



3T-4.1

COLECCION

KAROL WOJTYŁA

MAX SCHELER Y LA ETICA CRISTIANA

CONCLUSIONES

Karol Wojtyła

(Transcrito de la traducción española de la Tesis de Habilitación de Karol Wojtyła de 1953, 'Evaluación de la Posibilidad de construir la Etica Cristiana sobre el sistema de Max Scheler', publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en 1982, bajo el título 'Max Scheler y la Etica Cristiana')

El problema central de nuestro trabajo quedó precisado en la Introducción en estos términos: investigar si el sistema creado por Scheler es adecuado para interpretar la ética cristiana y, si es el caso, en qué medida. Este planteamiento del problema ha orientado nuestra investigación en la parte específica de este trabajo, que tenía que analizar el sistema de Scheler en relación a la ética cristiana. Puesto que el análisis tenía un carácter comparativo, entraba también, aunque colateralmente, la misma ética cristiana a la luz de sus fuentes reveladas; sólo este análisis podría proporcionarnos una respuesta al problema general planteado al comienzo.

Así, pues, una vez que hemos desarrollado esta parte analítico-comparativa, podemos pasar ya a responder a la cuestión principal de nuestro trabajo. La respuesta puede resumirse en dos tesis, que han surgido con suficiente evidencia a lo largo de nuestras investigaciones, y que ya solamente requieren una formulación final y un resumen sintético de la argumentación.

Tesis 1. El sistema ético de Max Scheler resulta fundamentalmente inadecuado para la formulación científica de la ética cristiana. Aunque, mediante la definición de los valores éticos como valores personales, se aproxime al contenido ético de las fuentes reveladas, sin embargo, a causa de sus premisas fenomenológicas y emocionalistas, no se adecua suficientemente a una plena ilustración y comprensión científica de aquel contenido. Más en concreto: no sirve para su comprensión teológica, que resulta indispensable, puesto que se trata de fuentes reveladas que establecen un objeto de fe sobrenatural.

La fundamentación de esta tesis se encuentra ampliamente en la parte analítica de nuestro trabajo. Aquí nos limitaremos a sintetizar en pocas palabras dicha argumentación.

1. Hemos podido ver repetidamente que Scheler presenta una tesis personalista en el centro mismo de su doctrina ética: los valores éticos son valores personales por su propia esencia, puesto que la persona es su sujeto, y sólo en ella pueden manifestarse. Para Scheler, que es fenomenólogo, la persona se reduce a la unidad de diversos actos. Pero tanto estos actos como la misma persona le son dados no en forma metafísica, sino en la forma empírica de la experiencia, y la persona se presenta como unidad de las experiencias. En la persona así entendida – no en el substrato sustancial de los actos, sino en su unidad fenomenológica – se manifiesta el valor ético. Así, pues, la persona lo percibe afectivo-intencionalmente «en sí», lo percibe siempre con ocasión de diversos valores objetivos y sobre la base de la posición jerárquica que los valores tienen en la experiencia a priori de todo su mundo. Siguiendo en la línea de Scheler, hay que decir que la persona se experimenta como origen de los valores éticos. Esta concepción de la relación entre la persona y los valores éticos está de acuerdo con sus premisas teórico-prácticas.

2. Estas premisas, en cambio, no permiten a Scheler captar ni objetivar la relación causal de la persona con respecto a los valores éticos. No sabemos ni podemos afirmar nada sobre el modo en que los actos proceden causalmente de la persona. Con mayor motivo, no podemos decir nada sobre el modo en que los valores éticos, vinculados con estos actos, dependen de la causalidad de la persona. De este modo, la verdad fundamental de la ética cristiana, que proclama a la persona humana como causa eficiente del bien y del mal moral de sus actos, no puede ser captada ni objetivada mediante el sistema de Scheler. Este ha usado las premisas teórico-cognoscitivas de la fenomenología de tal modo que los valores se manifiestan, y en particular los valores morales, solamente como contenidos de una percepción afectiva-cognoscitiva. Y, puesto que tales contenidos son, según Scheler, indiferentes a la existencia, se puede hablar de un esencialismo *sui generis* en su concepción de los valores. Este esencialismo corre parejo con la falta de apreciación de la relación causal de la persona respecto de los valores éticos. De este modo, por parte del sujeto de los valores, es decir, de la persona, el esencialismo se convierte en actualismo. Scheler niega el ser de la persona como ser sustancial que actúa y sustituye el ser mediante una suma de actos, es decir, de experiencias co-experimentadas en la experiencia de la unidad personal.

3. La relación causal de la persona respecto a los valores éticos se manifiesta, según la doctrina de la Revelación cristiana, en los actos de la conciencia. Tales actos tienen carácter normativo. Al someter sus actos a la actividad normativa de la conciencia, la persona les imprime el sello de su acción causal. Y los valores morales que están estrechamente vinculados con los actos de la persona llevan, en su carácter normativo, la huella causal de la persona. Scheler ha cancelado totalmente en su sistema el carácter normativo de los valores éticos, y así se comprende que los valores estén desligados de la actividad causal de la persona. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que el acto mismo de la conciencia, como experiencia de la persona, es objeto de experiencia fenomenológica.

Si Scheler como fenomenólogo, mediante el análisis del acto de la conciencia, no llega a ver la relación causal de la persona respecto a los valores éticos, tiene que ser por un motivo diferente al de su fenomenología. El motivo se encuentra en sus premisas emocionalistas. Estas, junto con la fenomenología, hacen que no podamos buscar en Scheler una verdadera experiencia ética en la actividad de la persona – actividad que está

claramente marcada por su relación causal respecto al bien y al mal ético –, sino que tengamos que buscar esta experiencia ética en la percepción afectivo-intencional de los valores éticos. Sin embargo, de este modo nos apartamos de la posición realista en ética, que consiste en el análisis de los valores éticos que se realizan en la actividad de la persona; pasamos, pues, de este modo a la posición intencional en ética, en la que se analizan los valores éticos cuando «se manifiestan» en la percepción afectiva de la persona. En tal caso se cambia el objeto propio de la investigación ética; no se trata ya de la ética, sino del *ethos*. Esto es consecuencia de las premisas fenomenológicas.

Así, pues, lo que encontramos en Scheler es un *ethos* emocionalista. Como consecuencia, el sistema de Scheler encuentra el valor ético en la persona, pero solamente porque la persona lo percibe de un modo afectivo-intencional, no porque la persona, como sujeto causal de sus actos, sea la causa eficiente de los diversos valores éticos contenidos en ellos.

4. Cuando Scheler cancela totalmente en su sistema el papel de la conciencia en la vida moral de la persona, lo hace para subordinarla a la percepción afectivo-intencional. En este planteamiento de la cuestión juega un papel decisivo su emocionalismo: no es la relación causal de la persona respecto a los valores éticos lo que constituye la esencia misma de la experiencia ética, sino la experiencia emocional de tales valores. Tras el acto de la conciencia no se encuentra – según Scheler – el amor de la persona; el amor se halla detrás de los actos de la percepción afectivo-emocional. El amor no tiene ninguna relación con la actividad causal de la persona, con su voluntad ni con sus actos, porque es mera emoción. Este amor puramente emocional es la raíz más profunda de la vida ética de la persona. La persona vive éticamente de esta raíz, del amor así concebido; vive mediante la percepción afectiva de los valores éticos y de otros valores.

La esencia misma de la vida ética está en el *ethos* de la persona. En este punto, la concepción de Scheler no es homogénea con la doctrina revelada, porque ésta pone esencialmente el acento – en cuanto a la vida ética – en el acto de la conciencia con su carácter normativo, y por esto mismo establece la esencia de la vida ética en la actividad causal de la persona, en su relación causal respecto al bien y al mal. Los valores éticos tienen un carácter práctico por estar ligados a la actividad de la persona.

Según el Evangelio, hemos de buscar el contenido ético de la vida en la actividad que se produce en lo interior, en lo profundo de la persona, mediante el amor. Sólo si aceptamos este principio podremos interpretar correctamente las enseñanzas del Evangelio, que determinan qué comportamiento es bueno o malo, qué es lo que hay que hacer para salvarse y cuáles son los medios para el perfeccionamiento moral.

5. El sistema de Scheler no nos permite entender científicamente ni reflejar de ninguna manera toda esta imagen de la vida ética. Sobre esto no nos cabe la menor duda. Si se trata de la adaptabilidad del sistema de Scheler a la interpretación de la ética cristiana, no pueden ser suplidas sus lagunas fundamentales por la sola idea del seguimiento del modelo ético, que ciertamente se asemeja bastante a un principio evangélico. No es suficiente porque el seguimiento ético de una persona por parte de otra no está vinculado a una relación causal de esta persona con respecto a los valores éticos, sino que se reduce a la experiencia intencional de tales valores por parte de la persona.

Si quisiéramos construir una imagen científica de la ética cristiana según la concepción scheleriana de «seguimiento», tendríamos que abstraer, de entre todo el contenido ético del Evangelio, aquel mundo de valores que experimenta emocionalmente Jesucristo «con ocasión» de lo que va haciendo, y esto en base a lo que enseña. Este mundo de valores éticos experimentados intencionalmente en el mundo íntimo de las emociones de Jesucristo, que para Scheler es el más eminente «hombre de corazón» en toda la historia, constituye la esencia ética de esta figura. A medida que aquel mundo de valores se convierte en contenido de experiencias intencionales de sus discípulos y seguidores, podemos percibir, según Scheler, el surgir y perpetuarse de un nuevo *ethos* cristiano.

Co-experimentando, mediante el amor por la persona del Maestro, su mundo de valores éticos, los discípulos experimentan intencionalmente en su percepción afectiva aquellos mismos valores éticos. A esto se reduce su seguimiento. No es difícil advertir que tal interpretación del contenido ético del cristianismo no alcanza, ni de lejos, todo lo que se contiene en las fuentes reveladas. Es verdad que esta imagen de la ética cristiana, obtenida mediante una interpretación scheleriana de las fuentes reveladas, roza su contenido. No nos da directa ni inmediatamente su contenido, sino sólo indirectamente y a costa de una cierta reducción; hay que plegar el

contenido de las fuentes reveladas a las premisas del sistema de Scheler, encajarlo en ellas. Por el contrario, para que un sistema sirva como medio adecuado de interpretación tiene que constituir una verdadera ayuda para la comprensión y elaboración del contenido de las fuentes en toda su plenitud. El sistema de Scheler no nos proporciona esto; nos obliga a pasar de una posición concreta, que encontramos en las fuentes de la Revelación, a su propia posición intencional. Los elementos personalistas que la ética cristiana presenta en primer plano al proclamar a la persona éticamente buena o mala según ejecute el bien o el mal moral con sus actos, tienen que pasar a otro plano muy distinto en el sistema de Scheler como condiciones en que la persona se experimenta como éticamente buena o mala. Este plano tan diferente es impuesto por las premisas del sistema de Scheler, por su fenomenología y su emocionalismo.

6. Si se intenta una interpretación de la ética cristiana mediante el sistema de Scheler, nos encontramos con que sus premisas impiden la posibilidad de concebir la totalidad del orden ético objetivo, que con tanta evidencia se nos manifiesta en las fuentes de la Revelación. Sobre este orden objetivo se basa el mismo valor ético; pero no como contenido intencional de la percepción afectiva, sino como perfección real de la persona (y en este sentido, como «valor personal»).

La perfección real de la persona es un valor moral, porque lleva consigo la marca de la causalidad de la persona. La Revelación cristiana nos enseña además que el valor moral así entendido se encuentra en relación real con Dios como perfección suprema. La esencia de Dios en sí es un ser puramente sobrenatural, y la participación en la esencia de Dios abre al nombre el mundo de los bienes sobrenaturales; por esto, el valor moral queda en una relación real con estos bienes.

Vemos, pues, claramente que todo el orden del bien, en el que la Revelación cristiana pone los valores morales, no puede ser captado mediante el sistema de Scheler, sobre todo debido a sus premisas fenomenológicas. Además, la vinculación de los valores éticos con todo el orden sobrenatural debe ser interpretada mediante un sistema teológico. Lo que es formalmente sobrenatural es objeto de la fe. Y la interpretación científica del objeto de la fe solamente puede darla un sistema teológico. Al compulsar las posibilidades de servirnos de la doctrina de Scheler para la interpretación de la ética revelada cristiana, no pretendemos que se convierta de pronto

en un sistema teológico completo, pero sí podemos preguntarnos si por lo menos nos facilita la construcción de tal sistema.

Ahora bien, la construcción de un sistema teológico sobre la base de la doctrina filosófica de Scheler resulta imposible, puesto que en sus premisas fenomenológicas no nos proporciona ningún fundamento objetivo para distinguir el objeto formal sobrenatural. Sobre la base del sistema de Scheler no podemos dar una plena y adecuada interpretación de la ética cristiana, que, por ser revelada por Dios, es objeto de la fe y de la teología.

Tesis II. Aunque el sistema ético creado por Scheler no se adecue fundamentalmente para interpretar la ética cristiana, sin embargo, puede servirnos como *auxiliar* para un estudio científico sobre la ética cristiana. Concretamente, nos facilita el análisis de los hechos éticos en el plano fenomenológico y experimental.

La fundamentación de esta tesis puede verse igualmente en la parte principal de la investigación que hemos llevado a cabo. Aquí procuraremos solamente resumir las razones que la avalan.

1. Para ello hemos de situarnos en una actitud experimental. Nuestro intento es analizar los hechos éticos de un modo experimental, puesto que consideramos que, como variantes particulares de las experiencias humanas, constituyen el objeto de una experiencia interna. De esta experiencia se ocupa la psicología; pero la psicología experimental no se ocupa de la experiencia ética, porque, al analizar las experiencias humanas, prescinde del momento axiológico-normativo. Scheler alude con frecuencia a esta circunstancia, y defiende que el medio peculiar para el análisis experimental de las experiencias éticas humanas no es la introspección, no es la experiencia interna, en la forma adoptada por la psicología, sino la experiencia fenomenológica, que capta una determinada experiencia de la persona humana con todo su más pleno contenido.

De este modo, gracias a la experiencia fenomenológica, captamos, según Scheler, el hecho ético como experiencia del valor, es decir, la experiencia vivida, que está orientada intencionalmente a los valores como a su propio contenido objetivo. Tal planteamiento de la cuestión es correcto. Si queremos captar directamente la experiencia ética como una cierta totalidad experiencial, la captamos precisamente como experiencia del valor.

El valor es el elemento que forma desde su interior la experiencia, porque, indudablemente, el bien o el mal moral es un valor tal. Así, por ejemplo, si tomamos, por una parte, un acto objetivo de castidad o de pureza y, por otra, un acto objetivo de adulterio, y analizamos experimentalmente estos dos actos como dos experiencias morales, verificaremos que el elemento que determina en cada una la diferencia formal de la experiencia es el valor moral, que en la primera es positivo y en la segunda es negativo. Todos los demás elementos de la experiencia no intervienen para nada en la determinación de la diferencia formal como experiencia moral; el único determinante en este punto es el elemento de valor moral.

Así, pues, cuando, mediante la experiencia fenomenológica, captamos el valor y lo analizamos, estamos estudiando de un modo experimental una experiencia moral. Este método de análisis experimental puede aplicarse también a la ética cristiana. Al escoger como objeto de análisis la experiencia moral, que en el hombre creyente proviene de los principios éticos de la Revelación cristiana, tal análisis nos permite profundizar en los valores éticos cristianos, descubrir en la experiencia su esencia y verificar su específica peculiaridad respecto a los valores éticos extra-cristianos, así como también los límites de su afinidad con ellos.

2. Al analizar de este modo la experiencia ética como experiencia de los valores, el método fenomenológico nos permite descubrir aquella regla, propia de la experiencia, que proviene precisamente de su orientación hacia los valores morales. En efecto, es comprensible que los valores, al plasmar la experiencia desde su mismo interior, influyen sobre su decurso, es decir, disponen todos los elementos reales de la experiencia de un modo peculiar. Esta configuración característica de los elementos de la experiencia provocada por su orientación hacia los valores morales, puede definirse perfectamente como una constante; se trata de la constante de la experiencia ética y al mismo tiempo de la constante ética, puesto que procede de la orientación de la experiencia hacia los fenómenos éticos. El fenomenólogo llega, pues, a captar la constante peculiar de la experiencia ética, que en los diversos casos se manifiesta de un modo análogo. Así, por ejemplo, una será la constante de la experiencia de la pureza, y otra la de la devoción, o la del amor filial, etc.

Naturalmente, las experiencias de un valor moral negativo tienen también su propia constante, y, por tanto, serán distintas la constante de la

experiencia del robo y la de la desvergüenza o la de la apostasía de la fe. Scheler, en sus obras monográficas, dentro del campo de la ética analiza los hechos a la luz del método fenomenológico, descubriendo la constante específica de cada aspecto.

3. La constante ética es el último paso que logramos avanzar en el campo de la investigación ética valiéndonos del método fenomenológico, profundizando en las experiencias éticas como huellas del valor ético concreto que se manifiesta en ellas.

Con este método descubrimos el bien y el mal moral, vemos cómo éstos plasman las experiencias de la persona, mientras que, en cambio, no podemos definir de ninguna manera el principio objetivo por el que un acto de la persona es éticamente bueno y otro malo. Para fijar tal principio tenemos que abandonar el método fenomenológico.

Este momento del problema, que nos obliga a pasar del método fenomenológico hacia el método metafísico en la investigación ética, cae todavía dentro del campo de la experiencia fenomenológica. Es decir, fenomenológicamente afirmamos el carácter normativo de los valores éticos en el análisis del acto de la conciencia, que de por sí, en cuanto experiencia, pertenece todavía al ámbito de la experiencia fenomenológica. La actividad normativa de la conciencia nos obliga a buscar las razones objetivas, es decir, las medidas del bien o del mal moral de nuestros actos.

Pero en este punto hemos de salir, de alguna manera, de la experiencia del bien o del mal moral para poder poner el bien o el mal en el orden objetivo del bien y basarlo sobre él. Sabemos que para esta tarea, imprescindible en el trabajo científico sobre la ética cristiana, no nos puede valer el sistema de Scheler. En este punto tenemos que acudir *al método metafísico*, que nos permite definir el orden cristiano revelado del bien y del mal moral a la luz de un principio objetivo; nos permite definirlo y motivarlo de un modo a la vez filosófico y teológico. Esta interpretación científica de la ética cristiana constituye la tarea propia del estudioso; sin embargo, éste no podrá prescindir de la valiosa ayuda que para su trabajo representa el método fenomenológico; con éste dará a los valores éticos el sello de la experiencia, los aproximará a las experiencias del hombre concreto y podrá analizar la vida ética desde el lado de sus manifestaciones. A pesar de esto, el papel de este método es secundario y meramente auxiliar.

4. A las investigaciones sobre el sistema ético de Max Scheler se debe, ciertamente, el mérito de haber llamado la atención sobre el papel indiscutible de la experiencia fenomenológica en los valores éticos. Sin embargo, al mismo tiempo, estas investigaciones nos persuaden de que el pensador cristiano, y sobre todo el teólogo, al servirse de la experiencia fenomenológica en sus trabajos, no puede ser meramente un fenomenólogo. En efecto, una fenomenología consecuente nos mostrará el valor ético solamente como manifestado en la vida de la persona «con ocasión» de la acción, mientras que la tarea del teólogo-ético consiste en analizar el valor ético de la misma actividad humana a la luz de principios objetivos. Si de lo que se trata es de una aplicación de las experiencias fenomenológicas, hemos de recordar que Scheler, que demostró la gran importancia de este método, no aprovechó en su sistema todas las posibilidades que se le ofrecían para analizar experimentalmente la realidad moral. De hecho lo dejó de lado al analizar la experiencia de la conciencia dejándose llevar de la influencia de las premisas emocionalistas de su propio sistema. Y, como ya sabemos por las páginas anteriores, esto fue lo que lo alejó de la posibilidad de penetrar en el orden moral objetivo, del que un pensador cristiano nunca podrá separarse.