

La Etica de Max Scheler

Por Cayetano BETANCUR

Los lectores de lengua española esperaban ansiosamente la versión de la obra fundamental de Max Scheler, "El formalismo en la ética y la ética material de los valores". En 1942, editado por "Revista de Occidente", en dos tomos voluminosos, se dió al público este celebrado libro, en la traducción del señor Hilario Rodríguez Sáenz, el cual llegó apenas en este año a las librerías colombianas.

Para el mundo de habla hispana, la versión de esta obra es un acontecimiento intelectual, como lo fueron a su hora las publicaciones españolas de las "Investigaciones lógicas" de Husserl, por Morente y Gaos, de "La Decadencia de Occidente" de Spengler, por el primero de aquéllos, y las versiones que actualmente se dan a la publicidad en México, por el "Fondo de Cultura Económica" de las obras de Dilthey y de "Economía y Sociedad" de Max Weber, lo mismo que de la magna "Historia de la Filosofía" de G. Windelband, traducida por Francisco Larroyo.

No queremos mencionar expresamente libros menores, pero de igual o aún superior significación, ya que en éstos el esfuerzo extensivo de la traducción y el costo económico de la edición es, a no dudarlo, inferior; al tiempo mismo que los lectores hispanos se disponen más fácilmente a comprar libros de menos envergadura que aquellas grandes y grandiosas obras, exigentes de un público, no sólo aficionado a la filosofía, sino seriamente dedicado a ella.

En el caso de Scheler, aún para los lectores de lengua alemana, la traducción ha de ser siempre recibida con alborozo. Ya con Kant ha ocurrido que los propios alemanes prefieran leerlo en las versiones francesas. Con Scheler las dificultades suben de punto, por las siguientes razones: era un escritor desordenado, que redactaba sus obras muchas veces en medio del humo y el bullicio de los cafés; poseía una alta capacidad pasional y amorosa que se refleja en el ritmo en torbellino de sus pensamientos, y, por sobre todo,

es el filósofo más rico en ideas y en sugerencias, de nuestro tiempo, con mil sentidos para captar esencias en donde el resto de los mortales no ve más que palabras. Así, una lengua tan rica como la alemana, se siente muchas veces corta para expresar con claros deslindes el orden determinado y preciso que Scheler era capaz de descubrir. El que la obra toda de Scheler se haya dado al público, se debe en muy buena parte a la abnegación de su segunda esposa, Märit Furtwängler, hermana del gran director de Berlín, y de quien más tarde hubo de separarse. La Furtwängler recogió materiales, redactó de nuevo muchos apartes y capítulos y puso el mejor orden que era dable obtener en el inmenso oleaje de los escritos y apuntes de su marido.

La traducción que ahora tenemos a la vista ha sido inspeccionada por el inolvidable Manuel G. Morente, desaparecido hace pocos años. El autor de ella no se ufana de haber hecho obra perfecta, antes bien, reconoce muchas fallas posibles, las que carga a lo arriesgado de toda empresa juvenil, como es ésta para él. A nuestro juicio, la traducción es muy buena; reconocemos en ella los mismos defectos que hemos visto en otros traductores españoles y franceses, y debemos pensar, entonces, que toda la culpa la ha de llevar el autor. Es verdad que en lugares determinados, sospechamos ciertamente que el autor no pudo decir lo que la versión castellana inserta; pero para salir de estas sospechas tendríamos que hacer una confrontación con el original alemán y no es ese el propósito del presente ensayo.

La obra de Scheler es una teoría de la ética y una teoría ética.

Teoría de la ética

La posición en este punto la fija el título de la obra, "El formalismo en la ética y la ética material de los valores". Scheler rechaza el formalismo, en especial el de Kant, para poner en su lugar, una ética material de valores. A todo lo largo de la obra, "lleva de frente a Kant" para combatir su doctrina fundamental, según la cual sólo la norma pura y el querer puro de la norma son dignos de llamarse absolutamente buenos. Cumplir el deber por el deber es para Kant la única posible actitud moral. Scheler, en un fino análisis, muestra que esta conducta es totalmente imposible, pues con ella se llega al absurdo de "querer algo cuya realidad nada nos interesa". Una voluntad de este tipo, como piensa Sigwart, es una voluntad "que no quiere lo que quiere". (T. I, p. 168).

Scheler admite con Kant que ningún fin particular y contingente puede ser fin de un querer moral. Pero niega precisamente la contraria que Kant postula, es a saber, que sólo la armonía abstracta de todos los fines posibles, armonía puramente racional y racionalizada, haya de ser el objeto del querer ético. Para Scheler, el que los fines estén enlazados en sistema racional, no conlleva de por sí el que tengan que ser buenos. Pensar de esta manera, dice con fra-

se rotunda, es olvidar "que los fines del diablo no son menos "sistemáticos" que los fines de Dios". (T. I, p. 54).

Una ética material de los fines, es imposible, como piensa Kant, pero no por ser material, sino por ser ética de los fines. El fin es el de la voluntad y tiene una percepción previa. La tendencia, en cambio, se dirige al valor como su **objetivo**, sin que tenga forzosamente que ser su **objeto**, es decir, algo representado. Con fines no se puede hacer una ética, porque ellos suponen la experiencia, y una ética empírica es por lo mismo, particular y contingente. Pero con valores sí es esa ética posible, ya que ellos están dados en la tendencia y son a priori al objeto. Pero esta ética de valores es una ética material, o de contenido, pues es sobre esos valores sobre los cuales ha de elegir el querer, para que pueda llamarse un querer bueno. (T. I, p. 73-4).

En síntesis, como teoría de la ética, Scheler comparte la opinión de Kant sobre que ella ha de ser necesariamente a priori; pero repudia el que por serlo, haya de ser necesariamente formal. Scheler quiere mostrar a Kant cómo es posible una ética a priori y material, y cómo de hecho, la verdadera ética es material a priori de valores.

Los valores

Scheler encuentra los valores en la misma forma en que Platón hallaba las ideas: Los valores no son definibles por un proceso de abstracción que fuera recogiendo aquí y allí lo valioso de las cosas. Antes bien, para **reconocer** que las cosas son bellas, encantadoras, atractivas, es menester que veamos ya en cualquiera de ellas esa cualidad valiosa. Los valores no son notas de la esfera de la representación que reunidas inductivamente nos den una familia o un género, como los de la zoología. Las cosas desde el punto de vista estético no pueden clasificarse en bellas y feas; ni los hombres, desde el punto de vista ético, pueden colocarse unos frente a otros como buenos y malos, a la manera como por notas visibles situamos aquí los corderos y allí los carneros. El fariseísmo precisamente consiste en creer que la bondad y la maldad son como propiedades tangibles que marcan indeleblemente a los hombres y los enfrentan entre sí. (I/41).

Un valor en una cosa no puede derivarse de una propiedad de esa cosa que no sea valor, v. g., de una nota física o psíquica o de una fuerza o disposición. No son como la "vis dormitiva" de que se reía Moliere. Esto quiere decir que los valores "representan un dominio propio de objetos". Puede que las cosas o cuerpos tengan mayor o menor disposición para ser depositarios de valores, pero los valores no pueden consistir en esas disposiciones (I/42-44).

Los valores no se presentan solos; siempre están en cosas valiosas; pero las cosas se nos hacen presentes primeramente por su valor; el valor es el primer mensajero de la cosa: sabemos que algo o alguien es bello o bueno o sabio o noble, sin saber muchas veces todavía en qué consiste esa cosa o persona que así calificamos.

Los valores son auténticos objetos, distintos de las cosas que los soportan. No tendría sentido decir que son cosas de segundo grado. Las cosas cambian y dejan de ser valiosas, pero no por eso cambian los valores. Así, como reconocemos objetividad a los colores, es decir, que son objetos mentales en un acto de significación, así debemos reconocer objetividad a los valores. Y si un color azul no se torna rojo porque se pinte de rojo una bola azul, de la misma manera, la nobleza no se convierte en plebeyez, v. g., porque un hombre noble se vuelva plebeyo.

Interesa a Scheler con esta insistencia sobre la objetividad del valor, combatir la tesis positivista según la cual los valores no son más que los sentimientos de los bienes; recuérdese que ya desde Espinoza, el bien y el mal no son más que la proyección sentimental en las cosas de lo que queremos y de lo que repudiamos. Llamamos buenas a las cosas que deseamos y malas a las que odiamos, podría decirse con el filósofo citado. El mérito de la filosofía de los valores es haber recobrado para el bien y el mal esta objetividad que le fue negada en una línea de la filosofía moderna que llega hasta el positivismo, y si no negada, cuando menos puesta en duda o reclusa en un piadoso silencio, como algo que era mejor no discutir.

Sin embargo, con las teorías de los valores, al menos en Scheler, no se retorna al antiguo concepto según el cual el bien no es sino un aspecto del ser, la perfección del ser. En esta nueva fase, el bien, como todo valor, es objetivo, pero no es ser, realidad, ni menos cosa. Los valores conservan frente al ser una independencia conceptual absoluta, y una relativa independencia existencial que Scheler determina prolijamente.

A este efecto, distingue Scheler entre **bienes** y **valores** o cualidades valiosas. Estos últimos son los que acabamos de describir; en sí son "objetos ideales" en el sentido de Husserl, tal como lo son los colores y las cualidades de sonido, tomados como esencias (I/49). En cambio, el **bien** es una cosa de la percepción, pero sólo en cuanto es depositaria de valores y en cuanto la unidad **de objeto** le proviene de la unidad de una cualidad valiosa. (I/48). Si en la cosa percibida, sólo fortuitamente vemos un valor, entonces no la podemos llamar **bien**, sino **proto-cosa** ("seudocosa" es muy impropia trad. de "Ding-Sache", empleada por Scheler; creo que proto-cosa o precosa consulta mejor el sentido), ya que esta proto-cosa es a la vez, el fundamento para que haya propiedades de ser que la hagan **cosa**, o cualidades de valor que la hagan **bien**. (I/49).

En la visión ingenua del mundo lo que primero aparecen son estas proto-cosas. Este es un núcleo sobre el cual se hace más tarde o una mera **cosa**, o un mero **bien**. Ni en la cosa hay consideración de valor, ni en el bien hay consideración de cosa. Pero el bien fatalmente tiene esta base en las proto-cosas, es decir, en las esencias para ser cosas susceptibles también de ser valiosas (I/50).

El bien no es lo mismo que cosa valiosa, porque en él prescindimos de que sea cosa y lo oponemos a la cosa; tiene el soporte

de la "proto-cosa", pero no puede ser mirado como cosa. Conserva con la cosa un paralelismo, pues la cosa es a sus propiedades, como el bien es a sus valores.

Puede destruirse un bien, sin que se destruya la cosa, como cuando en una pintura palidecen sus colores. Puede, a la inversa, partirse una cosa, sin que por ello el bien pueda ser partido: si una pintura se desmenuza, el bien no se ha desmenuzado, sino la cosa; el bien ha desaparecido simplemente; pero si a la pintura se le quita un pequeño trozo de un extremo, claro es que la cosa se ha dividido, pero el bien sigue siendo íntegro (I/49).

Lo bueno y lo malo

Este capítulo II, de la sección primera de la Primera parte es ya esencial para comprender el personalismo de la ética de Scheler.

Para Kant, **bueno** y **malo** es sólo el contenido de un deber; si no hay deber, no hay bueno ni malo. Los valores **bueno** y **malo** son simplemente para él la legalidad de un acto de voluntad. En otras palabras, para Kant, lo bueno y lo malo de una acción no está en que realicemos algo noble o plebeyo, santo o demoníaco, generoso o mezquino, sino en que cumplamos el deber.

Justamente Scheler en nombre de la ética material o de contenido quiere mostrar que "bueno" y "malo" son valores que están dados antes de esta forma de legalidad y más bien, la suponen.

"Bueno" y "malo" son los valores propios de los **bienes** éticos. No son sólo valores de la voluntad, sino y sobretodo valores de la persona: pues hay actos buenos y malos que no pueden ser voluntarios: como el perdonar y el ordenar, el obedecer y el renunciar (I/58-59).

Pero en la teoría de Scheler late subterráneo un nuevo formalismo de tipo especial: **bueno**, viene a decir, es el valor manifiesto en el acto en que se realiza el valor preferido, y **malo** el valor de rechazar el valor preferido y realizar el valor postergado. Esto se entiende mejor si tenemos en cuenta que los valores están en jerarquía: el conocimiento de esta jerarquía es la preferencia y postergación. Por tanto, realizar los valores más altos repudiando los más bajos, y repudiar los más altos, realizando los más bajos, es respectivamente lo bueno y lo malo. Entonces, el formalismo ético resalta claro ante la idea de que el valor moral no es en sí un valor aparte, sino un acto de preferencia y postergación de otros valores (I/55-56).

Es por este formalismo, por lo que en la ética de Scheler se echa de menos una descripción propiamente dedicada a los valores morales: todos pueden ser valores morales, si la realización está conforme a la jerarquía: preferir y realizar lo bello antes que lo agradable y placentero es así, un valor moral, es algo bueno. Pero esta afirmación se opone a la intuición de que no miremos al artista, por ejemplo, como más **bueno** que al artesano, por el sólo hecho de ser artista. Quizás en esto se funda la objeción de N. Hartmann a la éti-

ca de Scheler, cuando dice que se ha limitado a mostrarnos el camino ético, sin resolverse a caminarlo (I/23, cita Scheler).

El a priori en Kant y en la fenomenología

Kant encontró que la ley moral era un **factum** de la razón pura; Scheler repudia esta base, porque no se concilia con el apriorismo de la ley moral que Kant proclama a todo instante. Encuentra además el filósofo que nos ocupa que Kant, por lo mismo que aplicó mal el **a priori**, tuvo que hacer de él algo construido y sistemático. La fenomenología en cambio, encuentra el a priori como algo dado, para hallar después que lo dado es también a priori. (I/80-81).

Si digo que algo es justo y en verdad lo es, la justicia de ese algo es una apariencia, en la cual me he engañado; pero no me he engañado respecto del fenómeno en sí de lo justo; lo he atribuido simplemente a algo que no lo tiene. Ese fenómeno es objeto de una intuición intelectual que lo aprehende como esencia. Las unidades significativas ideales de estas esencias, son lo **a priori**. Lo a priori es, pues, algo dado inmediatamente, y no algo construido. Lo a priori, en la fenomenología, no es lo anterior a una experiencia fenomenológica sino a una experiencia inductiva; es justamente lo inmediato en la experiencia fenomenológica. (I/84-87). (Cf. también Husserl: "Investigaciones lógicas").

Las esencias son, pues, todas a priori. De por sí, no son ni generales ni individuales; pero pueden llegar a ser lo uno y lo otro. En esto la fenomenología recuerda claramente a la escolástica del siglo XIII para la cual el universal directo es sólo la esencia abstracta, mientras el universal reflejo es la esencia predicada. Pero la escolástica todavía conserva en estas actitudes muchos elementos psicológicos, no lleva a cabo en forma pura, la reflexión fenomenológica. (I/84).

De lo anterior se deduce que lo a priori no es igual a lo racional o lo pensado, así como lo material no es igual a lo sensible. La revolución introducida por la fenomenología en estos conceptos, se pone de presente ahora contra Kant. Lo a priori no es algo añadido a la sensación; es, por el contrario, lo dado; y la sensación no es lo dado, sino antes bien, lo añadido a priori. Parejamente, lo material es dado y es a priori, sin que tenga por eso que ser añadido a la sensación; por tanto, **material** y **sensible** no son dos sinónimos, como pensaba Kant, para quien sólo era dado lo sensible. (I/90 a 102).

Siendo lo a priori algo dado en el objeto, con ello se dice que la fenomenología rechaza el subjetivismo kantiano según el cual, el a priori es sólo una actividad del sujeto cognoscente por medio de la cual pone orden en las sensaciones y las hace inteligibles. El a priori es ya lo inteligible de lo dado. (I/110 a 117). Aquí también, menos aún que en Kant, cabe preguntarse si el a priori es innato o adquirido, ya que por definición no es nada del sujeto, sino del objeto. (I/118 a 123). (Todas estas tesis expuestas en forma aún mejor, se encuentran en las "Investigaciones lógicas", ed. cit., T. I.).

La autonomía de los valores

El mérito inmenso de la obra de Scheler es haber aplicado este apriorismo a los valores éticos, descubriendo en ellos y en los actos que los aprehenden (I/110), conexiones de esencia que antes de él apenas habían sido percibidas. Sólo Brentano había dado un paso fundamental en este punto, pero su teoría habíase quedado aún en el intelectualismo, al reducir los actos de apetencia a la representación. (Cf. "El origen del conocimiento moral", 2ª ed. de Rev. de Occi., p.....)

Estas conexiones de esencia están expresadas en axiomas que son independientes de los axiomas lógicos, ni se limitan a ser aplicación de éstos. (I/101, 56, 124).

Hay axiomas para los valores y para los bienes, es decir, para los valores realizados. De los primeros es ejemplo el de que todo valor no negativo es positivo, y a la inversa, todo valor no positivo es negativo: obsérvese que el principio de contradicción no funciona aquí, pues éste, como principio lógico, sólo actúa entre el objeto y su negación; por lo mismo, el principio del tercero excluso no permite pasar más que del objeto a la negación de él; no así en los valores, en que se pasa de un objeto valor positivo a un objeto valor negativo, que no es lo contrario de un valor, sino, a su vez, un valor en contra.

Los axiomas sobre los bienes son también independientes del ser: v. g.: La inexistencia de un valor positivo, es un valor negativo; la inexistencia de un valor negativo, es un valor positivo. Fácilmente, con esto, se deducen los axiomas sobre existencias de valores. Pero quisimos poner aquellos dos, para mostrar cómo en ellos la inexistencia en el orden del ser, es ella misma un objeto valioso positivo o negativo, lo que muestra que esta esfera no es la del ser o ente real.

La percepción sentimental

¿Cómo llegan los valores y los bienes al conocimiento? La filosofía tradicional encuentra que en esto sólo la razón tiene que hablar; que donde se quiera poner orden y ley, sólo la razón es señora. Scheler se enfrenta a toda esta omnipresente idea filosófica. Como claros antecedentes suyos, apenas halla a San Agustín y a Pascal; a éste último en especial, con sus conocidas apelaciones a "une logique du coeur", a un "ordre du coeur", aquello de que "le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas", frases y expresiones que no son puras formas literarias de una imaginación exaltada, sino el descubrimiento de un legítimo orden emocional, tan auténtico como el que la razón encuentra en el mundo que le corresponde, que es del ser y el de la idealidad.

La percepción sentimental, o como después la llamó el mismo Scheler, "intuición emocional" (Prol. a la 2ª ed., 1921, I/16), ope-

ra sobre los valores y su jerarquía con absoluta autonomía. Respecto a éstos, la razón es tan ciega, como puede serlo el oído para los colores (II/26). Este percibir sentimental es intencional de algo, se dirige a algo, por lo cual, como hace la fenomenología con el **pensar puro de**, con la **pura conciencia de**, puede ser estudiado también en su pureza intencional.

El **percibir sentimental** es muy distinto del **sentimiento**. Entre otras pruebas, basta notar, por ejemplo, que el sufrimiento puede ser mayor en uno que en otro individuo, dándose en ambos el mismo grado de dolor.

Por otra parte, el sentimiento es un estado que no tiene por qué saber de qué proviene: así hay tristezas y alegrías cuyas causas se ignoran. El sentimiento no **mienta** nada, no se refiere a ningún objeto. En cambio, ocurre que haya un percibir sentimental y que sin embargo, no coincida con un sentimiento: así puede "mortificarnos" el que no nos hayamos alegrado con el triunfo de un amigo, o que no nos haya entristecido su desgracia. Aquí, como se ve, el sentimiento está ausente, y el percibir sentimental ha, sin embargo, captado muy bien los valores positivos y negativos en la suerte del amigo. (II/30).

En el percibir sentimental se nos muestra el objeto, pero sólo por su lado valioso. Su función propia no es objetivadora, como la del juicio o la representación, pero no por eso deja de ser menos intencional.

El percibir sentimental es una función emocional que se estructura en vivencias de distinto orden: El primer par de ellas es el preferir y el postergar; estos actos son distintos del elegir, pues pertenecen al conocimiento, mientras el elegir es de la tendencia y de la voluntad. Finalmente, el amor y el odio son los más altos en la vida emocional. Amar y odiar no son simples estados, como la alegría y la tristeza: se ama y se odia necesariamente algo; la intencionalidad es aquí manifiesta. Pero no se piense que los actos de amor y odio siguen al percibir y al preferir; antes bien, los preceden. Son los grandes descubridores del valor. Por esto, toda ética ha de fundarse en las leyes del amor y del odio, ya que la ética es una actitud ante los valores. (II/33).

La jerarquía de los valores

Como hemos visto, el preferir y el postergar, el amor y el odio y la percepción sentimental tienen una función radical, no sólo ante los valores, sino ante su jerarquía. En alguna forma, la suponen. Por otra parte, los axiomas de valores son, no sólo relativos a ellos en sí mismo y a su existencia, sino también a esta jerarquía. Finalmente, la ética de Scheler descansa toda en el preferir y realizar los valores más altos, postergando y dejando de realizar aquellos que están en escala inferior.

En análisis de una profundidad sorprendente, muestra Sche-

ler las notas por las cuales puede establecerse la jerarquía de los valores.

Los valores más altos son vividos en actos más **duraderos** que los más bajos. Duración es un fenómeno temporal, pero por serlo no ha de indicar sucesión, como pensó Hume. Tiempo y sucesión no están fatalmente unidos. (I/134), nota). El amor, por ejemplo, vence a la muerte, es por esencia "sub quadam aeterni". El amor subsiste, sea que haya dicha, o desesperación. A su vez, la dicha perdura no sólo en la próspera sino en la adversa fortuna. La fortuna a su turno se concilia con la alegría y con la pena; y por su parte, la alegría subsiste, sea que haya placer o dolor.

Pero como estas distintas vivencias responden también a distintos valores, ello indica que los valores en ellas referidos guardan el orden que ellas mantienen en gracia a su duración. (I/134-36).

Los valores más altos son aquellos que pueden ser vividos por un mayor número de personas con igual intensidad y profundidad. Lo santo, los valores del conocimiento, los valores estéticos, los valores útiles y los de lo agradable muestran esta jerarquía en el orden en que han sido enunciados, porque el primero, por ejemplo, es compatible con la veneración y adoración de todos los hombres reales y posibles, mientras que el valor de lo agradable no puede ser gozado por muchos, sin ser fraccionado y expuesto con ello al peligro de destruirse y desaparecer. Aquí radica el que los grandes ideales puedan unir a los hombres, frente a las cosas percederas que los separan y dividen, según ha visto, desde antiguo, todo sano humanismo.

Los valores más altos se reconocen también en que fundamentan a los de inferior categoría. Un valor funda a otro cuando el segundo no puede ser dado sin el primero. Así lo agradable no puede existir sin lo vital, lo vital sin los valores espirituales. Scheler repudia la doctrina que sostiene que todos los valores son relativos a la vida, como pensó Nietzsche. La vida entonces carecería de valor, si todos los valores fueran a ella relativos. (I/138-40).

La profundidad en la satisfacción de un valor es también un criterio de su altura. Satisfacción no equivale a placer, sino que es la vivencia producida cuando se cumple la intención hacia un valor; es lo experimentado por el logro del valor percibido sentimentalmente. Un valor que satisfaga plenamente nuestro ser, es por eso capaz de teñir de alegría la percepción de otros valores inferiores. Dicho en términos comunes, la tranquilidad de conciencia, por ejemplo hace ver todas las cosas optimistamente. El enamorado, v. g., se siente como si no tuviera enemigos y como si todo en torno fuera bello; por eso el enamorado, como recuerda Ortega y Gasset, dice siempre al objeto de su amor: "Eres mi parte de mundo".

Relatividad de los valores

Una de las posiciones más fecundas en Scheler es la asumida ante la relatividad de los valores.

Empieza por sentar con la fenomenología, que "entre el ser del objeto y el ser de la vivencia emocional existe una conexión de esencia". Esto, que es básico en Husserl, significa que ni el sujeto lo hace todo en el conocimiento, ni que hay objetos por esencia incognoscibles. De aquí se concluye que los valores, como todo objeto, son necesariamente relativos a un puro sujeto emocional (II/39).

Pero aquí la relatividad tiene caracteres fijos. No es algo que varía a merced del sujeto, pues se limita a decir, que todo valor es perceptible (I/142).

Otra cosa es que haya valores que supongan ciertas condiciones en la constitución fáctica del ser que los aprehende: sólo un ser vivo puede vivir los valores de lo noble y vulgar, y sólo un ser sensible puede tener la vivencia de lo agradable, por ejemplo. Estos valores tienen esa peculiar relatividad. En cambio, hay otros valores, como los morales, que se dan siempre ante un percibir sentimental puro donde quiera que se halle, aunque el sujeto mismo no pueda experimentarlos; en tal caso podrá comprenderlos, pues el acto de comprensión es la aprehensión del sentido ajeno: así Dios, aunque no sienta dolor ni desesperación, puede comprender estas vivencias con sentido, es decir, dirigidas a valores. Estos valores, que así pueden darse a un sentir puro, son absolutos. (I/143; II/413 n.).

Pero el que todos los valores sean **relativos** a un objeto, no quiere decirse con ello que sean **subjetivos**. Lo relativo es lo que está en relación; lo subjetivo es lo que sólo está en el sujeto. Así hay cosas relativas, pero no subjetivas, como el objeto para el alucinado; y cosas subjetivas, pero no relativas, como los sentimientos reales, y finalmente, cosas subjetivas y relativas como las alucinaciones del sentimiento (I/142).

El relativismo moral confunde la relatividad de los valores, que, como vemos, no depende de condiciones fácticas, con la relatividad de los bienes o cosas portadoras de valor; en estos casos se trata de una relatividad fáctica, completamente ajena a los valores. La ética de los valores, puede así conciliar lo objetivo e invariable de estos valores (absolutos en un sentido), con la relatividad y subjetividad de los bienes. En efecto, hay cosas que son venenos para una especie de seres vivos y alimentos para otros; pero esto no significa que "el" veneno pueda ser alimento (I/143).

Así como cada pueblo tiene una cosmovisión que le es propia, es decir, una concepción del universo que varía de uno a otro y, de la cual, sépanlo o no reflexivamente, se distingue su física, su astronomía, etc.; así también, en el percibir sentimental, hay un **ethos** peculiar de los pueblos y de las épocas que constituye el espíritu de ellos en materia emocional, como la cosmovisión lo es en materia intelectual. Hay evidentes variaciones en el **ethos**, pero que se concilian con una ética absoluta, ya que ella precisamente exige ese "perspectivismo emocional" en los distintos pueblos y épocas ante los valores puros. Y esto por razones que se verán más adelante, en cuanto tratemos de la validez general de los valores (II/76-82).

Es imposible en una resección repetir las prolijas disquisiciones de Scheler sobre este tema de la relatividad de los valores. (Cf. II/37 a 129).

El origen de los valores

Los valores morales en cuanto están en los bienes constituyen hechos morales. ¿Cómo son conocidos estos hechos?

Los hechos morales no son conocidos en la esfera de lo físico ni en la de lo psíquico. Por más agudeza que despliegue un psicólogo no encontrará jamás como tal en la psique un fenómeno de arrepentimiento, de culpa o de pecado. Sobra decir que nada de esto se encontrará en lo físico.

Pero los hechos morales tampoco pertenecen al mundo de las significaciones ideales, como pensó Platón. No es que tengamos la significación de lo bueno y de lo malo y luego la contrastemos con un caso especial real para saber si éstos pueden subsumirse bajo aquella significación. No. A menudo ocurre que percibamos algún valor moral en un enemigo del que tenemos intelectualmente un pésimo concepto.

Claro que puede haber conceptos morales y éstos sí pertenecen a la esfera significativa ideal. Pero el hecho moral es primigeniamente objeto de una intuición que toma inmediatamente la moralidad del hecho. Y lo toma en sí, en toda su objetividad valiosa fáctica, sin necesidad de considerarlo como una aproximación más o menos grande al valor ideal. Así, por ejemplo, cuando percibimos un acto bueno, vemos la bondad de hecho en ese acto, sin que sea menester que digamos: esto es bueno porque cumple más o menos la esencia de la bondad. Scheler refuta todo platonismo relacionado con la percepción concreta de los hechos morales (I/215 a 220).

Con mayor razón repudia Scheler todo nominalismo moral como el sintetizado en la conocida frase de Nietzsche: "no hay fenómenos morales, sino una interpretación moral de los fenómenos". El nominalismo se reduce a decir que los juicios morales, tales como "este hombre ha obrado bien", son la expresión de un simple sentimiento de satisfacción que en mí ha producido su conducta, sin que ese sentimiento tenga que ser mentado en el juicio. Comprueba Scheler que el nominalismo no distingue entre la comunicación de un juicio de valor, como cuando se dice, "haz esto", y la participación de un deseo de que se haga esto o lo de más allá. Igualmente, comunicación y participación son muy distintos del dar expresión a un sentimiento, como en una queja, por ejemplo. El que se queja, expresa su sentimiento, sin la intención de comunicarlo a otros ni de participarlo para que en alguna forma lo compartan. El nominalismo, al desconocer estas diferencias, confunde todos esos actos en un simple **dar expresión**, con lo cual se construye parcialmente (I/220 y ss).

Deber y valor

El concepto de deber no puede ser el punto de partida de la ética. El deber no sólo se opone a toda inclinación, sino también a todo querer que tenga su asiento en una tendencia de la persona. Está en la esencia del querer por deber, el cerrarle el camino a lo que hacemos por intuición moral. Hay en el deber el presupuesto de una ceguera para los valores, pues aunque el deber sea "una autoridad que llevamos dentro", no por ser interior ha de ser menos ciega. Es claro que el deber tiene una función en la ética, mas no la primordial. Le corresponde un papel análogo al que desempeña el oír consejos y atender a la tradición, para los casos de falta de intuición moral; el deber está así entre los medios que economizan intuición de valores (I/246 a 251; II/106).

Deber ser y valores

El valor es más amplio que el deber-ser. Hay valores que no deben, porque ya son. En la esfera moral, el deber ser se refiere especialmente al **hacer**; carece de sentido un "deber querer", por ejemplo, porque el querer no debe ser, sino que es.

El valor se encuentra no sólo en lo existente, como por ejemplo, "este hombre es bueno", sino también en lo posible real, como "Es bueno un juez sabio, pero no hay jueces sabios", y finalmente, en el tránsito de lo posible a lo real: "es bueno que llegue a haber jueces sabios".

En cambio, el deber-ser ideal sólo tiene sentido solamente para el último caso mentado: "debería haber jueces sabios". (I/241).

Pero aún puede confundirse menos el valor con el deber ser de obligación, pues éste sólo actúa ante valores existentes; su fórmula es: "No debes hacer nada injusto", en contraste con la del deber ser ideal que dice: "no debe hacerse nada injusto". (I/241, 267).

De donde resulta que todo deber ser está fundado en valores y no a la inversa. Esto se ve claro, además, si se consideran dos de los axiomas relacionados con el ser de los valores, el primero de los cuales dice que el ser del valor positivo es un valor positivo, y el segundo afirma que el ser del valor negativo es en sí un valor negativo. Por otra parte, el que el deber ser está fundado en el valor, se ve claro con sólo considerar que todo deber ser menciona tácitamente aquel valor negativo que no debe ser, y a la inversa, todo deber-no ser se refiere a un valor positivo que debe ser (I/269).

Por lo demás, todo deber ser, sobretudo en forma de norma u obligación, está indicando que aquéllos a quienes se dirige tienen inclinaciones contrarias de las que él enuncia. Por eso decía Rathaenau que las leyes de un pueblo son justamente el índice de que el pueblo es todo lo contrario de lo que se ordena, pues no se va a ordenar el monoteísmo a quien carece en absoluto de veleidades politeístas, ni la honradez a quien no siente en forma ninguna la tentación de robar. (I/277).

Esta desvaloración que en Scheler sufre el tenido por sacrosanto concepto del deber, débese justamente al personalismo ético que él defiende, íntimamente enlazado con el concepto del "alma bella", tan caro al romanticismo alemán (I/291, *passim*).

La persona moral

En el concepto scheleriano de la persona, está toda la teoría ética del filósofo alemán. Tan cierto es esto, que, como cuestión metódica de exposición, podrían tomarse todos los problemas de la persona, según Scheler, y en torno a ellos hacer girar la riqueza de doctrinas de las cuales hemos venido haciendo un breve resumen.

En primer lugar, el hombre en cuanto hombre, no es la persona y es rechazable toda ética humana, como tal, porque los valores morales sólo se refieren a las personas. El hombre, como hombre, dice Scheler, es sólo una escala más perfecta del reino orgánico: "La humanidad, lo mismo que toda raza, pueblo e individuo, es un resultado en principio variable, y, por lo que hace a su constitución psicofísica, fruto del despliegue universal de la vida". (II/44 *passim*).

Tampoco el concepto de persona se puede derivar del concepto de razón, como pensó Kant y antes de él, el averroísmo medieval. Según esta doctrina, la ley moral no vale para el hombre, sino en cuanto ser racional, en cuanto poseedor, o mejor, partícipe de una racionalidad universal y abstracta. Scheler, quien comparte la primera parte de esta tesis, niega la segunda, pues para él, la persona es un ser individual, y en la concepción kantiana, una persona individual resulta una contradicción en los términos. (II/44, 162).

Tampoco la persona está constituida por el yo. Ni por el yo empírico ni por el yo de la apercepción trascendental. De un lado el yo trascendental no es nada real; es sólo un punto ideal de referencia del "Universo"; si suprimimos los "yo" individuales, no queda aquel yo sobre-individual sino ninguna clase de yo. (II/169-70, 164). Pero a su vez, el yo individual no es la persona, entre muchas razones porque el yo no es el que lleva a cabo todos los actos que deben atribuirse a la persona como obrar, pasear, etc., y al yo solo se opone un "mundo exterior", en tanto a la persona se opone un "mundo", cuya significación veremos.

Menos puede decirse que la persona es el alma, porque, como vio muy bien Kant, del "yo pienso" no puede concluirse a la existencia de ésta, ya que la permanencia de aquél sólo vale para la vida consciente y, además, esta permanencia sólo le pertenece al yo intuito, mas no al yo pensado. Pero, además, según Scheler, el alma es una cosa y la persona no tiene siquiera el carácter de objeto. (II/167, 172, 183).

Para determinar el concepto de persona es necesario previamente conocer lo que Scheler entiende por actos en contraposición

a función. Es claro que en esto Scheler es tributario de la fenomenología.

Pertenece a la esencia de los actos el ser vividos sólo en su realización y el ser dados solamente en la reflexión. La reflexión sin embargo no objetiva el acto, aunque lo dé a conocer. El acto, si bien está dado en la reflexión, no por eso se da a la percepción íntima, y en esto se muestra cómo el acto no es tampoco, objeto. (II/165, 179). Pero donde se ve mejor cómo el acto no puede objetivarse es en el caso del psicólogo experimentador que conduce un experimento en una persona cualquiera: para que pueda comprender lo que esta persona observa en sí misma, es menester que el experimentador realice en sí mismo el acto observado; sin ello, no podrá comprenderlo, lo que prueba que no es objeto. (II/180).

Los actos no son ni psíquicos ni físicos: su esencia es la intencionalidad. En cambio, las funciones son psíquicas. A través de la función, el acto se dirige a su objeto. La función puede ser objeto de actos, como cuando intuyo la función de mi mismo ver. (II/182. 180- 181).

Así como el acto no es objeto, tampoco la persona lo es. Pero la esencia de la persona no es el ser principio de una especie sola de actos, como los de saber, o querer, o percibir, sino de las más diversas clases de actos. La persona, pues, se caracteriza por ser una unidad concreta de actos esencialmente diversos. Por ser unidad, tiene que ser unidad de diversidad: un ser que sólo quiera, o perciba o conozca, no es persona (II/174).

La esencia de la persona como ya se insinuó, no está en la autoconciencia. En este sentido, el Dios aristotélico, según la interpretación tradicional, no sería persona. (II/175). La esencia concreta de los actos que realiza la persona, es precisamente posible por ella. Ella, al realizarlos, los concretiza. Pero no ha de entenderse la persona como un simple tejido, plexo o conexión de actos; no es el vacío punto de partida de éstos; es, al contrario, algo muy concreto. La persona no es lo que está detrás o sobre los actos, sino que se vive y existe únicamente como realizadora de ellos. (II/176-7).

En cada acto pleno y concreto se halla la persona íntegra, y varía también con sus actos. Pero porque varíe, no ha de decirse que cambie. El cambio o mutación supone duración y sucesión; pero la variación es "sólo un tornarse otro o un ser de otra manera en el acontecer". "El acontecer no incluye para nada el tiempo, sino únicamente la continuidad en la transición del "ser así" y "ser de otra manera". (II/177, 222 nota).

Sin necesidad de postular un ser permanente, una *cosa*, que explique la identidad de la persona, ella puede fundarse en la dirección cualitativa de ese acontecer, de ese puro tornarse otro. La persona vive en el tiempo, pero no en el interior del tiempo; en su variación no cabe ni despacio, ni aprisa, ni presente, ni pasado, ni futuro, ya que esto sólo le pertenece al tiempo fenoménico (II/178).

Así como de la esencia de los actos no es el de ser físicos ni

psíquicos, pues que pueden revestir cualquiera de estas formas en la persona, así la persona está también por encima de esta dualidad y la supera dialécticamente, con lo cual Scheler se enfrenta al inflexible dualismo cartesiano de psique o materia. A la persona le pertenece más bien el ser "espíritu", hasta el punto de que "persona no espiritual" y "espíritu impersonal" son contradicciones en los términos. (II/182).

El yo se opone de un lado a un **tu** y de otro, a un mundo exterior. Pero a la persona sólo se opone un **mundo**. La persona es mentada como "yo" en la primera persona de los pronombres personales. Mas este yo no es el hecho de las vivencias, sino la persona misma; en la frase "yo percibo mi yo", el primer **yo** es la persona, el segundo, el centro vivencial (II/183).

Así como el acto no es un objeto, tampoco podrá ser objeto la persona, cuyo ser dado es la realización de actos. "Toda postura objetiva... hace inmediatamente trascendente el ser de la persona". (II/179, 183).

Cada acto se dirige a un objeto; cada objeto pertenece a un mundo. Siendo la persona la realizadora concreta de los actos, a ella pertenecerá esencialmente un mundo como su objeto. Este mundo será uno y único para ella y así habrá tantos mundos como personas. (II/186-7).

Este mundo, para cada persona finita, es un microcosmos. Dada la idea de Dios como un ser personal e infinito, habrá que hablar también de un mundo que corresponde a la persona divina y que, como tal, comprenderá todos los mundos finitos de las personas finitas. (II/189-91).

Esta idea de los mundos concretos, uno para cada persona y múltiples en sí, pero estructurados como partes del mundo total o macrocosmos, correspondiente a Dios, es de sutiles, complejas y prolijas consecuencias en la ética de Scheler. Por de pronto implica que cada persona tiene su verdad y que las verdades de validez general, son más para el yo que para la persona. Esta verdad personal no conduce al relativismo, pues supuesto el macrocosmos, todas las verdades parciales no hacen más que integrarse en la totalidad del mundo correspondiente a la persona divina.

En seguida, significa también que el bien absoluto es un bien personal, ya que corresponde a los actos dirigidos a valores morales, y como tales, constitutivos del mundo moral de la persona. La validez universal del bien sólo pertenece a las normas economizadas de intuición moral; corresponden a una moral derivada, como moral imperativa, pero no tiene por qué hacer parte de la moralidad profunda que sólo radica en cada persona individual y en sus actos. Esto tampoco es un relativismo moral, pues la moralidad personal hace parte, como la persona misma, de personas cada vez más amplias, hasta llegar a la persona total suprema. (II/188, 46-47, 299, 345 y n.).

La cordura es uno de los caracteres de la persona. La respues-

ta a este carácter personal es que a la persona se le **comprende** y no se le **explica**. El psiquiatra, por su profesión, se halla propenso por ello a tratar a todos los hombres como no cuerdos, como locos. Cuando ante el psiquiatra hacemos o decimos algo, en vez de comprendernos, captando el sentido de nuestra acción o de nuestras frases, trata de explicarse ésta y aquéllas en una relación genético-causal. Es una actitud despersonalizadora la que asumimos ante una persona que nos dice "llueve", cuando en lugar de interpretar el sentido de estas palabras y dirigirnos a lo mentado en ellas, retrocedemos a sus buenos sentidos para comprobar que con ellos ha podido observar sensatamente el fenómeno. (II/282-3).

También se revela la persona en que distingue intuitivamente sus actos propios y los actos extraños; esta pertenencia y esta extrañeza le están dadas en sí misma, no es un efecto de razonamientos inductivos a través de gestos, actos exteriores, etc. En el hombre esto ocurre justamente con lo que se llama su mayor edad. Antes de ella, puede tener desarrollada su razón y por su medio reconocer que su querer es el de su padre, que su observar es el de sus amigos, qué sabe lo que le enseñan; pero cuando sin mediación de razonamiento alguno distingue lo propio y lo ajeno, es porque ya es persona. (II/284).

El señorío sobre el propio cuerpo es igualmente del carácter de la persona. Allí donde el cuerpo es dado como propio de alguien, este alguien es persona. Y esta propiedad del propio cuerpo es el puente que hace posible la apropiación de las cosas del contorno; y esto, porque la apropiación de las cosas exteriores es sólo posible con un poder-hacer fenoménico, poder-hacer que sólo se efectúa a través del cuerpo. De ahí, que el esclavo es despersonalizado, pues se le priva, no sólo de su derecho a las cosas, sino a su mismo cuerpo.

Conclusión

Queda así reseñada la portentosa obra de Scheler. Habría sido necesaria una minuciosa confrontación de lugares, para determinar el concepto y función de la libertad en este personalismo ético, lo mismo que el de la cuestión de la autonomía o heteronomía de la persona moral. Pero con lo dicho se advierte ya muy claramente que desde que se hace radicar la moralidad de la persona en el fondo más íntimo de su ser, desde que la moral es más cuestión del ser que del hacer, los problemas de la libertad y de la autonomía deben forzosamente resultar como derivados y secundarios. No equivale esto a negar que carezcan de sentido en la ética scheleriana; sólo queremos decir que no son lo esencial. Por lo mismo los problemas de la culpa y el mérito colócanse en segundo término, pues en una ética del "alma bella" (que en el fondo lo es la de Scheler), cabe incluso hablar de culpa no culpable, como la culpa trágica (II/303), y, en cuanto al mérito, puede decirse también que el alma bella no tiene más mérito que el de existir.

Aunque los fenomenólogos están derivados en este punto, hasta el presente la fenomenología, tan apreciable como método, en cuanto filosofía permanece en el idealismo. Es por esto por lo que la ética de Scheler, tan admirablemente objetiva es, empero, no menos idealista que la de Kant. Como todo idealismo, toma con gran pulcritud un aspecto, pero lo erige en la única objetividad valedera. Por eso el concepto de persona de Scheler, al igual que el de Kant, puede aplicarse incluso a un loro si en él se hallan las conexiones de sentido que permitan revelar que es espíritu. (II/69). En cambio, el hombre real como tal viene a ser sólo una escala zoológica muy desarrollada, en la que, desde el punto de vista puramente técnico, no hay sino una distinción de grado entre un Edison y un chimpancé listo, como dice Scheler en "El puesto del hombre en el cosmos".

Pero la intuición que tantos prodigios hace conforme a la fenomenología, debiera valer también para el hecho de que es el hombre, entre los seres conocidos, a quien la ética se dirige y para quien pretende valer. Es claro que el conocimiento es siempre una tangente de la realidad toda. Pero el nuevo realismo no predica como el antiguo, la aprehensión directa de lo real. Empero, no pierde nunca de vista lo intuído como real. Si en el conocer reconoce una tangente de lo real, no se queda en este conocer tangencial, pues ello equivaldría a dar la espalda a la realidad. En un proceso infinito tratará de acercar nuevos conocimientos a lo intuído como real, pues este objeto real es tan inabarcable como cualquier esencia de intuición, incluso ideal.

Si el concepto de persona en Scheler, no obstante su pulcra deducción, o mejor diré, su precisa descripción eidética, conduce a decir que no todo lo que tenemos por hombre, es objeto de la ética, en nombre del realismo es un concepto que ha de repudiarse en lo que tiene de excluyente. Porque el problema de la ética tiene sentido si con él podemos decirle al hombre, a todo hombre: "Este es el prototipo tuyo como persona moral". No es la cuestión fundamental que este prototipo sea para el hombre un deber-ser imperado, o un ser valioso. Pero lo que importa es que valga para el hombre y para todo hombre. Rehuir esta tarea, es cerrar los ojos a una realidad, sin la cual el filósofo idealista no habría tenido ninguna misión que cumplir: esa realidad es el histórico problema de la ética que históricamente ha sido un problema del hombre intuitivamente considerado, del hombre de la cosmovisión natural.

No tratamos de desvalorar el método fenomenológico y sus resultados, en especial ahora los de Scheler, para la ética. Pero con la fenomenología no se llega a descubrir más que lo esencial del objeto que se toma en cuenta. Así Scheler descubre lo esencial de toda ética en cuanto a la persona, pero esta persona como vimos, es algo que sólo fortuitamente toca al hombre. Sin embargo, necesitamos una ética del hombre. No sería posible descubrir fenomenológicamente la esencia del hombre y sólo del hombre, en cuanto sujeto ético? Si la fenomenología se niega a acometer esta tarea por ser el

hombre una cosa fáctica y no una esencia pura (aunque detrás de todo lo fáctico está lo eidético de eso mismo, según Husserl: "Investigaciones lógicas", T. I.), pues entonces ha de recusarse a la fenomenología y superarla.

Por lo demás; esta superación es lo que en mayor o menor escala han hecho el mismo Scheler, Hartmann y finalmente Heidegger. Muerta definitivamente la antigua y clásica filosofía realista, esperamos que el existencialismo de este último nos retorne a la realidad en todos los ámbitos en que la advertimos, con un instrumento como el de que hasta ahora nos ha dado tan fecundas muestras la filosofía existencial.

Para terminar debo repetir que esta exposición de Scheler no aspira a enunciar más que algunas cosas fundamentales de la colosal estructura de la ética. La crítica esparcida a lo largo de este trabajo, ha sido parca en extremo y siempre tímida, no sólo por el respeto que inspira el gran maestro, sino por el prolijo examen que requeriría toda objeción a esta obra, prolijidad incompatible con la misión propuesta.

En todo caso creemos que el "Formalismo en la ética y la ética material de los valores" tiene para ofrecer ocupación a muchas generaciones de filósofos y profesores de filosofía.

(Especial para "Universidad Católica Bolivariana")

