

**Clásicos Básicos del Personalismo**

**nº 14**

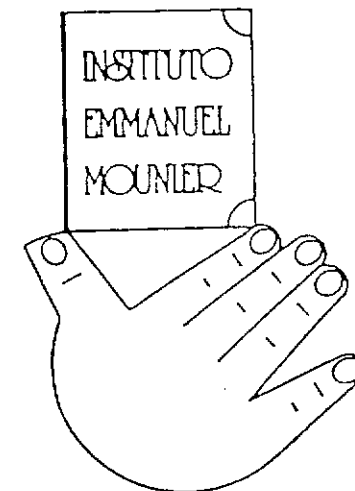
**INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE MAX  
SCHELER**

**JOSE MARIA VEGAS**

**INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER**

# INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE MAX SCHELER

JOSE MARIA VEGAS



## INDICE

<b>INTRODUCCION .....</b>	<b>7</b>
1. Zurück zu Scheler! .....	7
2. El hombre Max Scheler .....	8
3. Circunstancia intelectual .....	9
4. Evolución intelectual.....	12
5. Obras de Max Scheler .....	12
5.1. Gesammelte Werke .....	13
5.2. Traducciones en castellano .....	16
5.3. Bibliografía elemental sobre Max Scheler.....	17
<b>I. UNA NUEVA FUNDAMENTACION MORAL: LA ETICA FENOMENOLOGICA DE LOS VALORES .....</b>	<b>19</b>
1. Crítica a las éticas tradicionales.....	19
1.1. Las éticas de bienes y de fines .....	19
1.2. Los supuestos del formalismo kantiano .....	20
1.3. Existen contenidos o materias del conocimiento y del querer enteramente <i>a priori</i> . Entre ellos destacan las cualidades de valor .....	21
1.3.1. El conocimiento inductivo presupone el conocimiento de esencias .....	21
1.3.2. El a priori y la experiencia fenomenológica .....	21
2. La ética material de los valores.....	23
2.1. El a priori del valor .....	23
2.2. Independencia de los valores respecto del ser (de sus portadores empíricos) y prioridad del dato del valor sobre el contenido empírico.....	24

Impreso en papel reciclado.

Edición para uso interno del IEM.

1ª Edición: Octubre de 1992.

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER.

C/ Melilla, 10, 8ºD. 28005 - MADRID.

Tlfno: (91) 4731697

■ TORCULO ■

Artes Gráficas

Mazarelos, 14 Baixo 15703 Santiago

DL. C-124-91

2.3.El apriori material en la ética (conexiones esenciales de valor) .....	25	5. Los estratos de la vida emocional .....	42
2.3.1.Conexiones formales de esencia .....	25	5.1.Sentimientos sensibles .....	43
a) Valores positivos y negativos .....	25	5.2.Sentimientos vitales .....	44
b) Axiomática de las relaciones del ser con los valores positivos y negativos .....	25	5.3.Sentimientos anímicos .....	45
2.3.2.Valores y depositarios de valores.....	26	5.4.Sentimientos espirituales .....	45
2.3.3.Relaciones jerárquicas entre los valores .....	27	<b>II. EL SER PERSONAL.....</b>	<b>47</b>
a) Extensión .....	28	6. Algunos rasgos de la persona en general .....	47
b) Divisibilidad .....	29	6.1.La persona no es un mero sujeto lógico-racional. Definición.....	47
c) Fundamentación .....	30	6.2.Carácter inobjetivable de la persona y sus actos (a diferencia del yo psíquico y sus funciones que sí se pueden objetivados , p. ej. en la psicología) .....	47
d) Satisfacción .....	30	6.3.Así como el ser vivo en general tiene como correlato un medio ambiente o mundo circundante, la persona tiene como correlato un mundo .....	48
e) Relatividad.....	31	7. La persona en su dimensión moral .....	49
2.3.4.Relaciones jerárquicas aprióricas entre las modalidades de valor (familias de valor y sus relaciones jerárquicas).....	32	7.1.La unicidad moral de la persona: esencia axiológica personal, plenitud individual del deber y la idea de la «salvación» personal .....	49
a) La serie de los valores hedónicos o sensibles .....	32	7.1.1.La unicidad personal se da también por referencia a su «esencia axiológica personal», que puede ser conocida por el amor .....	49
b) La serie de los valores vitales .....	32	7.1.2.La idea de «esencia individual» y de salvación personal.....	50
c) Los valores espirituales .....	33	7.1.3.Valores de validez general y valores individuales y de la situación. Objetividad de los valores e historicidad de su conocimiento .....	51
d) Los valores religiosos .....	34	7.2.La autonomía de la persona .....	53
3. Los valores morales .....	34	7.3.El valor de la persona como valor supremo de todo orden moral, institucional, etc. ....	54
3.1.Los valores morales en relación con los otros valores .....	34	7.4.El valor de la persona aparece cuando ésta no lo busca expresamente: la vida moral como autotranscendencia .....	54
3.2.Los valores morales no pueden quererse por sí mismos, sino que aparecen en los actos de realización de los otros valores.....	36	7.5. La persona espiritual es siempre individual. Se sigue que, respecto de los valores superiores, se da una desigualdad entre las personas (ideas de excelencia moral y vocación), pero respecto de los valores inferiores (derechos básicos y fundamentales) la igualdad es una exigencia estricta .....	55
3.3.Portadores de valores morales .....	37		
3.4.Recusación del hedonismo .....	37		
4. El conocimiento de los valores .....	38		
4.1.Los actos de la vida emocional que nos abren al mundo de los valores .....	38		
4.1.1.La función del sentir intencional, frente a los meros estados sentimentales (nointencionales).....	39		
4.1.2.El preferir y postergar .....	40		
4.1.3.Amor y odio .....	41		
4.2.Conocimiento moral, vida moral y ética filosófica .....	42		

7.6. Persona singular y persona común. El ámbito de la relacionalidad y socialidad humana .....	56
7.7. No toda unidad social es una persona común. Niveles de socialidad humana.....	57
7.7.1. La masa y el contagio afectivo .....	58
7.7.2. La comunidad vital .....	59
7.7.3. La sociedad .....	60
7.7.4. La persona común (o comunidad de personas) .....	61
7.7.5. Formas básicas de interrelación personal humana .....	63
a) Simpatía .....	63
b) Amor.....	64
<b>III. FILOSOFIA DE LA RELIGION .....</b>	<b>67</b>
8. «Ortica» de lo divino .....	67
9. El acto religioso: sus características inmanentes según su constitución .....	69
10. Todo ser humano realiza necesariamente el acto religioso .....	71



## INTRODUCCION

### 1. Zurück zu Scheler!

En la situación de penuria filosófica que nos caracteriza hemos de volver a los clásicos. Esta vuelta se impone cuando se pierde el sentido de lo fundamental y las capacidades creativas de una generación yacen exangües. No se trata de una actitud regresiva, que pretenda establecer relaciones de escuela o dependencia. No se está diciendo que «cualquier tiempo pasado fue mejor»; se trata sólo de encarar mejor el futuro. Damos un paso atrás, hacia fuentes clásicas que «vitaminicen» nuestra anemia filosófica, que nos condena a la inautenticidad y al tópico, carentes como estamos de recursos y potencia para enfrentarnos con los problemas de nuestro tiempo. Robustecidos así, en la perenne morada de algún clásico, podemos volver con energía a emprender nuestra tarea y cumplir nuestro destino histórico.

Scheler es uno de los autores a los que merece la pena volver, cuyo estudio puede resultar particularmente fecundo. Su reflexiones y análisis en el campo ético y en el ámbito de la realidad humana, en sus interioridades psicológicas y en sus realizaciones sociales y culturales ofrecen una enorme cantidad de materiales de gran profundidad que no han sido suficientemente aprovechados. La crisis de nuestro tiempo tiene especiales repercusiones en el campo moral (politeísmo axiológico) y en lo referente al hombre (proclamación de la muerte del hombre, fin de sujeto, etc.). Éste es un nuevo estímulo para recuperar a Scheler, uno de los grandes en campo ético y antropológico que nos puede servir como base (una entre otras) para encarar a la altura de los tiempos nuestro incierto futuro.

Scheler, matizado, ordenado, corregido todo lo que sea necesario, es un verdadero «campeón» del reencantamiento, que empezó a «ver» el mundo de otra manera, después del vacío producido por el positivismo y de la ulterior reacción neokantiana. Ortega, amigo y deudor intelectual del filósofo, lo ha dicho como sólo él sabe hacerlo:

«Hoy nos parece fabuloso que hace treinta años fuese menester pasar tantos apuros y empinarse de tal modo sobre la punta de los pies para entrever en utópica lejanía algo que vagamente mostrase ser y sentido (Ortega se refiere con estas palabras al neokantismo de Marburgo que él conoció bien de cerca). La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la "fenomenología" de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a

rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes -Dios, los astros, los números-, lo mismo que las humildes y más próximas -las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de esas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una "esencia", a consistir en algo fijo o, como yo digo, a poseer una "consistencia" (...)

»El afán sempiterno de la filosofía -la aprehensión de las esencias- se lograba, por fin, en la fenomenología de la manera más sencilla. Fácil es comprender la embriaguez del primero que usó esta nueva óptica. Todo en su alrededor se henchía de sentido, todo era esencial, todo definible, de aristas inequívocas, todo diamante. El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y como Adán Hebreo, fue Max Scheler.»(1)

## 2. El hombre Max Scheler(2)

Nace en Munich el 22 de agosto de 1874 de madre judía (Sofie) y padre luterano (Gottlieb), convertido al judaísmo con motivo de su matrimonio. Tuvo una hermana menor, Hermine, y una infancia mirada, pero en un ambiente familiar de matrimonio mal avenido. Su educación fue oficialmente en la ortodoxia judía (su madre era una mujer lo suficientemente ortodoxa «como para convertir a un rabino en antisemita»(3), aunque en un ambiente de un cierto indiferentismo religioso.

En los años del Gymnasium tuvo lugar, a los trece años, su primera conversión al catolicismo, más formal que sincera, sin mayores consecuencias. Realiza sus estudios universitarios en Munich (1893-94), Berlín (1894-95) y, sobre todo, en Jena (desde 1895 hasta su doctorado en 1897).

En 1898 contrae matrimonio civil con Amélie von Dewitz-Krebs, una divorciada 7 años mayor que él; un matrimonio desgraciado que dura unos diez años y que repercutirá negativamente en su carrera docente. En 1901 es nombrado docente privado en Jena y tiene lugar su decisivo encuentro con Husserl en Halle durante una reunión de los *Kantstudien*.

En 1907 es trasladado a Munich, pero no consigue integrarse en la Universidad a causa de su ya ex-mujer, que atiza un escándalo contra él por el que se le niega la *venia*

1 "Max Scheler, un embriagado de esencias", en Obras Completas, IV, pp. 509-510

2 Los datos biográficos y los referidos a la circunstancia intelectual y la evolución de Scheler se inspiran en la obra de Antonio Pintor Ramos El humanismo de Max Scheler y en la de Wilhelm Mader Max Scheler, citados en la bibliografía complementaria.

3 Cf. Wilhelm MADER, Scheler, p. 15.

*docendi*, quedando en precaria situación de profesor particular y con escasos recursos económicos. Desde 1912 empieza a publicar e investigar con increíble intensidad.

Con motivo de la I.<sup>a</sup> Guerra Mundial realiza una labor de publicista a favor de Alemania, con misiones para el ministerio bávaro de Asuntos Exteriores. Por este trabajo se le ha acusado improcedentemente de germanista, ya que, pese al provincianismo que expresa en esta época en alguna de sus obras, sus concepciones son diametralmente opuestas a cualquier clase de racismo y, además, él mismo rechazó al final de su vida ese compromiso.

En 1913, después de una profunda crisis, tiene lugar su segunda conversión al catolicismo. Contrae matrimonio católico en 1916 con Märkt Furtwängler, hermana del famoso director de orquesta, con la que pasa los años más serenos de su vida. En 1918 se le restituye la *venia docendi* y regenta en Colonia la cátedra de filosofía y sociología, que le da ocasión para elaborar su pensamiento sociológico, que será el punto de partida de la actual sociología del conocimiento.

Desde 1921 se va alejando progresivamente del catolicismo, buscando una nueva visión del mundo de cierto sabor panteísta o, mejor, panenteísta. En 1922 se divorcia de nuevo y contrae matrimonio con su discípula Maria Scheu. Acepta una oferta para enseñar en Frankfurt, a donde se traslada en 1928. Antes de comenzar la docencia muere inesperadamente, el 24 de mayo, de un ataque al corazón este empedernido fumador, que consumía hasta ochenta cigarrillos diarios.

## 3. Circunstancia intelectual

Como sabemos, después de la espléndida floración idealista en Alemania, el positivismo, en sus diversas versiones, se apodera de la escena filosófica. Se sentía la necesidad de atender a lo real concreto, y la ciencia se ofrecía como el recurso seguro de esa atención. Los acercamientos no positivistas a la realidad (Kierkegaard, Nietzsche) recusan el ideal de totalidad y afirman su fractura insuperable.

La insatisfacción y pobreza que produce el positivismo hace sentir a finales del siglo XIX la necesidad de volver a los clásicos: de ahí la llamada neokantiana *Zurück zu Kant!*. Florece el neokantismo de Heidelberg (Escuela de Baden) y, sobre todo, de Marburgo: H. Cohen, P. Natorp y E. Cassirer devuelven a la filosofía la exigencia de rigor sistemático al estilo kantiano.

Pero, entre tanto, han surgido nuevos problemas planteados por las nuevas ciencias humanas, especialmente la Historia, que requieren un acercamiento comprensivo capaz de interpretar los datos; y por la crisis de fundamentos de la física, que impide verla ya como un saber antropológicamente neutro y dotado de objetividad absoluta. Es necesaria una nueva síntesis. Entre los pensadores que expresan esta necesidad y comienzan a apuntar

nuevos caminos, y que tuvieron influencia en Max Scheler, merecen especial atención Dilthey, Eucken y Husserl.

Scheler también recibió en Berlín el magisterio de Stumpf, que distingue actos de *funciones*, una distinción que también él realiza. En Jena tiene como profesor a O. Liebmann, que le inicia en el neokantismo, según el cual ética y ciencia responden a principios distintos e irreductibles; un principio que perdura en Scheler y que se refleja ya en su tesis doctoral.

El contacto con Dilthey tiene lugar en Berlín. Dilthey considera que las ciencias del espíritu requieren una fundamentación autónoma de las «Naturwissenschaften». El concepto básico de esas ciencias es el de *vida*, referido a la vida específicamente humana. A diferencia de las ciencias naturales, que buscan *explicar*, las ciencias del espíritu buscan la *comprensión*. Así, la psicología, la ciencia elemental del espíritu, no se fundan en la sensación sino en la *vivencia* (Erlebnis), en la que la vida se presenta como una conexión en la que las diversas ciencias del espíritu adquieren su fundamentación. El mundo del espíritu requiere categorías específicas, por lo que el ideal de comprensión recupera la teleología y lleva a la necesidad de la hermenéutica del material histórico a la búsqueda de su *sentido*.

R. Eucken es el único profesor del que se puede decir que fue maestro de Scheler. Eucken sostiene un vitalismo en el que distingue un grado inferior, natural y biológico de la vida y un estrato superior, noológico, en el que la vida alcanza independencia y posesión de sí. Naturaleza y libertad se dan conectadas y jerarquizadas, lo que ofrece posibilidades de directrices éticas. Al hombre enraizado en la naturaleza se le ofrece como tarea propuesta a su acción alcanzar la libertad, aunque sin perder este enraizamiento.

La relación con Husserl no es de discipulado, pues Scheler tenía ya definidas muchas de sus posiciones básicas; pero el encuentro en Halle en 1901 con el matemático discípulo de Brentano es posiblemente el más decisivo de la vida intelectual de nuestro pensador. En aquel encuentro se produjo inmediatamente una sintonía profunda. El mismo Scheler cuenta cómo en aquella ocasión entabló una conversación con Husserl sobre el concepto de intuición y percepción. Recuerda su insatisfacción de la filosofía kantiana, a la que había estado próximo, y que había llegado a la convicción «de que el contenido de lo dado a nuestra intuición era originariamente mucho más rico de lo que puede ser recubierto por los datos sensoriales, sus derivados genéticos y por las formas de orden lógico. Cuando el autor expuso esa opinión a Husserl y le hizo notar que veía en esa idea un nuevo y fecundo principio para la constitución de la filosofía teórica, Husserl observó enseguida que también él en su nueva obra sobre lógica (las *Investigaciones lógicas*) que había de aparecer en pocos días, había dado una extensión *similar* al concepto de "intuición categorial". Tal fue el punto de partida de los lazos espirituales que existieron más tarde entre Husserl y el autor, y que han sido para éste extraordinariamente fecundos»<sup>(4)</sup>.

4 Die deutsche Philosophie der Gegenwart, en GW, 7 (WFS), p. 308

Scheler hace un uso amplio del método fenomenológico, que marca toda la segunda etapa de su pensamiento, sin duda la más fecunda. El relativamente amplio movimiento fenomenológico, que se había generado en torno a Husserl y sus *Investigaciones lógicas* (una vigorosa crítica del psicologismo y el intento de construcción de una lógica pura), tenía en común tres puntos básicos:

-*Erlebnis* o vivencia es el *punto de partida*. La fenomenología es la ciencia descriptiva de lo dado en la vivencia. De aquí la consigna husserliana *zu den Sachen selbst!* que suple a la que guió al neokantismo. La vivencia tiene como característica fundamental el carácter *intencional* (Brentano), el estar esencial y constitutivamente volcada a objetos distintos de ella misma.

-*Erfüllung* o cumplimiento de la tensión sujeto-objeto, la coincidencia entre la intención y lo intencionalmente dado produce la *evidencia o intuición de esencia* (Wesensschau), que se constituye en el *criterio básico* del conocimiento. Pero esto entraña el peligro de un nuevo subjetivismo, que debe esquivarse mediante un método riguroso:

-*Epoje* o Einklammerung (puesta entre paréntesis) o reducción de todo lo que en el dato vivencial sea accidental, a fin de quedarse únicamente con aquellos componentes que conforman esencialmente un contenido, de forma que de faltar uno de ellos el contenido ya no sería tal. Ese contenido es el *fenómeno* que se presenta con la evidencia de la «autodadidad» o autodón (Selbstgegebenheit).

La puesta entre paréntesis afecta a todos los componentes extraños al fenómeno por influencias históricas, sociológicas, educativas; pero también a todos los elementos fácticos y existenciales concretos de un fenómeno. El fenómeno objeto de la intuición es una esencialidad pura, dotada de una validez apriorica, independiente de la inducción empírica.

Como es sabido, Husserl prolongó sus investigaciones fenomenológicas derivándolas hacia un transcendentalismo en el que el centro lo ocupaba la conciencia en cuanto constitutiva de objetividad. Esto desilusionó a muchos de sus discípulos, incluido Scheler, que entendían la fenomenología en clave realista y meramente descriptiva: en la relación constitutiva sujetoobjeto el primer término no influye nada en la constitución ontológica del objeto, que es independiente e indiferente a la relación cognoscitiva. Scheler permanece vinculado al círculo de intereses y a la concepción de la fenomenología de los primeros grupos fenomenológicos, que la conciben como método. Con el grupo de Munich (Pfänder, Geiger) comparte su interés por los problemas psicológicos; con el de Gotinga (Reinach, Conrad-Martius, E. Stein), usa la fenomenología al servicio de intereses ontológicos.

Pero donde Scheler se ha mostrado genial en el uso de la fenomenología es en el análisis de la ética (teoría de los valores) y de la vida emocional humana.

#### 4. Evolución intelectual

Suelen reunirse los escritos de Scheler en tres grupos, correspondientes a tres períodos de su vida:

-Prefenomenológicos (1896-1906), entre los que destacan su Tesis doctoral: *Contribución al examen de las relaciones entre los principios lógicos y éticos*, y el trabajo de habilitación *El método transcendental y el psicológico*.

-Fenomenológicos (1906-1920), que representa la primera época de madurez. El escrito capital es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916), que incluye su doctrina sobre la persona, hasta el punto de que en sucesivas ediciones añadió el título «Nuevo intento de fundamentación de un personalismo ético». De gran importancia es también *Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y del amor y del odio* (1913), que fue profundamente trabajado y reeditado en 1922 con el conocido título de *Esencia y formas de la simpatía*. Muy importantes también son *De lo eterno en el hombre*, que contiene su filosofía de la religión en escritos redactados entre 1916 y 1918, y su estudio sobre *El resentimiento en la moral* (1912).

-Antropológicos y Metafísicos (1922-1928): corresponden a un proyecto inacabado de metafísica y antropología filosófica, del que el escrito programático (un primer esbozo de ese proyecto) es *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Otra obra importante de este período, además de la ya señalada *Esencia y formas de la simpatía*, es *Las formas del saber y la sociedad* (1926), punto de partida de la sociología del conocimiento.

Se hablar con frecuencia de una fractura en el pensamiento scheleriano ligada a su abandono de la iglesia católica, que habría estado provocada más por motivos personales (su divorcio de Märit Furtwängler para casarse con Maria Scheu) que ideológicos. En realidad, su abandono del teísmo no parece afectar al fondo de su pensamiento fundamental, como él mismo reconoce en el Prólogo a la tercera edición de *El formalismo*. Aunque es cierto que se da una evolución en su pensamiento, especialmente significativa en la tercera fase de sus escritos, cuando, rompiendo el marco fenomenológico, busca una síntesis metafísica y antropológica, esa evolución se produce en el intento de responder a las cuestiones y los problemas que sus doctrinas previas, nunca abandonadas en lo fundamental, le plantean. Más que de ruptura hay que hablar de acentos. Scheler se mueve siempre en la polaridad ontológica esencia/existencia, y antropológica espíritu/naturaleza. Mientras en la primera madurez acentúa el polo del espíritu, en la segunda acentúa la naturaleza. Pero el esquema fundamental se mantiene siempre.

#### 5. Obras de Max Scheler

Las Obras Completas de Max Scheler abarcan hasta el momento 12 volúmenes, editados por Francke Verlag (Berna/Munich, vols. 1 al 9) y por Bouvier Verlag Herbert

Grundmann (Bonn, vols. 10 al 12 y reediciones de los anteriores). Es esta última editorial la que posee actualmente todos los derechos sobre la obra de Scheler. El cuidado de las Obras Completas ha corrido a cargo de Maria Scheler y Manfred S. Frings. Indico a continuación los títulos de las obras de Scheler según aparecen en las *Gesammelte Werke* y entre paréntesis el año de la primera edición de cada obra y a continuación las obras traducidas al castellano.

##### 5.1. *Gesammelte Werke*

Volumen I: *Frühe Schriften*, (Bern 1971), 434 págs. Contenido:

1. *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899), pp. 9-160.
2. *Arbeit und Ethik* (1899), pp. 161-195.
3. *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900), pp. 197-335.
4. *Drei kleinere Veröffentlichungen* (1903/04): «R. Euckens Religionsbegriff», pp. 339-342; «Kultur und Religion», pp. 343-353; «I. Kant und die moderne Kultur», pp. 354-370.
5. *Ethik. Eine kritische übersicht der Ethik der Gegenwart* (1914), pp. 371-409.

Vol. II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (Bern 1980, 5.<sup>a</sup> ed.), 659 págs. (Citado: FEW.)

Vol. III: *Vom Umsturz der Werte*, (Bern 1972, 5.<sup>a</sup> ed.), 451 págs.

1. *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913), pp. 13-31.
2. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915), pp. 33-147.
3. *Zum Phänomen des Tragischen* (1912), pp. 149-169.
4. *Zur Idee des Menschen* (1915), pp. 171-195.
5. *Zum Sinn der Frauenbewegung* (1913), pp. 197-211.
6. *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1911), pp. 213-292.
7. *Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel* (1913), pp. 293-309.
8. *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche - Dilthey - Bergson* (1913), pp. 311-339.
9. *Der Burgeois - Der Burgeois und die religiösen Mächte - Die Zukunft des Kapitalismus. Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes* (1914), pp. 341-395.



Vol. IV: *Politischpädagogische Schriften*, (Bern 1982), 717 págs.

1. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915), pp. 7-250.
2. *Europa und der Krieg* (1915), pp. 251-266.
3. *Der Krieg als Gesamterlebnis* (1916), pp. 267-282.
4. *Die Ursachen des Deutschen Hasses* (1917), pp. 283-372.
5. *Soziologische Neuorientierungen und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (1915/16), pp. 373-472.
6. *Innere Widersprüche der deutschen Universitäten* (1919), pp. 473-497.
7. *Politik und Kultur auf dem Boden der neuen Ordnung* (1919), pp. 499-514.
8. *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke* (1918), pp. 515-540.
9. *Besprechungen*, comentarios y reseñas a diversos libros, escritas entre 1914 y 1917, pp. 541-612.
10. *Zusätze*, incluye dos escritos: «Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus» (1919), pp. 615-675; y «Christliche Demokratie» (1919), pp. 676-687.

Vol. V: *Vom Ewigen im Menschen*, (Bern 1958, 5.<sup>a</sup> ed.), 488 págs.

1. *Reue und Wiedergeburt* (1917), pp. 27-59.
2. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917/18), pp. 61-99.
3. *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* (1918 en adelante), pp. 101-354. (Citado: VEM.)
4. *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag* (1917), pp. 355-401.
5. *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag* (1918), pp. 403-447.

Vol. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, (Bonn 1986, 3.<sup>a</sup> ed.), 457 págs. Recoge diversos artículos agrupados temáticamente, escritos en muy distintos momentos de la biografía de Scheler. Recogemos sólo los títulos mayores:

1. «*Moralia*», pp. 9-114.
2. «*Nation und Weltanschauung*», pp. 115-219.
3. «*Christentum und Gesellschaft*», pp. 221-324.
4. *Zusätze*, pp. 325-358.
5. *Kleinere Veröffentlichungen aus der Zeit der «Schriften»*, pp. 359-396.

Vol. VII: *Wesen und Formen der Sympathie*, (Bern 1973), 372 pp.

1. *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, 1922), pp. 7-258. (Citado WFS.)
2. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), pp. 259-330.

Vol. VIII: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, (Bern 1980, 3.<sup>a</sup> ed.), 538 págs.

1. *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), pp. 15-190.
2. *Erkenntnis und Arbeit* (1926), pp. 191-382.
3. *Universität und Volkshochschule* (1921), pp. 383-420.
4. *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, pp. 423-469.

Vol. IX: *Späte Schriften*, (Bern 1976), 384 págs.

1. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), pp. 7-71.
2. *Philosophische Weltanschauung* (1929), pp. 73-182.
3. *Idealismus-Realismus* (1927/8), pp. 183-241.
4. *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, pp. 243-340.

Vol. X: *Schriften aus dem Nachlaß. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, (Bonn 1986, 3.<sup>a</sup> ed.), 583 págs.

1. *Tod und Fortleben* (191-114), pp. 9-64.
2. *Über Scham und Schamgefühl* (1913), pp. 65-154.
3. *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* (1912-14), pp. 155-177.
4. *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16), pp. 179-253.
5. *Vorbilder und Führer* (1911-14), pp. 255-343.
6. *Ordo Amoris* (1916), pp. 345-376.
7. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913-14), pp. 377-429.
8. *Lehre von den drei Tatsachen* (1911-12), pp. 431-502.

Vol. XI: *Schriften aus dem Nachlaß. Band II: Erkenntnislehre und Metaphysik*, (Bern 1979), 296 págs.

1. Erster Teil: A. Manuskripte zur Wesenslehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen (*Weltanschauungslehre*), pp. 11-71; B. Manuskripte zur Erkenntnis und - Methodenlehre der Metaphysik als positive Erkenntnis (*Auseinandersetzung mit Gegnern*), pp. 72-117; C. Manuskripte zur Metaphysik der Erkenntnis, pp. 118-122.

2. Zweiter Teil: A. Manuskripte zu den Metaszienzen, pp. 125-184; B. Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge, pp. 185-222.
3. Zusätze, pp. 225-267.

Vol. XII: *Schriften aus dem Nachlaß. Band III: Philosophische Anthropologie*, (Bonn 1987), 382 págs.

1. Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit, pp. 27-79.
2. Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung, pp. 83-117.
3. Zur Konstitution des Menschen, pp. 119-183.
4. Monopole des Menschen, pp. 185-203.
5. Zur Metaphysik des Menschen, pp. 207-250.
6. Altern und Tod (Vorlesung 1923/24: Das Wesen des Todes), pp. 251-327.
7. Weitere Aufzeichnungen zu Altern und Tod, pp. 329-341.

## 5.2. Traducciones en castellano

Indico entre paréntesis la obra de las G.W. a que corresponde:

- *El resentimiento en la moral*, trad. de J. Gaos, Madrid, 1927 (GW III, 2).
- *Sociología del saber*, trad. de J. Gaos, Madrid, 1935 (GW VIII, 1).
- *Ética*, trad. de H. Rodríguez Sanz, 2 vols, Buenos Aires, 1948, 2.<sup>a</sup> ed. (GW II).
- *Muerte y Supervivencia. Ordo amoris*, trad. de X. Zubiri, Madrid, 1934 (GW X, 1 y 7).
- *El saber y la cultura*, trad. de J. Gómez de la Serna, Buenos Aires, 1975 (GW IX, 2 -sólo una parte, titulada «Die Formen des Wissens und die Bildung»).
- *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, 1957, 3.<sup>a</sup> ed. (GW VII, 1).
- *De lo eterno en el hombre*, trad. de J. Marías, Madrid, 1940 (GW V, 3 -sólo algunas partes).
- *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, 1968, 7.<sup>a</sup> ed. (GW IX, 1: la traducción es de la versión abreviada publicada en 1927).
- *Amor y conocimiento*, trad. de A. Klein, Buenos Aires, 1960 (GW VI, 1 -algunas partes- y I, 2).

*El santo, el genio, el héroe*, trad. de E. Tabernig, Buenos Aires, 1961 (GW X, 5 y III, 3).

- *Idealismo-Realismo*, trad. de A. Schroeder, Buenos Aires, 1962 (GW IX, 3).
- *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, 1960. Recoge diversos artículos de temática preponderantemente antropológica, con varios traductores.
- *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, 1966, 3.<sup>a</sup> ed. Incluye tres escritos: GW V, 2. trad. de E. Tabernig; GW X, 7 y GW X, 8, trad. de I. M. de Brugger.
- *La idea del hombre y la historia*, trad. de J. J. Oliveira, Buenos Aires, 1967.
- *Conocimiento y trabajo*, trad. de N. Fortuny, Buenos Aires, 1969 (GW VII, 2).

## 5.3. Bibliografía elemental sobre Max Scheler

- Repertorios bibliográficos:
  - HARTMANN, Wilfried: *Max Scheler. Bibliographie*, StuttgartBad Cannstatt, Fromann, 1963.
  - FRINGS, Manfred S.: *Bibliography (1963-1974 of Primary and Secondary Literature*, in M. S. FRINGS (ed.), *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

Pueden encontrarse abundantes y completas indicaciones bibliográficas en el libro de Antonio Pintor Ramos, que abarca hasta 1978.

- Sobre el pensamiento de Max Scheler:
  - DERISI, Octavio: *Max Scheler: Ética material de los valores*, Madrid, Magisterio Español, 1979. 214 págs.
  - DUPUY, Maurice: *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, P.U.F., 1959. 2 vols, 752 págs.
  - LLAMBIAS DE AZEVEDO, Juan: *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Buenos Aires, Nova, 1966.
  - von HILDEBRAND, Dietrich: *Max Scheler als Ethiker; Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt; Max Scheler als Persönlichkeit (1923-1928)*, en *Die Menschheit am Scheidewege*, Regensburg, Josef Habel, 1954, pp. 587-639.
  - MADER, Wilhelm: *Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1980. 145 págs.
  - ORTEGA Y GASSET, José: «Scheler, un embriagado de esencias (1874-1928)», en *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 507-511.

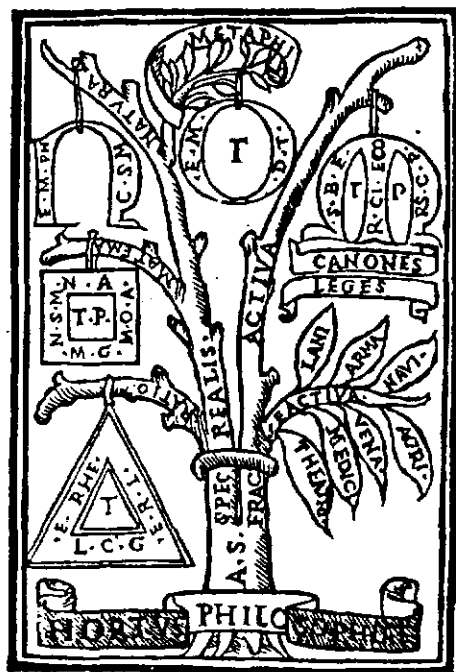
-PINTOR RAMOS, Antonio: *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, B.A.C., 1978. 410 pág.

-SCHÜTZ, Alfred: *Max Scheler's Philosophy*, en *Collected Papers, III*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 133-178.

-SPIEGELBERG, Herbert: *The Phenomenology of Essences: Max Scheler (1874-1928)*, en *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, 2 vols., vol. I, pp. 228-270.

-STEGMÜLLER, Wolfgang: *Fenomenología aplicada: Max Scheler*, en *Corrientes fundamentales de la Filosofía Actual*, Buenos Aires, Nova, 1967, pp. 143-183.

-WOJTYLA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, B.A.C., 1982. 223 págs.



## I. UNA NUEVA FUNDAMENTACION MORAL: LA ETICA FENOMENOLOGICA DE LOS VALORES

### 1. Crítica a las éticas tradicionales

#### 1.1. Las éticas de bienes y de fines

Los bienes son por su esencia cosas valiosas. Dice Kant que siempre que la bondad o maldad moral de una persona, de un acto de voluntad, de una acción, etc, la hacemos depender de su relación con un mundo real de bienes -o males- existentes, hacemos depender también la bondad o maldad de la voluntad de la existencia particular y contingente de ese mundo de bienes, y, al mismo tiempo, del conocimiento de ese mundo (...). Así pues, toda modificación en ese mundo de bienes modificaría también el sentido y el significado de «bueno» y «malo». Y como ese mundo de bienes se halla comprendido en la constante modificación y en el movimiento de la historia, resulta que el valor moral de la voluntad y del ser humanos tendría que participar también del destino reservado a ese mundo de bienes. La aniquilación de ese mundo de bienes anularía la idea misma del valor moral. Toda ética se basaría en consecuencia en la experiencia histórica, en la que se nos manifiesta ese cambiante mundo de bienes y evidentemente no podría tener más que una validez empírica e inductiva. Con ello estaría dado sin más el relativismo en la ética. Pero además todo bien está incluido en el nexo causal de las cosas reales. Todo mundo de bienes puede, por lo tanto, ser destruido parcialmente por las fuerzas de la naturaleza o de la historia. Si el valor moral de nuestra voluntad dependiese de él, habría de resultar afectado con ello. Y sería también dependiente de las contingencias implicadas en el curso causal real de las cosas y de los acontecimientos. Pero esto es, como vio con razón Kant, evidentemente *absurdo*.

Estaría totalmente excluida en tal caso toda clase de *crítica* del mundo de bienes existente en cada caso (...). Pero, por el contrario, no cabe duda de que continuamente, no sólo ejercemos la crítica de ese mundo de bienes, por ejemplo, de que distinguimos entre arte auténtico e inauténtico, entre cultura auténtica y pseudocultura, entre el Estado como es y como debería ser, etc., sino que también tributamos la más alta estima moral a personas y seres humanos que en ocasiones destruyeron un mundo de bienes existentes y pusieron

en su lugar ideales de reconstrucción diametralmente opuestos al mundo de bienes existentes en su época.

(...) Y lo mismo puede decirse de toda ética que quiere establecer un *fin* -ya sea un fin del mundo o de la humanidad, o un fin de la aspiración humana o el llamado «fin último»- con relación al cual se mida el valor moral del querer. Toda ética que proceda de ese modo rebaja los valores bueno y malo necesariamente a valores meramente técnicos para ese fin. Los fines sólo son en sí mismos fines legítimos si la voluntad que los pone o ha puesto es una buena voluntad. Esto vale para todos los fines, puesto que vale para la esencia del fin, con total independencia de qué sujeto realiza la proposición de fines; vale también para eventuales fines «divinos». (FEW 32-33, t.e. I/(35-37).)(5)

### 1.2. Los supuestos del formalismo kantiano

Indico aquí (los) supuestos (...) que, expresados o no, son la base de la doctrina kantiana. Se pueden reducir a las siguientes proposiciones:

1.<sup>a</sup> Toda ética material ha de ser necesariamente ética de bienes y de fines.

2.<sup>a</sup> Toda ética material tiene, necesariamente, validez inductiva, empírica y *a posteriori* tan sólo; únicamente la ética formal es *a priori*, con certeza independiente de la experiencia inductiva.

3.<sup>a</sup> Toda ética material es necesariamente ética del éxito, y sólo una ética formal puede reclamar la disposición de ánimo o el querer conforme a esa disposición como portadores originarios de los valores bueno y malo.

4.<sup>a</sup> Toda ética material es necesariamente hedonismo y se funda en la existencia de estados de placer sensible producidos por los objetos. Sólo una ética formal es capaz de evitar la referencia al estado de placer sensible, al mostrar los valores morales y fundamentar las normas que descansan en ellos.

5.<sup>a</sup> Toda ética material es necesariamente heterónoma y sólo la ética formal puede fundamentar y afianzar la autonomía de la persona.

6.<sup>a</sup> Toda ética material conduce a la mera legalidad del obrar, y sólo la ética formal puede fundamentar la moralidad del querer.

5 Cito en primer lugar las páginas de las GM, según las siglas indicadas en la bibliografía. En segundo lugar, con la indicación t.e., las páginas de la traducción española indicada en la misma bibliografía, siempre que sea disponible y sin que esto signifique que siga esa traducción española.

7.<sup>a</sup> Toda ética material coloca a la persona al servicio de sus propios estados o de las cosasbienes extrañas; sólo la ética formal puede descubrir y fundamentar la dignidad de la persona.

8.<sup>a</sup> Toda ética material debe, en último término, colocar el fundamento de las valoraciones éticas en el egoísmo instintivo de la organización de la naturaleza humana, y sólo la ética formal puede fundamentar una ley moral independiente de todo egoísmo y de toda peculiar organización de la naturaleza humana, ley generalmente válida para todo ser racional. (FEW 30-31, t.e., I/32-33.)

1.3. Existen contenidos o materias del conocimiento y del querer enteramente *a priori*. Entre ellos destacan las cualidades de valor

#### 1.3.1. El conocimiento inductivo presupone el conocimiento de esencias

Al desechar Kant con pleno derecho toda ética de bienes y de fines, desecha -también con pleno derecho- toda ética que quisiera basar sus resultados sobre la experiencia *inductiva*, llámese histórica, psicológica o biológica. Toda experiencia sobre *lo bueno y lo malo*, en este sentido, presupone el conocimiento esencial de qué sea bueno y malo.

Cuando pregunto *qué* consideran los hombres aquí y allí bueno y malo, cómo se han originado esas opiniones, cómo se ha despertado la intuición moral y por qué sistemas de medios opera la buena y la mala voluntad, todas estas preguntas que sólo pueden responderse mediante la experiencia en el sentido de la «inducción», tienen en general sentido en cuanto hay conocimiento ético de esencias. (FEW 66, t.e. I/79.)

#### 1.3.2. El *a priori* y la experiencia fenomenológica

Designamos como «*a priori*» todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas en sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*. Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de *posición*. Como también de la posición «real» y «no-real», «aparición», «realidad», etc. Aun cuando, por ejemplo, nos *engañemos* tomando por vivo algo que no lo es, debe sernos dado también en el contenido de la ilusión la *esencia* intuitiva de «la vida». Al contenido de una «intuición» de tal índole lo llamamos un «*fenómeno*»; así pues, el «fenómeno» no tiene que ver lo más mínimo con «aparición» (de algo real) o con «aparición». Una intuición de tal índole es «*intuición de*

esencias», o también -como queremos llamarla- «intuición fenomenológica», o «experiencia fenomenológica». El «qué» en ella ofrecido no puede ser más o menos dado -así como si pudiéramos «observar» un objeto con más o menos exactitud, o ya en estos, ya en aquellos rasgos del mismo-, sino que o es «intuído» y por tanto él mismo dado (íntegro y sin mengua, ni tampoco en «imagen» o mediante un «símbolo»), o no es intuído y por lo mismo tampoco es dado. (...)

...las esencias y sus conexiones son «dadas» de forma «previa» a toda experiencia (de ese tipo) o también están dadas *a priori*, y las proposiciones que, por su parte, encuentran en ellas su cumplimiento, son *a priori* «verdaderas». (...)

Lo que es intuído como esencia o conexión de tales esencias no puede ser en consecuencia nunca anulado por la observación e inducción, ni puede ser mejorado o perfeccionado. (...)

Para los conceptos que son *a priori* porque se cumplen en la intuición de esencias, sirve de criterio que al intentar definirlos caemos *irremisiblemente* en un *circulus in definiendo*; para proposiciones (*a priori* vale como criterio) que en el intento de fundamentarlas caemos *irremisiblemente* en un *circulus in demonstrando*.

Los contenidos aprióricos, por tanto, pueden ser únicamente *mostrados* (mediante la aplicación de estos criterios). Pues tampoco este procedimiento, así como el de «delimitación» -en el se muestra lo que la esencia todavía no es- es capaz nunca de demostrar o de deducir de alguna forma, sino que es sólo un medio, al margen de todos los demás, de hacer ver o de «manifestar» esos mismo contenidos. (...)

De lo dicho resulta con toda claridad que el dominio de lo «*a priori evidente*» no tiene lo más mínimo que ver con lo «*formal*», y que la contraposición «*a priori*»-«*a posteriori*» tampoco tiene lo más mínimo que ver con la contraposición «*formal*»-«*material*». Mientras que la primera diferencia es *absoluta* y se funda en la diversidad de los contenidos que se cumplen en los conceptos y las proposiciones, la segunda es totalmente *relativa* y al tiempo se refiere únicamente a los *conceptos* y *proposiciones* según su *generalidad*. Así, por ejemplo, las proposiciones de la lógica pura y las proposiciones aritméticas son *igualmente a priori* (tanto los axiomas como las consecuencias). Pero esto *no* impide que las primeras sean «*formales*» en relación a las segundas, y las últimas materiales en relación a las primeras. Pues para que las últimas se cumplan es necesario un *plus* de materia de intuición. (FEW 67-72, t.e. I/83-89.)

## 2. La ética material de los valores

### 2.1. El *a priori* del valor

Tan poco como los nombres de los colores hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales -aunque en la concepción natural del mundo los fenómenos de color se observan la mayoría de las veces sólo en cuanto hacen de medios de diferenciación de las diversas unidades corpóreas-, tan poco los nombres que designan los valores se refieren a meras propiedades de las unidades dadas como cosas, que nosotros llamamos *bienes*. Así como puedo hacerme presente como dado un rojo como un mero *quale extensivo*, por ejemplo, en un color puro del espectro, sin concebirlo como el revestimiento de una superficie corpórea, sino sólo como superficie o como espacialidad en general, asimismo me son en principio accesibles también los *valores* como agradable, encantador, amable y también amistoso, distinguido, noble, sin que me los represente como propiedades de cosas o de seres humanos. (...)

Es seguro, por ejemplo, que los valores estéticos correspondientes a las palabras amable, encantador, sublime, bello, etc., no son meros términos conceptuales que hallen su cumplimiento en las propiedades comunes de las cosas portadoras de esos valores. Esto lo muestra ya el hecho de que si intentamos apoderarnos de esas «propiedades comunes» no nos queda *nada* entre las manos. Sólo cuando colocamos las cosas bajo otro concepto, que no sea un concepto de valor, como cuando preguntamos por las propiedades comunes de los jarrones o de las flores encantadoras o de los caballos nobles, se da la perspectiva para indicar tales propiedades comunes. Así pues, los valores de este tipo no son definibles. A pesar de su indudable «objetividad», ya han de habérsenos dado en las cosas, para designar esas cosas como «bellas», «agradables», «encantadoras». Cada una de estas palabras comprende bajo la unidad de un concepto de valor una serie cualitativamente graduada de manifestaciones de valor, pero no propiedades indiferentes de valor que sólo por su constante coexistencia nos procuran la apariencia de un objeto valioso independiente.

Lo mismo puede decirse de los valores que pertenecen a la ética. El que un ser humano o una acción sean «distinguidos» o «vulgares», «valientes» o «cobardes», «puros» o «culpables», «buenos» o «malos» no nos resulta manifiesto simplemente por rasgos constantes de esas cosas y procesos que podamos señalar, ni *consiste* en absoluto en tales rasgos. En ciertas condiciones, basta una *única* acción o un *único* ser humano para que podamos aprehender en él la *esencia* de esos valores. En cambio, todo intento de señalar un rasgo común ajeno a la esfera de los valores para los buenos y los malos, por ejemplo, conduce no sólo a un error del conocimiento en sentido teórico, sino también a un engaño moral de la peor clase. Siempre que se ha imaginado lo bueno y lo malo ligado a *distintivos* característico exteriores al ámbito de los valores mismos, sean disposiciones señalables corporales o anímicas, sea la pertenencia a una posición o partido, y en esa medida se haya hablado de los «buenos y justos» o de los «malos e injustos» como de una clase objetiva-

mente determinable y definible, ahí se ha caído necesariamente en una especie de «fariseísmo», que toma a los posibles *portadores* del «bien» y sus rasgos comunes (como meros portadores) por los valores *mismos* en cuestión por la esencia de los valores, a los que sirven sólo como portadores. (...)

De todo lo dicho se desprende que hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor, que representan un ámbito propio de *objetos*, que tienen sus *especiales* relaciones y conexiones y que ya en cuanto *cualidades* de valor pueden ser por ejemplo más altas y más bajas, etc. (FEW 35-37, t.e. I/39-42.)

## 2.2. Independencia de los valores respecto del ser (de sus portadores empíricos) y prioridad del dato del valor sobre el contenido empírico

Todos los valores (también los valores «bueno» y «malo») son *cualidades materiales*, que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de «alto» y «bajo»; y esto independientemente de la forma de ser en que aparecen, sea por ejemplo que están ante nosotros como cualidades puramente objetivas o como miembros de relaciones de valor (por ejemplo, el ser agradable o bello de algo), o como momentos parciales de bienes, o como valor que «una cosa tiene».

Esta independencia última así establecida del ser de los valores respecto de cosas, bienes y circunstancias se manifiesta nítidamente en una serie de hechos. Conocemos un estadio de la captación del valor en el que se nos da el *valor* de una cosa con mucha claridad y evidencia, *sin* que se nos dé el *portador* de ese valor. Así por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que seamos capaces de indicar *en qué* reside esto; así también, aprehendemos un poema o cualquier obra de arte durante largo tiempo como «bella», «fea», como «noble» o «vulgar» sin saber ni por asomo en qué propiedades del contenido representativo reside esto; y así también resulta un lugar, una habitación, «agradable» y «desagradable», lo mismo la estancia en un lugar, sin que nos sean conocidos los *portadores* de esos valores. Esto es aplicable en igual medida a los real físico y lo real psíquico. Ni la experiencia del valor, ni el grado de la adecuación y la evidencia (adecuación en su sentido pleno más evidencia es su «autodadidad» -Selbstgegebenheit-) se muestra dependiente de la percepción de la experiencia de aquellos valores. También la *significación* del objeto, «lo que» él es a ese respecto (si, por ejemplo, un hombre es más «artista» o más «filósofo»), puede *oscilar* a discreción, *sin* que oscile con ello para nosotros su *valor*. En tales casos se revela muy claramente hasta qué punto son los valores *independientes en el ser* de sus portadores. (...)

Nos parece, pues, que el *matiz valioso* de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo *más primario* que nos llega de aquel objeto, como también que el valor del todo en cuestión, del cual es miembro o parte, constituye el «*medium*» en el cual desarrolla aquel objeto su contenido de imagen o su significado conceptual. El valor de ese objeto es lo que abre la marcha; es el primer «mensajero» de su peculiar naturaleza. Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso, puede ya el valor estar claro y distinto. (...)

En consecuencia, es claro que las *cualidades de valor* no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione. Ni tampoco la nítida diversidad cualitativa de las cualidades de valor resulta impugnada porque sea muy difícil con frecuencia decidir cuál de los valores cualitativamente diversos corresponde a una cosa. (FEW 39-41, t.e. I/45-47.)

## 2.3. El apriori material en la ética (conexiones esenciales de valor)

### 2.3.1. Conexiones formales de esencia

Dentro de las conexiones aprioricas se pueden designar como (puramente) «*formales*» a aquellas que son independientes de todas las clases de valor y de cualidades de valor, así como de la idea del «portador de valor», y se fundan en la esencia de los valores en cuanto valores. Representan en conjunto una Axiología pura, que corresponde en cierto sentido a la lógica pura. Y en ella puede distinguirse a su vez una teoría pura de los valores mismos y una de las actitudes valorativas (correspondientes a la «teoría lógica del objeto» y a la «teoría del pensamiento»). (FEW 99, t.e. I/123)

#### a) Valores positivos y negativos

En primer término, cabe aquí el hecho esencial de que todos los valores -estéticos, éticos, etc.- se escinden en valores *positivos* y *negativos* (como queremos decir por simplicidad). Esto pertenece a la *esencia* de los valores y es verdad independientemente de que nosotros podamos sentir exactamente las peculiares antítesis de valores (es decir, los valores positivos y negativos), como bello-feo, bueno-malo, agradable-desagradable, etc. (FEW 99-100, t.e. I/123.)

#### b) Axiomática de las relaciones del ser con los valores positivos y negativos

Vienen a cuento ahora los «axiomas» ya descubiertos en parte por Franz Brentano, que fijan a priori la *relación del ser* con valores *positivos* y *negativos*. Son los siguientes:

La existencia de un valor positivo es en sí misma un valor positivo.

La existencia de un valor negativo es en sí misma un valor negativo.

La inexistencia de un valor positivo es en sí misma un valor negativo.

La inexistencia de un valor negativo es en sí misma un valor positivo.

Hay que referirse aquí además a las conexiones de esencias que existen entre *valor* y *deber* (ideal). En primer lugar el principio de que todo deber ha de estar fundado en valores, es decir, sólo los valores deben ser y deben no ser; así como los principios de que los valores positivos deben ser y los negativos no deben ser.

Acto seguido las conexiones que valen a priori para la *relación y del deber ideal* y que regulan su relación al *ser justo* y *ser injusto*. Así es todo ser de algo debido (positivo) justo; todo ser de algo que no debe ser injusto; todo no-ser de algo debido injusto; todo no-ser de algo que no debe ser justo.

Pertencen a este lugar además las conexiones de que *el mismo valor* no puede ser positivo y negativo, pero todo valor no negativo es positivo y todo valor no positivo es negativo. Estos principios no son una suerte de *aplicaciones* del principio de contradicción o de tercio excluido, pues no se trata en absoluto de relaciones entre proposiciones a las que esos principios se refieran, sino de conexiones de esencia. Pero tampoco son las mismas conexiones de esencias que existen entre el ser y el no-ser, como si se tratara aquí simplemente del ser y no-ser de los valores. Más bien estas conexiones existen entre los valores *mismos*, con total independencia de si *son o no son*(6).

A estas conexiones corresponden los *principios de la actitud valorativa*: es imposible tener *el mismo valor* por positivo y negativo, etc. (FEW 100, t.e. I/123-125.)

### 2.3.2. Valores y depositarios de valores

Existen, en segundo lugar, conexiones aprióricas *entre valores y portadores de valor* -según su esencia. Destaco de nuevo sólo algunos ejemplos.

Así, sólo las *personas* pueden ser (originariamente) buenas y malas moralmente, y todo lo demás sólo *respecto a las personas*; por mediato que pueda ser ese «respecto». Las disposiciones de la persona, en cuanto varían en dependencia (según reglas) de la *bondad de la persona* se llaman virtudes; vicios, en cuanto varían dependientemente de su maldad. También los actos de voluntad y las acciones son sólo buenas o malas en la medida en que son aprehendidas conjuntamente en ellas *personas* activas.

Por otra parte, nunca puede por ejemplo ser una persona «agradable» o «útil». Estos valores son antes bien *esencialmente valores de cosas y sucesos*. Y, al revés: no hay cosas y sucesos moralmente buenos y malos.

6 Las conexiones indicadas fundan una teoría del valor puramente formal, que se sitúa al lado de la lógica pura (formal) y de la ciencia de objetos en general. (Nota de Scheler)

Del mismo modo, todos los valores estéticos son esencialmente en primer lugar valores de *objetos*; en segundo lugar, valores de objetos cuya posición de realidad está (de alguna forma) suspendida, y que por tanto están presentes como «*apariciencia*», o bien que, como por ejemplo en el drama histórico, el fenómeno de realidad es contenido parcial del objeto de la *apariciencia* «plásticamente» dado; en tercer lugar, valores que corresponden a objetos sólo a causa de su *plasticidad intuitiva* (a diferencia de su mero «ser pensado»).

Los valores *éticos* en general, por el contrario, son, en primer lugar, valores cuyos portadores (originariamente) nunca pueden estar dados como «objetos», ya que esencialmente caen del lado de la *persona* (y el acto). Pues nunca nos puede estar dada una persona como objeto, y de la misma forma ningún acto. En cuanto «objetivamos» de alguna forma a un ser humano, *necesariamente* se nos escapa de la vista el portador de valores morales.

Estos son, en segundo lugar, valores que adhieren esencialmente a portadores dados como *reales*; nunca a meros objetos imaginativos (aparicienciales). Incluso dentro de una obra de arte, por ejemplo, de un drama en el que comparecen, han de estar sus portadores dados «como» portadores reales (al margen del hecho de que estos portadores dados «como reales» sean parte del objeto estético imaginario).

Estos valores no están ligados esencial y necesariamente a portadores plásticamente intuitivos, sino que pueden corresponder también a portadores *pensados*.

Así como bueno y malo tienen como portadores esencialmente a personas, los valores «noble» y «vulgar» (o «miserable») refieren esencialmente a «*seres vivos*». Es decir, estas dos importantes (...) categorías de valor son esencialmente «valores de la vida» o «valores vitales». Por eso, no son, por una parte, propios sólo de los seres humanos, sino también de animales, plantas, de todos los seres vivos; por otra parte, sin embargo, nunca son propios de cosas, como los valores de lo agradable y lo útil. Los *seres vivos* no son «cosas», menos aún cosas corpóreas. *Ellos representan una clase de unidad categorial última*. (FEW 103-104, t.e. I/127-129.)

### 2.3.3. Relaciones jerárquicas entre los valores

Un orden propio del conjunto del reino de los valores reside en que éstos en su relación mutua poseen una «*jerarquía*», en virtud de la cual un valor es «*más alto*» o «*más bajo*» que otro. Esto, como la diferencia de valores «positivos» y «negativos», reposa en la *esencia* de los valores mismos y vale simplemente para los «valores conocidos» por nosotros.

Que un valor es superior a otro se aprehende en un acto especial del conocimiento axiológico, que se llama «*preferir*». No puede decirse que el ser más alto de un valor se «*aprehende emocionalmente*» exactamente igual a como se aprehende un valor individual en sí mismo, y que luego se «*prefiere*» o «*posterga*» el valor más alto. Antes bien, el ser más

alto de un valor se da esencial y necesariamente sólo en el preferir. Si esto se niega, este es el motivo por el que la mayoría de las veces se equipara falsamente el preferir al «elegir» en general, esto es, a un acto tendencial. Este último ha de estar ya fundado desde luego en el conocimiento de la altura del valor, en cuanto que elegimos aquel fin, entre otros posibles, que se funda en un valor más alto. Pero el preferir tiene lugar sin ningún tender, elegir, querer. Así, decimos ciertamente: «prefiero la rosa al clavel», etc, sin pensar en una elección. Toda «elección» tiene lugar entre un hacer y otro. Por el contrario el preferir tiene lugar por referencia a cualesquiera bienes y valores. El primero (es decir, el preferir entre *bienes*) se puede llamar también «preferir empírico».

Por el contrario, *apriórico* es aquel «preferir» que tiene lugar directamente entre los valores mismos -independientemente de los «bienes». (...) Así pues, el «ser más alto de un valor» no nos es «dado» «antes» del preferir, sino en el preferir. (...)

Por otra parte, tampoco ha de decirse que el «ser más alto» de un valor «significa» sólo que es el valor que «ha sido preferido». Pues si bien el ser más alto de un valor comparece «en» el preferir, ese ser más alto es sin embargo una relación que reside en la esencia de los valores en cuestión. Por eso la «jerarquía de los valores» es algo en sí mismo absolutamente invariable, mientras que las «reglas de preferencia» en la historia son por principio variables (una variación que es todavía muy diversa de la aprehensión de nuevos valores). (...)

Según esto, es claro que la jerarquía de los valores no puede ser nunca deducida o derivada. Cuál es el valor más alto es algo que se aprehende siempre mediante el acto de preferir y postergar. Hay a este respecto una intuitiva «evidencia de la preferencia», que no puede ser sustituida por ningún tipo de deducción lógica.

Pero sí que puede y debe preguntarse si no hay conexiones esenciales aprióricas entre el ser más alto y más bajo de un valor y otras propiedades esenciales suyas.

A este respecto se obtienen en primer lugar diversas características de los valores -correspondientes ya a la experiencia común de la vida-, con los que su «altura» parece crecer, pero que quizás se reducen a una sola cosa:

Así parecen los valores ser tanto más «altos» cuanto más duraderos son; igualmente, tanto más altos cuanto menos participan de la «extensión» y divisibilidad; también, tanto más altos cuanto menos fundados en otros valores están; tanto más altos también, cuanto «más profunda» es la «satisfacción» ligada a su aprehensión emocional; finalmente, también son tanto más altos cuanto menos relativa es su aprehensión sentimental a la posición de determinados portadores esenciales del «sentir emocional» (Fühlen) y del «preferir».

#### a) Extensión

El saber popular de todos los tiempos enseña que los bienes duraderos son preferibles a los pasajeros y cambiantes. Pero para la filosofía este «saber popular» es sólo un «problema». Pues si se trata de «bienes» y se entiende por «duración» la magnitud del tiempo objetivo en que esos bienes existen, ese principio tiene poco sentido. Cualquier «fuego» y

cualquier «agua», cualquier accidente mecánico puede por ejemplo destruir una obra de arte del más alto valor; cualquier «gota hirviendo» -como dice Pascal- puede anular la salud y la vida del más sano; ¡cualquier «teja» puede apagar la luz de un genio! ¡La «breve existencia» no puede con seguridad eliminar nada de la altura de valor de la cosa! (...)

Pero el principio de que los valores más altos (no los bienes) se dan por necesidad esencial también fenoménicamente, en relación con los más bajos, como duraderos, afirma algo totalmente distinto. La «duración» es naturalmente en primer lugar un fenómeno temporal absoluto y cualitativo, que no representa en absoluto tan solo la falta de una «sucesión», sino que es igualmente un modo positivo de cómo los contenidos llenan el tiempo, igual que la sucesión. Lo que llamamos duradero (en relación con otra cosa) puede ser relativo, pero la duración misma no es relativa, sino absolutamente diferenciada del hecho de la «sucesión» (o del cambio) como fenómeno. Y es duradero un valor que contiene en sí el fenómeno de poder existir a lo largo del tiempo -independientemente por completo del tiempo que exista la cosa que lo porta. Y esta «duración» pertenece ya al «ser valioso de algo» específicamente determinado. ¡Así, por ejemplo, cuando realizamos el acto de amor a una persona (motivados por su valor de persona)! Entonces está incluido tanto en el valor al que nos dirigimos, como en el valor vivido del acto de amor el fenómeno de la duración y por eso también de la persistencia de ese valor y de ese acto. Contradiría a una conexión esencial tener una actitud interior que correspondiera por ejemplo a la frase: «te quiero ahora», o «un determinado tiempo». Y esta conexión esencial existe -indiferentemente del tiempo que dure fácticamente el amor real a la persona real en el tiempo objetivo. Si encontramos algo así como que en la experiencia fáctica no se cumple aquella conexión del amor a la persona con la duración, de forma que llega un tiempo en que «ya no amamos» a la persona, entonces nos cuidamos de decir a ese respecto: «me he desilusionado, no he amado a la persona; se trataba por ejemplo de una comunidad de intereses etc. lo que tomaba por amor»; o: «La persona real (y su valor) me ha desilusionado». Pues pertenece a la esencia de auténtico acto de amor ser «sub specie quadam aeterni». (...) Algo agradable sensiblemente que gozamos, o el «bien» correspondiente, puede durar todo lo mucho o poco que se quiera (en el tiempo objetivo); e igualmente el sentir emocional de eso agradable. Igualmente pertenece a la esencia de ese valor el que, por ejemplo, frente al valor de la salud y con mayor motivo al valor del conocimiento, nos es dado «como cambiante»; y esto en cada acto de su aprehensión. (...)

Los valores más bajos son al mismo tiempo esencialmente «los más fugaces», los valores más altos son al mismo tiempo valores «eternos».

#### b) Divisibilidad

También es indudable que los valores son tanto «más altos» cuanto menos divisibles son -esto significa al mismo tiempo cuanto menos han de ser divididos en la participación de muchos en ellos. (...) Así es por ejemplo un trozo de tela -más o menos- el doble de valiosa que la mitad de la pieza. La magnitud del valor se rige aquí según la magnitud de su portador. En el extremo opuesto se encuentra a este respecto, por ejemplo, la «obra de arte», que es de entrada «indivisible» y respecto de la cual no puede haber un «trozo» de obra de arte. De



lo dicho resulta esencialmente excluido que el mismo valor del tipo de lo «sensible agradable» pueda ser emocionalmente sentido -y disfrutado- por una pluralidad de seres *sin* división de su portador y con ello del valor mismo. Por ello se da el «conflicto de intereses» respecto de la tendencia a la realización de esos valores así como de su disfrute en la *esencia* de este tipo de valores -prescindiendo por entero de la cantidad de bienes disponibles (que sólo entra en consideración para el valor social de la economía de los bienes materiales). Pero esto significa también que pertenece a la *esencia* de estos valores el *separar* a los individuos que los perciben y no unirlos.

Los valores de lo «santo» se comportan por el contrario de manera muy distinta -por mencionar aquí en primer lugar la oposición más extrema; lo mismo los valores del «conocimiento», de lo «bello», etc., y los sentimientos *espirituales* que les corresponden. En ellos, con la participación en la extensión y con la divisibilidad, falta la necesidad de dividir a sus portadores cuando han de ser sentidos y vividos por una *pluralidad* de seres. Una obra de cultura espiritual puede ser disfrutada y sentida simultáneamente por tantos como se quiera. Pues pertenece a la *esencia* de los valores de este tipo ser *participables ilimitadamente* sin *ninguna* división ni disminución (aunque este principio resulta relativamente aparente por la existencia del portador de ese valor y de su materialidad, por la limitación del posible acceso a su portador, por ejemplo, la compra de libros, inaccesibilidad al portador material de la obra de arte). Sin embargo, nada *une* a los seres tan inmediata e íntimamente como la común adoración y veneración del «Santo», que según su *esencia* excluye un portador material -aunque no un símbolo del mismo. (...) Por mucho que haya podido haber *separado* a los seres humanos lo que en la historia se ha tenido como santo (por ejemplo, las guerras de religión y las disputas confesionales), reside en la *esencia de la intención hacia lo santo* el que *une y vincula*. Toda posible división reside aquí tan solo en sus *símbolos y técnicas* -no en *ello mismo*.

#### c) Fundamentación

Digo que el valor del tipo B «*funda*» el valor de tipo A si un determinado y concreto valor A puede estar dado tan solo en la medida en que algún valor del tipo B está ya dado; y esto por ley de *esencia*. Entonces el correspondiente valor «fundante», es decir, aquí el valor B, es también el valor «*más alto*». Así, el valor de lo «*útil*» está fundado en el valor de lo «*agradable*». Pues lo «*útil*» es el valor que se muestra ya en la intuición inmediata -sin razonamiento- como medio para lo agradable, por ejemplo, el valor de las «herramientas». Sin algo agradable no habría nada «*útil*». (...)

#### d) Satisfacción

Como criterio de la altura del valor vale también la «*profundidad de la satisfacción*» que acompaña ya al sentir emocional. Pero su «altura» no consiste con seguridad en la «*profundidad de la satisfacción*». No obstante es una conexión de *esencia* que el valor «*más alto*» proporciona también una «*satisfacción más profunda*». Lo que se llama aquí «*satisfacción*» no tiene nada que ver con el *placer*, por mucho que el «*placer*» pueda ser su consecuencia. «*Satisfacción*» es una *vivencia de cumplimiento*. Sólo se presenta allí donde

se cumple una intención a un valor mediante su aparición. *Sin la admisión* de valores objetivos no hay ninguna «*satisfacción*». (...) Es por ejemplo un fenómeno totalmente peculiar que los goces sensibles o alegrías superficiales inocuas (por ejemplo, proporcionadas por una fiesta o un paseo) nos «*satisfacen*» si y sólo si nos sentimos «*satisfechos*» en las esferas «*más centrales*» de nuestra vida -allí donde somos «*en serio*». Sólo en el transcurso de ese estar profundamente satisfecho resuena también la risa plenamente satisfecha por las alegrías más superficiales de la vida, mientras que, por el contrario, con la no satisfacción en esos estratos centrales, en vez de la plena satisfacción en el sentir emocional de los valores más bajos, entra en escena enseguida una búsqueda incesante e insatisfecha de *valores de goce*, de forma que se puede concluir que cada una de las miles de formas del hedonismo práctico es siempre un signo de «*insatisfacción*» respecto de los valores superiores. Pues el grado del *ansia* de placer está siempre en relación inversa con la profundidad de la satisfacción en cualquier escalón de la serie jerárquica.

#### e) Relatividad

Aunque la «*objetividad*» y la «*naturaleza fáctica*» pertenece a todos los valores y sus conexiones son *independientes* de la realidad y de las conexiones reales de los bienes en que se realizan, existe no obstante entre ellos una diferencia que no tiene nada que ver con carácter apriórico o aposteriórico: se trata del *nivel de la «relatividad de los valores»* o bien su *relación con los «valores absolutos»*.

La conexión esencial fundamental y recíproca entre acto y objeto implica que no hemos de suponer ninguna existencia objetiva de valores o clases de valor (prescindiendo por entero de los bienes reales que portan los valores de ese tipo) allí donde tampoco se encuentran actos y tipos de funciones *pertenecientes* a la experiencia de esas clases de valor. Por ejemplo, para un ser que no siente sensiblemente tampoco existe valor alguno de lo agradable. Ciertamente existe para él el hecho de «que hay seres dotados de sentimientos sensibles» y de «que ellos sienten los valores de lo agradable» -incluso el *valor* de ese hecho y sus casos particulares. Pero el *valor de lo agradable mismo* no existe para un ser así pensado. Nadie se atreverá a pensar de Dios, por ejemplo, que experimenta todos los valores de lo agradable que experimentan los animales y el hombre. En este sentido digo que el valor de lo agradable es «*relativo*» a «seres sensiblemente sentientes»; y que también la serie de los valores «noble y vulgar» es relativa a «seres vivos». Digo, por el contrario, que serían *valores absolutos* aquellos valores que existen para un «puro» sentir emocional (preferir, amar), es decir, para un sentir emocional *independiente* en su especie y leyes de funciones de la *esencia* de la sensibilidad y de la *esencia* de la vida. De tal clase son por ejemplo los valores *morales*. En el *puro* sentir emocional somos ciertamente capaces de «comprender» -sin ejecutar las funciones del sentimiento sensible mediante las que nosotros mismos (u otros) gozamos lo agradable- el sentir emocional de esos valores (y ciertamente según las leyes del sentimiento); pero no somos capaces de sentirlos *ellos mismos*. Así, Dios puede «entender» los dolores sin sentirlos. (...)

En este sentido de las palabras «relativo» y «absoluto», afirmo que es una ley esencial el que los valores dados en la intuición inmediata «*como más altos*» son también aquellos

que en el sentir emocional y preferir mismo (y no, por tanto, sólo mediante la reflexión) están dados como los valores *más cercanos* a los valores *absolutos*. (...)

Así pues, es la característica esencial (y más *originaria*) del «valor más alto» el que es el *menos «relativo»*; y del valor «superior» el que es el valor «absoluto». Las otras conexiones de esencia se basan en ésta. (FEW 104-117, t.e. I/129-145.)

### 2.3.4. Relaciones jerárquicas aprióricas entre las modalidades de valor (familias de valor y sus relaciones jerárquicas)

Las relaciones más importantes y fundamentales de todas las relaciones aprióricas consisten en una *jerarquía* entre los sistemas de cualidades de los valores materiales, que designamos como *modalidades de valor*. Constituyen el auténtico *a priori material* para nuestra intuición de valor de preferencia. (...)

#### a) La serie de los valores hedónicos o sensibles

En primer lugar, resalta como una modalidad claramente delimitada la serie axiológica de lo *agradable* y *desagradable* (ya Aristóteles la señala en su triple división del *hedú*, el *khresimon* y el *kalón*). A esta serie corresponde la función del *sentir sensible* (con sus modos, el gozar y el padecer); y, por otro lado, le corresponden los estados de sentimiento de los «sentimientos sensoriales», el placer y el dolor sensibles. Hay en ésta (como en toda modalidad) un valor de *cosa*, un valor de *función* y un valor de *estado*.

La serie axiológica en su conjunto es «relativa» al ser de naturaleza sensible en general; pero no es en absoluto relativa a una determinada organización de un ser de esa clase, por ejemplo, al ser humano; y tampoco es relativa a determinadas cosas y procesos del mundo real que resulten «agradable» o «desagradable» para un ser de una organización determinada. El mismo proceso podrá ser agradable para un hombre y para el otro desagradable (o para distintos animales), pero la diferencia de los valores agradable-desagradable es ciertamente en sí misma una diferencia *absoluta* y clara antes del conocimiento de esas cosas. (...)

#### b) La serie de los valores vitales

Como una segunda modalidad de valor resalta el conjunto de valores del *sentir vital*. Los valores de cosa de esta modalidad -en cuanto que son valores del yo- son todas aquellas cualidades que se engloban en la oposición de lo «noble» y lo «vulgar» (o también de lo bueno en la especial pregnancia de la expresión en que se equipara a lo «fuerte y capaz», y no se opone a lo «malo moral» sino a lo «vil»). Como valores consecutivos (técnicos y valores de símbolo) corresponden a estos valores todos aquellos situados en la esfera de significación del «bienestar», y que están *subordinados* a lo noble e innoble; como estados pertenecen a esta serie todos los modos del sentimiento de la vida (por ejemplo, el

sentimiento de la vida «ascendente» y «descendente», de la salud y la enfermedad, de la edad y de la muerte, sentimientos como «agotado», «vigoroso», etc.); como respuestas reactivas acordes con estos sentimientos están el alegrarse y entristecerse (de un cierto tipo); como respuestas reactivas instintivas están la «valentía», el «miedo», el impulso de venganza, la cólera, etc. (...)

Los valores vitales son una modalidad de valor enteramente *independiente* y no pueden reducirse de ningún modo ni a los valores de lo agradable y útil, ni a los valores espirituales. Consideramos el desconocimiento de este hecho un defecto fundamental de la teoría ética hasta hoy. (...)

#### c) Los valores espirituales

Se distingue de los valores vitales como una nueva unidad modal del reino de los valores la de los «valores espirituales». Comportan ya en sí en el modo de su estar dados una separación e independencia propia frente a la esfera global del cuerpo y del mundo circundante y se anuncian como una unidad en la que existe la clara evidencia de que los valores vitales «deben» subordinarse a ellos. Los actos y funciones en los que los aprehendemos son funciones del sentir *espiritual*, del preferir *espiritual* y del amor y odio, que se diferencian de las funciones y actos *vitales* de igual nombre, tanto de forma puramente fenomenológica como también mediante su *legalidad propia* (que es *irreductible* a cualquier legalidad «biológica»).

Estos valores, según sus tipos principales, son: 1. los valores de lo «bello» y lo «feo» y el conjunto del ámbito de los valores puramente estéticos; 2. Los valores de lo «justo» y de lo «injusto», -objetos que son ya «valores» y que son totalmente distintos de lo «correcto» e «incorrecto», es decir, adecuación a una ley, y que constituyen el fundamento fenoménico último para la idea del *orden jurídico* objetivo, en cuanto independiente de la idea de la «ley» o de la idea del estado y de la idea fundada en ella de la comunidad vital (tanto más de toda legislación positiva); 3. Los valores del «puro conocimiento de la verdad», que (a diferencia de la «ciencia» positiva orientada por el fin de dominar el fenómeno) trata de realizar la *filosofía*. Según esto, los «valores de la ciencia» son consecutivos a los valores del conocimiento. Los valores consecutivos (técnicos y simbólicos) de los valores *espirituales* en general son los así llamados «valores de la cultura», que según su naturaleza pertenecen ya a la esfera de valor de los *bienes* (por ejemplo, tesoros del arte, instituciones científicas, legislación positiva, etc.). Como correlatos de estado, estos valores tienen la serie de aquellos sentimientos que, como por ejemplo en la alegría y tristeza espiritual (a diferencia del estar vitalmente «contento o descontento»), se caracterizan fenoménicamente porque no aparecen simplemente en el «yo» como sus estados por medio «en primer lugar» de que el cuerpo comparezca como el cuerpo de esta persona, sino de que comparecen *inmediatamente* en el fenómeno por medio de su estar dados. También varían estos valores *independientemente* del cambio de los estados de la esfera del sentimiento vital (y, naturalmente, con mayor motivo, de los estados de sentimiento sensible); y es que varían inmediatamente en dependencia de la variación de los valores de los *objetos mismos* según leyes propias.

Finalmente pertenecen a estos valores especiales respuestas reactivas como «gustar», «disgustar», «aprobar», «desaprobar», «respeto y desprecio», «tendencia a la retribución» (a diferencia del impulso vital de venganza), «simpatía espiritual», que funda por ejemplo la amistad, etc.

#### d) Los valores religiosos

Finalmente como última modalidad de valor aparece nítidamente separada de las mencionadas hasta ahora la modalidad de lo *santo* y lo *profano*, que constituye una vez más una unidad de ciertas cualidades de valor no ulteriormente definible. Sin embargo, éstas tienen especialmente una condición muy determinada para su comparecencia: aparecen sólo en objetos dados en la intención como «*objetos absolutos*». (...)

Como estados corresponden a esta serie axiológica los sentimientos de «*bienaventuranza*» y «*desesperación*», que existen independientemente por completo de «felicidad» e «infelicidad» y permanecen y cambian también independientemente de ellos y que miden en cierto modo su «cercanía» y «lejanía» de lo santo en la vivencia.

Reacciones de respuesta específicas a esta modalidad de valor son la «fe» y la «increencia», la «veneración», la «adoración» y actitudes análogas.

Por el contrario, el acto en el que aprehendemos *originariamente* los valores de lo santo es el acto de una determinada clase de *amor* (cuya dirección axiológica *precede* todas las representaciones plásticas y todos los conceptos de los objetos santos y los *determina*), a cuya esencia pertenece dirigirse a personas, es decir, a algo de *forma de ser personal*, *indiferentemente* de qué tipo de contenido sea y qué «concepto» de persona esté presente. El valor propio en la esfera de valor «santo» es por ello por ley de esencia un «*valor de persona*».

Los valores consecutivos de los valores santos de la persona (tanto técnicos como simbólicos) son las cosas valiosas y las formas de veneración dadas en parte en el culto, en parte en los sacramentos. Estos valores son verdaderos «valores de símbolo» y no meros «símbolos del valor». (FEW 122-126, t.e. I/151-157.)

### 3. Los valores morales

#### 3.1. Los valores morales en relación con los otros valores

Aquí se plantea la cuestión de qué peculiaridad poseen los valores «bueno» y «malo» respecto de los restantes valores y cómo están vinculados esencialmente con ellos. (...)

Es un *primer error* de Kant negar que haya valores materiales «bueno» y «malo». Pero existen valores materiales *claramente perceptibles emocionalmente* de una clase propia -no

se intenta construir. Nada es aquí definible, como en todos los fenómenos últimos de valor. Aquí sólo podemos exhortar a mirar exactamente lo que en el sentir emocional experimentamos inmediatamente de un mal y un bien. Pero podríamos ciertamente preguntar por las condiciones del aparecer de estos valores materiales últimos, e igualmente por sus portadores esencialmente necesarios y por su rango; también por el tipo peculiar de reacción ante su estar dado. (...)

Cuando Kant dice que la realización de un determinado valor material no es en sí buena ni mala, ello es seguramente correcto. Si no hubiera entre los valores materiales ninguna *jerarquía*, fundada en su misma esencia -y no en las cosas que portan los valores casualmente-, habría que quedarse aquí. Pero precisamente *hay* una tal jerarquía. Si existe, entonces se nos aparece muy claramente qué relación tienen «bueno» y «malo» con los restantes valores en general:

El valor «bueno» -en sentido absoluto- es entonces aquel valor que según una ley de esencia aparece en el acto de *realización* de aquellos valores que (para el nivel de conocimiento del ser que lo realiza) es el *más alto*; el valor «malo» -en sentido absoluto- es por el contrario aquel que aparece en el acto de realización del (valor) más bajo. Relativamente bueno y malo, sin embargo, es el valor que aparece en el acto dirigido de una valor *más alto* o más bajo -considerado desde el punto de partida del valor respectivo. Esto significa que, puesto que el ser más alto de un valor se nos da en el acto del «preferir» -el ser más bajo en el acto del «postergar»-, moralmente bueno es el acto realizador de un valor que coincide con el valor «preferido», según la materia de valor a la que se orienta intencionalmente, y que rechaza el que se «posterga»; malo es el acto que, según la materia de valor a la que se dirige intencionalmente, rechaza el valor preferido y coincide con el valor postergado. Lo «bueno» y lo «malo» no *consisten* en esa coincidencia y esa oposición; pero son ciertamente criterios esencialmente necesarios de su ser.

En segundo lugar, el valor «bueno» es aquel valor que adhiere a los actos de realización que, dentro del nivel axiológico más alto (o el más alto), realiza el valor *positivo*, a diferencia del valor negativo; el valor «malo», el que se adhiere al acto realizador del valor *negativo*.

Así pues, *existe* la conexión que Kant niega de «bueno» y «malo» con los restantes valores; y con ello existe también la posibilidad de una ética *material*, que es posible determinar gracias a la jerarquía de los restantes valores. Para cada esfera material de valor, sobre la que dispone el conocimiento de un ser, hay una *ética material* totalmente determinada, en la que se pueden indicar las correspondientes leyes de preferencia objetivas entre los valores materiales.

Esta ética se apoya en los siguientes axiomas:

- I.
  1. La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo.
  2. La no-existencia de un valor positivo es ella misma un valor negativo.

3. La existencia de un valor negativo es ella misma un valor negativo.
4. La no-existencia de un valor negativo es ella misma un valor positivo.

- II.
1. En la esfera del querer es bueno el valor que adhiere a la realización de un valor positivo.
  2. En la esfera del querer es malo el valor que adhiere a la realización de un valor negativo.
  3. Bueno es el valor que, en la esfera del querer, adhiere a la realización de un valor más alto (o el más alto).
  4. Malo es el valor que, en la esfera del querer, adhiere a la realización de un más bajo (o el más bajo).
- III. El criterio para «bueno» (y «malo») consiste en esa esfera en la coincidencia (en la oposición) del valor en la intención de la realización con el valor preferido, o en la oposición (en la coincidencia) con el valor postergado. (FEW 45-48, t.e. I/53-56.)

### 3.2. Los valores morales no pueden quererse por sí mismos, sino que aparecen en los actos de realización de los otros valores

No obstante, Kant tendría razón en un punto. Está excluido por ley de esencia que las materias de valor «bueno» y «malo» lleguen a ser por sí mismas materias del acto realizador («querer»). Quien, por ejemplo, no quiere hacer bien a su prójimo -pero de forma que le interesa la realización de ese bien- sino sólo aprovechar la ocasión para «ser bueno» o para «hacer el bien», ése no es verdaderamente «bueno» ni *hace* de verdad el «bien», sino que es una especie de fariseo, que quiere sólo *aparecer* como «bueno» ante sí mismo. El valor «bueno» aparece cuando realizamos el valor positivo más alto (dado en el preferir); aparece en el acto de voluntad. Justamente por esto no puede ser *nunca* materia de ese acto de voluntad. Se encuentra por así decir «a la espalda» de ese acto, y esto por necesidad esencial; por tanto, nunca puede estar en la intencionalidad de ese acto. En la medida en que Kant niega, por una parte, que haya un bien material que pueda ser también *materia* del querer, tiene razón; tal materia es siempre y necesariamente un valor *no* moral. Pero, por otra parte, en la medida en que pretende cubrir lo «bueno» con el concepto del deber y de lo conforme al deber y dice entonces no obstante que para ser bueno se debería hacer el «bien» por razón de sí mismo, esto es, el deber «por deber», cae él mismo en ese fariseísmo. (FEW 48-49, t.e. I/56-57.)

### 3.3. Portadores de valores morales

Hay que rechazar decididamente la afirmación de Kant de que bueno y malo adhieren *originariamente* sólo a los actos de la *voluntad*. Más bien, lo que solo *originariamente* puede llamarse «bueno» y «malo», es decir, aquello que porta el valor material «bueno» y «malo» previa e independientemente de todos los actos singulares, es la «persona», el ser de la persona misma, de forma que, desde el punto de vista de los portadores, podemos definir exactamente: «bueno» y «malo» son valores de la persona. (...)

En segundo lugar, sin embargo, son también portadores de los valores específicamente morales, no los actos singulares concretos de la persona, sino las direcciones de su «poder» (Können) moral -del poder respecto del poderrealizar los ámbitos, diferenciados por las clases últimas de cualidades de valor, del deber ideal-, que, en cuanto consideradas como conteniendo valores morales, se llaman «virtudes» y «vicios». (...)

Sólo en tercer lugar son los actos de una persona portadores del «bien» y del «mal», y entre ellos también los del querer y actuar. (...) Aquí resaltamos tan sólo que es de nuevo una unilateralidad infundada de la construcción kantiana el mencionar entre los actos tan sólo a los actos de *voluntad*. Existe una multitud de actos que no son en absoluto actos de voluntad y, sin embargo, son portadores de valores morales. De este tipo son por ejemplo el perdonar, el mandar, el obedecer, el prometer y muchos otros más. (FEW 49-50, t.e. I/58-59.)

### 3.4. Recusación del hedonismo(7)

Toda clase de eudemonismo práctico, que -como vimos- tiene que convertirse *necesariamente* en hedonismo, pues son los sentimientos sensibles (los más superficiales) los que prácticamente se producen con más facilidad, tiene su fuente en la infelicidad del hombre en su estrato central. Siempre que un ser humano está *insatisfecho* en sus estratos *más centrales* y profundos, su tender adquiere la *actitud* a sustituir en cierto modo ese estado insatisfactorio por una intención tendencial al *placer*, y además al placer del estrato respectivamente más periférico, es decir, del estrato de sentimientos que se producen con más facilidad. La misma intención tendencial al placer es ya un *signo* de infelicidad interior (desesperación) o -según el caso- de desgracia interior o miseria, de descontento interior y tristeza, de un sentimiento vital que señala la dirección hacia la «decadencia de la vida». De esta forma, el desesperado en su centro «busca» *felicidad* en contactos humanos siempre nuevos; y el que está cansado de la vida (piénsese en la búsqueda creciente de satisfacción

7 Incluyo este punto, tal vez excesivamente particular en esta presentación de la axiología scheleriana, como un ejemplo de las certeras críticas de nuestro autor a opiniones comunes de nuestro tiempo, por su apacidad de explicar determinados fenómenos éticos y, finalmente, por la actualidad misma del hedonismo. (Nota del Editor.)

sensible ligada con tantas enfermedades, por ejemplo, las pulmonares) busca acumular sentimientos individuales de placer sensible. También para épocas enteras es siempre el creciente hedonismo práctico el signo más seguro de decadencia vital. Se puede decir ciertamente que la proclamación de los medios que capacitan para producir placer sensible y evitar el dolor sensible suele ser tanto mayor cuando la falta de alegría y la determinación negativa del sentimiento vital en general se convierte en la *actitud fundamental* de una sociedad. A esto se añade, que las alegrías, cuanto más centrales son, menos necesitan para aparecer de combinaciones exteriores *especiales* que las exciten, combinaciones que son tanto más raras cuanto mayor es su complicación y cuya producción está ligada, por ejemplo, a determinadas relaciones de propiedad. Cuanto más central y profundo es un sentimiento de placer, *más independiente* es en su origen de los posibles casos de *variación* de los procesos vitales externos y más indestructiblemente adhiere a la persona misma. Bienaventuranza y desesperación llenan el centro de la persona, sin que el contento o descontento objetivo y sus correlatos sentimentales los toquen; a su vez, el sentimiento de contento y el sentimiento de miseria tampoco oscilan cuando las simples alegrías y sufrimientos que la vida trae consigo se intercambian. Aquellos envuelven estos cambios. Pero toda determinación negativa del estrato sentimental más profundo hace crecer inmediatamente con fuerza el empeño de la tendencia en la dirección de un balance positivo de placer en el estrato respectivo más periférico. Por eso el hombre «bienaventurado» es capaz de sufrir alegremente la miseria y el infortunio -sin que por ello haya de tener lugar un embotamiento del estrato periférico ante el dolor y el placer.

Ningún ethos ha asumido en sí tan profundamente lo dicho como el ethos cristiano. Esta fue la gran novedad de la doctrina cristiana de la vida, que, a diferencia del estoicismo y los antiguos escépticos, no consideró buena la apatía, es decir, el embotamiento del sentimiento sensible, sino que mostró un camino en el que se sigue padeciendo el dolor y el infortunio, pero sin embargo se puede padecer *bienaventuradamente*. (FEW 347-348, t.e. II/129-130.)

#### 4. El conocimiento de los valores

##### 4.1. Los actos de la vida emocional que nos abren al mundo de los valores

La *totalidad* de nuestra vida espiritual -y no meramente el conocer y pensar objetivo en el sentido del conocimiento del ser- posee actos y leyes de actos «*puros*» -totalmente *independientes* del hecho de la organización humana en su esencia y contenido. También la *parte emocional* del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar, y el *querer* tiene un contenido *apriórico originario*, que no les presta el «pensar» y que la ética ha de mostrar totalmente independiente de la lógica. Hay un «ordre du coeur» o una «logique du coeur» a priori, como dice acertadamente Pascal. (...) Así pues, los *axiomas del valor* son totalmente inde-

pendientes de los axiomas lógicos y no representan de ningún modo meras «aplicaciones» de éstos a los valores. *Junto* a la lógica pura se encuentra una *teoría pura del valor*. (...)

Sólo la definitiva eliminación del viejo prejuicio de que el espíritu humano se *agota* de alguna forma en el opuesto de «razón» y «sensibilidad» o que se debería reducir todo a la una o la otra, posibilita la construcción de una *ética material a priori*. Este dualismo fundamentalmente falso que fuerza a desconocer o malinterpretar la *clase peculiar* de un ámbito entero de actos, ha de desaparecer de toda consideración del terreno de la ética. La *fenomenología del valor* y la *fenomenología de la vida emocional* ha de ser considerada como un ámbito totalmente autónomo de objetos y de investigación independiente de la lógica. (...)

Lo que aquí reivindicamos decididamente frente a Kant es un *apriorismo de lo emocional* y una separación de la falsa unidad que existía hasta ahora entre apriorismo y racionalismo. «Ética emocional» a diferencia de «ética racional» *no* es en absoluto necesariamente «empirismo» en el sentido de un intento de alcanzar el valor moral mediante la observación y la inducción. El sentir, el preferir y postergar, el amor y el odio del espíritu tiene su contenido *apriórico*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como las puras leyes del pensar. Y aquí como allí *hay* una *intuición de esencia* de los actos y sus materias, su fundamentación y sus conexiones. Y aquí como allí hay «evidencia» y la más estricta exactitud de la comprobación fenomenológica. (FEW 82-85, t.e. I/101-103.)

##### 4.1.1. La función del sentir intencional, frente a los meros estados sentimentales (no-intencionales)

Distinguimos en primer lugar el intencional «*sentir de algo*» de todos los meros *estados sentimentales*. Esta distinción todavía no se refiere por sí misma a lo que los sentimientos intencionales significan para los valores, es decir, hasta qué punto son órganos de su aprehensión. Primero: *hay un originario* sentir intencional. Esto se muestra tal vez de la mejor manera allí donde se dan simultáneamente sentimiento y sentir, de modo que el sentimiento es aquello a lo que se dirige el sentir. Me fijo sin duda alguna en un estado sentimental sensible, por ejemplo, un dolor sensible o un estado sensible de placer, el estado que corresponde a lo agradable de una comida, un aroma, un toque suave, etc. Con este hecho, con el estado sentimental, no está todavía determinado de ninguna forma la clase y el modo del sentir aquél. Son más bien estados de cosas cambiantes si yo «sufro» aquel dolor, lo «soporto», lo «tolero» o incluso eventualmente lo «disfruto». Lo que varía aquí en la cualidad funcional del *sentir* (o puede variar todavía gradualmente, por ejemplo) no es con seguridad el *estado de dolor*. (...)

Los estados sentimentales y el sentir son por lo tanto radicalmente diversos: aquellos pertenecen a los contenidos y fenómenos, éstos a las funciones de su aprehensión. (...)

La naturaleza de todos los sentimientos específicamente sensibles es el ser estados. (...) El sentimiento no está aquí *originalmente* referido a algo objetivo, como cuando, por ejemplo, «siento la belleza de los montes nevados a la luz del crepúsculo». O también: un sentimiento está ligado con un objeto mediante asociación, percepción y representación. Hay ciertamente estados sentimentales que no parecen primariamente referidos a ningún objeto; sólo debo entonces buscar la causa que los producen. Pero en ninguno de estos casos el sentimiento se relaciona *por sí mismo* con el objeto. No recibe nada, ni se «mueve» frente a nada, ni en él nada en él «viene a mi encuentro». No le es inmanente en sí en modo alguno ningún «mentar» ni ningún estar orientado. (...)

Totalmente diversos de estos enlaces son los del *sentir intencional* con aquello que en él se siente<sup>8</sup>. Este enlace está presente en todo sentir *de valores*. Aquí existe un originario relacionarse, dirigirse del sentir a algo objetivo, a *valores*. Este sentir no es un estado muerto o un estado de cosas que puede admitir enlaces asociativos o ser referido a ellos, o que puede ser «signo», sino que es un movimiento con una meta concreta (...). Se trata de un movimiento puntual que partiendo del yo se dirige al objeto o que adviene al yo, en el que algo me es dado y hace su «aparición». Este sentir tiene por tanto exactamente la misma relación a su correlato de valor que la «representación» con su «objeto» -justamente la relación intencional. Aquí no se *une externamente* el sentir inmediatamente, sea con su objeto, sea con un objeto mediante la representación (...), sino el sentir se dirige *originariamente* a una clase *propia* de objetos, justamente los «valores». El «sentir» es por tanto un acontecimiento lleno de sentido y por eso capaz de «cumplimiento» y «no-cumplimiento». (...)

#### 4.1.2. El preferir y postergar

De las funciones emocionales hay que distinguir las vivencias que se constituyen sólo sobre el funcionamiento de aquéllas como un nivel *más alto* de la vida emocional e intencional: esto es el «preferir» y «postergar», en las que captamos la jerarquía de los valores, su ser más alto y más bajo. (...) El preferir pertenece todavía a la esfera del *conocimiento del valor*, no a la esfera tendencial. Esta clase, las vivencias del preferir, son de nuevo intencionales en sentido estricto, están «orientadas» y dan sentido; pero las englobamos con

8 Scheler distingue en nota tres especies del sentir intencional: el sentir intencional de los sentimientos de estado: sufrir, gozar, etc.; el sentir de caracteres anímicos o ambientales emocionales objetivos, como la tranquilidad de un río, la serenidad del cielo o la tristeza de un paisaje; finalmente, el sentir valores, como agradable, bello, bueno, etc. Sólo en este tercer sentido tiene el sentir, además del carácter intencional, un función cognoscitiva, que falta en los otros dos. (Nota del Editor.)

la clase del amar y odiar como «actos emocionales» en oposición a las funciones intencionales del sentir.

#### 4.1.3. Amor y odio

*Amar y odiar* finalmente constituyen el nivel más alto de nuestra vida emocional. Aquí nos encontramos lo más alejados de todo estado. (...) El hecho de que oigamos con frecuencia que el amor y el odio han de contarse entre los «afectos», junto con la ira, la cólera y el enojo o también entre los «estados sentimentales», esto puede explicarse sólo por la extraordinaria incultura de nuestro tiempo y la total ausencia de investigaciones fenomenológicas respecto de todas estas cosas. Se podría oponer que amor y odio serían lo mismo que el preferir y el postergar. No es así. En el preferir se da siempre en la intención al menos una *pluralidad* de valores sentidos. No así en el amor y odio. En ellos puede estar dado también *un solo* valor. (...) Hay que rechazar que el amor y el odio sean una clase de reacciones de respuesta al ser más alto y más bajo de los valores sentidos en el preferir. Frente a las reacciones de respuesta (por ejemplo, la venganza) designamos amor y odio como actos «espontáneos». En el amor y el odio nuestro espíritu hace algo mucho más grande que «responder» a valores ya sentidos y eventualmente preferidos. Amor y odio son más bien actos en los que el ámbito de los valores (a cuya existencia está ligado también el preferir) accesibles al sentir de un ser experimenta una *ampliación* o una *restricción* (...). Cuando hablo de «ampliación» y «restricción» del ámbito de los valores que le está dado a un ser, naturalmente no me refiero ni por asomo a una creación o producción, o destrucción de los valores por medio del amor y del odio. Los valores no pueden ser creados ni destruidos. Existen independientemente de toda organización de seres espirituales determinados. Pero quiero decir que al acto de amor no le es esencial el dirigirse como respuesta al valor sentido o preferido, sino que este acto juega más bien el papel propiamente *descubridor* en nuestra captación del valor -y sólo ese papel-, que representa en cierto modo un *movimiento*, en cuyo decurso resplandecen y se iluminan *nuevos y más altos* valores todavía totalmente desconocidos para el ser en cuestión. El amor no *sigue* por tanto al sentir del valor y al preferir, sino que los precede como un puro *pionero* y guía. En esta medida, le corresponde una actividad «creadora», no ciertamente para el valor existente en sí, pero sí para el círculo y el conjunto de valores emocionalmente aprehensibles y preferibles por un ser en un caso dado. Por tanto, *toda* ética se cumpliría en el descubrimiento de las leyes del amor y el odio, que sobrepasan a las leyes del preferir y a las leyes entre las cualidades de valor que corresponden a aquellas en relación con su nivel de absoluta, aprioridad y originariedad. (FEW 261-266, t.e. II/27-33.)



#### 4.2. Conocimiento moral, vida moral y ética filosófica

El asiento propio de todo a priori del valor (también del moral) es el *conocimiento del valor y la intuición del valor* que se constituye en el sentir, preferir y en último término en el amar y odiar, así como la intuición de las conexiones de los valores, de su «ser más alto y más bajo», es decir, el «*conocimiento moral*». Este conocimiento tiene lugar en funciones y actos *específicos*, que son diversos toto coelo de todo percibir y pensar y que constituyen el único acceso posible al mundo de los valores. (...)

Sobre este conocimiento del valor (o en el caso especial de conocimiento del valor moral) con su contenido apriórico propio y su propia evidencia se funda el *querer moral* y el *comportamiento moral* en general, de forma que el querer en cuestión (o el correspondiente tender en general) se dirige primariamente a la realización de un valor dado en esos actos. Y sólo en la medida en que ese valor está dado de hecho en la esfera del conocimiento moral, es el querer un querer moralmente clarividente, a diferencia del querer «ciego» o, mejor, del impulso ciego. (...)

Pero, si toda conducta moral se cimenta sobre la *intuición moral*, del mismo modo toda ética debe por otra parte remitirse a los hechos que residen en el conocimiento moral y a sus relaciones aprióricas. Digo «remitirse», pues el conocimiento y la intuición moral no son en sí mismos «ética». Ética es, más bien, tan sólo la formulación en juicios de lo que está dado en la esfera del conocimiento moral. Y es ética filosófica cuando se limita al contenido apriórico de lo dado con evidencia en el conocimiento moral. El querer moral debe abrirse paso fundamentalmente, no en absoluto mediante la *ética* -por la que evidentemente ningún ser humano se hace «bueno»- sino mediante el *conocimiento* y la *intuición moral*. (FEW 87-88, t.e. I/106-108.)

#### 5. Los estratos de la vida emocional

En la vida emocional conocida por nosotros existe una *estratificación* que no reside en la existencia casual de estos o aquellos movimientos del sentimiento (...). En primer lugar no puede existir ninguna duda de que los hechos designados por una lengua que, como la alemana, es capaz de diferenciar con finura, como bienaventuranza, felicidad, ser afortunado (la palabra «fortuna» se emplea con frecuencia también objetivamente, como en «tener suerte»), serenidad, contento, bienestar, placer sensible y amenidad, no son siempre las mismas clases de hechos sentimentales, que se diferenciarían sólo por su intensidad o que estarían ligados con diversas sensaciones y diversos correlatos objetivos. En estas palabras (...) se designan más bien *diferencias* nítidamente perfiladas de los sentimientos mismos positivos y negativos en cuestión. Por ejemplo, es imposible ser «bienaventurado» respecto de sucesos del mismo contenido de valor que alude a uno «desagradable», etc.; las diferencias de estos sentimientos parecen exigir también de alguna forma diversos contenidos de valor. (...) Me parece que apunta a la especial clase de diversidad el hecho de que

esas clases de sentimientos indicadas antes pueden *coexistir* en uno y el mismo acto y momento de conciencia, y en verdad de la forma más clara allí donde esos sentimientos poseen la característica distinta positiva y negativa. Esto es totalmente claro en los extremos. Un hombre puede ser bienaventurado y padecer al mismo tiempo un dolor corporal; incluso, por ejemplo, para el auténtico mártir, en virtud de su convicción fiducial, puede ser ese mismo padecimiento un padecer bienaventurado; por otra parte, se puede experimentar el placer sensible «en el alma más profundamente desesperada» y hasta gozarse centrado en el yo. Pero también, en medio del sentimiento de una grave desgracia, por ejemplo, ante la pérdida de una gran fortuna, se puede estar «sereno» y «tranquilo», mientras que sería imposible estar «contento» en tal situación. (...) En estos casos y en otros parecidos no cambian los estados sentimentales en rápida sucesión -como es el caso, cuando se toman en consideración distintas partes del valor de un acontecimiento-, sino que todos esos sentimientos están todos simultáneamente dados. (...)

Encuentro este rasgo fenoménico de la «*profundidad*» del sentimiento ligado esencialmente con cuatro *niveles* característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de nuestra entera existencia humana. Hay: 1. *Sentimientos sensibles* o «sentimientos de la sensación» (Carl Stumpf), 2. *Sentimientos del cuerpo* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones), 3. *Puros sentimientos anímicos* (sentimientos puros del yo), 4. *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad). (...)

##### 5.1. Sentimientos sensibles

El *sentimiento sensible* lo encontramos caracterizado por los siguientes rasgos:

1.º A diferencia de todos los otros sentimientos está dado como *extendido y localizado* en determinadas partes del cuerpo. (...)

2.º El sentimiento sensible no se puede desvincular en la atención de los contenidos de sensación; nunca cabe duda de qué grupo de tales contenidos le pertenecen; nunca está sin objetos; pero no los tiene de ningún modo «en frente» y se da sin «intención» hacia ellos. Esto expresa el principio: el sentimiento sensible se da por necesidad esencial como *estado* y nunca como función o acto. (...)

3.º El sentimiento sensible carece de *toda* referencia a la persona y está referido al yo sólo de forma *doblemente indirecta*. (...) El sentimiento sensible no está referido al cuerpo inmediatamente, es decir, de forma que lo halle siempre simultáneamente con la conciencia de mi cuerpo como coloración emocional; más bien se da como fundado sobre el dato de alguna *parte* limitada de mi cuerpo, como estado de esa parte, y sólo mediante esa doble relación vivida está referido indirectamente al yo. (...)

4.º El sentimiento sensible es por esencia un hecho exclusivamente *actual*. (...)

5.º El sentimiento sensible es por esencia *puntual, carente de duración y sin continuidad de sentido*. (...)

6.º El sentimiento *sensible* es, de todos los sentimientos, el que resulta menos perturbado por la aplicación de la *atención* a él. (...)

7.º Es de la mayor importancia para el problema ético el hecho de que el tener y no tener sentimientos está *tanto más* sometido al *querer* y *noquerer* (y al tiempo también a su efectividad práctica), *cuanto más* se acercan al nivel de estado sentimental *sensible*. Los *sentimientos vitales* son ya notablemente menos variables por efecto del arbitrio práctico, y todavía menos los anímicos, y de ningún modo los sentimientos espirituales de la persona. Todo placer sensible puede producirse mediante la aplicación del estímulo adecuado (...). Por el contrario, los sentimientos de bienestar y malestar, de frescura y fatiga, de la salud y la enfermedad, de la vida ascendente y descendente, etc., no pueden quererse y producirse en igual medida. Dependen de toda una forma de vida y en mayor medida de la predisposición individual y racial; pueden cambiarse por medidas prácticas dentro de límites muy estrechos. Los puros sentimientos anímicos -que son tanto más puros cuanto menos mezclados con estados vitales- adhieren tan íntimamente a la entera constelación de los contenidos de conciencia del individuo, que pueden ser mucho menos sometidos que los sentimientos vitales a una orientación volitiva. Según su especial grado de profundidad dentro de su estrato poseen su especial duración y su especial ritmo de fluencia, y es verdad que pueden ser estorbados en su interno modo de estar dados mediante represión arbitraria o por una represión que desvía la atención de ellos, pero no pueden ser cambiados en forma alguna. Totalmente sustraídos del dominio de la voluntad se encuentran *todos* los sentimientos que brotan *espontáneamente* de la profundidad de nuestra persona y son precisamente por ello «sentimientos reactivos» en grado mínimo: *la bienaventuranza y la desesperación de la persona misma*. (...)

### 5.2. Sentimientos vitales

Echemos ahora una mirada al estrato del *sentimiento vital*.

El sentimiento vital y sus modos se presentan como un estrato de la vida emocional peculiar e *irreductible* al estrato de los sentimientos sensibles por el hecho de que manifiestan rasgos diferentes de los que eran característicos de los sentimientos sensibles. (...)

El sentimiento vital participa ciertamente del carácter extendido total del cuerpo sin por ello poseer una especial extensión y un lugar «en él». La placidez y la incomodidad, sentimiento de salud u enfermedad, por ejemplo, agotamiento o frescura no pueden ser determinados según su localización y su lugar de modo análogo a como cuando pregunto: ¿dónde te duele?, ¿dónde sientes placer?, ¿cuánto se extiende ese dolor?, ¿es penetrante o punzante? (...)

En segundo lugar, el sentimiento vital y sus modos constituyen un hecho *unitario*, al que le falta la forma de diversidad de «separación mutua» propia del sentimiento sensible. (...) El sentimiento vital puede poseer una dirección *positiva* y en ella, a su vez, cualesquiera

cualidades, *sin* que los sentimientos sensibles predominantes muestren la misma característica positiva. Sin estar presente ningún tipo de dolor, por ejemplo, mientras sentimos el más fuerte sentimiento de placer sensible, podemos sentirnos «agotados» y «miserables», y podemos también, en medio de fuertes dolores, sentirnos «frescos», «fuertes», y también, durante enfermedades dolorosas y prolongadas, causadas por ejemplo por heridas, podemos poseer en nuestro sentimiento vital la conciencia del crecimiento de nuestra vida. (...)

Mientras que los sentimientos sensibles aparecen como estados más o menos muertos, el sentimiento vital tiene siempre el carácter *funcional e intencional*. (...) En el sentimiento vital sentimos nuestra *vida misma*, es decir, se nos da *en ese sentir* su «ascenso», su «decadencia», su enfermedad y salud, su «peligro» y su «futuro». (...)

### 5.3. Sentimientos anímicos

Los *sentimientos puramente anímicos* se destacan a su vez del nivel de los sentimientos vitales de la manera más nítida. El sentimiento anímico no se convierte en un estado o una función del yo por el hecho de que yo atravesase fenoménicamente el dato corporal y capte el cuerpo como «mío», es decir, como perteneciente al yo (anímico). Es *originalmente* una cualidad del yo. Un profundo sentimiento de tristeza no participa de ninguna forma en la extensión que, por ejemplo, se encuentra siempre en un vago sentirse bien o mal. (...)

### 5.4. Sentimientos espirituales

Lo que me parece que distingue a los *sentimientos espirituales* de los puramente anímicos es, en primer lugar, el hecho de que aquellos no pueden ser *nunca* estados. En la auténtica *bienaventuranza* y en la *desesperación*, lo mismo que en la serenidad (serenitas animi) y en la «paz del alma» aparece borrado todo estado del yo. Estos sentimientos parecen brotar en cierto modo del punto fontal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra *todo* lo dado, del mundo interno y externo, en esos actos. «Penetran» todos los especiales contenidos de la vivencia. Su peculiaridad se pone de manifiesto en que son sentimientos *absolutos* y no relativos a contenidos de valor extrapersonales y a su fuerza de motivación. No podemos estar «respecto de algo» desesperados o «respecto de algo» ser bienaventurados en el mismo sentido en el que respecto de algo estamos contentos, descontentos, afortunados o desgraciados, etc. Si se usa ese giro lingüístico, se siente sin más como una exageración. Se puede decir sin rodeos: allí donde el «algo» «respecto del que» estamos desesperados o nos sentimos bienaventurados está dado y se puede señalar, entonces es seguro que *no* estamos desesperados ni somos bienaventurados. (...) Así como en la desesperación anida en el núcleo de nuestra existencia personal y nuestro mundo un «¡No!» emocional (...), así en la «bienaventuranza»- el nivel más profundo del sentimiento de felicidad- anida un «¡Sí!» emocional. Es el valor moral del mismo ser personal cuyos correlatos parecen constituir estos sentimientos. Por eso son ellos también los sentimientos metafísicos y religiosos de sí *katexochen* (por excelencia). Pueden darse tan sólo donde no



estamos referidos a un ámbito especial del ser (sociedad, amigos, profesión, estado, etc.), ni en relación a la existencia y el valor de un acto que podemos realizar (el conocimiento o la voluntad), sino como el absoluto «nosotros mismos por nosotros mismos». Sólo se da la bienaventuranza en sentido pleno allí donde no nos *motiva* en el sentimiento *ningún* contenido especial objetivo o de valor fuera de nosotros mismos o en nosotros a ese cumplimiento de la bienaventuranza; y también cuando su existencia y duración -fenoménica- no está presente condicionada por ningún acto que podamos realizar del querer o por una acción o forma de vida. Pues son justamente el *ser* y el *valor de la persona misma*, los que constituyen el «fundamento» de la bienaventuranza. En esta *incondicionalidad* por medio de contenidos de valor exteriores a la persona y sus posibles actos resalta que estos sentimientos enraizan tan solo en la esencia valiosa de la persona *misma* y en su ser superior a todos sus actos y en su ser valioso. Estos sentimientos son, por tanto, los únicos que pueden representarse como ni producidos por nuestro comportamiento ni tampoco *merecidos*. Una y otra cosa contradice la *esencia* de estos sentimientos. (FEW 332-345, t.e. II/111-127.)



## II. EL SER PERSONAL

### 6. Algunos rasgos de la persona en general

#### 6.1. La persona no es un mero sujeto lógico-racional. Definición

La persona es justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles *diversidades esenciales* -en cuanto que esos actos se piensan como realizados. Por tanto, que los *diversos sujetos lógicos* de las especies esencialmente distintas de actos (que son diversos en cuanto sujetos, por lo demás idénticos de esas diversidades de actos) pueden estar únicamente en un unidad de forma -en cuanto que se reflexiona sobre su «ser» posible y no sólo sobre su esencia- esto se establece tan sólo cuando decimos: pertenece a la esencia de la diversidad de actos estar en un *persona* y sólo en una persona.

En este sentido nos es permitido expresar la definición esencial: *persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de esencia diversa*, que en sí (no, por tanto, *pros hemás*) precede a todas las diferencias de actos esenciales (especialmente también la diferencia entre percepción externa e interna, querer externo e interno y sentir y amar, odiar, etc., externos e internos). *El ser de la persona «funda» todos los actos esencialmente diversos.* (FEW 382-283, t.e. II/172-173.)

#### 6.2. Carácter inobjetivable de la persona y sus actos (a diferencia del yo psíquico y sus funciones que sí se pueden objetivados, p. ej. en la psicología)

Si un acto no es nunca objeto, con mayor motivo no lo es jamás la *persona*, que vive en la ejecución de sus actos. La única y exclusiva forma de su darse es, antes bien, tan solo, *su misma ejecución de actos* (también la ejecución del acto de su reflexión sobre sus actos) - su ejecución de actos en la que al tiempo se vivencia a sí misma viviendo. O bien, cuando se trata de otra persona, (su darse es) la co-ejecución de sus actos, o la aprehensión (por coejecución) posterior o previa de los mismos. Tampoco en tal coejecución (o pre- y post-ejecución) de los actos hay nada de objetivación.

Si, por tanto, se entiende -como es corriente- por *psicología* una ciencia de «sucesos» -accesibles a una observación, descripción y explicación-, y, por cierto, de sucesos que se presentan en la percepción interna, entonces todo lo que merece el nombre de *acto*, así como la *persona*, son ya por ese motivo totalmente *transcendentes* a la psicología. (FEW 386-387, t.e. II/176.)

### 6.3. Así como el ser vivo en general tiene como correlato un medio ambiente o mundo circundante, la persona tiene como correlato un mundo

Así como a la idea del acto corresponde esencialmente la idea del objeto, y a todas las clases esenciales de actos les corresponden esencialmente clases esenciales de objetos, por ejemplo, a la forma del acto de la percepción interna y externa le corresponde la forma de ser de lo psíquico y lo físico, y a los actos vitales le corresponde esencialmente un «mundo circundante», de la misma forma a la *persona* (como esencia) le corresponde un *mundo* (como esencia). (FEW 381, t.e. II/171.)

Hemos designado el *mundo* como el correlato objetivo de la persona en general. Y por consiguiente a cada persona individual le corresponde también un *mundo individual*. Y, así como cada acto pertenece a una persona, así «pertenece» también cada objeto por ley de esencia a un *mundo*. Cada mundo por su parte está ligado a priori en su constitución esencial a las conexiones de esencia y de estructura existentes entre las esencias objetivas. Cada mundo es, sin embargo, al mismo tiempo sólo un mundo concreto y sólo en cuanto el *mundo de una persona*. Por muchos ámbitos de objetos que queramos distinguir, objetos del mundo interior, del mundo exterior, de la corporalidad (y con ello todo el ámbito posible de la vida), el ámbito de los objetos ideales, el de los valores, en todos estos casos todos tienen tan sólo una objetividad abstracta. Se vuelven totalmente concretos tan sólo como partes de un mundo, de un mundo de la persona. Tan sólo la *persona* no es nunca una «parte», sino siempre el *correlato* de un «mundo»: el mundo en el que ella se vive. (FEW 392, t.e. II/184.)

Si a cada «persona» corresponde un «mundo» y a cada «mundo» una «persona», entonces, puesto que la concreción pertenece a la esencia de la realidad y no sólo a su ser real empírico, hay que preguntar si la «*idea*», no de «un» mundo concreto, real, absoluto, que le es accesible básicamente a cada persona como «su mundo», sino la idea de un *único mundo real e idéntico* -yendo más allá de la estructura apriórica esencial que une a «todos los mundos posibles»- tiene algún cumplimiento fenomenológico o si tiene que quedarse en la pluralidad de los mundos personales. De acuerdo con una vieja tradición filosófica -aunque sin atarnos a lo que los autores en cuestión opinaron- designamos a esta idea de un mundo único, idéntico, real con la idea del «*macrocosmos*». Si hay un tal macrocosmos, entonces algo en él no nos resulta extraño: su estructura apriórica esencial que la fenomenología hace evidente en todos los campos objetivos. Pues esa estructura vale para todos los *mundos posibles*, pues vale para la esencia general «mundo». Todos los *microcosmos*, es decir, todos los «mundos personales» individuales, sin menoscabo de su totalidad como mundos, son

-si es que existe un único mundo concreto al que miran todas las personas- entonces simultáneamente partes del macrocosmos. El correlato personal del macrocosmos sería la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos serían dados según sus determinaciones esenciales en la fenomenología del acto. Pero esta «persona» debería ser concreta, para cumplir la condición esencial de realidad. Así está *dada la idea de Dios junto con la unidad, identidad y unicidad del mundo sobre la base de una conexión de esencias.* (...)

Pero como la unidad y la unicidad del mundo no se funda en la unidad de la conciencia lógica (en la se funda sólo la unidad de los objetos del conocimiento, que exigen a su vez esencialmente la pertenencia a un «mundo»), y todavía menos en la «ciencia» (en cuanto una clase especial, simbólica y de validez general del conocimiento de objetos de existencia relativo), o bien en una de las raíces espirituales de la cultura, sino en la esencia de un concreto Dios personal, del mismo modo toda comunidad esencial de individuos personales se funda, no en alguna «legalidad de la razón» o en una idea abstracta de razón, sino sólo en la posible comunidad de esas personas con la persona de personas, es decir, en la *comunidad con Dios*. Todas las otras comunidades de carácter moral y jurídico tienen a esa comunidad como *fundamento*. Todo amare, contemplare, cogitare, velle está por consiguiente intencionalmente ligado con el *mundo concreto y uno* sólo en el sentido de un amare, contemplare, cogitare, velle «*in Deo*». (FEW 395-396, t.e. II/187-189.)

## 7. La persona en su dimensión moral

### 7.1. La unicidad moral de la persona: esencia axiológica personal, plenitud individual del deber y la idea de la «salvación» personal

#### 7.1.1. La unicidad personal se da también por referencia a su «esencia axiológica personal», que puede ser conocida por el amor

La diferencia entre carácter y persona aparece clara y nítidamente en el hecho de que somos capaces de medir a la *persona* fáctica, sus exteriorizaciones vitales y acciones en la *intenciones de valor que le son immanentes*, es decir, en su esencia axiológica ideal propia (tanto en el enjuiciamiento de sí como en el extraño), y no en las meras normas de validez general. Esto estaría totalmente excluido si la persona se nos revelara, igual que el «carácter», sólo como la causa constante de sus exteriorizaciones. Pues si esas intenciones tuyas se nos dieran sólo como las causas, hipotéticamente aceptadas, x, y, z, de sus acciones, entonces sería imposible comparar la esencia ideal con las acciones de la persona y conocer su «cumplimiento» en esas acciones o la oposición de una y otras. Pero esto es indudablemente posible. Todo enjuiciamiento moral profundo de otro consiste precisamente, *no* en

que medimos sus acciones exclusivamente según normas de validez general, ni según un prototipo ideal de *nosotros mismos* que tengamos presente, sino según un prototipo ideal que logramos desarrollando hasta el fin, por así decir, las *intenciones fundamentales* de la persona ajena, obtenidas mediante la comprensión central de su *esencia* individual, y reuniéndolas en la unidad del *prototipo concreto ideal de valor* de la persona, dado intuitivamente; según ese prototipo medimos sus acciones empíricas.

En primer lugar, el «comprender» su fuente más central, mediado por el amor a la persona misma, es lo que media nuestra intuición de su *esencia axiológica individual* ideal. El amor comprensivo es el gran maestro de obra (...) y el gran *artista plástico*, que a partir de la mezcla de las partes singulares empíricas -en ciertos casos a partir sólo de una acción, incluso de un gesto expresivo- es capaz de intuir y trazar las líneas de su *esencia axiológica*: una «esencia» de ella misma, que se nos *oculta* mucho más de lo que se nos muestra en el conocimiento empírico, histórico y psicológico de su vida, y que no comparece en ninguna acción ni exteriorización vital singular, pero que está supuesta para la plena comprensión de cada una de ellas. Por tanto, esta *esencia axiológica* no se puede alcanzar mediante inducción alguna. Más bien, solamente la luz que rebosa de aquella intuición de su ser, aunque inadecuada, ilumina todas las vivencias y disposiciones empíricas, eleva su conocimiento por encima de la mera suma de *conceptos generales*, para cada uno de los cuales, igual que para la suma, también podría servir de «caso de aplicación» o de «ejemplo» otra persona cualquiera. Solamente cuando sé a qué *persona* pertenece el vivir de una vivencia tengo una plena comprensión de esa vivencia.

### 7.1.2. La idea de «esencia individual» y de salvación personal

Pero se necesita aún una definición más rigurosa de lo que entendemos aquí por *esencia de valor individual-personal*.

Como ya se ha dicho, «esencia» nada tiene que ver con *generalidad*. Una esencialidad de especie intuitiva está en la base tanto de conceptos generales como de movimientos intencionales dirigidos a lo *individual*. Sólo la referencia de una esencialidad a objetos de la observación («la esencia de algo») y de la experiencia inductiva hace que la intención, por medio de la que esa referencia se realiza, se dirija a lo general o a lo individual. Pero la esencialidad misma no es ni general ni individual. Por ello precisamente hay esencialidades que sólo se dan en un individuo. Y por ello justamente tiene sentido hablar de una *esencia individual* y también de una *esencia de valor individual* de una persona. Esta *esencia axiológica* de tipo individual y personal es lo que designo con el nombre de su «salvación personal». Supondría desconocerla por completo decir, por ejemplo, que esa «salvación» sería lo mismo que un *deber* personal-individual o que comparecería en la vivencia de un tal «deber». Es cierto que hay también un deber individual, una vivencia del ser debido de un contenido, de una acción, un hecho, una obra por medio *mío*; y en ciertos casos sólo por medio *mío* en cuanto individuo concreto. Pero esa vivencia de una obligación que es *mía*

-indiferentemente de si la comparto o no con otros, o de si otros la reconocen o no, incluso de si la «pueden» o no reconocer- está ya *fundada* sobre la experiencia de mi *esencia de valor individual*. (...)

Si a diferencia de Kant y Simmel, que parten directamente del deber, de validez general el primero, individual el segundo todo deber se convierte ya en sí mismo en un auténtico deber moral porque se funda en la *intuición de valores objetivos* y, en este caso, en el *bien moral*, también existe entonces la posibilidad de la intuición evidente de un bien, en cuya *esencia objetiva* y contenido valioso se encuentra la *referencia* a una persona individual, y en la que el deber que le pertenece resulta como una «llamada» a esa persona y a ella sólo, con indiferencia de si esa misma «llamada» se dirige o no a otras. Esta es la *visión del valor esencial* de mi persona -en lenguaje religioso: la imagen de valor que el amor de Dios, en cuanto dirigido a *mí*, tiene de mí, bosqueja delante de mí y trae ante mí-: ese peculiar *contenido valioso individual*, sólo sobre el cual se constituye la conciencia del deber individual; es decir, ello es conocimiento evidente de un bien-en-sí, pero justamente de un «bien-en-sí para *mí*». (...)

... Si el acto por el que se llega a descubrir la *esencia valiosa ideal* de una persona es la plena *comprensión* de esa persona fundada en el amor, esto vale lo mismo para el descubrimiento de aquella *esencia* realizado por uno mismo o por otro. El más alto amor de sí es en consecuencia el acto por el que la persona *alcanza* la plena comprensión de sí misma y con ello la intuición y aprehensión emocional de su *salvación*. Pero es igualmente posible que otra persona me muestre el camino de mi salvación por la mediación de un amor al prójimo plenamente comprensivo; que me indique, pues, mediante el amor que me tiene, más auténtico y profundo que el que me tengo yo a mí mismo, una idea más clara de mi salvación de la que yo mismo puedo apropiarme. (...)

### 7.1.3. Valores de validez general y valores individuales y de la situación. Objetividad de los valores e historicidad de su conocimiento

Ahora bien, ¿cómo se comportan los valores de *validez general* y las normas válidas en general derivadas de ellos respecto de la *esencia valiosa personal* y del deber fundado en ella? (...) Todos los valores de validez general (para personas), en relación con el valor más alto, la santidad de la persona, y con el bien más alto, «la salvación de la persona individual», representan tan sólo el mínimo de valores, de forma que su no reconocimiento y no realización impiden alcanzar en todo caso su salvación; pero *no* encierran *en sí* todos los posibles valores morales, por medio de cuya realización se alcanza aquella. Todo engaño respecto de los valores de validez general y todo comportamiento contrario a las normas derivadas de ellos es, por tanto, malo o condicionado por el mal. Pero su correcto conocimiento y reconocimiento y la obediencia a sus normas no es en absoluto y sin más el bien positivo, que sólo se da con plena evidencia cuando incluye la salvación individual-personal.

De ahí que la correcta relación de *universalismo del valor* e *individualismo del valor* se preserve tan sólo cuando cada sujeto moral individual somete a un especial cuidado y cultivo moral las cualidades de valor que sólo él aprehende, sin olvidar desde luego los valores de validez general. Esto no sólo vale para individuos *singulares*, sino también para los individuos *colectivos* espirituales, por ejemplo, círculos culturales, naciones, pueblos, estirpes, familias. Es decir, se nos ofrece este importante intuición: la *plenitud* y *multiplicidad*, por ejemplo, de los tipos populares y nacionales del ideal moral de vida no es, en absoluto, una objeción contra la *objetividad* de los valores morales, sino una consecuencia esencial del hecho de que sólo *la visión conjunta* y *la compenetración* de los valores morales de *validez general* con los *válidos individualmente* otorga la *plena evidencia de lo bueno en sí*. (...) La regla kantiana, por ejemplo, pretende que una máxima estaría justificada solamente si puede ser en cualquier momento de la vida principio de una legislación general, es decir, extendida a cualquier momento de la vida. (...) Hemos de rechazar expresamente este axioma. *Antes bien, cada momento en la vida de una evolución individual representa al mismo tiempo la posibilidad de conocimientos de valores y conexiones axiológicas totalmente determinados y únicos* y, en correspondencia con ellos, la exigencia de tareas y acciones morales que no se pueden repetir nunca y que, en el nexo objetivo del orden de valores moral existente en sí, están en cierto modo predeterminadas para ese momento y que, de no realizarse, se pierden necesariamente para siempre. Sólo la *visión de conjunto* de los valores de validez general en el tiempo con los valores «históricos» concretos, la actitud simultáneamente de una visión panorámica permanente sobre el conjunto de la vida y un oído sensible para la «*exigencia de la hora*», totalmente singular, capacita para dar la total evidencia respecto del bien-en-sí. Por tanto, una *consecuencia* esencial de los *valores morales de esencia*(9) y de las *tareas* que les corresponden, es, no sólo la plenitud y pluralidad de los valores morales de individuos, pueblos y naciones, sino también la *pluralidad* y *plenitud* de las morales y sistemas culturales *históricamente* cambiantes y que los sistemas de moral racionalistas rechazan por principio. Y justo porque pertenece a la esencia de los valores en sí existentes el que puedan realizarse *plenamente* tan solo a través de una pluralidad de individuos singulares y colectivos y solo a través de una pluralidad de niveles de desarrollo históricos concretos, la existencia de esta *diferencia* histórica de las morales no es ninguna objeción a la *objetividad de los valores morales*, sino por el contrario una exigencia necesaria. E, inversamente, la tendencia ilimitada a universalizar los valores y las normas ha sido la consecuencia de esa *subjetivización* de los valores, que también efectuó Kant. En la misma medida en que los valores morales no pueden abstraerse de la *historia positiva* ni de su *mundo de bienes*, en esa misma medida les es esencial la «*historicidad*» de su aprehensión (y del conocimiento de su jerarquía y de sus leyes de preferencia) como la historicidad de su realización o su realización en una posible «*historia*». Es decir, tan erróneo es el relativismo, que hace abstraer los valores de los bienes históricos,

9 Valores morales de esencia se refiere a los valores propios de la esencia de la persona individual. Cf. lo dicho al principio de estos párrafos sobre la esencia individual. (Nota del Editor.)

sea que los considere productos de la historia o surgidos de su mecanismo, como radicalmente errónea es la idea de que se podría dar la *total plenitud* del reino de los valores y de la jerarquía en que consiste en *un individuo, un pueblo, una nación* o en *un lugar* de la historia.

En esa plenitud hay cualidades y relaciones de preferencia reconocibles por todos y en todo tiempo. Son sencillamente los valores y leyes de preferencia *de validez general*. Pero hay también cualidades y relaciones de preferencia que no les van más que a *individuos*, que sintonizan tan sólo originalmente con ellos y, por tanto, sólo los viven ellos y sólo ellos pueden realizarlos, y cuya visión sólo se da en ciertos lapsos *peculiares* de la evolución histórica, de suerte que con cada nuevo paso en la evolución deben hacerse visibles nuevos y nuevos valores y relaciones de preferencia. Cuando no ocurre así, puede hablarse de un estancamiento de la «*cultura moral*». (FEW 480-486, t.e. II/289-297.)

## 7.2. La autonomía de la persona

La autonomía auténtica, según lo dicho antes, no es, en primer término un predicado de la razón (como en Kant) y de la persona sólo como la X que participa de una legalidad racional, sino ante todo un predicado de la *persona como tal*. Aquí, sin embargo, hay que distinguir una doble autonomía: la autonomía de la *intuición* personal de lo bueno y malo en sí y la autonomía del *querer* personal de lo dado como de algún modo bueno o malo. Frente a la primera, se encuentra la heteronomía del querer sin intuición o *ciego*; frente a la segunda la heteronomía del querer *forzado*, que se encuentra de la forma más clara en el contagio de la voluntad y en la sugestión. En este doble sentido de la autonomía, sólo las personas autónomas y sus actos pueden poseer en valor de un ser y querer moralmente relevante. Pero de ninguna manera es la persona autónoma como tal ya una buena persona. La autonomía es simplemente el presupuesto de la *relevancia* moral de la persona; y de sus actos en la medida en que son atribuibles a esa misma persona. Si, por tanto, por ejemplo, una acción en sí buena de A es querida sin intuición y forzosamente (por ejemplo, a causa de la herencia o de la tradición o de una obediencia ciega frente a la autoridad), no deja de ser esa acción una «buena acción» -si bien no es imputable a A como persona; del mismo modo una acción querida igualmente sigue siendo mala si lo es en sí misma. Por consiguiente, un presupuesto fundamental de todas las unidades de actos que portan predicados morales de valor sigue siendo que son en general unidades de actos personales autónomos -pero no necesariamente actos autónomos *de aquella* persona individual que ejecuta los actos correspondientes de esas unidades. (...) La conexión de esencias es tan solo que todo lo malo debe ser cometido autónomamente por alguna persona en general; pero no necesariamente por aquella persona individual a cuya acción está ligado. (FEW 486-487, t.e. II/297-299.)

### 7.3. El valor de la persona como valor supremo de todo orden moral, institucional, etc.

Si los valores de cosa como tal son más altos que los valores de estado (por ejemplo, del bienestar), del mismo modo los valores de la persona como tal son más altos que los valores de cosa, por ejemplo, los valores espirituales de la persona son más altos que los valores de cosa, por ejemplo, los valores espirituales de la persona son más altos que los valores de cosa. Aunque la ausencia de intención del querer de la persona hacia su propio valor es la primera condición fundamental de su posible valor *factico*, su valor sigue siendo el valor de los valores; la glorificación de la persona y en último término de la persona de personas, es decir, la glorificación de Dios, sigue siendo el sentido moral de todo «orden» moral. La comunidad y la historia tienen siempre sobre sí, como última medida, la idea de hasta qué punto dan al puro valor del ser del máximo de las personas más valiosas (como mostraremos, persona singular y persona común) un fundamento de su existencia y de su vida. (...)

La ética ha de aferrarse al *personalismo de los valores*, para el cual todo sentido último de la comunidad y de la historia reside justamente en que éstas representan condiciones para que puedan descubrirse y actuar libremente en ellas unidades personales valiosas.

### 7.4. El valor de la persona aparece cuando ésta no lo busca expresamente: la vida moral como autotranscendencia

Pertenece a la esencia de todo posible crecimiento en valor de la persona el que no se dirija nunca intencionalmente a su propio valor moral. Fue una profunda incomprensión del auténtico personalismo el que muchas direcciones de pensamiento del llamado «individualismo», así como de sus oponentes, aceptaran que los valores de la persona, para realizarse, debían además *quererse*. Ahora bien, justamente el ser querido es la única forma en que el valor personal, tanto propio como ajeno, no puede realizarse jamás, ni aun siquiera llegar a darse. Por consiguiente, la actitud de posible respeto de sí, toda suerte de «orgullo moral», todo dirigirse voluntariamente hacia la propia «dignidad», en vez de dirigirse a los valores de cosa o de estado por realizar, no son modos de conducta que puedan coincidir con el principio de que los valores de la persona son los más altos. Es claro, por el contrario, que esas actitudes tienen que impedir y obstaculizar la realización de los valores personales, por otro lado *posibles*, por fuerza de su actuación en la persona en cuestión. Y puesto que de la esencia de la persona, como sujeto concreto de todos los actos posibles (a diferencia del yo, del alma y del cuerpo), es el no poder ser *nunca como objeto*, sólo debido a una ilusión podría hacerse a la persona objeto de sí misma. Sin embargo, nuestro principio no dice que el crecimiento en valor de la persona sea exclusivamente objetivo en el sentido de que aquella no *experimente* siquiera ese crecimiento en valor. Pero ese experimentar es sólo *consecuencia* de su actuar *no* inmediatamente dirigido a sí, y no es, por tanto un contenido intencional. (FEW 497-498, t.e. II/310-311.)

### 7.5. La persona espiritual es siempre individual. Se sigue que, respecto de los valores superiores, se da una desigualdad entre las personas (ideas de excelencia moral y vocación), pero respecto de los valores inferiores (derechos básicos y fundamentales) la igualdad es una exigencia estricta

En ningún lugar implica el personalismo ético, al que nos ha llevado nuestra investigación, un carácter más acusadamente divergente de las corrientes éticas actuales, que en el puesto que asigna al ser y devenir de la *individualidad* de la persona como portador de valor moral. El valor personal es para nosotros en sí mismo el más alto nivel como tal de todas las clases de valor, cuyos portadores son el querer, el hacer, las propiedades de la persona, y que son en rango superiores a los valores de cosa o de estado. Tampoco el «querer» de la persona puede ser nunca mejor o peor que la persona, de cuyo querer se trata. Al mismo tiempo, sin embargo, cada persona es -como he mostrado- justamente en la *misma* medida, en cuanto es *pura* persona, persona *individual* y, por eso, un ser único distinto de cualquier otro, y análogamente su valor es un valor individual único. (Y esto vale, por descontado, tanto de la persona singular como de la persona común, por ejemplo, el pueblo griego o romano.) Según esto, para cada persona hay, más allá del bien objetivo de validez general (y del contenido de deber que se deriva de él), un bien de *validez individual* no menos objetivo y originariamente intuible, para cuya aprehensión recurrimos a la «conciencia» en el pleno sentido de la palabra.

Todos los portadores últimos de valor moral son, según esto, no sólo en su ser, sino también en su valor *distintos y desiguales*, en la misma medida en que se los concibe como *puras* personas. Toda suposición de su igualdad axiológica (y de la igualdad de obligación que deriva de ahí) es, por consiguiente, o una pura ficción, o resulta (correctamente en este caso) sólo de la referencia a un círculo especial de *tareas* fundado en la idea del bien generalmente válido. «Respecto a» ese círculo de tareas, por ejemplo, «como» sujetos económicos, «como» portadores de derechos y deberes ciudadanos, etc., pueden y deben «ser considerados» como iguales en determinados casos (que es objeto de investigación especial). En el «ideal» moral, por consiguiente -sin perjuicio de la serie de normas de validez general que surge de la idea del valor de la persona en general-, *cada persona debería comportarse éticamente de manera distinta y axiológicamente diversa de toda otra persona, bajo circunstancias orgánicas, psíquicas y externas, por lo demás, iguales*. Con esto no se ha decidido todavía si y hasta qué punto la diversidad existente en sí y la diversidad axiológica de las personas puede sernos dada o «comprobada» en general. Si no fuera posible, existiría en todo caso aquella diversidad ante la idea del Dios que todo lo sabe y todo lo ama. Precisamente «delante de Dios» tenemos que pensar a las personas y sus valores individuales como verdaderamente *diversas* y no aceptar una pretendida «igualdad de las almas ante Dios», que algunos consideran -sin razón, según nos parece- como doctrina del cristianismo histórico. Como resultado de nuestras investigaciones, puede valer el principio: los seres humanos han de hacerse tanto *más* iguales, y por eso «ser considerados» iguales en valor, cuanto más bajos y relativos en la escala del orden de los valores son los bienes y las tareas, en relación a los cuales se los toma como sujetos de posesión -para aquéllos- y de obligación -para éstas. Dicho en lenguaje popular, la aristocracia «en el cielo» excluye tan poco la

democracia «en la tierra», que puede ser que incluso la *exija*. Si la satisfacción de las necesidades impulsivas es, según sus grados de urgencia, una condición, no para el ser, pero sí para la manifestación de las personas espirituales, individuales y de diverso valor en sí mismas (en actos, hechos y obras), del mismo modo los bienes y las tareas correspondientes a las necesidades más urgentes, según los casos, *deben ser* para los seres humanos cada vez más iguales, es decir, más iguales justamente para que la diversidad que tienen respecto a los valores *absolutos* o menos relativos del ser, así como de sus capacidades axiológicamente superiores respecto de bienes y tareas más altos no queden ocultas ni encubiertas. (FEW 499-500, t.e. II/313-314.)

#### 7.6. Persona singular y persona común. El ámbito de la relacionalidad y socialidad humana

Así como la persona halla toda vivencia psíquica sobre el fondo simultáneo de una corriente de tales vivencias, y cada objeto de la percepción externa sobre el fondo y como «parte» de una naturaleza inacabable espacio-temporal, del mismo modo se da ella a sí misma, en la vivencia de sí y también en cada una de sus ejecuciones de actos, como *miembro* de una *comunidad de personas englobante* de algún tipo (...). Esta vivencia de su necesaria pertenencia a una esfera social en general aparece éticamente en la *corresponsabilidad* de la acción común de la misma; y, respecto del posible carácter efectivo de la comunidad en general, aparece en el *reproducir las vivencias de otro y el experimentar junto con otro, en el sentir lo mismo que otro y en el sentir con el otro*, como actos básicos de la percepción interna del otro. Puesto que, en una cierta clase de actos, le es esencial la intención a la posible comunidad y dada junto con la naturaleza de los mismos actos, al menos el sentido de la comunidad y su posible existencia no es un supuesto que quede reservado a mera comprobación empírica. Más bien ese supuesto está ligado con el sentido de una *persona* con el mismo carácter esencial y originario que aquellos del *mundo exterior e interior*. (...)

Así, cada uno se percibe, no sólo como sobre un fondo y al mismo tiempo como «*miembro*» de una totalidad de conexiones vivenciales centradas de alguna forma, y que en su distensión temporal se llama «*historia*», y en su simultaneidad se llama *unidad social*, sino que se da también como sujeto moral en esa totalidad siempre *además* como «*coactuante*», «*prójimo*» (Mitmensch) y como «*corresponsable*» del conjunto de lo moralmente relevante en esa totalidad. (...)

Podemos permitirnos, pues, la siguiente afirmación: el ser de la persona, como persona singular, se constituye dentro de una persona y su mundo en general en la especial clase esencial de los actos propios singularizantes; el ser de la persona común se constituye en la especial clase esencial de los actos sociales. El contenido *total* respectivo de todo vivir de la especie del «*vivir juntos*» (o convivencia) (en relación con el cual el «*comprender*» representa sólo una subclase) es el *mundo* de una comunidad, el llamado *mundo colectivo*, y su sujeto concreto es, del lado del acto, una *persona común*. El contenido correspondiente de toda vivencia del tipo de los actos singularizadores y del vivir-para-sí es el mundo de un

individuo o un *mundo singular*. A toda persona finita le pertenece, por tanto, una persona singular y una persona común. Y a su mundo, un mundo común y un mundo singular: ambos son partes esencialmente necesarias de una totalidad concreta de persona y mundo. Persona singular y persona común son, por tanto, mutuamente relacionables *dentro* de toda posible persona concreta finita, y su relación mutua es accesible a la vivencia. (...)

Pertenece ciertamente a la esencia de toda persona común tener como miembros personas que son, a su vez, personas singulares; pero su existencia y su continuidad estricta como persona común no está ligada a la existencia de los mismos individuos personales singulares. Éstas son en relación a ella libremente variables y por principio sustituibles; las personas singulares pierden su puesto mediante la muerte o de cualquier otro modo. Por otra parte, los mismos individuos personales singulares pertenecen a distintos individuos personales comunes, como el mismo individuo pertenece a un estado y a una iglesia. (...)

La persona común no representa en relación a la persona singular una clase subordinada de lo general respecto de lo individual, sino que (prescindiendo de los conceptos de las personas comunes, como el concepto de estado, nación, iglesia) es tan *individuo* espiritual como la persona singular; por ejemplo, el estado prusiano. Especialmente, no existe éticamente para nosotros ningún tipo de subordinación por principio ética entre persona singular y persona común en general, sino sólo una relación de subordinación ética común de *ambos* tipos de persona a la idea de la persona infinita, dentro de la cual cae la distinción, esencial y necesaria para todas las personas finitas, de persona singular y persona común. Por tanto, la divinidad no puede, según su idea, ni ser pensada como henoteísmo, ni como persona común (panteísmo), sino sólo como la persona infinita («*única*», no numéricamente «*una*») sin más. (FEW 509-514, t.e. II/325-332.)

#### 7.7. No toda unidad social es una persona común. Niveles de socialidad humana

Después de lo dicho es evidente que no *todas* las clases de unidades sociales han de ser llamadas *personas* comunes (siempre que designemos con la expresión «social» la asociación más general y más indiferenciada de hombres).

Hay una *teoría de todas las posibles unidades sociales esenciales en general*, cuyo pleno desarrollo y posterior aplicación a la comprensión de las unidades sociales fácticas (matrimonio, familia, pueblo, nación, etc.) constituye el problema fundamental de una sociología filosófica y el presupuesto de toda ética social. (...) Para fundamentar ahora más profundamente al concepto de *persona común* basta que aquí indiquemos al menos los principios de clasificación de toda doctrina de la esencia de lo social y su resultado principal. El primero de estos principios consiste en las esencialmente diversas *clases de ser-junto-con-otro* y de la convivencia, en las que se constituye el tipo respectivo de unidad social; el segundo consiste en el tipo y rango de los *valores*, en cuya dirección los miembros de la unidad social miran «conjuntamente», para de acuerdo con ellos actuar juntos según normas. Como todos los conceptos y principios esenciales no-inductivos, tampoco estas unidades y conexiones de esencia se realizan nunca pura y plenamente en el dato fáctico de



experiencia, pero sirven, como *presupuesto* simultáneo de la posibilidad objetiva de ese dato de experiencia, para su comprensión. (FEW 515, t.e. II/331-332.)

### 7.7.1. La masa y el contagio afectivo

(Según el primero de esos principios de clasificación distinguimos:)

Aquella unidad social que se constituye (simultáneamente) por medio del llamado contagio, carente de comprensión, y de la imitación involuntaria. Entre los animales se llama «rebaño» y entre los seres humanos se verifica en la «masa». También la masa tiene respecto de sus miembros una realidad propia y una legalidad propia del actuar. (FEW 515, t.e. II/332.)

Me refiero al caso del mero *contagio afectivo*. Así vemos que la jocundidad de un cabaret o de una fiesta «contagia» a las personas que llegan y que acaso estaban todavía tristes, pero que son «arrastradas» por esta jocundidad. (...) El mismo caso se da cuando una serie de gentes se contagia por el tono de lamentación de alguno de los presentes, como sucede con frecuencia entre las ancianas, cuando una de ellas relata su aficción, mientras las otras empiezan a llorar a lágrima viva. Esto no tiene, naturalmente, lo más mínimo que ver con la compasión. Ni existe una *intención* afectiva dirigida a la alegría o al dolor del otro, ni participación alguna en sus vivencias. Antes bien es característico del contagio tener lugar pura y simplemente entre *estados* afectivos, y no presuponer en general ningún saber de la alegría ajena. Así, por ejemplo, puede darse el caso de advertir sólo posteriormente que un sentimiento de tristeza en que uno se encuentra descansa en un contagio procedente de una reunión visitada antes. En esta tristeza no hay nada que indique este origen; únicamente por medio de raciocinios y de inferencias causales se pone en claro de dónde procede. (...)

El proceso del contagio tiene lugar involuntariamente. (...) El sentimiento surgido por contagio contagia a su vez por el intermedio de la expresión y de la imitación, de suerte que también crece el sentimiento contagioso; éste contagia a su vez, etc. En todos los casos de exaltación de masas, incluso en la llamada «opinión pública», es singularmente esta *reciprocidad del contagio* que va acumulándose, lo que conduce al desbordamiento del movimiento colectivo emocional y al hecho peculiar de que la «masa» en acción sea arrastrada tan fácilmente más allá de las intenciones de todos los individuos y haga cosas que nadie «quiere» y de la que nadie «se hace responsable». (...)

Sólo un caso más intenso -por así decir, un caso límite del contagio es la auténtica *unificación afectiva* (o identificación) del yo propio con un yo individual ajeno. Es un caso límite en tanto que aquí, no sólo se tiene un determinado proceso afectivo ajeno inconscientemente por un proceso propio, sino que se identifica literalmente el yo ajeno (en todas sus actitudes fundamentales) con el yo propio. También es aquí la identificación tan involuntaria como inconsciente. (WFS 25-29, t.e. 32-35.)

### 7.7.2. La comunidad vital

Aquella unidad social que se constituye en un co-experimentar y reproducir las vivencias del otro (sentir-con, tender-con, pensar-con, juzgar-con, etc.) de tal índole, que tiene lugar sin duda un «comprender» a los miembros de la unidad en general (límite frente a la masa), pero no un comprender que preceda como acto separado al co-experimentar, sino sólo uno que se ejecuta en él mismo; especialmente no es un «comprender» en cuya realización el yo individual de cada uno se viva como punto de partida de esos actos, ni mucho menos fuera *objetivado* de alguna forma el ser ajeno (límite frente a la sociedad). En ese inmediato experimentar y comprender, en el que *falla* particularmente toda *separación* de mí y tu experimentar, y también toda separación de gesto expresivo corporal y vivencia en la aprehensión de A y B, se constituye una unidad básica de unidad social, que llamo en sentido estricto «comunidad vital». En la «comunidad» el *contenido* del co-experimentar es un contenido verdaderamente *idéntico*, y sería una construcción totalmente falsa querer «explicar» de algún modo el fenómeno singular del «experimentar junto con otro» de A y B a partir del hecho de que A experimenta ese algo, de que B lo experimenta, y de que además los dos *saben* de ese su experimentar, o participan en la forma del mero «simpatizar con» en sus vivencias. Antes bien, si desde el *actus único* del experimentar junto con otro se vuelve la mirada hacia los individuos (objetivos) y a su vivencia, este *actus* (con su estructura variable) del experimentar junto con otro, oír, ver, pensar, esperar, amar y odiar junto con otro circula *entre* los individuos como una *corriente vivencial con leyes propias*, cuyo sujeto es la realidad de la comunidad misma. Por consiguiente, sobre este suelo de la «comunidad», no se necesita para la mutua comprensión entre sus miembros un razonamiento que vaya de la expresión a la vivencia; y para su mutuo conocimiento de la verdad no se precisa tampoco ningún *criterio de verdad* ni terminología artificial alguna, como para la formación de una voluntad común tampoco se precisa de promesa ni de contrato alguno.

Mientras que en nivel social esencial de la masa no existe ningún tipo de solidaridad, pues el individuo singular no existe aquí en absoluto como vivencia y, por lo tanto, no puede ser solidario con ningún otro, en la comunidad vital existe una determinada *forma* de solidaridad, que a diferencia de otras formas superiores (véase lo que sigue) se puede llamar *solidaridad sustituible*. Nace sobre la base del hecho de que las vivencias del individuo están realmente dadas *como* tales, pero varían en su decurso y contenido de forma puramente dependiente de las variaciones de la vivencia común. Ciertamente aquí al individuo le son dadas sus vivencias como individuales, pero sólo sobre la base de un acto especial de singularización, que en cierto modo le pone fuera del todo de la comunidad. Esta «solidaridad» significa que toda responsabilidad -en la medida en que es vivida- se constituye sólo sobre la vivencia de la *corresponsabilidad* respecto del querer, actuar, obrar del todo de la comunidad. Por esto justamente el individuo es aquí por principio «sustituible» por otro individuo, según leyes de acuerdo con una estructura -fija o cambiante, según los casos- de formas que corresponden a los diversos ámbitos del quehacer vital de la comunidad y que, según los casos, se llaman casta, clase, dignidad, función, profesión, etc.

Mientras que todavía podíamos explicarnos la unidad de la masa con el auxilio de los principios de asociación y sus derivados a base de un complejo sensorial común de estímulos, esto es del todo imposible en la comunidad vital. Ésta representa una unidad *sobresingular* vital y orgánica, que posee, como toda unidad de esta esencia, objetiva y subjetivamente, es decir, considerada en la forma de la percepción interna y externa, una unidad y una legalidad (formalmente) amecánica. No obstante, la comunidad vital está lejos de ser una unidad *personal*, es decir, un *persona* común. Es verdad que en ella vive uno y el mismo *tender* y *oponerse* orientado a metas con una estructura determinada del preferir y postergar involuntario e inconsciente respecto de valores y metas tendenciales, en la forma de costumbres tradicionales, usos, culto, indumentaria, etc., pero no una *voluntad* unitaria y moralmente dotada de plena responsabilidad para proponerse fines y capaz de elección, como es propio en todo caso de una persona. Según esto, sus valores -incluso aquellos que ella vive como tales (especialmente en el lenguaje natural del pueblo o en su especial dialecto), como aquellas de los que es portadora- pertenecen todavía a la clase de los valores de cosa y no a los valores de persona.

### 7.7.3. La sociedad.

Distinta radicalmente de la unidad de esencia social de la comunidad social es la unidad social de la *sociedad*. Ante todo hay que definirla, frente a la unidad *natural* de la comunidad, como una unidad *artificial* de individuos, en la que no tiene lugar un originario «experimentar junto con el otro» en el sentido caracterizado antes, sino en la que más bien toda vinculación entre individuos se produce tan sólo mediante *especiales* actos *conscientes* que se vivencian por cada uno como proviniendo de suyo *individual*, que es lo vivenciado aquí en primer lugar, y dirigidos al otro como un «otro».

Por lo que hace a la simple experiencia de lo que en «el otro» acontece, o lo que piensa, quiere, etc., es aquí elemento constitutivo, por una parte, una rigurosa *separación* entre «vivencia de sí mismo» y «comprensión» y, por lo tanto, también, entre lo vivido por uno mismo y lo comprendido (...) y, por la otra, la adjudicación primariamente vivenciada de los dos contenidos a dos individuos *distintos*; respecto de la comprensión misma, es constitutivo una separación del gesto *corporal* de expresión (que, como corporal, no está dado en la comunidad) y la vivencia en el otro, como también un *razonamiento por analogía* de la vivencia propia a la vivencia ajena (o bien un proceso espiritual equivalente). Para todo conocer o gozar en común, etc., resultan constitutivos cualesquiera *criterios* comunes previos de lo correcto y lo falso, de lo bello y lo feo; para todo tipo de querer y hacer en común resulta constitutivo el acto del *prometer* y el producto material del *contrato* que se constituye en el prometer mutuo -forma originaria de todo derecho privado.

Sin embargo, aquí no hay ya ni ética ni jurídicamente *ninguna* clase de corresponsabilidad originaria, puesto que toda responsabilidad hacia otro se funda en la *responsabilidad*

*unilateral del yo*, toda eventual responsabilidad hacia otro hay que considerarla como surgiendo por un acto libre individual de asunción de una determinada obligación. Y tampoco hay aquí una solidaridad verdadera (alguna forma de «uno para todos» y «todos para uno») -ni sustituible ni insustituible-, sino tan sólo una igualdad o desigualdad de los *intereses* de los individuos y de las «clases» que se forman a partir de esos intereses. La unidad esencial de la sociedad, tomada como un todo, no es ninguna realidad especial fuera o sobre los individuos, sino sólo un entramado invisible de *relaciones* vigentes, que según sean más o menos explícitas, resultan «convenciones», «usos» y «contratos». Según esto, aquí no hay nada *en lo que* los individuos puedan saberse solidarios. Y, así como la *confianza* gratuita es la actitud básica en la comunidad, en la sociedad la actitud básica es la *desconfianza* gratuita y primaria. Pero si una sociedad en general ha de «querer» algo que es «común» a sus elementos, no lo consigue (sin ayuda de unidades de otra esencia social) sino a través de la *ficción* y la *violencia*. La producción de la ficción de que sea «voluntad común» lo que tenga que ser, *en caso* de que se obtenga sin violencia, a saber, el contenido de la voluntad idéntica puramente casual *de todos como individuo*, funda el así llamado principio de la mayoría (pues la mayoría en cada caso es lo que más se acerca a ese ideal). Pero la violencia consiste en que esa voluntad de la mayoría se impone a la minoría.

Por otra parte, la sociedad es una unidad de *personas singulares mayores de edad* y *autoconscientes*, a diferencia de la comunidad vital, que comprende también a los *menores de edad* (y a los animales domésticos dependientes del hombre). Por tanto, mientras que la forma de unidad personal en general no aparece en absoluto en la masa ni en la comunidad vital, aparece ya del todo en la sociedad; pero aparece *exclusivamente* como persona *singular*, de forma que en la sociedad toda persona vale lo mismo -y además en cuanto persona singular, que hace referencia a las modalidades de valor que por naturaleza no unen, sino que *separan* y son relativas y sensibles: los valores de lo agradable (sociedad como asociación) y de lo útil (sociedad como portadora de la civilización). Los «elementos» de la sociedad no son, con todo, individuos en el sentido de la persona individual espiritual, antes definida, sino originariamente *iguales e iguales en valor*, pues son tomados en consideración en cuanto tales «elementos», no en virtud de su contenido *material* individual, sino sólo en virtud de su carácter *formal* como personas *singulares* en general. La diferencia individual y en valor surge en la sociedad y entre sus elementos tan sólo a partir de los diversos valores *de producción* de los individuos en la dirección axiológica de los valores correlativos a la sociedad de lo agradable y de lo útil.

### 7.7.4. La persona común (o comunidad de personas)

De las clases esenciales de unidad social mencionadas hasta ahora, masa, sociedad, comunidad vital, hay que distinguir ahora una cuarta y suprema clase con cuya característica se comenzó este capítulo: la *unidad de las personas singulares, independientes, espirituales individuales «en» una persona común, independiente, espiritual, individual*. Esta unidad es, a la vez, aquella de la que hemos afirmado que constituye, ella y sólo ella, el *núcleo* y lo



totalmente *nuevo* del auténtico pensamiento del cristianismo primitivo de la comunidad y que fue descubierto históricamente sólo en él - un pensamiento sobre la comunidad que reúne de modo peculiarísimo el ser y el valor propio inderogables del «alma» (concebida de forma creacionista) y de la persona (frente a la antigua teoría de la corporación y a la idea judía del «pueblo»), con el pensamiento, fundado en la idea cristiana del amor, de la solidaridad de la salvación de todos en el «corpus christianum» (frente a todo ethos de la «sociedad» meramente social que niega esa solidaridad moral). (...)

Si se considera la *relación* de esta idea de la forma suprema de unidad social -como la idea de un reino de amor solidario de personas singulares, independientes y espirituales en una pluralidad de personas comunes del mismo tipo (de las personas comunes entre sí, como también de la persona singular y la persona común en general pero sólo en Dios)- con las ideas de *comunidad vital* y *sociedad*, resulta que *tanto* la comunidad vital como la sociedad, en cuanto formas esenciales de unidad social, están *subordinadas* y al servicio de la persona común y de su aparición -si bien, de diversa forma. Aunque esta idea de un suprema forma de unidad social no representa en modo alguno una mera «síntesis» de comunidad vital y sociedad, los rasgos esenciales de *ambas* están dados, sin embargo, juntamente en tal idea: persona independiente e individual, como en la sociedad; solidaridad y real unidad común, como en la comunidad. Justamente por esto, a la cuestión de qué significa la forma social y qué la de la comunidad vital para la consecución del más alto ideal moral en general y cómo contribuyen a él, sólo se les puede hacer justicia si no se mide a *una* de ellas desde la *otra*, falsamente considerada como la superior, sino a *ambas* desde aquella forma que es de modo propio y de hecho *la suprema*. (...)

¿Cuáles son los rasgos más generales que diferencian a una *persona* común de las otras clases de realidad comunitaria *impersonal*? Un primer rasgo es que la persona común es originariamente unidad de un centro de actos *espirituales* -y no es primariamente una unidad de lugar (territorio), o de tiempo (tradición), o de descendencia (sangre); tampoco es la unidad de un *fin* común, cuyo establecimiento presupone ya como existente un centro de actos así especificado con valores y metas especiales, pero sin determinar todavía ninguna *realidad* común en general. En segundo lugar, para ser *persona* común, la unidad social ha de estar dirigida a bienes de naturaleza de todas las clases modales básicas de valores y, por tanto, no sólo a bienes de *un* tipo entre esos valores, en cualquier orden conforme a su individualidad. Por tanto, es propio de la *persona* común poseer aquella independencia en el ser y aquella superioridad del querer, llamada *soberanía*, frente a todas las unidades sociales particulares dirigidas sólo a *una* especie de valor, tanto los de la sociedad como los de la comunidad vital. Sólo en la medida en que es soberana en este sentido, es una auténtica persona con un mundo de valores comunes propio y su propia jerarquía. (...)

Hemos hallado, pues, como notas esenciales de una persona común el que ésta -como centro espiritual concreto de actos- tiene que abarcar los bienes de todas las clases de valores, así como las unidades sociales fácticas de *todas* las formas esenciales de unidad social. No se sigue de aquí que no pueda haber más que *una* clase de persona común. Lo

único que se dice con ello es que los valores comunes supravitales, según su rango, están ordenados, de entre las unidades sociales en general, tan sólo a la *persona* común y no, por tanto, a la sociedad ni a la comunidad vital; y que la persona común se dirige de alguna forma a todas las clases de valores y ha de poseer una *conciencia* propia de ellos y una consideración a los mismos. Con ello no está todavía decidido qué clase de valores ha de realizar *preferentemente* un determinado tipo de persona común. Esto último funda, sin embargo, una posible y ulterior *diferenciación esencial* en la idea de la persona común. (...)

A los valores espirituales de la cultura antes distinguidos y al valor de lo santo como salvación común, en cuanto valores básicos por realizar, les corresponden en primer lugar *dos* clases distintas de personas comunes: a los primeros la *persona común de la cultura*, que de facto puede ser la *nación* y el *círculo cultural*; al último la *persona común de la iglesia*. Sólo estas dos clases de personas comunes pueden llamarse legítimamente *puras* personas comunes espirituales. (FEW 515-533, t.e. II/332-354.)

#### 7.7.5. Formas básicas de interrelación personal humana

##### a) Simpatía(10)

Para hacer comprensible el primer componente de la simpatía, el «comprender», y «reproducir los sentimientos ajenos» y «reproducir lo que el otro vive»(11) no se necesita ni una «proyección afectiva», ni una «imitación». Por el contrario, en la medida en que intervienen aquellos actos (la proyección y la imitación) no producen la comprensión, sino precisamente la posibles *ilusiones* del comprender.

Volvámonos, pues, a la *simpatía*, que se erige fundamentalmente sobre esta componente hasta aquí tratada del comprender, que reproduce los sentimientos ajenos. Aquí hay que distinguir en primer lugar *cuatro* hechos totalmente distintos. Los llamo: 1. el inmediato sentir-con, por ejemplo uno y el mismo sufrimiento «con algúen»; 2. El simpatizar «en algo»: congratulación «en» su alegría y compasión «con» su sufrimiento; 3. el mero contagio afectivo; 4. La auténtica unificación afectiva(12).

10 Scheler realiza en WFS una cuidadosa crítica de la equiparación histórica de la simpatía (pero también del amor) con formas inferiores de interrelación, como la proyección, el contagio o la unificación afectiva, que aquí no podemos recoger. Así pues, téngase en cuenta que al hablar de simpatía y amor se está hablando de fenómenos esencialmente diversos e irreductibles a aquellos. (Nota del Editor)

11 Estos componentes primeros ("Verstehen", "Nachfühlen" y "Nachleben") son funciones puramente cognoscitivas, que nos hacen presente el estado afectivo del otro y constituyen la condición de que la simpatía pueda darse; pero ella, en cuanto tal, no consiste en esas funciones. (Nota del Editor.)

12 Para los puntos 3 y 4 ver el apartado 7.7.1. de esta selección de textos. (Nota del Editor.)

1. Un padre y una madre están junto al cadáver de su hijo querido. Sienten juntos «*el mismo*» sufrimiento, «*el mismo*» dolor. Esto no significa que A siente este sufrimiento y B lo siente también, y además saben que lo sienten -no, es un *sentir-uno-con-otro*. La pena de B no es en modo alguno «objetiva» para A, como, por ejemplo, lo es para el amigo C, que se agrega a los padres y «les» tiene compasión o «de su dolor». No, los padres la sienten «uno con otro» en el sentido de un sentir-uno junto con el otro, de un vivenciar-uno junto con el otro, no sólo «el mismo» contenido de valor, sino el mismo movimiento emocional en dirección a él. El «sufrimiento» como contenido de valor y el sufrir como cualidad de función es por tanto *uno y el mismo*. (...)

2. Totalmente distinto es lo que pasa en el segundo caso (la simpatía). Tampoco es aquí el sufrimiento simplemente causa del sufrimiento ajeno. *Todo* simpatizar implica la *intención* del sentir del sufrimiento o de la alegría adherido en la vivencia del otro. La simpatía está «dirigida» en sí misma como «sentir» -y no sólo en virtud del «juicio» o de la representación de que «el otro sufre»- a ese sentimiento ajeno; el simpatizar no surge sólo en vista del sufrimiento ajeno; sino que «*menta*» también el sufrimiento ajeno y lo *menta en cuanto* tal función afectiva. Pero aquí el sufrimiento de A se hace presente como perteneciente a A en un acto, vivido como acto, del comprender o de reproducir el sentimiento ajeno, y a cuya materia se dirige acto seguido la originaria com-pasión de B. Es decir, *mi* compasión y *su* sufrimiento son fenomenológicamente *dos hechos distintos*, y no *un* hecho, como en el primer caso. Mientras que en el primer caso la función del vivenciar lo que el otro vive y lo que el otro siente está tan entrelazada con el propio simpatizar que no se da en absoluto en la vivencia una diversidad de las dos funciones, en el segundo caso ambas funciones están claramente separadas una de otra también en la *vivencia*. El simpatizar (propiamente dicho), el fáctico «participar», se hace presente también en el fenómeno como una *reacción* al hecho, dado en el reproducir el sentimiento ajeno, del sentimiento del otro y del contenido de valor que le pertenece. Así pues, las dos funciones, dadas en este caso separadamente, del reproducir el sentimiento ajeno y del simpatizar han de separarse nítidamente una de otra. (WFS 23-25, t.e. 29-31.)

#### b) Amor

En el amor (y en el odio) de un ser humano a otro, estos actos muestran su plena independencia del cambio de estados afectivos en el hecho de que *perseveran* en el cambio de los estados como tranquilos rayos fijos sobre su objeto. El dolor y el sufrimiento que nos depara una persona amada jamás cambiarán nuestro amor por él (...). Y en medio de los múltiples cambios de alegría y de sufrimiento que ocurren día tras día entre los seres humanos, permanecen absolutamente intactas las relaciones de amor y de odio entre ellos. Lo único que cabe decir en este punto es que el objeto amado es una fuente más rica tanto de posibles alegrías como de posibles sufrimientos. Pero exactamente lo mismo debe decirse del objeto odiado. Cuanto más odiado, tanto más apenan su dicha o sus buenas prendas, tanto más regocija su desdicha, su nulidad, y tanto más ricas son las fuentes de posibles pesares y posibles alegrías que representa.

Toda una serie de hechos de muy distinta índole es la que entra en juego cuando se trata del funcionamiento del amor y del odio como causas (no como efectos) de estados afectivos. Lo que pasa en este caso es que, ciertamente, la ejecución de estos actos constituye la más profunda de todas las «fuentes» de alegría y sufrimiento, más aún, de «bienaventuranza» y de «desesperación». Así, el amor, incluso cuando es «desgraciado» en el sentido de la falta de correspondencia, en cuanto acto va acompañado, sin embargo, de un alto sentimiento de felicidad; lo mismo sucede cuando el objeto del amor causa pesar y dolor. Y, a la inversa, cuando, por ejemplo, el pesar de la persona odiada causa alegría (como en la envidia, la alegría del mal ajeno, la maldad, etc.), la *comisión* misma del acto de odio tiene, empero, el carácter de «tenebrosa» y «desventurada». (...)

... el preferir y el postergar pertenecen a la esfera del *conocimiento* del valor..., mientras que el amor y el odio *no* cuentan entre los actos cognoscitivos. Amor y odio representan una peculiar manera de comportarse ante los objetos de valor que, con seguridad, no es una mera función del conocimiento. Pueden, por una parte, servir de fundamento al conocimiento del valor..., pero no son este conocimiento. En segundo término, aquello a que se dirigen estas intenciones no es un valor, ni un valor «más alto», pura y simplemente, como cuando «preferimos» un valor a otro, sino que son objetos valiosos y en cuanto que lo son. No «amo» un valor, sino siempre algo que es valioso. (...)

(El amor y el odio) son modos absolutamente *originarios e inmediatos* de comportarse emocionalmente con el contenido de valor mismo, de suerte que ni siquiera se da fenomenológicamente una función de percepción de valor. Y, sobre todo, el correspondiente valor no se da por anticipado en una intención especial, como en el *respeto*. Nada atestigua tanto este hecho como la insólita perplejidad en que vemos caer a los seres humanos cuando se les hace la petición de que «den razones» de su amor o su odio. Justamente entonces se revela hasta qué punto estas «razones» se buscan sólo después y que en conjunto no se ajustan nunca exactamente, ni en la extensión ni en la índole, a lo que tiene que «razonarse». También se ve cómo los objetos que tendrían exactamente las mismas cualidades de valor aducidas como razones de amor y de odio no suscitan en modo alguno estos actos. El amor y el odio se dirigen por necesidad a un núcleo individual de las cosas, a un *núcleo de valor* -si así puede decirse- que nunca admite el disolverse íntegramente en valores susceptibles de apreciación, ni siquiera sensibles, por separado. La norma de estimación de los atributos valiosos depende, a la inversa, de que los valores sean portados por cosas amadas u odiadas: y no se rigen el amor y el odio por esa estimación. (...)

En cuanto especies últimas de actos, el amor y el odio pueden ser *intuibles*, no definibles.

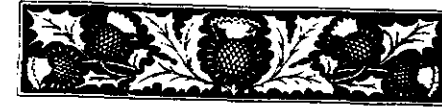
En primer lugar, el amor y el odio no se distinguen como si el odio fuese sólo el amor a la no-existencia de una cosa. El odio es, por el contrario, un acto *entitativo*, en cuanto que está dado inmediatamente un *disvalor* exactamente como en el acto del amor lo está un *valor* positivo. Pero, mientras que el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en que resplandece por vez primera en cada caso el valor más alto de un objeto

o de una persona, el odio es un movimiento contrario. Con esto está ya dado sin más el que el odio se dirige a la posible existencia del valor inferior (que como tal es un valor negativo) y a la eliminación de la posible existencia del valor superior (que a su vez es un valor negativo). El amor se dirige, por el contrario, a la posición del posible valor superior (que es en sí un valor positivo), o a la conservación del mismo, y a la eliminación del posible valor inferior (que es en sí un valor moralmente positivo). El odio no es, por tanto, en absoluto, un mero «cerrarse» al entero reino de los valores; está por el contrario ligado con un efectivo dirigir la mirada al posible valor más bajo. (...)

El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto. Y precisamente este *aparecer* el valor más alto está en relación esencial con el amor. Éste no es, pues, en su esencia última, ni una mera «reacción» a un valor previamente sentido, como, por ejemplo, «alegrarse» o «entristecerse», ni una función modal como «gozar», ni una manera de comportarse frente a dos valores previamente dados, como el «preferir». (...)

Puede decirse que el genuino amor abre los ojos del espíritu para valores siempre más altos del objeto amado; hace *verlos* y no hace de ningún modo «ciego» (como dice un refrán absurdo, que al pensar en el amor piensa manifiestamente tan sólo en la pasión impulsiva sensible). Lo que hace «ciego» no es nunca al *amor* en la emoción empírica, sino los *impulsos* sensibles que siempre le acompañan y que traban y limitan efectivamente el amor. Por el contrario, es este «abrir los ojos» exclusivamente una *consecuencia* del amor (...). Pero él mismo no es ninguna «busca» de nuevos valores en el objeto amado. Todo lo contrario. Semejante andar buscando valores «más altos» sería sin duda un signo de una efectiva *falta* de amor. (...)

...En el amor en cuanto tal no existe en absoluto un querer modificar el objeto amado. Es enteramente justo el que se diga: amamos (por ley esencial) a las realidades, por ejemplo, a un ser humano, como son. (WFS 150-161, t.e. 201-215.)



### III. FILOSOFIA DE LA RELIGIÓN(13)

#### 8. «Ontica» de lo divino

Del mismo modo que en todos los dominios del conocimiento, el ser y el objeto están dados al hombre antes que el conocimiento del ser y tanto más en el modo y manera *como* ese conocimiento llega a él, así también los objetos de la esencia de lo «divino» pertenecen ante todo a lo *primariamente dado* de la conciencia humana misma. En virtud de los actos religiosos naturales ve, piensa y siente el hombre, en principio en todo y por todo lo que le es dado como existencia y esencia, que se le abre (se le «revela») un ente que posee al menos dos determinaciones esenciales: *es un ente absoluto y es santo*. Por múltiple que sea este ente santo absoluto en las religiones primitivas y desarrolladas, tiene en *todo* caso estas determinaciones. Siempre se le da como «ente absoluto», esto es, como un ente que está absolutamente por encima de todo otro ente (incluso del yo mismo que lo piensa) en capacidad de «ser», y del cual es, por ello, absolutamente dependiente el hombre, como todo lo demás, en su existencia *total*. No se construye, infiere o imagina el «ente absoluto» desde una dependencia incondicionada sabida o sentida primero (ésta siempre podría fundarse en la debilidad del hombre en cuestión, en una provisión demasiado escasa de energía de la voluntad, en un desarrollo personal o histórico demasiado pequeño de sus facultades, etc.), la que le resulta visible en un ente determinado. Y no sólo él mismo se encuentra dado como absolutamente dependiente de este ente absoluto, de este ente que se funda y «descansa» sólo en sí mismo, sino también todo el resto del ente -sin previo examen inductivo de su ser y sus cualidades-, y él mismo sólo como *parte* de este ente contingente. Justamente esta absoluta inclusión de sí mismo en la esfera del ente relativo (...) es extremadamente característica para la comprensión religiosa de esta primera determinación fundamental de lo divino. (...)

«Revelar» quiere decir también aquí -como en todas partes- lo contrario de imaginar, inferir, abstraer. Significa que, al hacerse el ser absoluto de un objeto calificado como

13 Agradezco a Agutín Serrano de Haro sus indicaciones para la selección de textos de esta sección (Nota del Editor.)

«divino», *por sí y desde sí*, «diáfano», «transparente» en un objeto empírico del ser relativo, sólo por esta diaphanidad y transparencia hace resaltar al objeto en cuestión entre todos los demás objetos de la existencia relativa. Así como la ventana de una casa sólo resalta de la serie de ventanas restantes porque un hombre se asoma a ella, el objeto finito sólo llega a ser «especial» y «santo» porque simboliza el ente absoluto. Aunque la idea metafísica del *ens a se* coincida también así con la primera determinación religiosa de lo divino, sin embargo la vía de conocimiento de ambas es fundamentalmente distinta. El acto religioso correlativo admite un ente que se *manifiesta*, que se presenta a sí mismo (en otro); el acto metafísico de conocimiento le sale *al encuentro* espontáneamente mediante operaciones lógicas. La relación que se encuentra en el «revelarse» es una relación que pertenece a la clase de las relaciones simbólicas e intuitivas: del ser signo (objetivo) de algo, del indicar *de un objeto* a otro objeto, eventualmente y en formas superiores de revelación, del anunciarse, comunicarse, expresarse. (...)

También la «dependencia» del mundo respecto al ser absoluto que se revela así se da sólo en el acto religioso; no es una dependencia lógica objetiva u objetiva causal, como corresponde a las relaciones de fundamento-consecuencia, causa-efecto. Se funda más bien en la evidente actividad del «obrar», que entra como estado fenoménico irreductible en todas las relaciones causales concretas que percibimos; pero en este caso está caracterizada porque Dios = *ens a se* aparece como lo *absolutamente* activo, fuerte y poderoso, y todo lo demás como lo absolutamente pasivo y producido, y además aparece como un producto en que se encuentra de nuevo lo activo *dinámica y simbólicamente*. En el simple enlace causal objetivo de dos acontecimientos o cosas (por medio de sus actividades) no se muestra la causa de ningún modo en el efecto; no se puede ver sólo por el efecto cuál es su causa; tiene que preceder una experiencia inductiva del vínculo C y E, si se quiere inferir C de E, y C ha de ser más que «cualquier» causa. Otra cosa ocurre en el acto religioso, que aprehende el ente finito y contingente como «criatura» de lo divino sobrepoderoso o (en el monoteísmo) «omnipotente». Aquí aparece la criaturidad de la criatura impresa de antemano como *nota fenoménica*; remite, pues, en una relación simbólica al creador y lo refleja de un modo en cada caso unilateral, inadecuado. Así también entran, ciertamente, en el contenido de las vivencias religiosas las relaciones de fundamento-consecuencia y causa-efecto. Pero son relaciones vividas, no pensadas, y son relaciones que siempre son a la vez relaciones simbólicas. Por esto no se puede hablar aquí de conclusiones metafísicas. En diversa forma -que corresponde en cada caso en parte a la elevación y pureza de la religión, en parte a los distintos atributos de Dios- «se expresa Dios» en los acontecimientos de la naturaleza -la naturaleza entera es su *campo de expresión*-, así como en un rostro humano se expresa la alegría o la tristeza en la sonrisa o en las lágrimas, o se manifiesta, se muestra en ella, como potente y activo. (...)

A estas dos determinaciones fundamentales de lo divino, el ser *ens a se* y la actividad sobrepoderosa u omnipotente, corresponden exactamente dos *reacciones* vividas a lo divino aprehendido en el acto religioso como *revelándose*, en el vivir humano: la vivencia de la *nihilidad* parcial y de la incapacidad de todo ser relativo, y la vivencia de la criaturidad de todo ser relativo y del propio ser como parte o miembro de él.

Ambas vivencias sólo pueden surgir si las dos determinaciones fundamentales de lo divino están ya aprehendidas en el acto religioso, o al menos en la medida en que lo están y en que están presentes al espíritu. Por esto, no son en modo alguno vivencias psíquicas naturales, sólo por las cuales tuviera que manifestarse o pudiera manifestarse Dios. Pues sólo teniendo en cuenta a Dios como el *ens a se* resulta aquella «inversión», extremadamente característica, del fenómeno de la existencia en el vivir inmediato, que hace que lo que antes del acto religioso se da como lo sólo positivamente existente, aparezca como relativamente no existente, como relativamente nulo. De esta *inversión de la consideración* puede hacerse en su esencia una idea en sí mismo todo lo que *pasa* al vivir de un estado fuera de la esfera de los actos religiosos a un estado dentro de esa esfera. No ante el concepto solamente pensado del *ens a se*, sino ante el *en la se* que se revela naturalmente en cualquier objeto en el acto religioso, recibe *todo* el resto de lo existente el *carácter de nihilidad* más o menos intenso. «Yo nada-Tú todo» es la expresión más primitiva de la conciencia religiosa en todo *primer* estadio de su génesis. Sólo al volver los ojos al ente positivo que cada cosa *sigue siendo* y que también nosotros mismos como seres humanos seguimos siendo -prescindido de ese no ser parcial y de aquella nihilidad que nos apareció *por primera vez* con referencia a Dios-, puede surgir la segunda vivencia del *ser creado* y el *ser criatura*. En esa mirada se penetran las dos cosas: la nihilidad vivida en la entrega a Dios y la positiva mismidad aprehendida en el acto de la autoafirmación de lo que «aún» se es positivamente en nosotros. «Yo no soy nada absolutamente, sino una criatura de Dios», es el sentido de la segunda vivencia. (VEM 159-163, t.e. 110-117.)

## 9. El acto religioso: sus características inmanentes según su constitución

1. Estos actos pertenecen en su especie esencial a la conciencia humana tan *constitutivamente* como el pensar, juzgar, percibir, recordar.
2. No le pertenecen en absoluto porque esa conciencia sea «humana», en el sentido de los rasgos inductivamente empíricos del ser humano y de sus procesos anímicos, sino sólo porque es una conciencia *finita* en general.
3. Los actos religiosos no pueden por ello ser meros y cualesquiera deseos, necesidades, añoranzas o equipararse con ellos, puesto que ellos apuntan intencionalmente a un

*dominio esencial* de objetos completamente diverso, como son las especies de objetos empíricos e «ideales». Pues todos los llamados deseos, necesidades, añoranzas apuntan completamente a *clases* de objetos empíricos -si bien frecuentemente a objetos que no existen o que no pueden existir en absoluto; pero, sin embargo, que, como todas las cosas ficticias, se constituyen a partir de tales objetos y de sus características(14).

4. Los actos religiosos no pueden ser derivados ni psicológica-causalmente, ni concebidos teleológicamente a partir de algún tipo de finalidad en función del proceso vital; sólo si se acepta la realidad de la *clase* de objeto al que apunta, es posible concebir su existencia. Los actos religiosos muestran, pues, al espíritu humano como conforme, orientado y ordenado a una realidad *sobrenatural*, es decir, a una realidad en todo caso *esencialmente* diversa de la realidad empírico-natural -al margen de cómo cambie históricamente el contenido especial en ambos dominios de lo *supuesto* por el ser humano como *real*.

5. Los actos religiosos obedecen a una *legalidad*, que es por sí *autónoma*, que, por tanto -por más que los actos aparezcan sólo en ciertas constelaciones de vida anímica empírica y en situaciones externas de experiencia-, no se puede conceptualizar desde la causalidad empírica psíquica. Esta legalidad es de tipo noético, no de tipo psicológico. Con ello también son los actos religiosos *esencialmente* distintos de todas las necesidades humanas que determinan una producción fantástica de cosas ficticias.

6. Puesto que los actos religiosos no son procesos psíquicos que se constituyan y destruyan en nosotros según leyes naturales psíquicas -obedeciendo a lo más en su nacimiento, desarrollo y muerte a una finalidad biológica o sociológica-, tampoco son meras subespecies o combinaciones de *otros* grupos de actos intencionales noéticos: como los actos lógicos, éticos, estéticos, etc. Ciertamente el significado que se «da» en el acto religioso puede a su vez ser materia para la formación de conceptos, juicios y razonamientos lógicos, además para la aprehensión de valores, para estimaciones y enjuiciamientos de valor éticos o estéticos. Pero esto no significa que el pleno significado del acto religioso «proceda» del significado posible de esos grupos de actos noéticos de otra especie. Antes bien, para estos actos religiosos hay una materia «*dada*». (VEM 242-243 -No hay traducción española).

14 Se se habla -en sentido estricto- de necesidades, deseos, añoranzas "religiosas", entonces se tiene perfecto derecho a hablar de ello. Sin embargo, se presupone ya entonces el acto religioso, por el que viene dada la idea del bien del que tenemos necesidad. La necesidad es "religiosa" justamente cuando es necesidad del objeto del acto religioso. Esto es completamente distinto de, al revés, remitir el acto religioso a una "necesidad", que no es "religiosa", sino habría surgido de manera análoga acto religioso a una "necesidad", que no es "religiosa", sino habría surgido de manera análoga todas las necesidades. (Nota de Scheler)

## 10. Todo ser humano realiza necesariamente el acto religioso

Puesto que el acto religioso es una dote esencial necesaria del alma espiritual humana, no se puede plantear en absoluto la cuestión de si tal acto es realizado o no por un ser humano. Sólo puede plantearse la cuestión de si tal ser humano encuentra o no el objeto *adecuado* a él, el correlato de idea al que *pertenece* esencialmente, o de si apunta a un objeto y lo afirma como santo y divino, como bien axiológico absoluto, que *contradice* su esencia, pues pertenece a la esfera de los bienes finitos y contingentes.

Existe la ley de esencias: todo espíritu finito cree o en Dios o en un ídolo. Y de ahí se sigue la regla religiosa pedagógica: el modo de evitar la llamada increencia no es conducir externamente al ser humano a la idea de la realidad de Dios (sea por medio de pruebas o de persuasión), sino la verificación, posible con toda seguridad, en la vida especial de cada hombre y de cada clase de tales hombres, de que él, en el lugar de Dios, es decir, en la esfera absoluta de su dominio de objetos que se le «da» como esfera, habría puesto un bien finito -de que habría, como queremos decir, «idolizado» ese bien, de que (como los antiguos místicos decían) se habría «enamorado» de ese bien. Por tanto, al conducir a un ser humano a la *desilusión* de su ídolo, después de haberle mostrado mediante un análisis de su vida «sus ídolos», le conducimos *espontáneamente* a la idea de la realidad de Dios. (VEM 261-262 -No hay traducción castellana.)

