



La superación de la emocionalización ética de Scheler en el enfoque normativo wojtyliano

PEDRO GARCÍA CASAS

(Doctor Internacional en filosofía por la Universidad de Murcia)

Resumen: En este artículo se aborda el estudio de Wojtyla sobre la posibilidad de una experiencia *a priori* en Scheler. Para ello, tras el estudio axiológico de éste, expone la necesidad de una normatividad frente a la emocionalización del *a priori* en Scheler. El deber, radicado antropológicamente en la experiencia, no puede estar separado del ser, sino que el deber es el mismo ser del hombre, es *deber ser*, conocido en una experiencia por la que no pueden por menos de pasar todos los hombres al adquirir consciencia.

Palabras clave: valores, experiencia, deber, normatividad, emoción.

Abstract: This article deals with Wojtyla's study on the possibility of an *a priori* experience in Scheler. For this purpose, after an axiological study of the latter, it exposes the need for a normativity in the face of the emotionalization of the *a priori* in Scheler. The duty, rooted anthropologically in experience, cannot be separated from being, but duty is the very being of man, it is duty to be, known in an experience through which all men cannot but pass when acquiring consciousness.

Keywords: values, experience, duty, normativity, emotion.

1. ¿CABE UNA EXPERIENCIA DE LO A PRIORI?

Durante la mayor parte de su vida, Scheler se ocupó de la importancia de la reflexión sobre la persona atendiendo de un modo especial a su vida moral, en concreto a entender unitariamente el vivir de un ser racional y afectivo a un tiempo.

Una originalidad de Scheler estriba en ver en el concepto husserliano de *intuición* la solución para poder acoger los datos vividos, lo cual era inconcebible en el planteamiento de Hume y posteriormente de Kant. Los rasgos fundamentales de la idea fenomenológica de intuición son dos: en primer lugar, se trata de una intuición eidética, es decir, que tiene por objeto esencias y leyes esenciales, y no simplemente un conjunto de hechos contingentes y específicos. De esta forma, viene a ser un modo de conocimiento esencial, cuya validez es independiente de las variaciones circunstanciales y existenciales. Una intuición así es llamada por esta razón, y solo por ello, intuición *apriórica*. No ha de confundirse el *a priori* fenomenológico con el kantiano: este se refiere al pensar, a las *categorías del juzgar*; en cambio, el fenomenológico hace referencia a *lo dado*, a los contenidos esenciales conocidos. Desde este instrumento, Scheler comienza a describir lo que viene a denominar *experiencia fenomenológica*. Una experiencia que no se limita a la experiencia cognoscitiva, sino que se extiende también a toda *vivencia volitiva y sentimental*¹.

Scheler, a pesar de ser un fenomenólogo, se separa de Husserl y aplica con gran libertad el método fenomenológico a su pensamiento. No obstante, su objetivo no es otro que *volver a las cosas mismas fundándose en los hechos (back to the things in themselves!)*. De esta forma, mantiene la convicción de que todo hecho apriórico puede *vivirse* y de que la descripción de esa vivencia constituye el mejor acceso a lo dado en ella. Dicha descripción permite descubrir las leyes necesarias entre los actos y sus objetos, entre los elementos de los actos y las notas de los objetos. En este sentido, Scheler llega a afirmar que solo hay que fundarse en hechos, siendo al mismo tiempo necesario atenerse estrictamente a ellos, en el sentido de que todo juicio ha de tener un hecho como criterio, y nada puede decirse de algo que no venga avalado por algún hecho vivido:

“El que quiera llamar a esto ‘empirismo’ puede hacerlo. La filosofía que se basa en la Fenomenología *es* en este sentido ‘empirismo’. Hechos y solamente hechos, no construcciones de un ‘entendimiento’

1 Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., Max Scheler, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>

arbitrario, son su fundamento. Por *hechos* debe regirse todo juzgar, y los ‘métodos’ son *adecuados* en tanto que conducen a principios y teorías conformes a los hechos”².

A diferencia de Kant, el nuevo modo de intuición scheleriano permite adentrarse en dos regiones apenas exploradas, y descubrir en ellas contenidos totalmente novedosos: del lado de los objetos, saldrán a la luz los valores; del de los actos, el sentir intencional (Fühlen) y las tendencias con orientación de valor³.

2. AXIOLOGÍA (TEORÍA DE LOS VALORES)

Para entender lo que significa la teoría de los valores en Scheler basta con mirar el mundo que nos circunda y constatar que no solo existen las múltiples cualidades variadas, como tamaños, colores, formas, etc., sino que hay algunos objetos que poseen otra cualidad muy importante: *el valor*.

El valor, o los valores, son cualidades que a diferencia de las anteriores no son naturales, lo cual no implica que sean ideales como la inteligibilidad de una ley matemática o de un axioma lógico. Lo más sobresaliente del valor es que hace que los objetos nos sean atractivos o por el contrario nos provoquen rechazo.

Aunque en la historia del pensamiento el término “valor” no es algo nuevo, le corresponde a Scheler su desarrollo en la fundamentación de la ética en todos sus campos: los fines, las virtudes, los bienes, los deberes, los sentimientos y el carácter o personalidad moral.

Los valores son cualidades y Scheler se sirve de los colores como ejemplo para explicar más claramente dichas cualidades; su argumentación es la siguiente:

“Los nombres de los colores no hacen referencia a simples propiedades de las cosas corporales, aun cuando en la concepción natural del mundo los fenómenos de color no suelen ser considerados correctamente más que como medio para distinguir las distintas unidades de cosas corporales. Del mismo modo, los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos *bienes*. Yo puedo referirme a un

2 SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16). Traducido al español como: *Ética*, Caparrós, Madrid 2001. 71.

3 Cfr. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., o.c.

rojo como un puro *quale* extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aun siquiera como algo plano o espacial. Así también *valores* como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres”⁴.

Esta comparación con los colores refleja que ambas son cualidades simples y originarias: son matices últimos que solo cabe describir y señalar; más aún, Scheler afirma que lo primero que se nos da de un objeto es su valor, lo cual supone el primado del sentir frente al conocer teórico. Las relaciones de fundamentación entre los valores y sus depositarios hacen posible el desarrollo de una axiología. Es decir, aunque los valores son simples y originarios, es lícito hablar de ciertas condiciones que un objeto debe cumplir para poder encarnar un valor.

De igual modo se puede afirmar que ciertos valores son correlativos a ciertos seres, como la belleza a la obra artística o la bondad moral al hombre. Al igual que Husserl afirmaba que lo pensado no es el producto del acto de pensarlo, ya sea de modo individual o específico, Scheler afirma que tampoco el valor es el fruto de una valoración afectiva. Asimismo, en los valores se descubren propiedades como la *polaridad*, la *materia* y la *altura*. La polaridad hace que todo valor sea positivo o negativo; la materia brinda el matiz último valioso dentro de la plétora de posibilidades según las cuales algo puede ser atractivo o repulsivo; y la altura revela el mayor o menor rango de un valor respecto a otro, o en general en el panorama axiológico.

A la luz de esas propiedades pueden distinguirse cuatro grandes clases de valores según su materia: los *hedónicos*, los *vitales*, los *espirituales* (que comprenden los estéticos, los intelectuales y los de lo justo) y los valores de *lo santo*. Y atendiendo a la altura habrá de reconocerse, por ejemplo, que los espirituales son superiores o más altos que los vitales. Toda la jerarquía se funda, según Scheler, en Dios.

Para Scheler esta jerarquía de valores es lo que constituye toda la vida moral. La realización de todo cuanto fomenta los valores superiores son, de esta forma, una acción moralmente buena, apareciendo así la esfera de los valores propiamente morales. Y aparecen de esa forma con ocasión del acto que realiza algo valioso no moral, ya que para Scheler la bondad moral en sí misma *no puede ser objeto directo de nuestra actuación*. Esto es lo que le llevará a afirmar que

4 SCHELER, M., *Ética*, o.c., 35.

al ser imposible el intento directo de realizar por la propia ejecución la bondad moral, esta encubre la voluntad farisaica de aparentar, ante uno mismo o ante los demás, el ser bueno.

Desde nuestro punto de vista, aquí se podría ver una incoherencia con la ética del seguimiento que él mismo propone, ya que un individuo puede llegar a ejecutar acciones buenas porque ve el modelo, el ejemplar y aprende de él dándose cuenta de que esos valores que imita están ínsitos también en sí mismo. ¿Sería esto también fariseísmo? Probablemente no, ya que la persona puede *querer el bien por el bien*, por sí mismo, no para agradar a nadie, sino porque como dirá Wojtyła, *ese bien está relacionado con la verdad misma del ser humano*, una verdad que se descubre por medio de la inteligencia, y que por tanto pertenece al ámbito de la ley natural.

Para Scheler, toda teoría de bienes y toda doctrina ética con pretensión de autenticidad y de verdad objetiva deben basarse en una teoría de los valores, ya que solo ellos dan sentido a los bienes y a lo ético. Comprendemos, por ello, que buena parte de su obra fundamental, la *Ética*, esté dedicada a criticar las principales doctrinas morales por haber obviado los valores, omisión que las ha abocado al fracaso (aquí tiene muy presente la ética de bienes y fines, la ética utilitarista, la eudemonista y sobre todo la ética del deber kantiana). Al mismo tiempo, Scheler cree que lo que hay de acertado en tales teorías (no mucho) es porque, aunque no se explicitara en ellas, contenían al menos implícitamente el dato del valor⁵.

2.1. *Percepción sentimental de los valores*

Scheler, al igual que Brentano y Husserl, piensa que lo valioso no comparece como tal en actos o vivencias cognoscitivas de índole teórica, sino que comparece en las *vivencias emocionales*. No obstante, para no caer en el emotivismo se adentrará en los sentimientos intencionales (vivencias emotivas: *Fühlen*). Por lo que los sentimientos intencionales no pueden ser definidos como estados (*Gefühle*), sino como actos penetrados de intencionalidad. Es decir, se trata de una actividad sentimental, según la cual, cuando en ella percibimos una diferente altura entre dos valores, se la llama “preferir”, a diferencia por tanto del “elegir” del ámbito tendencial o práctico.

En este sentido, los actos de preferir no son originariamente actos de juzgar, de afirmar o negar que una cosa sea mejor que otra. De igual modo, tampoco son originariamente actos de elegir, de querer una cosa en lugar de otra. Los

5 Cfr. Ibid.

actos de preferir y postergar son interpretados por Scheler como *fenómenos específicamente emocionales* y, junto a las funciones del sentir intencional y los actos de amor y de odio, como movimientos desveladores u ofuscadores de los valores en las personas⁶.

Para Scheler lo que se da al sujeto en los sentimientos intencionales de preferir y postergar es la peculiar propiedad que todo valor posee de tener un determinado rango respecto de los demás. Se trata de una propiedad de cada valor relativa a los demás valores, o elegidos-preferidos frente a otros por un sujeto que tenga una especial predilección por ellos. En este sentido, nos parece acertada la interpretación de Palacios al respecto:

“Este ‘preferir o postergar’, que no necesita tampoco fundarse en un previo sentimiento intencional de los valores mismos al que viniese a añadir el rango de ellos, sino que es absolutamente originario, es el que puede ir descubriendo paulatinamente al hombre el complejo conjunto de relaciones esenciales de altura que hay entre los valores y que constituye una verdadera jerarquía objetiva existente entre ellos”⁷.

Por otro lado, con relación al “elegir” cabe decir que, si bien el preferir hacía referencia a los bienes o valores, todo elegir tiene lugar más bien entre un hacer y otro hacer. Es decir, pertenece al mundo de las acciones. De igual modo, si las preferencias son vivencias de naturaleza emocional, las elecciones son un fenómeno de índole tendencial.

En este sentido, elegir una acción supone decidirse a hacer una cosa en lugar de otra. Es así como decidir libremente querer un contenido determinado en lugar de otros supone para Scheler:

“elegir entre acciones disyuntivas que, gracias a un sujeto volente, podrían convertirse en bienes o males reales, según el valor propio de los objetivos de la tendencia entrañados en ellas consideradas como fines posibles (...). La elección será moralmente correcta cuando el que la hace se pliega al orden de los valores, eligiendo lo superior en detrimento de lo inferior, o sacrificando lo inferior en aras de lo superior”⁸.

6 Cfr. PALACIOS, J. M., “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Revista de Occidente*, nº 250, Madrid 2002. 40 (También en: PALACIOS, J. M., “Preferir y elegir en la ética de Scheler”, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Encuentro, Madrid 2008. 69-86).

7 O.c., 42.

8 O.c., 45.

3. LA NORMATIVIDAD FRENTE A LA EMOCIONALIZACIÓN DE LO A PRIORI POR SCHELER⁹

3.1. Crítica de Wojtyła a Scheler

Para entender la crítica de Wojtyła a Scheler, debemos tener en cuenta el impacto que tuvo la ética kantiana en él. La moral kantiana parte del reconocimiento primario del deber como *factum* de la razón práctica, que no puede ser puesto en entredicho por ninguna experiencia. Más aún, el hecho de que la experiencia no aporte nada sobre la validez del mismo, es lo que permite reconocer la *aprioridad del deber*. Es por lo que lo moral se traduciría inmediatamente en una normatividad susceptible de universalización, la cual no se llega a alcanzar a través de ninguna experiencia fenoménica. La dificultad estriba en cómo acceder a los juicios de experiencia desde los aprioris de la razón. De hecho, la prudencia, como virtud moral¹⁰, es devaluada éticamente por Kant, al hacerla pasar por simple habilidad (*Geschicklichkeit*).

El modo de evitar ambas unilateralidades, la empirista y la apriorística del puro deber, tendría que venir por *una experiencia que fuera ella misma a priori* o, también podemos decir, por *un hecho puro de experiencia*, de tal manera que en él se viera originariamente lo normativo. Max Scheler, desde una posición radicalmente novedosa, como hemos visto, intenta proponer fenomenológicamente *una experiencia a priori de los valores*, presidida por leyes axiomáticas formales y materiales. La pregunta que se hace Wojtyła al respecto, y que consideramos esencial, es si realmente Scheler resuelve la problemática planteada o no.

La conclusión a la que llega es que solo en parte consigue dicha integración entre la experiencia y lo a priori. Wojtyła, por un lado, reconoce que Scheler efectivamente ha accedido con la experiencia de los valores al ámbito de lo esencialmente válido, sin tener que efectuar una reconstrucción trascendental al modo kantiano, la cual le alejaría de la inmediatez de la experiencia. Pero, por otro lado, si bien es una experiencia en la que se manifiestan emocionalmente los distintos órdenes jerárquicos de valores, desde los placenteros y vitales hasta los espirituales, incluyendo aquí los estéticos, cognoscitivos, los de lo justo e

9 Una obra de referencia para entender este punto es la de: RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos/ Universidad Pontificia de Salamanca 1992.

10 La prudencia como virtud moral ejerce en la ética aristotélico-tomista un papel clave para determinar el juicio moral adecuado.

injusto y los religiosos, es una experiencia que no incluye el dinamismo personal indisoluble de la realización de los valores morales¹¹.

Para Wojtyła la principal obra de Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* se contraponen, ya en su título, a los conceptos éticos de Kant. Dicha oposición nace de una relación distinta con la experiencia y toma forma en la contraposición entre el valor, como elemento esencial de la experiencia ética, y el deber, que es considerado por Kant como el elemento fundamental.

En relación con la experiencia, la fenomenología, a pesar de la semejanza del nombre, se distingue claramente del fenomenalismo de Kant:

“El fenomenalismo mantiene que la esencia de la cosa no es cognoscible, mientras que la fenomenología admite la esencia de la cosa tal como se presenta en la experiencia directa. La fenomenología, es, por tanto, intuicionista, no hace una explícita distinción entre el elemento sensible y el elemento intelectual en el conocimiento humano, no da relieve a la abstracción. Considera el conocimiento como un conjunto dado por la experiencia que manifiesta la esencia fenomenológica de los objetos, así como las relaciones y los nexos que existen entre ellos. Cuando se trata de poner de manifiesto esta esencia, no solo las potencias cognoscitivas desempeñan un papel, sino que también los factores emotivos acercan a nuestra conciencia algunas esferas de la realidad objetiva”¹².

En opinión de Wojtyła, para algunos fenomenólogos, son precisamente los factores emotivos los que desempeñan el papel principal, en este sentido, la realidad se manifestaría gracias a ellos y no según los factores que tradicionalmente son adscritos al conocimiento (los sentidos, el juicio moral de la razón).

11 Por ello para Scheler la experiencia de la objetividad de los valores morales no difiere en absoluto de la que es relativa a los otros dominios de valor: “*Scheler supone que los valores éticos son valores objetivos, pero solo logra objetivarlos en el contenido de la experiencia emocional-cognoscitiva (es decir, del fenómeno). Pero, en este plano, su objetividad no se diferencia en nada de la objetividad de todos los demás valores*” (WOJTYŁA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982.105). Hay que matizar estas apreciaciones, sin embargo, añadiendo que los valores morales no son para Scheler correlatos objetivos, sino que recaen sobre el acto de anteponer (y posponer) unos a otros valores objetivos.

12 WOJTYŁA, K., “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler”, (1957), *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2005. 202.

A juicio de Wojtyła, esta es precisamente la posición de Scheler, a quien considera “emocionalista” en su teoría del conocimiento y en sus conceptos éticos¹³.

Cuando se habla de que en la experiencia directa se manifiesta la esencia de la cosa, no se entiende con ello la esencia en sentido metafísico. Un fenomenólogo no se interesa por lo que la cosa es en sí, sino por cómo se nos manifiesta en la experiencia directa. Indicará Wojtyła que el “fenomenólogo no tiene las ambiciones cognoscitivas de un aristotélico o de un tomista, no pone en primer plano la filosofía del ser; por otra parte, se distingue de un kantiano para quien la experiencia está separada claramente de la esencia nouménica de la cosa”¹⁴.

En el estudio que hace Wojtyła, donde trata el problema del acto y de la experiencia ética, vemos cómo a la luz de los presupuestos teórico-cognoscitivos de la fenomenología se puede reconstruir parcialmente la relación con el conjunto empírico de la experiencia ética que había sido destruido radicalmente por Kant. Wojtyła sabe que el método fenomenológico de Scheler le permite acceder a la experiencia ética como a un conjunto dado esencialmente y puede dar así una determinada interpretación de ella. Los presupuestos de Scheler examinan la experiencia ética de la persona humana precisamente como experiencia vivida, “ya que es un fenomenólogo y ha pasado de una posición de apriorismo y subjetivismo a una posición de objetivismo”¹⁵.

En opinión de Scheler, el conjunto constituido por la experiencia ética del hombre tiene el carácter de acto de la persona. Sin embargo, aclara Wojtyła que en Scheler se debe distinguir este acto del aristotélico, ya que ello no significa la actualización de la potencia. Es solo un acto llamado intencional. El elemento intencional intrínseco a toda experiencia ética es el valor. En nombre del valor Scheler emprende la pugna ética con Kant, que ha separado toda la vida ética del hombre del valor y de los bienes, encerrándola en la esfera nouménica y sometiéndola totalmente al deber. Scheler, sigue arguyendo nuestro autor, avanza hasta derogar el deber en la ética, como elemento negativo y destructivo. “Solo el valor, como contenido objetivo de la experiencia, tiene significado ético”¹⁶. Scheler no se detiene a pensar si el deber puede constituir el contenido objetivo de la experiencia, además en su sistema no admite ni siquiera la idea de que pueda nacer del valor mismo. El valor y el deber se contraponen y se excluyen recíprocamente (exceptuando, claro es, el deber axiomático derivado de los valores).

13 Cfr. *ibid.*

14 O.c., 203.

15 *Ibid.*

16 O.c., 205.

Wojtyła, en este sentido, critica acertadamente a Scheler afirmando que este en su ética de los valores ha estado demasiado pendiente de oponerse a Kant, perdiendo así el contacto con el conjunto empírico real y orgánico que es la experiencia ética:

“En esta experiencia está indudablemente contenido el elemento del deber. No se trata, obviamente, del sentimiento del respeto por la ley, de un factor psicológico separado del conjunto vivo de la experiencia ética. Se trata del momento del deber en el conjunto de la experiencia ética de la persona humana. Scheler niega tal momento y pone el valor como único contenido de esta experiencia”¹⁷.

De esta forma, en la estructura de la verdadera experiencia ética podemos encontrar solo actos intencionales dirigidos hacia el valor. Estos actos son, sobre todo, actos de naturaleza emocional, ya que la experiencia del valor se basa solo en actos de este género. Según Scheler, la razón capta conexiones esenciales, pero no llega a captar el bien. Por ello, ante la razón se abre solo la estructura “objetiva” de los objetos, que ni es la más importante ni la fundamental. El elemento básico de la realidad objetiva es el valor y para Scheler este se capta por el hombre de modo apropiado y adecuado solo en la experiencia emocional. Es así como el autor germano proclama el primado de la práctica respecto de la teoría y el primado de la afectividad respecto al conocimiento.

A nuestro juicio pensamos que hablar de una primacía puede prestarse a equívocos ya que tanto la práctica como la teoría, por un lado, y la afectividad y el conocimiento, por otro, forman un todo unitario, por ello consideramos más oportuno hablar de integración o interrelación más que de primacía.

No obstante, cabe decir que la experiencia emocional del valor en Scheler es una experiencia cognoscitiva, aunque no lo sea en primer lugar. Por ello, se puede decir que Scheler asume de esta manera la posición del intuicionismo emocional, el cual está a la base de todo el sistema del pensamiento ético¹⁸. Es por lo que la intuición emocional de los valores no solo da al hombre la posibilidad de sentirlos, sino que permite jerarquizarlos directamente. Esto sucede de la siguiente manera: los valores particulares se manifiestan en el sentimiento como superiores o inferiores, o más aún, como supremos o ínfimos. En consecuencia, se hace innecesario el esfuerzo para su jerarquización racional, habiendo de

17 Ibid.

18 O.c., 206.

excluir del todo la razón en su experiencia. Lo cual no significa que no quepan una serie de criterios con los que jerarquizarlos.

Según Scheler, todo hombre tiene un mundo personal de valores (*ethos*) que crece sobre la base de su vida emocional y que constituye la expresión del amor o del odio que vive. Sin embargo, esto no se debe entender en el sentido de que los valores sean algo puramente subjetivo, que constituyan simplemente una función de experiencia a posteriori, más bien, deja claro el autor que los valores son objetivos y por ello intrínsecos a la realidad objetiva; la experiencia emocional permite a todo hombre entrar en relación personal con ellos, viviendo de ellos y de su contenido específico al contacto con ellos. Fuera de la experiencia emocional, no se revela su propia esencia¹⁹.

A juicio de Wojtyła, Scheler se percata de que en el conjunto que la experiencia transmite como experiencia ética de la persona no aparece solo el sentimiento, sino que también aparece la realización del valor. Sin embargo, como crítica dirá Wojtyła que Scheler no explica nunca con suficiente hondura en qué consiste esta realización del valor²⁰. Lo que sí deja claro es que se realiza en los actos intencionales (Fühlen), que tienen una estructura distinta de los sentimientos como estados (Gefühle).

Los actos del querer se dirigen hacia los valores previamente dados afectivamente y esto es lo que provoca que la persona entre en relación sensible con tales valores. La persona que dirige hacia ellos su querer es consciente de hacia qué valores se está dirigiendo, más aún, los respectivos valores la atraen, por lo que Scheler hablará del fenómeno de la motivación emocional. Así, cuando los valores que la persona siente como más altos la atraen hasta el punto de dirigir hacia ellos su querer, entonces es en esta realización del valor donde la persona siente el “valor moral”. Para Scheler el “valor moral” es un valor ético positivo que, como cualquier otro valor, se manifiesta en la intuición emocional. Por esto, la persona que realiza los valores objetivos más altos siente en sí este “bien” y gracias a este sentimiento se configura con la experiencia. “La experiencia alcanza su culmen en el valor ético; más en concreto consiste en el sentimiento y no en la realización, en el querer. El acto de querer el valor tiene, respecto a este sentimiento del bien, el papel de algo material”²¹.

Scheler define su sistema como una ética de los valores materiales, afirmando que son estos los que tienen el papel principal en la experiencia ética. No obstante, estos valores no se constituyen como objeto del querer, ya que el querer de la persona no se puede dirigir hacia estos valores, pues si el hombre

19 Cfr. O.c., 207.

20 Cfr. *ibid.*

21 O.c., 208.

quisiera el “bien” esto supondría para Scheler que querría sentir “el bien” en sí mismo, lo cual sería muestra de fariseísmo. De esta tesis scheleriana Wojtyła resalta que tanto el bien como el mal están unidos inseparablemente a la experiencia emocional: “está en un cierto sentido tan implicado en la emoción que la persona que obra no puede separarlo de ella y realizarlo con un sentido plenamente objetivo y desinteresado”²². Esto lo explicaremos más adelante.

No obstante, el sentimiento cognoscitivo del “bien” y del “mal” se basa para Scheler en la estructura integral de la vida emocional de la persona humana, en la experiencia puramente emocional del amor o del odio, como aparece en el siguiente fragmento:

“Por el amor entendido como acto puramente emocional, es característico el hecho de que este ensancha toda la relación apriorística del hombre hacia el valor, y hace así que el mundo de los valores de una determinada persona se enriquezca. Precisamente por esto, Scheler habla de una especie de ‘a priori’ emocional en la vida del hombre. En cambio, el odio, como puro acto emocional, restringe y cierra la relación apriorística del hombre hacia el valor, hace que su mundo de valores sufra un empobrecimiento”²³.

Por otro lado, Wojtyła resalta la distinción que hace Scheler entre la dimensión absoluta y relativa en la vida ética. La experiencia asume una dimensión absoluta cuando es objeto de volición el valor que la persona que actúa siente como valor supremo. En este caso se vive “el bien” de modo absoluto; sin embargo, cuando su querer realiza el valor sentido por ella como el más bajo, entonces vive “el mal” de forma absoluta. Si admitimos que el amor de la persona sufre la influencia del valor más alto y su odio el del valor más bajo, podemos imaginar toda la profundidad de felicidad que se relaciona con el dirigirse del querer hacia el primero y toda la profundidad de malogro cuando es hacia el segundo.

Aunque Wojtyła admite lo sugerente y en muchos casos la coincidencia del cuadro ético de Scheler con la experiencia interior, no por ello lo deja libre de una profunda crítica:

“En su interpretación de la experiencia ética, Scheler se ha basado en la concepción del acto intencional heredada de Brentano. El contenido de

22 Ibid.

23 O.c., 209.

esta experiencia es solo el valor mismo, y si se entrometiera el elemento del deber, habría que tender a excluirlo. El valor, en realidad, se vive solo de modo emocional y, por consiguiente, la experiencia ética es una experiencia emocional hasta el fondo. Es la emoción la que determina su unidad interna, su cohesión y su continuidad. De ella nace la experiencia y es a ella adonde retorna. La emoción es el verdadero y propio estrato profundo de la vida de una persona, ya que, a través de ella, la persona toma contacto con lo que es más importante y fundamental en la realidad objetiva, es decir, con el valor. Precisamente esta opinión de Scheler sobre la esencia –y también sobre la esencia fenomenológica de la experiencia ética– es lo que no se puede compartir”²⁴.

Según Wojtyła, la experiencia ética no tiene una estructura principalmente emocional, aunque se admita que el coeficiente emocional desempeña un papel importante. El momento estructural central de la experiencia ética es el momento del querer:

“Scheler se da cuenta de ese momento y, sin embargo, continúa siguiendo fielmente sus conceptos emocionalistas, tal vez con el fin de alejarse lo más posible de la ética de Kant, de la que considera como error principal la supremacía del deber llevada hasta la negación total del valor y de aquellos sentimientos a través de los cuales contactamos de un modo vivo con el valor”²⁵.

A continuación, Wojtyła resalta el error más grande de Scheler al no advertir lo más elemental y fundamental: “no ha advertido que solo se puede llamar valor ético al valor cuya causa eficiente es la persona misma que obra”²⁶. Wojtyła señala que es secundario decir en qué atmósfera emocional nace el valor, es decir, en qué tipo de atmósfera se hace propiedad de una determinada persona, en cambio lo nuclear es el hecho de que el valor tenga su causa en la persona misma. “Y es aquí donde está contenido el núcleo mismo de la experiencia ética”²⁷. Para Wojtyła, Scheler no consigue objetivar este hecho fundamental, de hecho, toda su interpretación mira solo a elevar a rango principal los elementos secundarios y esto a veces lo lleva a cabo de un modo artificioso²⁸.

24 O.c., 210-211.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 O.c., 212.

28 Cfr. Ibid.

Profundizando más en la crítica wojtyliana, afirma que Scheler en relación al vínculo de la voluntad con la razón solo conserva una especie de residuo de poca relevancia, siendo representaciones que acompañan siempre a las voliciones y no a otras experiencias de aspiración de la persona. Pero, y aquí hay otro punto débil, estas representaciones no tienen ningún papel a la hora de dirigir la volición hacia un determinado valor, ya que la dirección hacia un determinado valor depende exclusivamente de la incoación activa de la emoción.

Esta es la razón por la que en la persona tal como la entiende Scheler está menguada la voluntad, en la medida en que todo su querer está dominado por el elemento emocional a priori (siendo este elemento el más profundo y decisivo factor en la vida ética de la persona), por lo que no consigue llegar al acto en su carácter causado, a los actos que tienen a la persona misma como causa eficiente. En contra, subscribimos la tesis de Wojtyła según la cual: “es la experiencia de la causalidad de la persona la que está en la base de todo acto ético. La persona vive el ‘bien’ y el ‘mal’ porque se vive a sí misma como causa eficiente de sus actos²⁹”.

Para ir terminando este apartado y centrarnos en la normatividad de Wojtyła frente a la emocionalización de Scheler, el autor polaco expresa con firmeza y claridad su posición ante el análisis del pensamiento scheleriano en los siguientes términos:

“Estoy convencido de que un examen más profundo de la naturaleza de la voluntad se puede realizar solo a través de un profundo análisis de la experiencia ética. Y se puede dudar aún menos de que la experiencia ética implica la experiencia de la causalidad de la persona en la que se manifiesta fenomenológicamente la voluntad como un elemento estructural fundamental de todo el hecho empírico. Dado que Scheler no ha puesto de relieve este elemento en la medida en la que se manifiesta en la experiencia ética, toda su interpretación fenomenológica de esta misma experiencia vivida diverge sustancialmente de la experiencia³⁰”.

3.2. *Qué entiende Wojtyła por “normatividad ética”*

Tras lo que hemos analizado, vamos a dar un paso más y analizaremos la postura de Wojtyła frente al apriorismo de Kant y al “emocionalismo” de Scheler reparando en cómo introduce la normatividad ética. Un análisis completo de

29 O.c., 213.

30 O.c., 214.

la misma requeriría advertir su papel en la fundamentación antropológica de la norma personalista, pero aquí nos hemos de ceñir a ver qué parte tienen en la configuración de su toma de posición con respecto a Scheler y Kant.

Para Wojtyła la experiencia moral no se limita a registrar un dato o *quid*, sino que incluye inseparablemente el momento de la comprensión. Con la comprensión se pretende responder a la pregunta de *por qué* debo hacer algo. Comprender no es explicar desde fuera, sino aportar inteligibilidad desde dentro al deber. “La comprensión del deber es la *definición de su verdadero significado y este significado* no puede ser establecido fuera del vínculo real que une el deber al sujeto, a la persona”³¹. Con esta afirmación Wojtyła ratifica la intuición fundamental de Tomás de Aquino, según la cual el deber nace siempre en estrecha relación con la realidad óptica de la persona, con su realidad más profunda: ser bueno o malo. Por ello, el deber entra siempre en esta estructura dinámica que es la estructura espiritual del mismo ser personal, sobre el que se funda en buena medida y de modo sustancial toda la trascendencia de la persona en el acto³².

Wojtyła señala que esta estructura se refleja en la conciencia determinando la experiencia de modo explícito. De ahí la afirmación rotunda que hace de que “el deber moral está dinámicamente ligado al bien y al mal moral: tiene con él un vínculo estrecho y exclusivo”³³. Por ello, la *moralitas* consiste en el hecho de que el hombre a través de sus actos se hace bueno o malo. Estamos aquí, dirá Wojtyła, ante una realidad totalmente *antropológica, personalista* y al mismo tiempo *axiológica*.

Más adelante Wojtyła explicará la interpretación de la moralidad como revelación de sus aspectos. Desde esta perspectiva señala que la experiencia de la moralidad se identifica con la experiencia del hecho de que uno se hace bueno o malo, y en dicha experiencia está comprendido el deber: “el deber de ser y hacerse bueno, el deber de no ser y de no hacerse malo. Ya que el deber es el momento constitutivo de esta experiencia, es posible que la *experiencia de la moralidad se identifique con la experiencia del deber moral*”³⁴.

Antes de pasar a analizar la relación entre normatividad ética y responsabilidad de la persona, advierte Wojtyła que no se puede perder de vista el aspecto finalista (autoteleología) de esta, ya que, si en la interpretación de la moralidad

31 WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005. 231.

32 Cfr. O.c., 232.

33 Ibid.

34 O.c., 236.

se obvia este aspecto, condenaríamos a la ética a la estaticidad, lo que supondría privarla de todo el dinamismo propio del hombre como persona.

A este respecto, Wojtyła se hace dos preguntas esenciales, una ligada al deber moral concreto: ¿qué debo hacer?, y otra que viene a ser la versión más genérica de la misma pregunta: ¿qué es moralmente bueno y qué es malo y por qué? Estas preguntas son las que designan propiamente hablando el carácter normativo de la ética, ya que nos indican sobre todo cómo descubrir la norma y su realidad específica en todo el proceso de comprensión de la moralidad, y por ello, apuntan a hacer de esta norma el elemento central de la ética como doctrina. Por esto, afirma que: “*es moralmente bueno lo que es conforme a la norma de la moralidad, mientras que es moralmente malo cuanto se opone a ella, o le es contrario*”³⁵.

Y aquí es donde Wojtyła se separa de la posición scheleriana al afirmar que no es posible ninguna definición del bien o del mal, del valor moral, *sin referencia al orden normativo*, sin entrar en dicho orden. A favor de esta concepción la experiencia de la moralidad coloca el hecho de que el momento nuclear de esta experiencia es precisamente el deber, y el deber generaliza siempre una norma: “El valor moral del acto y del autor del acto ‘se revela’ en este conjunto dinámico como fruto de la concordancia o discordancia respecto a la norma generalizada a través del deber”³⁶. Por lo que la norma es el contenido esencial del deber, decidiendo también su estructura y su originalidad.

Haciendo mención a Kant, Wojtyła subraya que el carácter categórico de la norma ética indica solo lo absoluto y peculiar del valor moral, tal que es un valor que se debe realizar, al que por consiguiente se *debe aspirar* como un fin sin paliativos. En este sentido, la norma de la moralidad presenta el carácter de la ausencia de interés. En la norma de la moralidad se refleja el particular absoluto del valor moral y su desinterés. Este subrayado del valor moral y de la norma de la moralidad nos llevan a mirar de modo particular la honestidad y la dignidad de la persona:

“Se puede decir entonces que la norma de la moralidad muestra su ausencia de interés en relación a la dignidad de la persona como fin de la acción (autodeterminación). En cambio, no se puede admitir que la norma de la moralidad indique indiferencia al valor moral en sí mismo en cuanto objeto del querer. Al contrario (...): todo cuanto está comprendido en la realidad del imperativo, y precisamente del imperativo

35 O.c., 244.

36 Ibid.

categorico, influye sobre la voluntad en el sentido en que *quiere firmemente el bien* y con igual firmeza *no quiere el mal*. La responsabilidad de ser bueno o malo en cuanto hombre, responsabilidad fundamental, es la responsabilidad moral. El carácter de esta responsabilidad, su dimensión subjetiva y objetiva, establece la norma de la moralidad e interviene en su determinación³⁷.

Algo que Wojtyła remarca y deja bien claro, es que la norma es *la verdad sobre el bien*, por lo que la norma ética ya asumida no es sino la objetivación y la concreción de la verdad sobre el bien, el bien ligado a una determinada acción de la persona, querido y realizado en ella. Que el bien deba ser querido y el mal evitado (*bonum est faciendum, malum est vitandum*), no es simplemente una intencionalidad ordinaria, es la misma razón de la persona en el orden axiológico.

“El deber como dinamismo provocado por la verdad sobre el bien verifica la profunda estructura de autoposesión y de autodominio y confirma la realidad más esencial de la persona en el hombre. El deber y, por su medio, la verdad sobre el bien detiene y pone en su puesto todo el dinamismo natural del sujeto, mientras, al mismo tiempo, le da una dinamicidad completamente nueva³⁸.”

Esta es la razón por la que Wojtyła define la norma ética como el *principio de ser un hombre bueno en cuanto hombre y del bien obrar*. Dicho principio señala el plano de la reducción de todo el mundo de las normas a la norma de la propia moralidad.

CONCLUSIÓN

Concluyendo, nos parece muy acertada la interpretación de Ferrer, según la cual el momento del deber es lo específico de la experiencia moral:

“La experiencia del deber va ínsita en la experiencia del ‘yo actúo’ y del ‘yo actúo con los demás’, en tanto que ligadas una y otra a la verdad del querer propio (*simplex volitio* tomista), que se prolonga en acción, y a la verdad del bien que mediante este querer pongo por

37 O.c., 254.

38 O.c., 263.

obra. Por tanto, no deriva el deber de un precepto abstracto, desvinculado de la experiencia vivida, sino del acto primero de querer, cuya verdad se descifra en su motivación por el bien de la persona radicado en la elección de uno u otro bien particular. Bajo este aspecto la ética wojtyliana se conduce como una metaética, atenta a entresacar los elementos últimos de la experiencia moral. Se trata ante todo de sentar los fueros de aquella experiencia en la que el hombre se hace bueno o malo en tanto que hombre, y no tanto de prescribir el modo debido de actuar, por más que se alcance a cumplir la primera tarea con ocasión de lo segundo. Conceptualmente tiene su pleno derecho la expresión ‘mi deber’, ya que no hay deber si no es para mí: los deberes particulares me los apropio en cada caso porque tengo ya apropiado como constitucionalmente ineliminable el deber, en tanto que constitutivo específico de la experiencia moral”³⁹.

Esta visión de la experiencia nos hace comprender que las categorías aristotélicas de acto y potencia no son las más adecuadas para exponer lo específicamente moral, ya que no se trata tanto de una actualización de lo que está potencialmente latente, sino que se trata más bien de hacerse uno a sí mismo moral a través de los actos correspondientes en un proceso dinámico cuya autoría le corresponde a la persona entera. Se trata así de que la realidad personal está constitutivamente transida por su dinamismo propio. “La experiencia en el orden antropológico lo es en su sentido más propio, derivada etimológicamente del verbo *περῶ*, atravesar, cruzar, como algo que se adquiere pasando por ella (algo semejante ocurre en alemán con la voz *Er-fahrung*, emparentada con el verbo *fahren*)”⁴⁰.

El deber, radicado antropológicamente en la experiencia, no puede estar separado del ser, sino que el deber es el mismo ser del hombre, es *deber ser*, conocido en una experiencia por la que no pueden por menos de pasar todos los hombres al adquirir consciencia.

39 Cfr. FERRER, U., *Acción, deber y donación, dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015. 124.

40 Ibid.