

Universalismo vs. relativismo. La fundamentación fenomenológica de la ética según Scheler

Mariana Chu García

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: ¿Cómo interpretar y esclarecer desde una perspectiva fenomenológica la exigencia de que la fundamentación filosófica considere tanto la legitimidad o validez universal de los principios éticos como la diversidad de formas de vida? ¿Qué puede decir la fenomenología sobre la distancia entre la fundamentación teórica de la ética y la aplicación práctica de sus principios? Para esclarecer estas dos preguntas, en primer lugar, se toma como referencia las características de la ética del discurso de Habermas para mostrar en qué consiste la ética material de los valores de Scheler y en qué sentido rechaza tanto el universalismo como el relativismo. En segundo lugar, se exponen los conceptos que articulan la fundamentación fenomenológica de esta ética con el fin de precisar en qué sentido “lo universal” y “lo individual” se entienden como complementarios. Finalmente, a partir de algunas preguntas concernientes al problema de la distancia entre la teoría y la práctica suscitadas por esta concepción, se esbozan algunas líneas temáticas para indicar hasta qué punto es posible esperar de la ética material de los valores que acorte dicha distancia.

Palabras clave: ética; fenomenología; valores; Scheler; *ethos*

Abstract: “Universalism vs. Relativism. The Phenomenological Foundation of Ethics according to Scheler”. How to interpret and elucidate from a phenomenological perspective the requirement that philosophical theorizing ought to consider the legitimacy or universal validity of ethical principles as well as the diversity of life forms? What could phenomenology say about the distance between the theoretical foundations of ethics and the practical application of its principles? To elucidate these questions, first, we take the characteristics of Habermas’s discourse ethics as reference point to show what Scheler’s material ethics of values consists in and in what sense it rejects both universalism and relativism. Secondly, we present the concepts that articulate the phenomenological foundations of this ethics in order to indicate in what sense “the universal” and “the individual” are taken as complementary. Starting from some questions concerning the problem of the distance between theory and practice raised by this conception, we sketch finally some thematic lines to indicate to what extent it is possible to expect from the material ethics of values to shorten that distance.

Key words: ethics; phenomenology; values; Scheler; *ethos*

Un interés por las emociones y su papel en la vida social y política empieza a sacar del olvido al pensamiento de Max Scheler. Algunos encuentran en su filosofía pistas que pueden enriquecer y esclarecer el complicado escenario de las discusiones actuales¹. Quisiéramos confrontar aquí la ética de Scheler con dos de los problemas que Habermas enfrenta en el texto en el que se pregunta si la ética del discurso es afectada por las críticas de Hegel a Kant: de un lado, la exigencia de que la fundamentación filosófica considere tanto la legitimidad o validez universal de los principios éticos como la diversidad de formas de vida; y del otro, la cuestión del desfase o, más bien, del hiato entre la fundamentación teórica y la aplicación práctica. Sin estar interesados aquí directamente en la ética del discurso, tomaremos, sin embargo, como punto de partida la breve caracterización que de ella hace Habermas en el texto mencionado. Al proceder así, no queremos afirmar que Scheler también pretenda apropiarse de la “intención básica de Hegel”² solo que para realizarla con medios husserlianos, pues, en el prólogo de 1926 a la tercera edición de su obra principal sobre el tema que nos ocupa: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Scheler mismo cierra esta posibilidad frente a la pretensión de Hartmann de concebir su ética como “un fundamento para la ‘síntesis de la ética antigua y moderna’”³. Pero si sostenemos que, interpretados desde el punto de vista fenomenológico, ambos problemas pueden encontrar cierto esclarecimiento en la fundamentación scheleriana de la ética,

¹ Cf., por ejemplo, la indicación de Axel Honneth en el texto “Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus”, en: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlín: Suhrkamp, 2010, p. 62, nota 14. Agradecemos a Gianfranco Casuso por señalarnos esta referencia, en la que, discutiendo el paradigma de la justicia distributiva e indicando la posibilidad de entender las relaciones vividas de reconocimiento intersubjetivo como bienes en el sentido aristotélico, siempre que no las subordinemos a un significado económico, Honneth remite al análisis scheleriano del criterio que ordena los valores como superiores e inferiores según qué tan susceptibles sean de ser “compartidos”, lo que tiene consecuencias respecto de los bienes materiales (Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, tomo 2, Bonn: Bouvier Verlag, 2000, pp. 110ss. (en adelante, *GW* 2); *Ética*, traducción de H. Rodríguez Sanz, introducción y edición de J. M. Palacios, Madrid: Caparrós, 2008, p. 158ss. (en adelante, *Ét.*)).

² Habermas, J., “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 109.

³ *Ét.*, p. 37; *GW* 2, p. 20. Cf. el prólogo a la primera edición (1925) de Hartmann, N., *Ét.*, presentación y traducción de J. Palacios, Madrid: Encuentro, 2011, p. 39.

una fundamentación que podríamos calificar de alternativa en el sentido de que implica rechazar tanto el universalismo como el relativismo éticos o en el sentido de que, tal como Sepp afirma, va más allá de esa oposición⁴.

Con este objetivo, proponemos dar tres pasos. En primer lugar, intentaremos mostrar, por contraste con las características de la ética del discurso, en qué consiste la ética fenomenológica y en qué sentido supone una crítica al universalismo y relativismo. En segundo lugar, pondremos de relieve algunos de los “conceptos operatorios”, como diría Fink, que articulan esa fundamentación con el fin de precisar en qué sentido se puede afirmar que esta considera tanto lo universal como lo individual. En tercer lugar, veremos hasta qué punto es posible interrogar a Scheler sobre la cuestión de la aplicación de su “nuevo intento de fundamentación de un personalismo ético”, como dice el subtítulo de la obra mencionada, esbozando algunas de las líneas temáticas que se ha de considerar sobre el tema.

I

Más allá de la diferencia obvia de que la ética de Habermas no es fenomenológica sino discursiva, si tomamos como referencia los rasgos con los que, siguiendo a Kant, caracteriza la ética del discurso, salta a la vista que, en el caso de Scheler, no se trata de una ética “deontológica”, centrada en la validez de las normas y comportamientos morales. Eso no significa, sin embargo, que el concepto de deber quede excluido. Lo que Scheler sostiene es que la conciencia o experiencia del deber presupone la experiencia del valor. Explícitamente distingue el deber ideal (*ideales Sollen*) del deber de obligación (*Pflichtsollen*), un deber normativo. Mientras el primero es general y se funda en la relación entre un valor y un ser real posible, como el que se expresa en la proposición “no debe existir lo injusto”, el segundo supone, además, la referencia a una voluntad particular que realice el deber ideal y, por tanto, una norma o un imperativo del tipo “tú no debes hacer nada injusto”⁵. De ahí que

⁴ Cf. Sepp, H. R., “Werte und Variabilität. Denkt Scheler über den Gegensatz von Relativismus und Universalismus hinaus?”, en: Mall, R.A. y N. Schneider (eds.), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Studien zur interkulturellen Philosophie*, Amsterdam: Rodopi, vol. 5, 1996, pp. 95-104. La lectura de este texto y del que referimos a continuación se halla en la base de las reflexiones que aquí planteamos: Giusti, M., “¿Puede haber conciliación entre ‘moralidad’ y ‘eticidad?’”, en: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, pp. 171-210.

⁵ Cf. *Ét.*, p. 272; *GW* 2, p. 194.

los mismos valores y deberes ideales puedan dar origen a normas o imperativos contrarios según las tendencias a las que se opongan⁶. Junto a este carácter “represivo” de la ética imperativa, Scheler señala el carácter “crítico” de la ética deontológica, en el sentido de que solo se refiere a valores positivos en tanto inexistentes (como en la proposición “lo bueno debe ser”⁷). Dado que, en la línea de Brentano y Husserl, Scheler asume como valor negativo la inexistencia de un valor positivo⁸, resulta que, en la ética deontológica, “lo ‘debido’ en general nunca es, originariamente, el ser de lo bueno, sino tan solo el no ser de lo malo”⁹. Si, además, se reduce el deber ideal al de obligación y, a partir de esa confusión, se concibe lo bueno como deber, la ética así fundada adquiere un sentido “negativista”, incapaz reconocer los valores *existentes* y la moralidad práctica *efectiva*¹⁰. En ese sentido, Scheler refiere y se adhiere a la crítica que Hegel plantea en la *Fenomenología del espíritu* a propósito de Kant y Fichte, y que nos recuerda del siguiente modo: “Si pertenece a la *esencia* de lo bueno ser también ‘algo debido’, en el sentido del deber de obligación, y si en esto *consiste* precisamente, entonces, al ser *realizado*, lo bueno debe *cesar* de ser bueno y ha de tornarse algo moralmente indiferente”¹¹. Así pues, concluye la necesidad de que la base de la ética sea el valor y no el deber; para ser más precisos: “...la idea del *valor*, que es indiferente a la esfera existencial y a la esfera del deber-ser, y que fundamenta todo deber ser...”¹². Como veremos más adelante, ello conduce a Scheler a distinguir un tercer sentido de deber.

En cuanto al carácter cognitivista, cabe pensar que la ética del discurso y la de los valores no están tan lejos una de otra, pues el propio Habermas encuentra necesaria la siguiente advertencia: “...la ‘verdad’ moral de las oraciones de deber no debe asimilarse, como ocurre en el intuicionismo anglosajón o en la ética germana de los valores, a la validez asertórica de las oraciones

⁶ Cf. *Ét.*, pp. 308ss.; *GW 2*, pp. 222ss.

⁷ Cf. *Ét.*, p. 302; *GW 2*, p. 217.

⁸ Cf. *Ét.*, pp. 145ss.; *GW 2*, pp. 99ss., donde aparecen las otras combinaciones posibles de los “axiomas” que conciernen la relación entre los valores y la existencia.

⁹ *Ét.*, p. 302; *GW 2*, p. 217.

¹⁰ Cf. *Ét.* p. 303; *GW 2*, p. 217. Cf. también *ibid.*, p. 272ss. y p. 194 respectivamente.

¹¹ *Ét.*, p. 301; *GW 2*, p. 217.

¹² *Ét.*, p. 303; *GW 2*, p. 218. Una vez consideradas las correlaciones eidéticas *formales* entre valor y deber ideal, podemos hablar, en un segundo nivel, de lo justo y lo injusto: “Hay en segundo lugar, las conexiones de esencias que valen *a priori* para la *relación del ser y del deber ser ideal*, y que regulan sus relaciones respecto al *ser justo* y *ser injusto*. Así, es justo todo ser de algo debido –positivamente–, e injusto todo ser de algo no debido; es injusto el no ser de algo debido, y justo, empero, el no ser de algo no debido” (*Ét.*, p. 146; *GW 2*, p. 100).

enunciativas. Kant no confunde la razón teórica y la razón práctica¹³. Sin considerar el hecho de que Scheler no es el único representante de la ética de valores, hay que señalar que la fundación unilateral del deber en el valor, que encontramos también en las reflexiones éticas husserlianas aunque con otras implicancias, no se basa en tal asimilación ni supone una confusión entre la razón teórica y la razón práctica. La crítica de Habermas parece tener su origen en lo mismo que Husserl y Scheler le critican a Kant, y que se puede resumir en que, por razones diferentes, ambos limitan al mínimo el papel de la experiencia emocional en la fundamentación de la ética, sin reconocer los derechos de una “razón axiológica”, en términos de Husserl, o de lo “...*emocional* del espíritu, el sentir, el preferir, amar, odiar...”, como dice Scheler a menudo recordando a Pascal¹⁴. Ahora bien, si no podemos dirigir a Scheler la objeción de intelectualismo que, también por razones distintas, se ha planteado tanto a Husserl como a Habermas, es porque aquel encuentra en el sentir intencional (*Fühlen*) una *función cognitiva* que consiste en ser el modo en que se muestra el mundo en su aspecto axiológico. Según Scheler, esto significa que el *sentir de valores* no está fundado en los actos de la representación¹⁵, tal como resulta de los análisis husserlianos. En ese sentido, Scheler sostiene la independencia de la ética respecto de la lógica, independencia basada, pues, en aquella de su ámbito de estudio¹⁶. Así, desde el punto de vista scheleriano, lo que Habermas llama “validez moral” es del orden axiológico y emocional; no del orden deontológico ni volitivo. Ahí encuentra Scheler la “bisagra” entre lo teórico y lo práctico¹⁷, pues está convencido de que “...en último término, el apriorismo del amor y del odio es el último fundamento de *todo* otro apriorismo y, con ello, el fundamento común lo mismo del conocer apriorístico del ser que del querer apriorístico de contenidos. Las esferas de la teoría y de la práctica hallan su *último* enlace y unidad fenomenológicos en ese apriorismo común, mas no en un ‘primado’, sea de la ‘razón teórica’ o sea de la ‘razón práctica’”¹⁸.

¹³ Habermas, J., *o.c.*, p. 100.

¹⁴ *Ét.*, p. 121; *GW 2*, p. 82.

¹⁵ *Cf. Ét.*, p. 363; *GW 2*, p. 265.

¹⁶ “La *fenomenología del valor* y la *fenomenología de la vida emocional* han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la lógica” (*Ét.*, pp. 122-123; *GW 2*, p. 83).

¹⁷ Javier San Martín señala esta función de la vida emocional a propósito de la ética husserliana de la época de Friburgo en “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920”, en: *Isegoría*, 5 (1992), p. 51.

¹⁸ *Ét.*, p. 123, nota 13; *GW 2*, p. 83, nota 2. Como el editor del texto alemán indica, sobre la justificación de esta tesis se puede revisar el texto “*Liebe und Erkenntnis*”, publicado en

Ahora bien, aunque una de las características con las que Scheler anuncia el espíritu de su ética, en el prólogo a la segunda edición del *Formalismus* (1921), es la de consistir en un “intuitivismo emocional”¹⁹, no se trata de un simple dualismo entre “subjetividad arbitraria y objetividad racionalmente verificable”, como se critica a la perspectiva “emotivista”²⁰. Ciertamente, los juicios de valor dependen, tanto para Husserl como para Scheler, de nuestro sentir y preferir. Pero “intuitivismo emocional” significa para estos autores “apriorismo material”²¹. Las emociones son, en efecto, vivencias y actos subjetivos y pasajeros. Por eso, el fenomenólogo suspende su efectuar para analizarlas en sus rasgos *a priori*. Si bien Scheler no descuida las “conexiones formales de esencias” –y es, en todo caso, en ese marco que se podría justificar la advertencia de Habermas si se la aplica no al ámbito práctico sino axiológico²²–, toda la propuesta scheleriana se asienta en los conceptos de *a priori* material y de intencionalidad que recoge de las *Investigaciones lógicas*. Ello le permite concebir la fundamentación de la ética como una exhibición de las leyes *a priori* de los estratos de las vivencias y actos emocionales (“*l’ordre du coeur*” de Pascal) y las conexiones esenciales que guardan con la esfera práctica y representativa; y lo obliga, en correlación con dichos estratos, a aventurarse en el complicado problema de la jerarquización de los valores.

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke. Studienausgabe, tomo 6, Bonn: Bouvier, pp. 77-98 (versión castellana: Scheler, M., “Amor y conocimiento”, en: *Amor y conocimiento*, traducción de Ansgar Klein, Buenos Aires: SUR, 1960, pp. 11-41). Véase también, Scheler, M., “Ordo amoris”, en: *Schriften aus dem Nachlass*, tomo 1, *Gesammelte Werke*, vol. 10, Berna: Francke Verlag (en adelante, GW 10), pp. 345-376, especialmente pp. 355-357; versión castellana: *Ordo amoris*, traducción de X. Zubiri, J.M. Palacios (ed.), Madrid: Caparrós Editores, 2008, especialmente pp. 43-46.

¹⁹ *Ét.*, p. 30; GW 2, p. 14.

²⁰ Giusti, M., o.c., p. 191.

²¹ *Ét.*, p. 30; GW 2, p. 14.

²² Ocurre que, si bien Scheler reivindica explícitamente la independencia de la ética respecto de la lógica, cuando se ocupa de las correlaciones formales de esencias entre los valores, la existencia, el deber y lo justo, que hemos señalado anteriormente (cf. *supra* notas 8 y 12), no puede impedirse plantear la idea de una axiología pura que correspondería a la lógica pura, en la que se distinguirían, conforme al *a priori* de la correlación intencional, una teoría pura de los valores, paralela a la teoría de objetos lógicos, y una teoría de las actitudes valorativas, correspondiente a la teoría del pensamiento. Aunque Scheler señala que las leyes y normas que ahí plantea –como “...que *el mismo* valor no puede ser positivo y negativo; sin embargo, todo valor no negativo es positivo, y todo valor no positivo es negativo”– no son una simple aplicación de los principios de contradicción y del tercio excluido, porque son correlaciones eidéticas y no relaciones entre proposiciones, es claro que se trata de correlaciones paralelas (cf. *Ét.*, pp. 145-149; GW 2, pp. 99-103). Notemos, no obstante, que Scheler solo plantea este paralelo cuando se trata de las correlaciones eidéticas *formales*. El espíritu general del *Formalismus* es el de la autonomía de la ética respecto de la lógica.

Por eso, si se puede hablar con sentido del carácter “universalista” de la ética de Scheler, este no consistiría en un principio universalmente válido al que tendrían que someterse las valoraciones particulares, ni siquiera, en la validez universal de una jerarquía de valores que todos deberíamos conocer y respetar; más bien, lo encontraríamos en el otro rasgo con el que Scheler caracteriza el espíritu de su ética: “un objetivismo y un absolutismo éticos rigurosos”²³. Es claro que, aunque Scheler critica la ingenuidad de creer que un solo individuo o que una sola época puede captar la totalidad de los valores y su jerarquía objetiva²⁴, mantiene como ideal la posibilidad de su conocimiento y realización²⁵. Así, convencido del carácter primario de las variaciones del *ethos* y de que “la exigencia de la hora” es “una categoría esencial de la ética”²⁶, Scheler sostiene que el carácter objetivo y absoluto de los valores no excluye, sino que exige la historicidad y relatividad de las formas del *ethos*: “el vivir adecuado y pleno del cosmos de los valores y de su jerarquía, y, con ello, la exhibición del sentido moral del universo van *esencialmente* unidos a una *cooperación* de diversas formas del *ethos*, que tienen en la historia un desarrollo según leyes propias. La *ética absoluta*, rectamente comprendida, es precisamente la que exige imperiosamente esa diversidad, ese perspectivismo emocional estimativo en los pueblos y épocas, y esa serie en principio interminable de estratos en la cultura del *ethos*”²⁷. En este sentido, en oposición al “universalismo de tipo mínimo” de Kant, se habla del “universalismo de tipo máximo” de Scheler, leyendo su ética desde un punto de vista intercultural²⁸.

En todo caso, esta idea de cooperación de la pluralidad de formas del *ethos* como exigencia de una ética que se pretende absoluta nos parece ya una respuesta frente a la posible objeción que, descuidando el hecho de que Scheler trabaja con tres modos de jerarquización y de que establece relaciones entre ellos, sostiene que este terminaría incurriendo, por plantear una jerarquía que ordena *a priori* los valores en sensibles, vitales, espirituales y religiosos, en

²³ *Ét.*, p. 30; *GW 2*, p. 14.

²⁴ *Cf. Ét.*, p. 641; *GW 2*, p. 485.

²⁵ *Cf.* la metáfora de la paleta de colores desordenados en *Ét.*, pp. 407-408; *GW 2*, pp. 300-301.

²⁶ *Ét.*, p. 641, nota 13; *GW 2*, p. 485, nota 2.

²⁷ *Ét.*, pp. 415-416; *GW 2*, pp. 307-308.

²⁸ *Cf.* Simonotti, E., *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2008, p. 40: “Während in den von Kant beeinflussten Auslegungen von einem ethischen Universalismus *minimaler Art* die Rede ist, in dem ‘universal’ das ist, was von allen einstimmig angenommen wird, d.h. ein kleinster gemeinsamer Nenner ethischen Charakters, der als allgemeingültig gilt, tritt in Schelers Perspektive ein ethischer Universalismus *maximaler Art* hervor, vielleicht sogar im Sinne eines radikalen Pluralismus...”.

lo mismo que critica al relativismo y universalismo: una absolutización, por razones distintas, de su propio *ethos*. De un lado, el relativismo se origina, según Scheler, porque, abstrayendo los valores de los bienes y las acciones, se reduce el ser de aquellos a meros símbolos de las valoraciones de un círculo cultural, y se proyecta el propio *ethos*, sin reconocer su relatividad, a otras culturas y épocas; de modo que la absolutización de las propias valoraciones y preferencias lleva a la comprensión de toda la historia como un progreso hacia ellas, "...en lugar –añade Scheler con tono hermenéutico– de ampliar indirectamente su limitada experiencia del reino objetivo de valores mediante la comprensión de los tipos del *ethos* de otros pueblos y épocas, y quitarse las anteojeras que le pone la estructura vivencial de los valores de su tiempo"²⁹. Por su parte, el universalismo ético llega al mismo resultado a través de un formalismo que desconoce que entre toda ética, en tanto disciplina filosófica, y toda moralidad práctica, existe un *ethos*; y, por tanto, sin tener en cuenta su historicidad, asume que siempre es posible una ética que abarque la totalidad de los valores en un principio absoluto, una fórmula de validez general cuya materia sería dada por los cambios históricos de la moralidad práctica³⁰. Por eso, para Scheler es imprescindible no solo reconocer la historicidad y relatividad de las valoraciones éticas, sino distinguir claramente sus dimensiones y relaciones³¹. La moralidad práctica es solo una de esas dimensiones, aquella de la conducta práctica, de la valoración de la acción y el comportamiento según las normas éticas conocidas por los actores. Las variaciones históricas de este nivel dependen de las variaciones del respectivo *ethos* vigente³², es decir, del sentir de valores y de la estructura efectiva de las reglas de preferencia, pues, como hemos visto, fundadas en un deber ideal, las normas éticas dependen de los valores conocidos.

II

302 ¿Qué conceptos operan en la fundamentación de esta ética absoluta que sostiene la objetividad de los valores y, a la vez, tiene como condición necesaria para la comprensión del sentido ético del *cosmos* la cooperación efectiva y posible de la pluralidad de formas de *ethos*? Lo primero que se

²⁹ *Ét.*, p. 416; *GW 2*, p. 308.

³⁰ *Cf. Ét.*, pp. 416-417; *GW 2*, pp. 308-309.

³¹ *Cf. Ét.*, pp. 410ss.; *GW 2*, pp. 303ss.

³² *Cf. Ét.*, p. 411; *GW 2*, p. 304.

ha de señalar es que la ética scheleriana se basa en una ontología fenomenológica de valores. Implica, pues, la distinción, hecha posible por la reducción fenomenológica, entre esencia y existencia o, en los términos del último periodo de la filosofía scheleriana, la distinción entre dos modos originarios de ser: *Sosein* y *Dasein*. Prescindiendo de la efectuación real de los actos y de las propiedades de cualquier sujeto capaz de realizarlos, y absteniéndose de toda posición, sea en la forma de creencia o de incredulidad, sobre la peculiaridad de la realidad (*Realität*) con la que aparecen los objetos en la intuición natural y en la ciencia, sea el modo de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), el de la ilusión, imaginación o del engaño, el fenomenólogo que realiza la reducción busca mostrar lo que está oculto en esas experiencias³³: las “esencias”, los “fenómenos”, los “hechos fenomenológicos” que estructuran *a priori* dichas experiencias y sus correspondientes objetos. En segundo lugar, la existencia de estos, no su esencia, es relativa a su posible experiencia; dicho de otro modo, los objetos de determinada esencia solo son dados a los sujetos portadores de la esencia de las vivencias y de los actos correspondientes³⁴. Así, por ejemplo, los colores son relativos a un ser capaz de percibirlos y los objetos matemáticos, a un ser capaz de pensarlos. La reducción precisamente apunta a una actitud libre de los distintos niveles de relatividad existencial (*Daseinrelativität*), cuya determinación no tiene en principio límites, pues así como podemos hablar de objetos relativos a la ciencia o a la intuición natural del mundo, y al interior de ellas seguir distinguiendo niveles de relatividad, también se puede hablar de objetos cuya existencia es momentánea y relativa a la alucinación de un sujeto³⁵. Se rechaza, así, el “ontologismo absoluto”, es decir, la afirmación de objetos que, por principio, no pueden ser experimentados, pues la relatividad de la existencia de los objetos se funda en el *a priori* de la correlación intencional que, interpretado no de modo trascendental sino ontológico, Scheler encuentra “entre la [esencia] del objeto y la [esencia] de

³³ Cf. Scheler, M., “Phänomenologie und Erkenntnistheorie” (1913/14), en: GW 10, p. 394. Nos limitamos aquí a la primera interpretación que hace Scheler del concepto husserliano de reducción. A diferencia de la interpretación del último periodo que, en el marco de una concepción metafísica, tiene el sentido de una “desrealización” consistente en la suspensión de las vivencias impulsivas por las que experimentamos la realidad como resistencia, en el periodo “clásico”, la reducción tiene el sentido de una “desimbolización” orientada a mostrar “las cosas mismas”.

³⁴ Cf. GW 10, pp. 398-399.

³⁵ Cf. GW 10, pp. 400-401.

la vivencia intencional³⁶. Al concepto de relatividad existencial, se añade, en tercer lugar, que el carácter *a priori* de las esencialidades respecto de la experiencia ordinaria y científica, no solo debe ser distinguido de lo formal, sino también de la “validez universal”, pues, como tales, aquellas son independientes de la distinción universal-individual. Podemos, entonces, hablar de esencia universal si se trata de la misma en una multiplicidad de objetos y de esencia individual cuando constituye a un individuo³⁷.

Si trasladamos lo anterior al plano axiológico, entonces se trata, en primer lugar, de distinguir la existencia de los valores de su ser esencial con el fin de mostrar las correlaciones *a priori* que este último implica. El fenómeno aquí es el valor, que el fenomenólogo ha de exhibir al margen de aquellos bienes, fines, acciones, situaciones, personas, etcétera, que se consideren o se hayan considerado positiva o negativamente valiosos. Ulteriormente entendido como *Wertsein*, es decir, como un modo de ser igual de originario que el *Sosein* y *Dasein*, el valor es *a priori* respecto de sus portadores contingentes, lo que, sin embargo, no impide un modo de jerarquización de valores según sus portadores esenciales en el que, por ejemplo, los valores de cosas son inferiores a los valores de personas³⁸. En segundo lugar, afirmar el carácter objetivo y *a priori* de los valores no implica afirmar la existencia independiente de un “cielo de valores”³⁹, pues, como sostiene Scheler a propósito del problema de la experiencia de la persona extraña, no hay *Wertsein* sin *Dasein*⁴⁰. Esto se debe a que la distinción entre la esencia y la existencia del valor –así como aquella del ser-tal, el ser-valor y ser-ahí– es una distinción fenomenológica, no una separación real. Sí implica, en cambio, la afirmación de la relatividad de la existencia de los valores, de modo que si pudiéramos imaginar un ser que piensa, pero que no siente, prefiere, ni ama, ni odia, estaríamos obligados a afirmar que ese ser no *sabría* nada del valor –y, por tanto, no podría querer nada. Así pues, la existencia de los valores de lo noble y lo vulgar es relativa

³⁶ *Ét.*, p. 370; *GW 2*, p. 270.

³⁷ *Cf. Ét.*, pp. 104, 136-137; *GW 2*, pp. 68, 94, *cf. GW 10*, p. 393.

³⁸ *Cf. Ét.*, pp. 168ss.; *GW 2*, pp. 117ss.

³⁹ En la versión castellana del texto, la expresión “Ideen- und Werthimmel” (*GW 2*, p. 21) aparece como “círculo de ideas y valores” (*Ét.*, p. 38).

⁴⁰ Scheler, M., “Wesen und Formen der Sympathie”, en: *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart - Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, vol. 7, Berna: Francke Verlag, 1973, p. 224 (en adelante, *GW 7*); “...no puede haber ser de valor sin existencia, ni en la esfera del darse, ni en la esfera del ser”, *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de J. Gaos revisada por Ingrid Vendrell, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 306 (en adelante, *EFS*).

a los seres vivientes, mientras que los valores estéticos, jurídicos, religiosos, éticos, solo existen para el ser humano en tanto ser espiritual, esto es, en tanto persona. Lo que interesa subrayar aquí es que la existencia relativa que por esencia corresponde a los objetos intencionales lleva a Scheler a considerar valores cuya existencia es relativa solo a algunos pueblos y épocas; incluso, como veremos enseguida, a un individuo y en determinadas circunstancias. Dado que la relatividad de la existencia de los valores pertenece a su esencia, la historicidad y la variabilidad de la experiencia axiológica no es una objeción válida contra la objetividad axiológica, sino, como decíamos, una necesidad esencial.

En relación directa con ello, hay que señalar, en tercer lugar, que, en la medida en que es propio de la persona ser absolutamente individual, también lo es su valor; de modo más preciso, porque somos individuales en esencia y, por tanto, en existencia, también lo somos en nuestro valor. Así, además de la esencia general de vida que porta todo ser humano, corresponde a cada uno de ellos una “esencia individual-personal de valor” (*individual-persönliches Wertwesen*). Su experiencia es la comprensión de lo que Scheler llama “lo bueno en sí para mí”, expresión con la que refiere a valores que, una vez conocidos, sin perjuicio de su objetividad, de su *ser en sí*, y al margen de que sean también individuales para otros sujetos, son *dados para mí* con la exigencia de “algo por realizar”; dicho de otro modo, se trata de valores que me *invocan* individualmente instituyendo deberes individuales y tareas personales, y cuya existencia se puede perder para siempre si esta depende de que se responda o no a la “exigencia de la hora”⁴¹. En relación, pues, con su posible experiencia, Scheler distingue, de un lado, valores y deberes morales de validez universal, y del otro, valores y deberes individuales, que pueden corresponder tanto a una persona singular como a una comunidad de personas. En este sentido, se preocupa también de diferenciar su “personalismo ético” del individualismo que encuentra la *desigualdad* entre los hombres en el nivel corporal y en el contenido de la vida psíquica, y la *igualdad* en el nivel racional. De modo inverso, Scheler sostiene un principio que tiene consecuencias para “la teoría de la sociedad, la política y la ciencia del derecho”⁴² pero que no desarrolla en este contexto: “...los hombres han de tornarse tanto *más* iguales, y, por consiguiente, ‘serán tenidos’ como de igual valor, cuanto *más inferiores y relativos* sean en el rango de la jerarquía de valores los bienes y quehaceres respecto

⁴¹ Cf. *Ét.*, p. 640; *GW 2*, p. 485.

⁴² *Ét.* p. 660, nota 29; *GW 2*, p. 500, nota 2.

a los cuales aquellos hombres se toman por sujetos ‘poseedores’ –para los bienes– y por sujetos de obligación –para los quehaceres–. Con expresión vulgar la aristocracia ‘del cielo’ no excluye la democracia ‘de la tierra’, sino que acaso la *exige*⁴³. Esto significa que la distribución de bienes relativos al valor de utilidad y a los valores vitales debe ser igualitaria con el fin de que se descubra la diversidad y desigualdad de los valores personales de los seres humanos⁴⁴. Reconociendo en la individualidad de estos valores un carácter ético, Scheler advierte que, en tanto disciplina filosófica, la ética no debe pretender abarcar todos los valores éticos, pues solo puede dar cuenta de aquellos de validez general, y menos aún sustituirse a la intuición axiológica de los individuos⁴⁵.

Lo que acabamos de mencionar tiene ya consecuencias respecto del problema de la distancia entre la fundamentación teórica y la aplicación práctica, pero antes de pasar a ese tema, es necesario considerar otro “concepto operatorio” que distingue este “universalismo de valores” del universalismo de tipo kantiano. Se trata, en realidad, de la teoría de la funcionalización de la intuición esencial, que Scheler plantea explícitamente en el marco de una fenomenología de la religión y que vale también para la intuición de valores. Según lo que hemos dicho más arriba sobre la relatividad de la existencia de los objetos en general y de los valores en particular, desde el punto de vista del fenomenólogo, lo que aparece en la experiencia científica y natural del mundo, así como en los diferentes pueblos y épocas, es una *selección* del saber previo de esencias o de conexiones esenciales. Sin que estas sean dadas en tanto tales en esas experiencias relativas⁴⁶, el conocimiento esencial *funciona* como principio de selección de lo que llega a ser efectivamente dado, de modo que la experiencia posterior se convierte en un caso posible de aplicación de ese conocimiento⁴⁷: “El *a priori* originario del ser *se convierte* por esto en *a priori* subjetivo, lo pensado se convierte en ‘forma’ del pensar, lo amado se convierte en ‘forma’ y modo del amar”⁴⁸. La intuición evidente de un determinado valor y su superioridad (o inferioridad) respecto de otro estructurará selectivamente

⁴³ *Ét.*, p. 659-660; *GW 2*, p. 500.

⁴⁴ Cf. *Ét.*, p. 660 y 669-670; *GW2*, pp. 500-501 y 508.

⁴⁵ Cf. *Ét.*, p. 642; *GW 2*, p. 486.

⁴⁶ “El saber acerca del *a priori* no es en modo alguno también él mismo un *saber apriorístico*” (Scheler, M., *De lo eterno en el hombre*, traducción de J. Marías y J. Olmo, Madrid: Encuentro, 2007, p. 145 (en adelante, *EH*); “Probleme der Religion”, en: *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, vol. 5, Bonn: Bouvier, 2000, p. 197 (en adelante, *GW 5*). Cf. también *GW 10*, p. 407.

⁴⁷ Cf. *EH*, p. 146; *GW 5*, p. 198.

⁴⁸ *EH*, p. 158; *GW 5*, p. 208.

la experiencia ulterior, por ejemplo, de bienes, males, injusticias, etcétera, según la modalidad de valor de la que se trate, dejando en la sombra lo que no cumple con él.

¿En qué sentido la teoría de la funcionalización del saber de esencias y de valores aleja todavía más la posición scheleriana del universalismo de tipo kantiano? No se trata solo de que explícitamente se reemplace el concepto de unificación, de síntesis trascendental por el de selección⁴⁹, sino que el concepto de funcionalización implica rechazar, como prejuicio europeo⁵⁰, la idea de una estructura permanente y universal de la razón cuyas formas el filósofo debe fijar si quiere fundamentar la validez objetiva de los principios éticos⁵¹. La funcionalización del saber esencial significa que el espíritu humano no es de carácter estático, sino más bien dinámico, en el sentido de que no varía solamente el contenido objetivo de la cultura, las obras del espíritu, sino que las estructuras espirituales mismas están en devenir, crecen y decrecen⁵². Por ello, si queremos comprender lo ajeno, es necesario ir más allá de *lo que* un pueblo, una nación, un individuo, etcétera tuvo por positiva o negativamente valioso para dirigirnos a su estructura espiritual misma, articulada en un sistema reglas de preferencias, es decir, en su *ethos*. De este modo, la tesis del “crecimiento del espíritu” (*Wachstum des Geistes*) no se debe interpretar como una evolución acumulativa, pues precisamente no contamos con las mismas fuerzas espirituales que nuestros predecesores⁵³: así como el conocimiento de esencias se funcionaliza, también se “desfuncionaliza”⁵⁴, y toda una serie de valores y reglas de preferencia caen en el olvido. En esa medida, el ideal de un conocimiento completo de la estructura esencial del mundo y del *a priori* axiológico que le da sentido ético solo es posible como cooperación de los grandes círculos de cultura, grupos y conocimientos humanos, cada uno de ellos “recíprocamente *irremplazables e insustituibles*”⁵⁵ en su perspectiva histórica y emocional, pero no por ello arbitraria, de un *a priori* axiológico que

⁴⁹ Cf. *EH*, pp. 158ss.; *GW* 5, p. 208.

⁵⁰ Cf. *EH*, p. 150; *GW* 5, p. 201.

⁵¹ Es en ese sentido que, comparando su posición con la kantiana, Scheler escribe, en el prólogo a la tercera edición del *Formalismus* (1926), que la ética material de los valores “[n]o reconoce ninguna organización constante de la razón, sino únicamente la constante de la idea de la *razón* misma” (*Ét.*, p. 37; *GW* 2, p. 20). En esa misma medida, supone también el rechazo de toda “ética humana” (cf. *Ét.*, p. 381; *GW* 2, p. 278).

⁵² Cf. *EH*, p. 152; *GW* 5, p. 203.

⁵³ Cf. *EH*, p. 153; *GW* 5, p. 204.

⁵⁴ *EH*, p. 157; *GW* 5, p. 207.

⁵⁵ *EH*, p. 151; *GW* 5, p. 202.

solo así puede ser dado. Por eso, uno de los temas de interés del último periodo del pensamiento scheleriano consiste en sentar las bases de una sociología del saber y la cultura.

III

¿Cómo abordar la cuestión de la distancia entre la teoría y la práctica a partir de esta fundamentación fenomenológica de la ética? La exposición que hemos hecho de la ética material de valores y de los conceptos que operan en su fundamentación suscita varias preguntas al respecto, por ejemplo: ¿cómo se da el paso del valor a la norma? o ¿qué garantiza que la intuición evidente del valor conduzca al cumplimiento del deber en la acción, sea este un deber de carácter general o individual?; ¿por qué considerar como “insustituibles” formas del *ethos* que están basadas en ilusiones de la preferencia o que son una inversión axiológica producida por el resentimiento?; o bien, ¿cómo es posible hablar de “cooperación” si se considera propio del *ethos* la tendencia a tomarse por absoluto? Dado que no es posible tratar el problema de la aplicación práctica en todas sus dimensiones, sean pedagógicas, políticas o sociales, ni tratar aquí en detalle las preguntas que acabamos de plantear, nos limitaremos recordar algunas tesis schelerianas, por supuesto discutibles, que habría que considerar para responderlas.

En cuanto a las dos primeras preguntas, concernientes al paso del valor sentido al deber cumplido, cabe recordar la tesis que Scheler plantea teniendo como interlocutor siempre a Kant: “Únicamente la persona *feliz* puede tener *buena* voluntad, y únicamente la persona *desesperada* tiene que ser también mala en el querer y en el obrar”⁵⁶. Esta tesis se sigue de los análisis que encuentran la motivación del querer y, por tanto, de la disposición de ánimo (*Gesinnung*) que la funda en los sentimientos de estratos superiores o centrales, y específicamente en los sentimientos personales de felicidad (*Seligkeit*) y desesperación (*Verzweiflung*). Estos sentimientos, que Scheler califica de

⁵⁶ *Ét.*, p. 470; *GW 2*, p. 350. Esta misma relación de necesidad esencial entre la persona buena y la feliz, y de la persona mala con la desesperada, se encuentra, según Scheler, entre los valores de los actos y los sentimientos que acompañan su efectuar: “Todo querer dado como bueno va acompañado de un sentimiento de felicidad central (*zentralen Glücksgefühle*), y todo querer malo, de un sentimiento de pena igualmente central (*zentralen Leidgefühlen*), siendo totalmente indiferente la clase de estado *sentimental* que parezca seguirse, para el que obra, de aquel querer y obrar” (*Ét.*, p. 471; *GW 2*, p. 351).

metafísicos y religiosos, acompañan la realización de los actos de amor y odio cuyo objeto intencional porta valores de la modalidad superior, lo sagrado y profano, y no deben ser confundidos con esos actos emocionales mismos ni con el preferir y sentir de valores; menos aún con los estados sentimentales de los estratos sensible, vital o psíquico, como el placer y el dolor, el bienestar y malestar, la tristeza y alegría respectivamente. Del vasto alcance de la tesis mencionada, queremos resaltar aquí dos puntos. En primer lugar, no se trata de una sentencia para los felices y los desesperados. Expresa, más bien, que no es tarea de la ética hacer buenos o mejores a los hombres⁵⁷. Ninguna teoría ética, ni filosófica ni “aplicada”⁵⁸, puede hacer buena a la voluntad, sino solo el conocimiento ético⁵⁹ que, como hemos visto, es del orden emocional y no judicativo ni volitivo. Esa es otra de las razones por las que Scheler insiste en que ninguna fundamentación teórica puede reemplazar la vivencia propia de la intuición evidente de valores. Más aún, una ética con ese sentido sería una ética farisaica, lo cual nos conduce al segundo punto: la “vida ética” no puede consistir en “querer ser buenos”, en “hacer el bien” o en “querer el bien por el bien mismo”. Semejante querer y hacer no existen para Scheler, pues por esencia los valores éticos de lo bueno y lo malo solo surgen en la realización misma del acto de voluntad, de modo que no pueden ser objetivos del querer. Si Scheler no incluye los valores éticos en la tan citada jerarquía de las modalidades axiológicas es porque se trata de valores que solo se manifiestan cuando no los buscamos. Así, lo bueno surge “a espaldas” de nuestra voluntad, cuando realizamos un valor extra-ético positivo y superior dado en la preferencia⁶⁰.

Ahora bien, que no sea tarea de la ética garantizar la bondad de nuestras acciones no significa que Scheler no considere algunos medios o recursos que faciliten la aprehensión y realización de valores positivos y superiores. Ese es, por ejemplo, el caso de los imperativos, que suponen la intuición evidente, por parte del que obedece, de la autoridad que da la norma, pues esta puede portar un valor negativo según la cualidad moral de quien la propone. Es también el caso de la conciencia moral (*Gewissen*), que es un medio

⁵⁷ “El mundo no es –como dice en algún sitio Shaw ingeniosamente– una escuela moral cuya existencia tenga como fin hacer mejor nuestro carácter” (*EFS*, pp. 228-229; *GW* 7, p. 165).

⁵⁸ Cf. la distinción entre ética aplicada, ética científica y ética filosófica en sentido estricto en *Ét.*, pp. 420-422; *GW* 2, pp. 311-313.

⁵⁹ Cf. *Ét.*, p. 129; *GW* 2, p. 88.

⁶⁰ Cf. *Ét.*, p. 75; *GW* 2, p. 48.

economizador de la intuición axiológica. Pero quizás es el concepto de modelo o prototipo de persona valiosa el que mejor cumple este papel. A diferencia de la educación y de la norma, basada en un deber ideal general y en el valor que funda a este último, el modelo o prototipo no refiere al *hacer*, sino al *ser* de la persona⁶¹. Se trata de “una esencia estructurada de valores con la forma de persona” (*eine strukturierte Sowertigkeit in Personform*) que funda la unidad de una exigencia de deber-ser (*Sollseinsforderung*)⁶². Es importante señalar que la relación con el modelo no consiste en imitar, en nuestro querer y obrar, a la persona que lo encarna. Más bien, Scheler plantea aquí el concepto de seguimiento (*Gefolgschaft*). Seguir a un prototipo implica, la intuición libre del valor positivo que encarna la persona que tenemos por modelo, pero no para querer y hacer lo mismo que ella hace, sino que aprendemos a sentir, preferir, amar y odiar *como* ella lo hace. Así pues, la atracción que genera una persona en quien encontramos nuestro modelo pertenece a la esfera del *Gemüt*, de la vida emocional y solo así puede generar una transformación de nuestra disposición de ánimo y nuestra voluntad.

Respecto del tema de las dos últimas preguntas, la cooperación entre círculos culturales y el carácter insustituible de cada uno de ellos, hemos visto que la posición de Scheler se basa la tesis del “crecimiento del espíritu” y de la funcionalización del conocimiento esencial de valores en el *ethos*. Dicho de otro modo, en la medida en que, por esencia, la existencia del valor es siempre relativa a un individuo, pueblo, época, etcétera, y que, por lo tanto, cada *ethos* aporta algo que los otros no ven o no pueden ver, incluso si se trata del saber de valores negativos, el conocimiento y realización de la infinitud de valores solo es posible, por así decir, histórica e interculturalmente. A esto quisiéramos brevemente añadir la idea scheleriana de responsabilidad común en lo bueno y lo malo. Esta responsabilidad no vale para todos los tipos de unidades sociales que Scheler distingue: en la masa, no hay responsabilidad, porque no experimentamos en ella la individualidad personal; y en la sociedad, se trata solo de una responsabilidad individual. En cambio, en el caso de las unidades sociales que son la comunidad de vida y la comunidad de personas, la responsabilidad está ligada a la corresponsabilidad. En el primer caso, la responsabilidad por uno mismo se halla en función de la corresponsabilidad por el todo de la comunidad vital, de modo que mientras la comunidad carga con toda responsabilidad, el miembro es solo corresponsable. En el caso de

310

⁶¹ Cf. *Ét.*, p. 734; *GW 2*, p. 560.

⁶² Cf. *Ét.*, p. 739; *GW 2*, p. 564.

la comunidad de personas, en cambio, tanto la persona individual como la persona colectiva son responsables de sí mismas pero, a la vez, recíprocamente corresponsables una de la otra. Scheler llama a esto el “principio de solidaridad insustituible”, por el cual existen una culpa y un mérito colectivos. Para el problema de la aplicación, interesa señalar que aunque el principio de solidaridad no deja de ser un *telos*, es también, según Scheler, un principio *efectivo*, en la medida en que tiene como condición de *necesidad* la estructura *a priori* de los actos sociales. Comprender un acto como el de la simpatía, el respeto, la promesa, etcétera implica vivir la exigencia de un acto recíproco. Eso implica que, en tanto miembros de una comunidad de personas, somos *de hecho* responsables de la efectuación y de la omisión de actos de valor positivo y negativo.

Tomando como referencia la ética discursiva de Habermas, hemos intentado mostrar cómo se puede esclarecer a partir de la fundamentación de la ética material de valores del “primer fenomenólogo de la segunda generación” el problema de la exigencia de universalidad y del reconocimiento de la diversidad de las formas de vida así como la cuestión de la distancia entre la fundamentación teórica y la aplicación práctica. El contraste con las características de la ética habermasiana, nos permitió mostrar que la tarea central de la fundación fenomenológica de la ética consiste en la exhibición del carácter objetivo y *a priori* de los valores y de sus relaciones jerárquicas en correlación intencional con la estructura esencial de las vivencias y actos emocionales. Como hemos visto, en esta concepción no se intenta responder directamente a la exigencia de validez universal de lo ético partiendo, por ejemplo, de una igualdad formal entre las personas que toma su contenido de la “moralidad práctica” o de los usos y costumbres de la tradición. En el lugar de la universalidad y del formalismo, encontramos la objetividad de los valores en tanto materias *a priori* cuyo descubrimiento y realización tienen como condición necesaria la cooperación entre la diversidad de formas del *ethos* individuales e insustituibles. Aunque desde una perspectiva husserliana los “conceptos operatorios” que justifican esta concepción sean discutibles, nos parece que son una alternativa para, de un lado, evitar el vicio común del universalismo y el relativismo, la absolutización del propio *ethos*, y, del otro, establecer principios axiológicos que, si bien tienen una validez universal para aquellos que pueden intuir su materia axiológica⁶³, deja un amplio

⁶³ Cf. *Ét.*, pp. 136-137; *GW 2*, p. 94.

espacio para valores objetivos pero individuales y personales, que la filosofía no puede más que indicar por la misma razón por la que, como hemos señalado en varias ocasiones, no es su tarea garantizar la correcta aplicación de los principios éticos: nada reemplaza el conocimiento evidente del valor, sea este positivo o negativo.