

ÁNGEL DAMIÁN ROMÁN ORTIZ*

VALOR Y EDUCACIÓN DEL AMOR SEGÚN MAX SCHELER Y SAN AGUSTÍN DE HIPONA

I

Quizás uno de los términos más utilizados en nuestros días en el terreno de la Ética sea el de 'valor'. El término 'valor' no ha efectuado su entrada en el lenguaje ético cotidiano hasta bien entrado el siglo XIX, y se ha consolidado a partir del siglo XX con la teoría de los valores de Max Scheler (1874-1928). Etimológicamente, el término griego *axion* designaba lo inmediatamente o por sí mismo evidente, expresado en unos enunciados a los que se denominó 'axiomas'. En latín se tradujo axioma por *dignitas*, con validez en sí misma, término aplicado en textos de Cicerón o de Séneca a la dignidad humana. El término pasó también por el ámbito económico aunque con un sentido radicalmente distinto al ético-filosófico: preconizado por la economía marginalista se refería a lo que no vale en sí mismo, sino que depende de la tasación que el hombre le asigna mediante el sistema de precios¹.

La respuesta más superficial a la pregunta acerca del valor en el terreno ético la representa el primer A. Meinong, para quien el valor sería algo subjetivo que se dice de una cosa cuando produce agrado. Este punto de vista de Meinong no puede estar más desenfocado, puesto que soslaya el hecho de que las cosas no son buenas porque agradan, sino que agradan porque son buenas. Dicho con otras palabras, no

* Dr. Ángel Damián Román Ortiz – Universidad de Murcia, Spain; e-mail: angeldamian@ono.com

¹ Urbano Ferrer, "Valor", en: *Diccionario de Filosofía*, ed. por Ángel L. González (Pamplona: Eunsa, 2010), 1130-1133.

es el agrado subjetivo el que produce el valor, sino el valor el que provoca el agrado.

Por su parte, Ch. von Ehrenfels se dio cuenta de la insuficiencia de la teoría de Meinong para dar cuenta de los valores ideales tales como la justicia, la sabiduría o la salud perfecta, dado que la tesis del agrado subjetivo presupone un objeto existente. Y es que da la casualidad de que lo que más se valora es precisamente lo que no existe, es decir, esos valores ideales. Así que Ehrenfels concluyó que la nota que define a los valores no es el agrado, sino el deseo. Valiosas serían las cosas deseables, de modo que el valor se configuraría como la simple proyección del deseo subjetivo.

La tesis de Ehrenfels espoleó a Meinong, protagonizando una polémica que dio lugar a que ambos ampliaran sus primitivas concepciones. Meinong admitió que el concepto de valor debía abarcar lo inexistente, ausente o lejano para el sujeto, distinguiendo un «valor de actualidad», por un lado, de un «valor de potencialidad» del objeto ausente, por otro, basado en la conciencia de que, de adquirir actualidad o presencia ante el sujeto, le produciría agrado. Ehrenfels también amplió su tesis: valor no era sólo el ser deseado sino también el ser 'deseable'.

El filósofo español Ortega y Gasset ha presentado dos objeciones incontestables frente a Ehrenfels. En primer lugar, el ser deseable lleva implícita la posibilidad de ser deseado. Y, en realidad, dicha posibilidad no dice nada acerca del valor de un objeto, pues todo lo que es – e incluso lo que no es – ofrece alguna posibilidad de ser deseado. En segundo término, ser deseable implica un “merecer ser deseado”, “ser digno” de ello al margen de todo acto de agrado o deseo por el sujeto. Así que el propio Ehrenfels conduce, con su tesis acerca del valor, a la conclusión opuesta a la que se desprende directamente de su concepción. El valor, lejos de ser de carácter subjetivo, posee una objetividad que va más allá de los actos de agrado o deseo que proceden del sujeto debido a que se trata de una exigencia dimanante del objeto. Ortega y Gasset lo expresó magistralmente:

Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*. No es

la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia².

Como afirmó Julián Marías, en la misma línea que Ortega y Gasset, por el carácter subjetivo asignado al valor, ambas teorías son falsas en la medida en que dan lugar a consecuencias peregrinas. En primer lugar, hay cosas desagradables que se perciben fácilmente como valiosas como, por ejemplo, recibir una herida o la muerte por una causa noble; en un segundo orden, hay cosas que se desean con mayor viveza que otras que, sin embargo, son de un valor superior (piénsese, por ejemplo, en el deseo del alumno de entregarse a sus distracciones antes de ponerse a estudiar concienzudamente un examen). Marías afirmaba en este sentido que “valorar no es dar valor, sino reconocer el valor que la cosa tiene.”³

Méndez ha efectuado una reflexión más incisiva, aún si cabe, en contra del subjetivismo. En último término, el subjetivismo implica erigir al hombre como fuente última de los valores. Mas si cada hombre resulta ser el origen de los valores, se colige que, ante un mismo hecho, la valoración será buena o mala en función de la persona que efectúe la valoración. Así que al final se impone la ley del más fuerte, aquel que puede imponer su voluntad a los demás estableciendo las leyes de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. En definitiva, el subjetivismo no es sino la institucionalización de la violencia y de la barbarie:

Las bombas de Hiroshima y Nagasaki, o las cámaras de gas de Belsen y Dachau, fueron sin duda buenas y valiosas en la opinión de quienes las emplearon. Y, sin duda, también malas y antivaliosas en la opinión de quienes las sufrieron (...) Relativizar el valor es lo mismo que absolutizar la violencia y la barbarie. Por eso el único pensador relativista coherente es Nietzsche.⁴

² José Ortega y Gasset, “¿Qué son los valores?”, en *Obras completas VI* (Madrid: Revista de Occidente, 1961), 327.

³ Julián Marías, *Historia de la Filosofía* (Madrid: Revista de Occidente, 1973), 407.

⁴ José M. Méndez, *Valores éticos* (Madrid: Estudios de Axiología, 1978), 288.

Posiblemente, la innovación más significativa de la Ética de los valores de Scheler fue la constatación de que los valores no se perciben racional, sino emocionalmente. Los valores se sienten y la aprehensión sentimental del valor revela unos caracteres distintivos comúnmente admitidos, a saber: a) que los valores poseen una polaridad, esto es, son positivos o negativos; b) que los valores poseen una jerarquía objetiva, es decir, hay valores superiores e inferiores, desde los valores útiles (capaz-incapaz, abundante-escaso), pasando por los valores vitales (fuerte-débil, sano-enfermo, selecto-vulgar), los valores estéticos (bello-feo, elegante-inelegante) y los valores intelectuales (verdad-error, evidente-probable), hasta los valores morales (bueno-malo, justo-injusto), y los valores religiosos (santo-profano); c) los valores tienen una materia, un contenido peculiar que los distingue e individualiza y que provoca una reacción peculiar como, por ejemplo, veneración ante lo religioso, respeto ante lo bueno o agrado ante lo bello.

Desde la óptica de la Ética de los valores, el valor se presenta como una cualidad de las cosas por la que éstas reciben el nombre de 'bienes'. El bien se puede concebir, desde esta posición, como la cosa portadora de un valor. Mas el valor como cualidad no posee un carácter real, si por real entendemos las cualidades primarias y secundarias de los sentidos, tales como la forma, el movimiento o el color. Todo lo contrario, el valor tiene un carácter ideal, lo que significa que, yendo aún más lejos en su caracterización, su aprehensión no tiene lugar por un acto de los sentidos ni de la razón, sino del corazón. Eso es lo que se quiere decir cuando se asevera que los valores no son propiamente materia del entendimiento, sino de la estimación, o que los valores no se entienden, sino que se sienten.

Como venimos diciendo, los valores se dan en la esfera de los sentimientos de la persona. En este sentido, otra de las interesantes novedades de la Ética de los valores de Scheler fue la aseveración de la existencia de distintos estratos o niveles en los sentimientos, de mayor o menor profundidad. Se trata de la doctrina acerca de los "estratos de

profundidad de los sentimientos”⁵ -también denominada doctrina de los “estratos de la vida emocional”, y tratada en su *Ética*⁶-. Según esta teoría, Scheler establecía cuatro capas de sentimientos, ordenadas de menor a mayor profundidad: a) “sensaciones sentimentales”, que se encuentran en el organismo localizadas o extendidas, tales como el dolor o el placer; b) “sentimientos vitales”, experimentados en relación con el conjunto del organismo y su centro vital, tales como el agotamiento, el vigor, la tranquilidad, el miedo o la tensión; c) “sentimientos anímicos”, inmediatamente relacionados con el yo -como “cualidad del yo”⁷- y, al mismo tiempo, funcionalmente con objetos, personas o cosas del mundo circundante o del propio yo percibidos, representados o imaginados, tales como la alegría o la tristeza; d) “sentimientos puramente espirituales metafísico-religiosos” o “sentimientos de salvación”, referidos al centro de la persona espiritual como conjunto indivisible, tales como la bienaventuranza, la desesperación, el remordimiento o el recogimiento.

Hay que advertir que las dos capas más superficiales de sentimientos constituyen en realidad meros estados, corresponden únicamente al sujeto que los experimenta y son esencialmente actuales. Por el contrario, a partir de la tercera capa de sentimientos, los “sentimientos anímicos”, estos poseen carácter intencional, están dirigidos a un objeto, y, por consiguiente, son perceptores de valores. Los valores se perciben así como esencias puras dadas en el percibir sentimental.

En virtud del estrato sentimental o de la vida emocional en que se dan, podemos a su vez establecer una clasificación material de los valores, lo que supone una ordenación jerárquica entre las modalidades de valor:

1º) Valores sensibles: la serie de lo agradable y lo desagradable, correspondientes a la función del percibir afectivo sensible y los estados afectivos de los sentimientos sensibles (placer y dolor sensibles).

⁵ Max Scheler, “El sentido del sufrimiento”, en *Amor y conocimiento y otros escritos* (Madrid: Palabra, 2010), 54-56.

⁶ Max Scheler, *Ética* (Madrid: Caparrós, 2001), 444-463.

⁷ Max Scheler, *Ética*, 460.

Scheler advierte con gran agudeza el hecho de que, aunque un mismo proceso pueda ser agradable para una persona y desagradable para otra, la diferencia misma entre los valores de lo agradable y lo desagradable es siempre una diferencia absoluta.

2º) Valores vitales: la modalidad de lo noble y vulgares, correspondientes al percibir afectivo vital y a los estados del sentimiento vital -tales como salud o enfermedad, agotado o vigoroso, decadente o ascendente-, respecto a los cuales destacan los valores relacionados con el bienestar.

3º) El reino de los valores espirituales, aprehendidos por funciones del percibir sentimental espiritual y por los actos de preferir, amar y odiar espirituales, diferentes de los anteriores no sólo fenomenológicamente sino también por sus leyes peculiares, irreductibles a las biológicas. Dentro de esta modalidad, Scheler distingue, a su vez, las clases siguientes, ordenadas jerárquicamente de menor a mayor altura de valor: 1º Lo bello y lo feo, así como el reino completo de los valores estéticos; 2º Lo justo y lo injusto, valores jurídicos que constituyen el fundamento de la idea del orden del derecho objetivo y de toda legislación positiva, del Estado y de toda comunidad de vida; 3º Los valores del puro conocimiento de la verdad, propios de la Filosofía, que, a diferencia de la ciencia positiva, no va guiada por el afán de dominar los fenómenos.

4º) En la cúspide de la clasificación material de las modalidades de valor aparece la serie de valores comprendida entre lo santo y lo profano. Dios es percibido antes como una cualidad de valor sentida a través del amor que como una representación conceptual derivada de su sustancia. ¿En qué se basa para llegar a esta conclusión tan llamativa? El filósofo alemán no hace sino ser consecuente con la ley de fundamentación de los actos, según la cual los valores de las cosas son dados con anterioridad e independencia de sus representaciones imaginativas o conceptuales. A partir de la percepción emocional de los valores y de sus notas esenciales, Scheler va a llegar a Dios como ser fundante de la pirámide axiológica, es decir, como fuente de todos los valores.

El valor ético, el criterio moral de bondad, aparece *a tergo*, es decir, a la espalda, no directamente pretendido como objeto en la acción personal respetuosa con la jerarquía objetiva de los valores. Es decir, desde la perspectiva de la Ética de los valores, el bien moral se identifica con el valor moralmente bueno, aquel que depende de la percepción emocional y respeto del orden jerárquico objetivo en que consiste el reino de los valores.

II

Una vez elucidada la cuestión de los valores, queda una por aclarar la cuestión central que da título a este artículo ¿Por qué la educación de los valores debe comenzar con una educación del amor?

El amor es el soporte o depositario fundamental del bien moral dado en los actos de querer como valor moralmente bueno. Cuando el amor se dirige a un objeto concreto, en virtud de su propia esencia, logra manifestar no sólo los valores del mismo sino, en rigor, el ser-más-alto del valor. Porque el amor no es sólo el soporte del bien moral -en sentido scheleriano, como valor moralmente bueno-, sino que constituye además la fuente de la percepción afectiva-cognoscitiva de los valores. He aquí una nueva aportación de Scheler, en la línea agustiniana: el amor posee sus propias leyes, independientes de la razón, y los valores se perciben emocional -y no racionalmente- en un primer momento. Esto no quiere decir que el ámbito de la ética constituya una dimensión caótica, carente de todo orden. Muy al contrario, lo que significa es que el orden objetivo del amor -*ordo amoris*- y de los valores posee sus propias leyes esenciales hechas presentes, no en un acto puramente intelectual de razón, sino en un acto puramente emocional de amor.

Pero para que el amor adquiriera el sentido y valor de verdadero acto moral, es preciso que se dirija a una persona como término. La explicación de este hecho hay que buscarla en la propia concepción scheleriana de la persona. En Scheler la persona no es una sustancia inmutable ni un sujeto físico o metafísico, sino el valor de los valores. Y es que sólo la persona es capaz de amar; sólo la persona puede ac-

tuar como agente en el amor. La esencia de la persona es amor y, en concreto, *ordo amoris*. La persona se da en su totalidad en cada uno de sus actos, como unidad concreta de actos de todo tipo, pero ésta, como tal, no es objetivable. La persona no puede constituirse como objeto ni tan si quiera desde un punto de vista gnoseológico. Por eso la psicología empírica no es capaz de llegar a su núcleo. Sólo el amor permite hacerla visible en su yo ideal referido a valores. Así que el amor cumpliría en Scheler la tarea -además de ser el depositario del valor moralmente bueno y de permitir la percepción axiológica-, de hacer visible el valor de la persona: la persona individual y su valor, solo es dada por y en el acto del amor. El amor se dirige a la esencia de la persona, contempla lo más profundo del valor que hay y que debe haber en ella, de manera que cualquier intento de racionalizar o intelectualizar el amor dejaría siempre a la vista un plus sin aparente fundamento. Y es que las razones, como cualidades o virtudes, que se aducen para justificarlo siempre son posteriores y no alcanzan a contemplar con nitidez el fenómeno radical del amor.

Puesto que la persona es inobjetivable, dada su esencia espiritual, su conocimiento sólo puede ser intuitivo. Y, en ese conocimiento intuitivo de la persona, el amor representa un papel protagonista por cuanto él mismo tiene lugar co-ejecutando los actos de aquella. Scheler incide en que el valor de la persona escapa al acto de objetivación, de modo que para aprehender el valor moral de una persona se tiene que amar lo que la persona amada ama, es decir, se tiene que ejecutar un acto personal de «co-amar» que se produce como consecuencia de la plena sintonización entre amantes, en el amar todo aquello cuanto el ser amado ama.

III

Hasta el momento hemos destacado la función ético-perceptiva del amor en relación con los valores. La idea fundamental es que los valores se perciben sentimentalmente a través de actos de amor. Pero ¿a qué amor nos estamos refiriendo? ¿Qué es el 'amor', desde la perspectiva de la Ética de los valores?

Con Suances Marcos⁸, desde un punto de vista histórico, se pueden distinguir dos concepciones antagónicas del amor: la concepción griega y la cristiana. Según la noción antigua del amor, cuyo ejemplo se encontraría en Aristóteles, el universo puede ser entendido como una cadena de unidades dinámicas espirituales jerarquizada, desde la materia prima hasta el hombre, en la que lo inferior aspiraría a lo superior y sería atraído por éste hasta llegar a la divinidad, no amante, que supone el término eternamente inmóvil de todos los movimientos del amor. El amor sería una aspiración o tendencia de lo inferior hacia lo superior, del no-ser al ser, un amor de la belleza, de forma que lo amado sería lo más noble y perfecto. De ahí se desprende una cierta angustia vital en el amado, que teme contaminarse al ser arrastrado por lo inferior, lo que constituye la principal diferencia entre la concepción antigua y la cristiana del amor. Por el contrario, en la concepción cristiana se da un cambio de sentido francamente novedoso en el movimiento del amor, o una «inversión del movimiento amoroso», como denomina Scheler al fenómeno, respecto al griego o antiguo. La primera iniciativa en el amor parte de Dios: el amor parte de lo superior y se dirige hacia lo inferior no con el temor de ser contaminado, sino con la convicción de alcanzar el valor más alto en ese acto de humildad y humillación de rebajarse a sí mismo.

En la descripción esencial del sentido del movimiento cristiano del amor, Scheler citó explícitamente a San Agustín de Hipona para explicar el cambio que el cristianismo supuso respecto a la concepción antigua del amor como 'apetito' o 'necesidad', propia de un ser imperfecto. Según el filósofo alemán, eso conllevó la elevación del amor por encima de la razón, idea procedente de San Agustín de Hipona y que el primero asumió como uno de los axiomas capitales de su *Ética de los valores*:

⁸ Manuel A. Suances Marcos, *Max Scheler. Principios de una ética personalista* (Barcelona: Herder, 1976), 86-99.

En la esfera de la moral cristiana, en cambio, el amor es sobrepuesto expresamente, por lo que se refiere al valor, a la esfera racional. El amor “nos hace más bienaventurados que toda razón (San Agustín)”⁹.

Más allá de la diferencia entre ‘razón’ y ‘sensibilidad’¹⁰, propia de la filosofía antigua, el cristianismo, a través de San Agustín, aportó la novedad de superar y sublimar las tendencias impulsivas inferiores en el amor. Scheler lo consideró una intención espiritual sobrenatural. El amor se caracteriza esencialmente por ser un acto espiritual, allende los meros sentimientos como estados afectivos dependientes de la constitución psico-biológica del ser humano, y no constituye un mero apetecer. El amor no es un acto sensible que se consume con la obtención del bien al que se aspira, sino todo lo contrario: por ser un acto espiritual, se acrecienta con él. Una concepción cristiana del amor que el filósofo muniqués asumió sin ambages como principio elemental de su ética material de los valores:

Pero también es una gran novedad el que, según la idea cristiana, el amor sea un acto, no de la sensibilidad, sino del *espíritu* (no un mero estado afectivo, como para los modernos). El amor no es un aspirar y apetecer y todavía menos un necesitar. Para estos actos es ley el consumirse en la realización de lo ansiado, mientras que el amor no; el amor *crece* con su acción¹¹.

IV

La trascendencia capital del amor, por encima de la propia razón, se explica por otro de los aspectos que ya habíamos apuntado: el amor es el que descubre la esencia de la persona. Mas, ¿quién es la persona humana según la Ética de los valores? ¿Cuándo decimos que la tarea principal de la educación es formar buenas personas, a quién nos estamos refiriendo? Obsérvese que de inicio he empleado la expresión ‘quién’ y no ‘qué’. Y es que la primera distinción real y jerárquica debe plantearse entre la noción de persona y la noción de ‘yo’. La per-

⁹ Max Scheler, *El resentimiento en la moral* (Madrid: Caparrós, 1993), 70.

¹⁰ “Muy pocos pensadores se han alzado contra este prejuicio. Y estos pocos no han llegado a la formación de una teoría propia. Incluyo entre éstos a San Agustín y a Blas Pascal” (Max Scheler, *Ética*, 357).

¹¹ Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, 73.

sona no es un 'qué', no es algo objetivable ni, por tanto, susceptible de investigación psicológica, sino un 'quién' perceptible a través del amor y susceptible de investigación filosófico-axiológica. La persona es, desde este punto de vista, el valor de los valores. Pese a la existencia ideal de los valores, su iluminación parte de un acto de amor personal, de un amor irradiado desde el corazón humano.

Para Scheler, 'persona' significa primordialmente 'espíritu' (*Geist*) y ahí es donde radica el fundamento de la dignidad personal: no en la esencia o en lo común a todo lo humano, sino precisamente en aquello que es irreductible al 'yo', lo particular e irrepitible. Así que siendo el acto de ser personal lo distintivo de cada quién y la clave de su identidad, toda objetivación psicológica sólo puede conducir a la despersonalización en la medida en que se pierde de vista el sentido de sus actos:

De lo dicho se deduce: 1º Toda objetivación psicológica es idéntica a la *despersonalización*. 2º La persona es dada siempre como el realizador de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido. Por consiguiente, nada tiene que ver el ser psíquico con el ser personal.¹²

En la formación de mejores personas, desde la perspectiva de la Ética de los valores, resulta absolutamente fundamental el ejemplo ofrecido por los modelos. Porque el *ordo amoris*, es decir, el sistema de valores y de preferencias de las personas y de las sociedades, cambia a lo largo y ancho de la historia en función del ejemplo que los tipos ideales de persona, los prototipos o modelos, ofrecen al encarnar del modo más puro alguno de los ámbitos de la esfera del valor. Con su ejemplo, los modelos fomentan el crecimiento moral de las demás personas y grupos sociales. La tesis scheleriana de que la verdadera historia es siempre una historia del *ordo amoris* significa también que, en el fondo, la verdadera historia de la humanidad es la historia de sus personajes prototípicos o modelos. La relevancia moral del prototipo es tal, que el propio respeto a las normas es directamente proporcional con el respeto a los modelos, en virtud de los valores que encarnan, merced a la relación esencial que se produce entre las propias normas

¹² Max Scheler, *Ética*, 623.

y los prototipos. Puesto que todas las normas se fundan en valores, según Scheler, existe una relación esencial de origen entre norma y prototipo, en la medida en que este constituye la encarnación del reino de los valores. De modo que los modelos presentados a través de la familia, la sociedad o los medios de comunicación poseen una influencia no solo a nivel psicológico, como reforzamiento vicario, sino a un nivel más profundo, a nivel moral. La Ética del amor nos proporciona el criterio para seleccionar los modelos que, a su vez, transmitirán los valores. Y ese criterio es el amor.

V

Karol Wojtyła planteaba de un modo directo la pregunta: “¿se puede educar el amor?”¹³. Y su respuesta era igualmente sencilla: sí, mediante la educación de la ‘virtud’.

Los términos éticos ‘virtud’ y ‘valor’ hacen referencia a un mismo fenómeno visto desde dos perspectivas diferentes. Desde una perspectiva fenomenológica, el valor y la virtud hacen referencia a unos mismos contenidos, aunque se diferencian en que el valor se da como aprehensible y la virtud es hábito realizado. Propiamente, en el comportamiento moral no se realizan valores sino acciones o virtudes, sin perjuicio de que la aprehensión del valor requiera ciertas condiciones receptoras de carácter moral en la persona. Los valores se aprehenden, mientras que las virtudes se adquieren. Pero ambas cualidades son las que permiten percibir y realizar la bondad de la persona.

¿Cuál sería el mejor método pedagógico para educar el amor? Ya conocemos la respuesta de Scheler: mediante la presentación de modelos. Pero Scheler supedita el concepto de virtud al concepto de valor, de manera que su opinión se mantiene a un nivel puramente perceptivo-axiológico. Sin embargo, lo que a nosotros más nos interesa no es tanto la percepción del valor como su puesta en práctica. Y aquí la respuesta de Scheler no es del todo satisfactoria, pues reduce la acción moral a una acción determinada por la percepción axiológica. Ahora

¹³ Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad* (Madrid: Palabra, 2008), 172.

bien, dada la influencia ejercida por el santo de Hipona en Scheler a través del concepto de amor, como hemos tenido ocasión de mostrar en otro lugar¹⁴, podemos plantearnos la pregunta ¿Y para San Agustín de Hipona? ¿Cuál sería un método apropiado para enseñar la virtud?

El principal método pedagógico empleado por San Agustín fue el de las interrogaciones y las respuestas: el diálogo, en suma, como *exercitatio mentis* o ejercicio pedagógico y mental para formar e introducir al discípulo en una determinada materia yendo de lo inferior a lo superior, de lo sensible a lo inteligible, de lo temporal a lo eterno, reflejando así la dialéctica platónica que también practicó en los diálogos de Casiciaco, como aplicación de la mayéutica socrática donde el maestro ayuda al discípulo para que alumbre con su propio esfuerzo las ideas que se hallan en su espíritu. El 'maestro' debe actuar con cautela, puesto que no puede pretender mostrar desde un principio los objetos más excelsos, pues podría quedar el discípulo deslumbrado con su luz, volviendo a las sombras. San Agustín afirma el principio de que la inteligencia de las cosas -en este caso, se trataría de la "inteligencia de los valores"- es precisa para que se dé la inteligencia de las palabras: *rebus ergo cognitis cognitio quoque verborum perficitur*¹⁵. Las palabras (*verbum*) son, según Agustín, signos (*vehiculum verbi*) de las cosas (*res*) con las que se piensa o habla interiormente, y cuya principal función consiste en traer las cosas a la mente.

La tesis agustiniana posee una consecuencia relevante en la búsqueda de una metodología adecuada para la educación del amor. Y es que, admitiendo como correcta la tesis scheleriana de que los valores son primordialmente sentidos, el aprendizaje de los mismos solo puede tener lugar mostrándolos en la acción o en las obras. Solo así podrá apprehenderse y asimilarse el auténtico significado de los valores, más allá de los signos. Porque, como afirma Agustín, "percibimos la significación después de ver la cosa significada"¹⁶. Trasmutado al ámbito de

¹⁴ Ángel D. Román Ortiz, *Ética del amor y de los valores* (Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012).

¹⁵ "El conocimiento de las cosas trae el conocimiento de las palabras" (San Agustín, *El Maestro*, XI, 36).

¹⁶ San Agustín, *El Maestro*, X, 34.

los valores, la consecuencia es que estos no se pueden enseñar si no se sienten interiormente. La comprensión última de las cosas que penetran en la inteligencia humana se produce, según el santo de Hipona, no por la palabra exterior, sino por el Verbo de Dios que interiormente reina en la mente humana. El valor de las palabras, en este sentido, es admonitorio, esto es, “mueven a consultar”. Al final, esa Verdad que enseña y que habita en el hombre interior no es otro que Jesús, Cristo, el auténtico Maestro moral:

Y esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la inmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad.¹⁷

En definitiva, Jesucristo es la luz interior de la Verdad que ilumina al hombre interior, de manera que el conocimiento moral se produce por la contemplación de su Verbo, no por las palabras exteriores -que son incapaces de enseñar-, pues se aprende no por las palabras sino por el conocimiento de las cosas mismas que Dios muestra interiormente. Dios es la fuente de todos los valores, de todo bien y de toda virtud. El dilema planteado por Aristóteles acerca del aparente círculo vicioso entre la práctica y la enseñanza de la virtud ha sido resuelto de este modo por el cristianismo y, en concreto, por San Agustín de Hipona a través del concepto de ‘gracia’.

La educación del amor es posible con la ayuda de Dios, que da forma a nuestros corazones y hace emerger un hombre nuevo, valioso y virtuoso, movido por el Amor. Porque, como afirmaba San Agustín: “La Ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida.”¹⁸

¹⁷ San Agustín, *El Maestro*, XI, 38.

¹⁸ San Agustín, *El espíritu y la letra*, 19, 34.

**THE VALUE AND EDUCATION OF LOVE
ACCORDING TO MAX SCHELER AND ST. AUGUSTINE OF HIPPO**

SUMMARY

The theory of values by Max Scheler became one of the most influential theories in XX century. However, the term 'value' is insufficient to build a particular moral behavior. Under the Scheler's concept of 'value' there is the concept of 'love' by Saint Augustine of Hippo. Thus, if the Augustinian influence is followed, one may go beyond the lacks of the Scheler's theory. Through these lines one can trace the way leading from the concept of Christian love to the concepts of value, love and person by Scheler. There is, however, a question whether it is possible to teach values. According to the author if values are to be taught, the education of values is to be preceded by teaching love as a virtue.

KEYWORDS: Scheler, Saint Augustine, ethics, value, love, person, God.