

## LA EDUCACIÓN EN LA RESPONSABILIDAD: ENTRE EL PENSAR Y EL SENTIR

Miriam Prieto Egido  
Universidad Complutense de Madrid  
miriampr@edu.ucm.es

### Introducción

Consumo responsable, participación responsable, ciudadanía responsable, responsabilidad social. Estas expresiones reflejan el lugar destacado que la responsabilidad ha adquirido en los últimos años en nuestra sociedad democrática. También en el ámbito educativo, un indicador de lo cual encontramos en la ley educativa vigente<sup>1</sup>. Todo ello hace que los modos de transmisión de la responsabilidad sean asunto de la reflexión e investigación actuales en torno a la educación ético-cívica.

Estos modos no pueden considerarse desvinculados de los mecanismos por los que actúa la responsabilidad, esto es, por los que nos erigimos en sujetos responsables. ¿Responsables de qué? ¿De quién? ¿Para qué? ¿Por qué? El fenómeno de la responsabilidad ha quedado olvidado en gran parte de la teoría ética tradicional, por lo que carecemos de respuestas concluyentes acerca de la relación que el ser humano establece con la responsabilidad. Por otro lado, aunque la ética tradicional pudiese ofrecernos respuestas, éstas serían, como mínimo, insuficientes, ya que los acontecimientos acaecidos en los últimos tiempos, especialmente durante el siglo XX, han puesto en duda los presupuestos clásicos sobre los que se ha construido la teoría ética: por un lado, la existencia de una naturaleza fija en el ser humano (Jonas, 1994, 23); por otro, el hecho de que “ante el ejemplo de la virtud, la razón humana sabe lo que está bien y que su opuesto está mal”, y actúa en consecuencia (Arendt, 2007, 85). Según la tesis de Hans Jonas, la tecnología ha abierto todo un mundo de posibilidades en cuanto a lo que el hombre puede hacer, también de sí mismo; siguiendo a Hannah Arendt, los totalitarismos del siglo XX han puesto de manifiesto que la acción moral no “va de suyo”, poniendo en cuestión la tesis filosófica según la cual el ser humano está impelido a

---

<sup>1</sup> El artículo 1 de la Ley Orgánica de Educación, referido a los principios de la educación, establece como tercer principio “La transmisión y puesta en práctica de valores que favorezcan la libertad personal, la responsabilidad, la ciudadanía democrática, la solidaridad, la tolerancia, la igualdad, el respeto y la justicia, así como que ayuden a superar cualquier tipo de discriminación.”. Así mismo, el artículo 2, dedicado a los fines, contempla “la educación en la responsabilidad individual” así como “la preparación para el ejercicio de la ciudadanía y para la participación activa en la vida económica, social y cultural, con actitud crítica y responsable”.

hacer el bien. Rota la tradición del pensamiento moral europeo, esto es, cuando “las normas morales de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad”, surgen las cuestiones morales (Adorno, 2001, p. 16), en nuestro caso en lo que refiere a la responsabilidad. Más aún si consideramos el contexto político y económico actual: en las actuales sociedades democráticas, en nuestro mundo globalizado, en nuestro planeta de recursos limitados, la política, el mercado, la ciencia y la tecnología son internacionales; de ello se deriva que las decisiones y acciones que emprenden sujetos situados al otro lado del planeta pueden afectarnos, y de hecho nos afectan, y viceversa.

Si desde el ámbito de la educación consideramos pedagógicamente bueno educar en la responsabilidad, habremos de preguntarnos por el marco teórico que enmarca la relación entre el ser humano y la responsabilidad hoy. Para ello en este análisis emplearemos un matiz a modo de indicador: en el lenguaje coloquial empleamos la expresión “sentirse responsable” de alguna persona o cosa. Así, en el imaginario colectivo la responsabilidad aparece primeramente vinculada al sentir, frente al hincapié en la razón que se deriva del “principio de responsabilidad”.

## **1. La responsabilidad, una pesada carga**

Llegamos a la vida, y en ella encontramos la presencia de otros, sin haberlo elegido, sin que medie nuestra capacidad de decisión. La existencia, es, por tanto, nuestro primer acto de no libertad. Tras el nacimiento, nos enfrentamos a una vida que se presenta de forma impositiva, sin preguntar, y, además, inacabada; una historia de la que se ha escrito sólo el comienzo y que nos impone inventarla (o inventarnos) hasta su desenlace. “Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre, 2007, 43).

Así comienza nuestra relación humana con la libertad, empujados a una vida a la que no habíamos pedido llegar. Una vez en ella, encontramos que la posibilidad de sufrir nos hace vulnerables (Nussbaum, 2006, 19), nos expone a una existencia frágil, inseguros, plagados de debilidades y condenados a avergonzarnos de ellas en nuestro deseo por abarcar el mundo. La relación con el mundo nos dota de la certeza de nuestra propia pequeñez, nuestro inacabamiento

(Barrio, 1995, 77), nuestra eterna imperfección. Y la apertura a los otros nos dota de la conciencia de nuestra propia dependencia (MacIntyre, 2001, 15), de la necesidad, no sólo de supervivencia, sino de vivencia, de experiencia, que nos vincula a ellos.

Nadie nos ha consultado “si deseábamos asumir la tarea de llegar a ser hombres. No somos responsables de haber llegado al mundo”. (Agís, 2005, 47) ¿Por qué habríamos de ser, entonces, responsables de todo lo que acontece tras ese primer acto en el que no tenemos elección como es el nacimiento? ¿Cómo podría exigírsenos ser responsables cuando tanto como nos constituye la capacidad de elección, nos caracterizan la fragilidad y la dependencia? ¿Por qué habríamos de hacernos responsables de los otros cuando no hemos reclamado su presencia?

Así, la responsabilidad aparece en un contexto no sólo de libertad y autonomía, sino también de limitación, vulnerabilidad, fragilidad, dependencia. Y aparece para convertirse en una carga adicional. En su vertiente cotidiana, puede suponer un enfrentamiento o un freno a nuestros deseos, un dilema interior entre varias opciones que consideramos valiosas o deseadas, un pequeño lastre que nos distancia de otras inclinaciones que se nos antojan más livianas, a veces una exigencia externa con la que no nos sentimos identificados pero que sin embargo nos vemos obligados a seguir. En su vertiente más dura, un sobrepeso para nuestros cuerpos, una lima que va poco a poco mermándonos hasta acabar con nosotros mismos, una dura elección entre el cuidado del otro y sostenernos a nosotros mismos. Y en cualquiera de estas vertientes, un enfrentamiento con nosotros mismos, una batalla interior entre las posibilidades de acción y las limitaciones humanas y la culpa. En todas ellas, en ocasiones un deseo de “cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tábula rasa* [tabla rasa] de la conciencia” (Nietzsche, 2011, 84)

Incluso en los casos en los que decidimos voluntariamente hacernos responsables de alguien, en ocasiones la carga se vuelve más pesada de lo que nuestro cuerpo puede soportar. Amar implica asumir nuestra responsabilidad por alguien (Butler, 2009, 141), desear lo mejor para la persona amada y aceptar que ese “su mejor” se encuentra en nuestro campo de acción. Pero ¿quién no ha sentido alguna vez el tránsito desde el “ser responsable por” al “ser responsable de” que se manifiesta en la culpa y el castigo (Jonas, 1995, 163)? “Hay entonces algo tenaz que se establece en

nosotros, se instala dentro de nosotros, constituye lo que no conocemos y nos vuelve falibles” (Butler, 2009, 143). En el tema que nos ocupa, nuestra falibilidad se manifiesta en el peso de la responsabilidad.

## 2. La responsabilidad: ¿deber o querer?

¿Significa lo dicho hasta el momento que, puesto que es un peso, sería mejor no ser o hacernos responsables, de nada ni de nadie? Significa sencillamente que la consideración de la responsabilidad de la que partamos y decidamos transmitir a través de la educación debe ser humana, y por tanto, ha de considerar todo lo *inhumano* que hay en nosotros (Íbid). Aceptar que la responsabilidad en toda su plenitud, en toda la profundidad que entraña el responder a la presencia, de otro o de uno mismo, es una tarea difícil, pesada, a veces incluso imposible. Y significa recordar que de la misma manera que podemos hacernos responsables, podemos hacernos no responsables, es decir, eludir la responsabilidad. Y, por tanto, significa afirmar que, ante nuestra humanidad e inhumanidad, adquiere sentido la pregunta: ¿Por qué habríamos de ser responsables?

El ser humano es el ser que puede tener conciencia de sí como ser en el mundo. Es también el único que puede tener conciencia de la presencia del otro, y por tanto dar una respuesta con sentido ante esa presencia. Y es también el único animal que no lleva su porvenir impreso en su biología, y que se encuentra, pues, ante la tarea de hacerse a sí mismo (Fromm, 1947, 50). De la consideración conjunta de la libertad y la conciencia como capacidades o posibilidades del ser humano, podría deducirse el principio de responsabilidad: puesto que puede, debe.

Fundar el “bien” o el “deber” en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser. Pues lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo gracias a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción. (Jonas, 1995, 145)

Dado que puede actuar, debe hacerse responsable de sus acciones. Puesto que puede tener conciencia de sí, debe también cuidar de sí (Baliñas, 2005, 55). Y como tiene conciencia de la presencia del otro, debe responder ante él. Sería esta una máxima universal de la que se deduciría una ética del deber guiada por el principio de responsabilidad. La responsabilidad podría entenderse como el precio que hemos de pagar por la libertad. Asumirla conduciría a la realización de nuestra

naturaleza, mientras negarla conduciría a una vida sólo aparentemente humana, pero que no lo sería en toda su plenitud.

Pero sabemos, por experiencia individual y a través de la historia, que el conocimiento de la responsabilidad no lleva a su aceptación y puesta en práctica. Además, de la misma manera que podemos entender que la responsabilidad está inscrita en nuestra naturaleza, podemos también afirmar que lo está su contrario, a través del deseo de eludir la responsabilidad y de la posibilidad fáctica de hacerlo. Sin embargo, desde una consideración ontológica de la responsabilidad, ni la posibilidad ni el deseo de no asumirla serían relevantes para la existencia en sí de este principio. Incluso si los seres humanos no fuesen responsables de hecho, esto es, si se diese la situación hipotética de que ningún individuo en el mundo asumiese la responsabilidad de sus acciones, la responsabilidad seguiría existiendo como deber impreso en nuestro ser. Pero, ¿"acaso las ideas de moral o comportamiento ético pueden pensarse sin un "yo" que actúa"? (Adorno, 2008, 28) Por otro lado, desde una perspectiva pedagógica no ha de importarnos sólo que los sujetos reconozcan la responsabilidad como un principio universal, independientemente de que actúen conforme a ello, sino que lo que nos importa es que de hecho sean responsables. Es decir, lo que nos importa es que se hagan presentes en ese principio de responsabilidad, que lo hagan suyo.

El principio de responsabilidad entendido como deber universal no incluye al individuo; es por ello que el reconocimiento racional del principio responsabilidad no es suficiente para movernos a la acción. Por otro lado, la responsabilidad desprovista de una noción o intención de bien, está vacía, se reduce a "la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella. [...] Sin valores vinculantes, tal vez queda lamentar (pues la cautela, desde el punto de vista puramente hedonista, puede ser un mal negocio) el recelo a la responsabilidad, pero no condenarlo" (Jonas, 1995, 163).

Si la vía racional no es suficiente para movernos hacia la acción y para determinar su orientación, ¿de qué otra manera llegamos a comprometernos con valores que consideramos valiosos?

"Ésta [la teoría ética] tiene que ver, desde el comienzo hasta el final, con la presentación, acreditación y motivación de los fines positivos orientados al *bonum humanum*. De la inspiración de

tales fines, del efecto causado por el bien en el sentimiento puede surgir un goce por la responsabilidad” (Íbid). Es la voluntad, el querer, lo que nos mueve a comprometernos con los principios que racionalmente podemos considerar valiosos o incluso nuestro deber. Así, una teoría ética, y pedagógica, de la responsabilidad, ha de tener en cuenta “el fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse para el sujeto en la causa de dejar determinar su acción por aquel.” (Íbid, 153) Esto es lo que la expresión “sentirse responsable de” encierra de una manera un tanto intuitiva: que el sentimiento de responsabilidad “se da como un hecho de la experiencia y no es menos real que los sentimientos apetitivos de la experiencia” (Íbid, 156). Hemos de explorar, por tanto, la relación entre la afectividad y la apreciación del valor.

### 3. El sentimiento como apreciación del valor

Son muchos los pensadores que a lo largo de la historia y la filosofía han considerado el papel del sentimiento para despertar la voluntad hacia el bien.

De manera expresa o inexpressa este conocimiento alienta en toda doctrina de la virtud, por muy diversamente que sea definido el sentimiento aquí postulado: “El temor de Dios” judío, el “eros” platónico, la “eudemonía” aristotélica, la “caridad” cristiana, el amor dei intellectualis de Spinoza, la “benevolencia” de Shaftesbury, el “respeto” kantiano, el “interés” de Kierkegaard y el “placer de la voluntad” de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética. (Íbid, 155)

Pero el caso es que el ajuste de las emociones a la realidad es cuestionable, y no siempre lo que nos dicen que es rojo, es realmente rojo. Esto nos sitúa frente a la discusión acerca de la *fiabilidad* de las emociones para los juicios de valor y la acción moral. Si las emociones pueden ser desajustadas en el sentido de no responder a lo que sucede en el mundo, o pueden ser contrarias a los argumentos que nos aportan las leyes de la lógica, ¿hasta qué punto podemos fiarnos de ellas, tomarlas como guías para la acción?

Para comenzar a responder a esta pregunta, invirtamos la pregunta: ¿Qué o quién sería el ser humano sin el aparato emocional? La historia puede ayudarnos en este ejercicio, presentándonos un ejemplo de un individuo ajeno a cualquier sentimiento: Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS nazi encargado de implementar la “solución final”, analizada por Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1999).

En el caso que nos relata Arendt, nos encontramos ante un hombre que carecía de motivos para odiar a los judíos, que de hecho no los odiaba, y que sin embargo fue capaz de planificar y organizar la muerte de miles de ellos.

Para Eichmann, el “idealista” era el hombre que vivía para su idea [...] – y que estaba pronto a sacrificar cualquier cosa en aras de su idea, es decir un hombre dispuesto a sacrificarlo todo, y a sacrificar a todos, por su idea. Cuando, en el curso del interrogatorio policial, dijo que habría enviado a la muerte a su propio padre, caso de que se lo hubieran ordenado, no pretendía solamente resaltar hasta qué punto estaba obligado a obedecer las órdenes que se le daban, y hasta qué punto las cumplía a gusto, sino que también quiso indicar el gran “idealista” que él era. Igual que el resto de los humanos, el perfecto idealista tenía también sus sentimientos personales y experimentaba sus propias emociones, pero, a diferencia de aquéllos, jamás permitía que obstaculizaran su actuación, en el caso de que contradijeran la “idea”. (1999, 70)

Eichmann era un idealista, un defensor de ideas, de principios, que se muestra orgulloso de cumplirlos al margen de sus propios sentimientos. Encontramos aquí la argumentación sostenida por Kant, para quien una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación y todo objeto de la voluntad; no queda, entonces, otra cosa que pueda determinar la voluntad, objetivamente, sino la *ley* y, subjetivamente, el *respeto puro* a esa ley, y, por lo tanto, la máxima de obedecerla siempre, aun con perjuicio de todas las inclinaciones individuales o personales. De modo categórico dirá Kant en *La metafísica de las costumbres* que “el principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según la máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (1989, 249).

¿Podríamos afirmar de Eichmann que era un hombre inmoral, un ser que carecía de toda idea de bien? Desde el punto de vista de un marco público jurídico-moral del nazismo, la conducta de Eichmann es irreprochable, pero su respuesta a la situación no puede calificarse de ninguna manera de respuesta ética. Siguiendo la argumentación sostenida por Kant, una moral al margen de toda emoción sería posible. Y no sólo eso, sino que una verdadera moral debería construirse al margen de los sentimientos, ya que éstos sujetan nuestros juicios a elementos externos a nosotros mismos, mientras la razón práctica nos determina de manera autónoma. A lo largo de su testimonio en Jerusalén, encontramos en Eichmann a un hombre que no se arrepiente de sus acciones, pese a haber sido el artífice de la muerte de millones y millones de personas. Pero lo verdaderamente asombroso de su testimonio es su convicción acerca de haber actuado correctamente, esto es, moralmente, tendiendo a un bien. La cuestión a la que nos enfrentamos, entonces, es si se puede

hablar de moral sin pasión, esto es, “si llamaríamos valores (y particularmente valores morales) a las razones que no implican ninguna emoción o sentimiento” (Livet, 2002, 56).

Para continuar pensando acerca de la relación entre emociones y principios, traigamos a escena al “Asno de Buridán” (Ferrater Mora, 2002, 135). Un burro enfrentado a una distancia equidistante de dos montones de heno exactamente iguales, morirá de hambre ante la imposibilidad de elegir uno de ellos. El asno carecería de razones para elegir el montón de la derecha antes que el de la izquierda, o tendría las mismas razones para elegir uno u otro. Esta carencia le impediría moverse en dirección a uno de ellos, incluso teniendo una razón de peso para hacerlo, esto es, no morir de hambre (Neuberg, 1995, 104). Esta paradoja nos sirve para ilustrar la cuestión acerca de si las razones, si bien sirven para la deliberación, son motivos suficientes para la acción.

La nueva pregunta es, por tanto, si el hecho de considerar algo como bueno o valioso es razón suficiente para movernos a actuar en función de ese principio. Si así fuera, el mero hecho de reconocer la responsabilidad como un principio deseable sería suficiente para que nos comportásemos de manera responsable. Sin embargo, ya se ha comentado anteriormente que lo uno no sigue necesariamente a lo otro. Las emociones, por el contrario, sí poseen la fuerza motivacional para ello.

### **3.1. Entre el pensar y el sentir**

Nos enfrentamos, pues, a una nueva cuestión: ¿Todas las emociones, o cualquier emoción, puede conducir a un principio o valor?

Antes de embarcarnos en el análisis del papel de las emociones en la apreciación del valor, hemos de precisar a qué nos referimos cuando hablamos de emociones morales, es decir, qué hace que una emoción sea moral (Livet, 2002, 188). Podemos diferenciar distintos tipos de emociones, atendiendo a la relación entre la información que recibimos del mundo, los movimientos que esta información suscita en nosotros y la respuesta que damos. Aludiendo a estos vínculos, encontramos emociones hedónicas, estéticas y morales. Entre estos tres tipos existe un matiz que se convierte en esencial a la hora de considerar las emociones como vía de acceso a los valores. Mientras las dos primeras refieren al sentimiento que experimentamos ante la información del mundo, las emociones



morales requieren un segundo movimiento de respuesta ante esa información, demandan una actuación en el mundo. Así, mientras sentirse maravillado o admirado ante una obra de arte finaliza en el sujeto que experimenta tal sentimiento, sentirse asustado, alegre, avergonzado o culpable preparan para la acción, requieren un primer movimiento en el que el agente enfrenta la información que recibe y le hace experimentar tal emoción, y un segundo en el que tal experiencia se sigue de una respuesta (Piolat y Bannour, 2009, 69). Así, las emociones morales son las que conllevan un movimiento de acción en el mundo, ya que es ésta inevitabilidad de responder, el no poder no responder, la que constituye la dimensión ética del ser humano (Mèlich, 2010, 93).

Retomemos el ejemplo del asno de Buridan, y contraponámosla al dilema moral que le fue planteado a Kant: si un amigo nos pide que le escondamos de un asesino, y posteriormente éste nos pregunta por el paradero de nuestro amigo, ¿qué hemos de hacer? (Kant, 1993, 63-69). Si decimos la verdad al asesino, nuestro amigo morirá. Y si negamos saberlo, mentimos. Aquí no nos es posible la parálisis del asno, puesto que callar sería también mentir. Tendríamos necesariamente que escoger una opción. Y puesto que no podríamos hacerlo atendiendo a los principios, ya que son éstos precisamente los que se enfrentan, tendríamos que recurrir a razones. Y éstas no siempre se componen de elementos que consideramos comúnmente como racionales, en el sentido de sujetos a la lógica matemática, sino de procesos que caminan sobre la cuerda floja entre la argumentación y la intuición. Serían estas mismas causas las que habitarían tras nuestra apreciación de los valores: las creencias y los deseos.

Podemos articular esa intuición que nos mueve a reconocer un principio como valioso en términos de deseabilidad, esto es, que lo consideremos como algo deseable. Sin embargo, ¿podemos tener garantías de que el mero hecho de desear una cosa la convierte en algo valioso? Podemos desear comernos un pastel, pero ¿esto convierte a los pasteles en algo valioso en sí? ¿No será el propio valor el que hace que lo consideremos deseable, en lugar de ser nuestros deseos los que nos conducen al valor? ¿Cómo diferenciar la deseabilidad de los valores de las meras preferencias? El hecho de que un individuo prefiera el color rojo al azul no nos dice nada de las propiedades esenciales de los dos colores, sino de las preferencias del sujeto. La diferencia entre una preferencia y un valor es que el segundo se formula en términos de universalidad, esto es, válido para cualquier situación y cualquier sujeto, si bien podemos considerarlo sujeto a revisión, discusión o concreción. No defenderíamos que todo el mundo debe preferir el rojo al azul en cualquier situación, pero sí que

la justicia debe primar sobre la injusticia. Mientras las primeras nos indican lo que es bueno para nosotros, los segundos se formulan en términos de deseabilidad universal.

Por otro lado, los deseos tienen caducidad en su realización, mientras los valores, en su pura abstracción o generalidad, son perennes. Si deseo un determinado coche, mi deseo permanecerá ávido hasta el momento en que lo posea. Sin embargo, el hecho de que exista libertad no hace que ésta deje de ser considerada como buena. Además, nuestros deseos se reformulan y ajustan en función de la información que recibimos del mundo. Si el coche deseado está muy por encima de mis posibilidades, dejaré de desear ese y buscaré uno más ajustado a mi presupuesto, aun cuando el inicial perviva como un deseo lejano, idílico. Sin embargo, el hecho de que la vida de todo ser humano no sea respetada no hace menos deseable que así fuese (Livet, 2002, 182). Si bien parece que la deseabilidad guarda alguna relación con la apreciación del valor, ésta no es determinante, lo que nos indica que no parece ser suficiente. Parece que para considerar algo como valioso hemos de reconocerlo deseable; y parece también que debemos complementarlo con argumentos que efectivamente demuestren que ese principio es deseable con carácter general. Argumentos que no siempre podemos sostener cuando se trata de preferencias, ya que, ¿qué argumentos de peso pueden sostener nuestra preferencia por el rojo frente al azul?

Pero lo que sí es cierto es que los deseos tienen una fuerza mayor que las razones para movernos, para orientarnos a la acción. Desear comer un pastel nos implica de manera más directa hacia la acción que considerar valiosos los pasteles. De la misma manera, cuando deseamos la realización de un valor, éste no se refiere a nosotros de manera meramente lógica, sino que nos toca, establece con nosotros una relación no sólo universal, sino también personal, individual (Íbid, 147): nos hacemos presentes en él.

En las acciones conducentes a la realización de un valor no sólo consideramos nuestro deseo, sino también la idoneidad del mismo, valoración que llevamos a cabo a través de las creencias. ¿Cómo afecta no sólo desear comer un pastel, sino el hecho de creer que un pastel es comestible, a la consideración de los pasteles como algo valioso en sí? El deseo dota al valor de una dimensión temporal, otorgándole una proyección de futuro. Pero su actualización, su hacerlo presente se lleva a cabo a través de las creencias, ya que éstas aportan la información sobre el momento presente y las posibilidades de acción y realización del valor. Por ello es frecuente la expresión “creer en” la

libertad, la justicia, la honestidad o la amistad, y no sólo la fórmula la amistad, la justicia o la libertad son deseables o valiosas.

La deseabilidad no es condición suficiente para erigir un valor. Las creencias pueden tener una fuerza motivacional en el sentido de que pueden ayudarnos a fundar el valor, así como a dotar de cierta realidad, en el sentido de posibilidades de realización, los deseos. Si creo en la honestidad es que considero que en una circunstancia donde este valor se vea implicado puedo actuar en su favor. Sin embargo, las creencias no tienen siempre fuerza motivacional para hacernos pasar de la prescripción a la acción, de la consideración de algo como valioso a la puesta en práctica de ese valor en nuestras decisiones y actuaciones. Una cosa es creer que es necesario hacer algo para acabar con la sobreexplotación del planeta, y otra muy diferente renunciar a consumir o malgastar electricidad, agua, papel, etc. Las creencias consideradas de manera aislada “no pueden llevarnos a hacer el salto de la justificación axiológica a la prescriptiva, ni de la prescriptiva en general al compromiso inmediato, todavía menos a la eficiencia” (Íbid).

Por otro lado las creencias no nos aportan siempre información verdadera sobre el mundo. El hecho de creer que una persona alberga malas intenciones hacía mi no significa necesariamente que esa persona de hecho las tenga, sino que puede ser una interpretación errónea de la situación. Esto pone en cuestión su fiabilidad como vías de acceso a los valores, ya que sería un contrasentido que los valores pudiesen estar fundados en creencias erróneas, y si afirmamos que los valores tienden a la universalidad, deberíamos tener criterios universales para evaluar la veracidad de las creencias.

Vemos pues que la distinción entre deseos y creencias no resulta una línea perfectamente clara en la que a un lado podamos situar unos y al otro otras, como si de entidades claras y distintas se tratara. En ocasiones nuestras creencias ocultan o fundamentan deseos, como en los casos en los que elaboramos teorías, a veces complejas, para justificar o fundamentar algo que en realidad deseamos. En otras, nuestros anhelos provienen de creencias.

### **3.2. Las emociones como apreciación del valor**

Si los valores son realidades del mundo, disponibles para nuestra aprehensión, nada más lógico que cuestionarnos a través de qué vía se nos hacen accesibles. De la misma manera que a

través de la visión podemos percibir los colores, cabría pensar en una vía natural de acceso a los valores (Íbid, 154). Puesto que no son realidades físicas, no accedemos a ellos a través de los sentidos. Por tanto, cabe pensar el algún tipo de mecanismo para acceder a su conocimiento.

Continuando con la tesis de Hutcheson, quien defendió la existencia de un sentido moral en el ser humano, Hume inició la corriente emotivista, para la que la razón no puede ser la vía de acceso a los valores ya que éstos no aluden a una propiedad intrínseca de los objetos. Tampoco el carácter de buena o mala es una cualidad de relación, ya que el conocimiento de las circunstancias no es determinante para evaluar una acción. Así, ni los sentidos ni la razón constituyen vías de acceso a los valores. El fundamento de la moral se encuentra por tanto en los sentimientos de aprobación o desaprobación, de bienestar o malestar, que experimentamos ante los acontecimientos del mundo (1993, 174).

Aceptando esto, la cuestión radicaría en si los valores pueden reducirse a las emociones, si lo que nos hace sentir displacer está mal y lo que nos hace sentir placer está bien. La experiencia emocional no es lineal, no se rige por la causalidad directa, sino que en ella intervienen múltiples factores que refieren tanto a la situación como a los sujetos implicados en ella y su intencionalidad. Y por ello, pueden confundirnos y hacernos juzgar como moralmente erróneo lo que en realidad no lo es, y viceversa.

Por otro lado, para derivar de las emociones apreciaciones de valor es necesario un segundo movimiento que haga de ellas una actitud axiológica (Livet, 2002, 158). Y este movimiento no puede hacerse sin la intervención de otros elementos, comunes a emociones y valores, como son las creencias, los deseos o los argumentos. Reducir los valores a las emociones sería como afirmar que porque los limones son amarillos, limón y amarillo son la misma cosa. Si reconocemos las emociones como elementos constitutivos, aunque no reducibles, de los valores, la pregunta que surge es cuál es la contribución de las emociones en la apreciación del valor.

Podemos emitir un juicio de valor sin sentirnos movidos a su puesta en práctica. Por otro lado, ni las creencia ni los deseos, por sí solos y tomados aisladamente, constituyen fuerzas motivacionales suficientes para la acción. Podemos acceder al valor por medios meramente racionales, partiendo de presupuestos sobre la situación y evaluándola en términos de deseabilidad.

Sin embargo, pasar del valor a la acción implica al querer; una vez reconocida la obligación, falta transformarla en términos de una prescripción práctica que implique al agente y en la que el agente desee verse implicado (Íbid, 147). Así, en el ámbito de la moral las emociones enlazan nuestra inevitable apreciación y valoración del mundo con la justificación de los valores. Las emociones constituyen el puente entre la intuición, que podríamos considerar como el componente subjetivo de los valores, y la justificación racional, que podríamos afirmar como objetivo.

¿Cómo construyen ese puente? Dotando de sujeto a los valores que, por ser universales, son impersonales. El querer que evocan las emociones en relación con los valores personifica el principio, de forma que ya no se trata de algo deseable sino de algo deseado por alguien. ¿Significa esto que las emociones proveen siempre de fuerza motivacional para realizar el valor? ¿Implica que sin el sentimiento no puede realizarse un valor? Retomemos el caso de Eichmann. Como hemos dicho, no podríamos afirmar que tal sujeto no tuviese una cierta noción de bien. Pero lo que sí podemos afirmar es que una noción de bien que conduce al sufrimiento y la muerte de millones de personas no puede considerarse como tal. El idealismo, esto es, la razón, le condujo a una moral desajustada, ya que en ausencia de emociones no existía vínculo con el mundo y los otros. El idealismo de Eichman constituía una moral abstracta, genérica, y no una moral en el mundo, en este mundo, en el de cada cual, con sus posibilidades de acción. Su idea de bien no generaba bien en las personas objeto de sus acciones.

Podemos considerar las emociones como justificaciones de primer orden para los juicios de valor (Íbid, 168). Esto significa que las emociones pueden enriquecer los juicios de valor, pero no que no puedan darse juicios de valor sin emociones, de la misma manera que tampoco toda emoción conducirá a un juicio de valor. Las emociones constituyen una fuerza motivacional para el ejercicio de los valores, pero ésta no es suficiente. Deben completarse con argumentos que sostengan la validez del valor. El mero hecho de sentir algo como bueno o favorable para uno mismo o para el resto no conduce de manera directa a la bondad de tal acción o valor. Para confirmar su bondad, debemos someter la emoción sentida y el valor al que conduce a la deliberación racional que permite salvar el subjetivismo y dotar a la acción de universalidad. Nuestros sentimientos, si son verdaderamente morales, deben poder justificarse con argumentos, los cuales deben referir y corresponder a la información proporcionada por el mundo o por los otros.

Si bien no podemos decir que los valores se reduzcan a las emociones ni, por supuesto, viceversa, lo que sí podemos afirmar es que ambos siguen caminos que se cruzan, se bifurcan o se oponen. Tienen además componentes comunes, tales son las creencias, las evaluaciones o los deseos. Esto hace que las emociones sean componentes esenciales de nuestras experiencias de valor. De la misma manera que no tenemos necesidad de elegir para tener preferencias, no tenemos necesidad de sentir para acceder a los valores. Pero también de la misma manera que eligiendo es como se activan y realizan nuestras preferencias, es sintiéndolos como nos apropiamos de los valores, como los hacemos nuestros y los realizamos en el mundo, en este mundo, con las posibilidades de acción y las consecuencias que nos ofrece.

## **Conclusión**

La responsabilidad se reduce a una mera forma vacía de contenido si se separa de la noción o intención de bien, de valores. Educar la responsabilidad se reduciría a enseñar a los sujetos que se educan que deben asumir las consecuencias de sus acciones. Según esto, una persona que deseara matar a otra cumpliría con su deber responsable si tras hacerlo asumiese el castigo impuesto por la ley. Pero el ideal de hombre al que aspira la práctica educativa no es el asesino que acepta ir a la cárcel. Educar en la responsabilidad, por el contrario, consiste en educar en el compromiso con ciertos valores, en hacerse responsable de ellos, es decir, responder a ellos, querer responder a ellos.

La ética no puede perder de vista el ser, en una doble acepción: el ser humano, lo que realmente somos, con nuestras inclinaciones, deseos, anhelos, incluso los más oscuros pero también comunes; y el ser individual, el “quién soy” de cada uno en un tiempo y espacio determinados, con todas las implicaciones que el encontrarnos “aquí y ahora” rodeados de los otros, conlleva. Y este situarse en el ser viene de la mano de las emociones. Mientras la cuestión de la universalización de las emociones apela a la naturaleza humana, es decir, pretende ahondar en la condición de ser humanos, la posibilidad de universalidad de los valores refiere a lo que podemos ser. La experiencia emocional, que nos sitúa en ese “aquí y ahora” que implica la personificación de la respuesta, que hace de ésta una respuesta ética, es irreflexiva. El papel de la educación no es negar esta experiencia, sino dotarla de reflexión para que el sujeto que la experimenta pueda orientar su querer hacia el hacerse responsable por, esto es, hacia un valor que incluya a los otros presentes en su campo de acción.

## Referencias Bibliográficas

- Adorno, T. (2001). *Problems of Moral Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Agís, M. (2005). La responsabilidad como desafío filosófico. En M. Agís, C. Baliñas, F. Henriques y J. Ríos (Eds.) *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, pp. 41-52. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Baliñas, C. (2005). El cuidado de sí, condición de responsabilidad. En M. Agís, C. Baliñas, F. Henriques y J. Ríos (Eds.) *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, pp. 53-64. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Barrio Maestre, J.M. (1995). Aspectos del inacabamiento humano. Observaciones desde la antropología de la educación. En *Revista Española de Pedagogía*, LIII (200), 75-103.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Camus, A. (2002). *El extranjero*. Madrid: Alianza.
- Ferrater, J. (2002). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Fromm, S. (2006). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Hume, D. (1993). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- (1993). On a supposed right to lie because of philanthropic concerns, pp. 63-69. En I. Kant, *Grounding for the metaphysics of morals*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Livet, P. (2002). *Émotions et rationalité morale*. París: Presses Universitaires de France.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- Mèlich, J.C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Neuberg, M. (1995). Contingences et responsabilité, p. 104. En P. Paperman y R. Ogien (Dir.) *La couleur des pensées*, pp. 101-118. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences

Sociales.

Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

Piolat, A.; Bannour, R. (2009). Émotions et affects. Contribution de la psychologie cognitive. En N. Piroska y D. Bouquet (Dir.) *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, pp 53-84. París: Beauchesne.

Sartre, J.P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.