Oxford University Press, 1971.
16. *Foundations of Ethics*, versión cast. *Los fundamentos de la ética*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.

17. *Principia Ethica*, par. 96, págs. 160 y ss.
18. *Op. cit.*, par. 113, pág. 188.
19. *Op. cit.*, nota 1, págs. 9–10.
20. *Op. cit.*, págs. 150–151.
21. *Op. cit.*, pág. 165.
22. *Language, Truth and Logic*, versión cast., *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Matinez Roca, Barcelona, 1971, cap. 6, págs. 119 y ss.
23. Sobre otros conceptos de “racionalidad” véase: H. Skolimowski: “Racionalidad Evolutiva”, en *Cuadernos Teorema*, núm. 35, Valencia, 1979.
24. *An Examination of the place of Reason in Thics*, versión cast. *El puesto de la razón en la ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, págs. 62 y ss.
25. *Op. cit.*, págs. 107 y ss.
26. “The Emotive Meaning of Ethical terms” en Sellars–Hospers: *Readings in Ethical Theory*, Prentice–Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1970, pág. 258.
27. “En cualquier época las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes” (*La ideología alemana*) 1846; MEW, III, págs. 46 y ss.
28. *Crítica de la Razón Práctica*, Libro I, cap. 1, par. 7.
29. *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1977, págs. 89–90.
30. Véase por ejemplo las de Warnorck en *Contemporary Moral Philosophy*, MacMillan, London, 1967, págs. 34, 39–42 y Javier Muguerza: *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977, págs. 228–229.
31. *Human Conduct*, versión cast. *La conducta humana*, Tecnos, Madrid, 1964, pág. 402.
32. *Op. cit.*, pág. 202.
33. *Op. cit.*, pág. 849.
34. *Leviathan*, Pelican Classics, Penguin Books, Middlesex, England, 1972, Parte I, cap. 13, págs. 185 y ss., cap. 14, pág. 189.
35. *Op. cit.*, cap. 15, págs. 214–215.
36. *The Object of Morality*, Methuen and Co., London, 1971, pág. 26.

37. Véase *Man for Himself*, versión cast. *Ética y psicoanálisis*, págs. 132 y ss.
38. *Op. cit.*, pág. 18.
39. *Das Unbehagen in der Kultur* (*El Malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, págs. 87–88).