



MAX SCHELER Y LA ETICA CRISTIANA SEGUN KAROL WOJTYLA

ANGEL RODRIGUEZ LUÑO

1. *Introducción*

¿El sistema filosófico de Max Scheler puede ser usado como instrumento para la elaboración de la ética cristiana? Dar una respuesta a este interrogante es el objeto del estudio realizado por Karol Wojtyla con el fin de obtener la habilitación para la enseñanza universitaria. Publicado por vez primera en 1959¹, constituye un hito importante en el itinerario intelectual de su Autor. En él cristaliza un fecundo período de trabajo que enriqueció su formación —por aquellos años ya completada desde el punto de vista filosófico y teológico— con un exacto conocimiento de la axiología fenomenológica. De ahí su capacidad, puesta de manifiesto en obras como *Amor y responsabilidad* o *The Acting Person*, de utilizar la moderna metodología filosófica manteniendo a la vez una precisa conciencia de sus límites.

La finalidad del libro es, pues, valorar la aptitud del sistema ético de Max Scheler para elaborar y exponer científicamente la ética cristiana, entendiendo por tal «las verdades éticas reveladas por Dios y propuestas por la Iglesia como principios del comportamiento moral» (p. 59). Es importante no perder de vista este detalle, porque sólo las verdades originarias pueden ser presentadas científicamente con la ayuda de un sistema filosófico. En cambio, las exposiciones de la ética cristiana que —con la ayuda de una filosofía adecuada— constituyen ya una sistematización científica, no admiten una ulterior elaboración que se sirviera de la filosofía de Scheler. No se pretende, por tanto, examinar la posibilidad de reelaborar en base al sistema de Scheler alguna de las interpretaciones científicas

1. En ese año aparece en Lublin el original polaco, *Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskiej przy zalozeniach systemu Maksza Schelera*. Aquí utilizamos la reciente traducción italiana: *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, trad. de S. Bucciarelli, ed. Logos, Roma 1980, 248 pp.



ya existentes de la ética cristiana (la tomista o la escotista, por ejemplo). Tampoco se desea proceder sin más a la exposición de la ética cristiana con la ayuda de aquel sistema, pues esto requeriría haber resuelto ya de modo positivo el problema que aquí se quiere dilucidar.

Conviene señalar también que preguntarse por la idoneidad de la filosofía de Scheler para elaborar la ética cristiana no es una mera curiosidad especulativa, una de las infinitas cuestiones de posibilidad que cabría plantearse. El problema tiene un interés actual, porque responde a un proceso en acto. Como indica el mismo Autor, desde la conocida obra de Tilmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, son numerosos los moralistas que se han apoyado, con mayores o menores reservas, en la elaboración scheleriana de la idea de seguimiento, con el fin de remodelar y actualizar la exposición de la ética cristiana (cfr. pp. 22-23). Parece clara la utilidad de examinar con cierto detenimiento los aspectos principales y las conclusiones de la investigación realizada por Karol Wojtyła.

2. Principios metodológicos de la ética de Scheler

En la primera parte de su trabajo, el Autor expone los rasgos principales del pensamiento ético de Scheler (cfr. pp. 25-56). Aquí mencionaremos únicamente los aspectos metodológicos más estrechamente relacionados con la temática central del libro.

Al igual que las demás ciencias, la Ética debe apoyarse en la experiencia para estudiar su objeto, que es el bien y el mal moral. El problema estriba en determinar qué tipo de experiencia puede servirle de punto de partida. Para Scheler, los fenómenos morales sólo pueden estudiarse desde la experiencia fenomenológica.

Como es sabido, el movimiento intelectual conocido bajo el nombre de *fenomenología* centra su atención en el estudio de la *intencionalidad* de la conciencia. Lejos de ser una actividad que vuelve sobre sí misma (autoconciencia) o una mera función ordenadora de datos empíricos (Kant), la conciencia es esencialmente conciencia de algo, tiene un objeto significativo apriórico. Es decir, tiene un objeto propio dotado de una legalidad irreducible tanto a las leyes de la conciencia, sea ésta trascendental o psicológica (kantismo y psicologismo), cuanto a la experiencia empírico-inductiva de las ciencias naturales. «Designamos como *a priori* —afirma Scheler— 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 también de toda índole de posición de objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una intuición inmediata»².

2. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 4.^a ed., Francke Verlag, Berna 1954, pp. 68-69.



Contemplando desde este punto de vista la vida emocional del hombre, esto es, sin separarla del objeto significativo ideal con el que está esencialmente relacionada, Scheler descubre el valor. Los valores constituyen el fondo significativo de la experiencia emocional, son las cualidades ideales que intuimos emocionalmente mientras realizamos una acción. No son un conjunto de impresiones caóticas, son un mundo lleno de orden y sentido. Forman un reino jerárquico, en el que todo valor es captado siempre como más alto o más bajo. El puesto más alto de esa jerarquía lo ocupa el valor de lo santo, al que siguen los valores espirituales, vitales y sensibles.

La jerarquía de valores *objetivos* constituye el *a priori* material que fundamenta la Etica, pues, como veremos más adelante, los valores propiamente *éticos* —el bien y el mal— aparecen con ocasión de la realización de un valor objetivo percibido como más alto o como más bajo.

Estas breves observaciones nos permiten poner de manifiesto dos principios metodológicos fundamentales de la ética de Scheler: la *posición intencional de los valores* y el *primado de lo emocional*.

Que los valores tienen en Scheler una posición intencional significa que no pueden ser separados de la experiencia emocional en acto. Por eso, «Scheler no define qué es el valor al margen de la experiencia vivida, el valor en sí mismo. El valor siempre emerge de una determinada experiencia, y siempre es valor respecto a un determinado sujeto» (p. 28). Ciertamente, el valor está relacionado de alguna manera con el objeto tratado en la acción (objeto práctico) y con las aspiraciones que a él se dirigen, pero sólo en la percepción emocional se nos da de modo inmediato e intuitivo.

Se habla de primado de lo emocional porque la fuente de los actos emocional-cognoscitivos es un acto puramente emocional: el amor. El amor, y principalmente el amor a una persona, abre ante nosotros un nuevo reino de valores que enriquece nuestro ser moral. La razón y la ciencia pueden proporcionar el conocimiento de un objeto en su «coseidad» natural, pero sólo los actos emocionales descubren su valor. Cosa y valor pertenecen a dos mundos irreducibles, tanto en su ser como en su conocimiento. «El primado de lo emocional se manifiesta en el sistema de Scheler en que el conocimiento emocional del valor precede al conocimiento intelectual de la cosa: percibimos primeramente el valor de un determinado objeto, y sólo en un segundo momento penetramos en su estructura concreta» (p. 34).

Defender la aprioridad del valor desde las premisas fenomenológico-emocionales examinadas puede ser un modo eficaz de combatir el relativismo ético de corte historicista, psicologista o positivista. Ahora bien, ¿es un procedimiento idóneo para comprender y elaborar los datos éticos revelados, la ética cristiana? El Autor tratará de contestar a esta pregunta centrandó su atención en cuatro puntos: a) la idea del seguimiento de



Cristo; b) la objetividad de los valores éticos; c) los valores éticos en su relación con la persona, y d) el carácter religioso de esos valores. Examinamos por separado cada uno de estos aspectos.

3. *El ideal ético y el principio del seguimiento*

Dos breves pasajes del Evangelio de San Mateo nos muestran las características principales del seguimiento de Cristo. «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame»³. La llamada de Cristo no invita únicamente a unirse al grupo de sus discípulos. Tiene un claro contenido ético, que Cristo define como condiciones que han de reunir sus seguidores: espíritu de sacrificio, abnegación, etc. Ahora se dirige Cristo al joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres (...) luego ven y sígueme»⁴. La llamada de Cristo supone que la perfección moral de la persona es el fin del obrar, el ideal que debe alcanzarse. De ahí que el modelo ético sea una persona realmente perfecta, que pone ante los ojos del discípulo el ideal de perfección a que Dios llama: «Sed vosotros perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto»⁵, y que el discípulo ha de alcanzar siguiendo al modelo.

Karol Wojtyła comenta atinadamente que «el principio del seguimiento está estrechamente ligado al ideal moral de la perfección de la persona humana. Sólo en una ética personalista, que concibe la perfección de la persona como fin del obrar, tiene sentido la idea de seguimiento de un modelo personal. Además de exponer con claridad el ideal de la perfección moral de la persona, es necesario también que la persona sea un modelo real, y por tanto una persona realmente perfecta. En caso contrario, el principio del seguimiento pierde todo su significado» (p. 70).

A este respecto, el Autor hace notar que el ideal de perfección ligado al principio evangélico del seguimiento es un ideal *religioso, real y práctico*. Religioso, porque Cristo lo proclama como voluntad de Dios para los hombres, y éstos, al tratar de alcanzarlo, establecen una relación positiva con Dios. Un ideal real, porque, aun formulado en forma paradigmática, contiene lo que debe realizarse y, por otra parte, porque la realización de ese ideal será una perfección real de la persona. Ideal práctico por último, ya que debe ser alcanzado mediante el obrar: la perfección de la persona es fin, objeto de acción (cfr. pp. 72-73).

Veamos ahora qué es el seguimiento en la ética de Scheler. Su pensamiento se mueve desde luego en un marco personalista, en el sentido de

3. *Mat.* 16,24.

4. *Mat.* 19,21.

5. *Mat.* 5,48.

que la perfección de la persona, su más alta valorización, es el fin de la Ética. Ahora bien, este perfeccionamiento personal no puede ser obtenido —según Scheler— por la obediencia a una norma universal, sino por el seguimiento de un modelo personal. Las normas pueden imperar actos internos o externos, pero sólo el amor hacia la persona puede originar un cambio en la *esencia ideal de valor* del sujeto (*Ideales Wertwessen*), concepto con el que Scheler designa el conjunto de valores que pertenecen al campo del amor de un hombre, el mundo de objetos presente a su intencionalidad emocional. Sólo el amor a la persona-modelo causa una auténtica y profunda transformación ética, pues hace patente el mundo de valores del modelo (su esencia ideal de valor), de lo que se sigue un verdadero enriquecimiento y una honda transformación ética del ser del discípulo. La persona se perfecciona haciendo propia, de modo intencional, la esencia axiológica del modelo.

La posición intencional y emocional de la perfección ética hace que la idea scheleriana de seguimiento sea diversa a la del Evangelio. Como afirma el Autor, «el sistema de Scheler no conoce el ideal de perfección ética bajo la forma de principio abstracto, tal como lo encontramos en las enseñanzas de Jesús: 'Sed vosotros perfectos...' (...) Al mismo tiempo, la persona modelo no es objeto de seguimiento por su real perfección ética, sino por la esencia axiológica ideal que experimenta como propia tarea moral. Así, pues, en toda la concepción scheleriana del seguimiento falta, por una parte, el ideal bajo la forma que tiene en la ética cristiana y, por otra, la real perfección de la persona-modelo, esto es, el objeto inmediato del seguimiento» (pp. 80-81).

El ideal evangélico de perfección es real, práctico y religioso. En Scheler es un ideal *intencional* y no real. Se encuentra en la experiencia emocional del modelo, y el discípulo se lo apropia también de modo intencional. En pocas palabras, el objeto del seguimiento es la esencia ideal de valor del modelo, no su real perfección moral. En consecuencia, el ideal scheleriano de perfección personal es *más teórico que práctico*, se cumple más en la experiencia emocional que en la acción. Salta a la vista este carácter no práctico, si se tiene en cuenta que para Scheler «el no dirigirse de la intención de la voluntad de la persona hacia su propio valor es condición fundamental de todo efectivo valor de esa persona» (pp. 82-83). Por último, el ideal moral tiene en Scheler un cierto carácter *religioso*, aunque *limitado*. La esencia ideal de valor de mi persona surge en la dirección del amor de Dios hacia mí, pero, por su carácter intencional, la perfección de la persona no es vista como voluntad de Dios, sino como contenido de la experiencia emocional del hombre religioso.

El carácter intencional, no práctico y limitadamente religioso que Scheler atribuye a la perfección personal no se adapta al concepto de perfección de la ética cristiana, y origina toda la serie de problemas que examinamos a continuación.

4. Los valores éticos

Hemos mencionado ya la jerarquía de los valores *objetivos*: religiosos, espirituales, vitales y sensibles. Los valores éticos están fuera de esta jerarquía, aunque en relación con ella. Según Scheler, el valor de lo bueno y de lo malo se manifiesta con ocasión de la realización de un valor objetivo; concretamente, el valor de lo bueno aparece en la orientación de la persona y de su tender hacia un valor objetivo dado como más alto, mientras que el valor de lo malo se da en la orientación hacia un valor percibido como más bajo. Es bueno, por ejemplo, anteponer un valor espiritual a otro vital; es malo lo contrario.

Karol Wojtyła observa que el criterio para distinguir el bien y el mal establecido por Scheler es rigurosamente fenomenológico. No define propiamente qué es el bien y el mal, explica más bien «las condiciones en que los valores morales se manifiestan en la experiencia emocional-cognoscitiva del sujeto» (p. 90). Los valores conservan en el sistema scheleriano una posición intencional que no permite su objetivación, es decir, una definición objetiva que prescinda de la experiencia emocional vivida.

De aquí surgen ciertas dificultades para elaborar los datos éticos revelados. «Desde los presupuestos de Scheler —afirma el Autor—, deberíamos reducir todo el contenido ético del Evangelio a la experiencia personal de los valores vivida por Cristo y por sus discípulos (...) Tal planteamiento no está de acuerdo con el efectivo contenido del Evangelio y de las otras fuentes de la ética cristiana» (p. 98). El Evangelio contiene, ciertamente, una descripción de las acciones de Cristo. Pero contiene también «una definición objetiva de los valores hacia los que se dirigen cada una de las acciones de la vida de Cristo» (p. 99). Sin una noción clara y objetiva de la caridad, la justicia, la obediencia, la castidad, etc., ni los contemporáneos del Señor ni los cristianos de los siglos siguientes hubieran podido entender qué es lo que Dios quiere de ellos.

Scheler estima que el Sermón de la Montaña muestra que Cristo es el genio ético más importante de la historia, ya que en él Cristo revela la extraordinaria riqueza y amplitud de sus sentimientos de valor. El discípulo de Cristo, mediante el seguimiento y la adhesión a su Persona, ha de intentar re-vivir y re-sentir los valores experimentados por el Señor. Pero Scheler no parece tener en cuenta que Cristo es, además de modelo, Legislador (cfr. p. 99), esto es, que formula un conjunto de leyes con un contenido claramente determinado y objetivado, de forma que pueden transmitirse por la enseñanza oral o escrita a las generaciones siguientes, que quedan vinculadas por esos mandamientos una vez que los conocen en su formulación objetiva.

Tampoco considera Scheler que esos mandamientos, además de expresar unos valores, determinan claramente la relación de esos valores con determinados bienes divinos (por ejemplo, los limpios de corazón verán

a Dios). En efecto, «según la enseñanza de Jesucristo, la perfección moral de la persona humana está en una real relación con Dios, como Bien sobrenatural y fuente de todo el mundo de los bienes sobrenaturales. Todo el Evangelio está lleno de la revelación de esa relación, que está explícitamente formulada en el contenido de las ocho bienaventuranzas (...) Jesucristo revela a la humanidad el mundo de los bienes sobrenaturales, y define la relación entre la bondad moral de las acciones humanas y aquel mundo de bienes. Precisamente por esto tenemos un fuerte fundamento para afirmar que, en las fuentes reveladas de la ética cristiana, los valores morales son definidos como objetivos. En efecto, sólo en cuanto objetivos pueden permanecer en una relación real con los bienes de orden sobrenatural, que son revelados como reales y objetivos» (p. 101).

El planteamiento de Scheler presenta todavía otro problema. Es la dificultad de captar con el criterio de la jerarquía de valores el valor que los actos morales tienen en sí mismos. «Con frecuencia el hombre debe sacrificar valores inferiores a otros superiores; por ejemplo, la vida al bien de la patria. Pero también sucede frecuentemente que debe sacrificar valores superiores a otros inferiores; por ejemplo, los estudios a la conservación de la salud. Y tanto lo uno como lo otro se hace en nombre del bien moral» (p. 109). Tampoco es siempre válido el segundo criterio señalado por Scheler: la positividad o negatividad de los valores. Es claro que no toda realización de lo bello (valor estético positivo, que Scheler encuadra dentro de los valores espirituales) es buena moralmente, y que no toda realización de lo feo es moralmente mala. Estos hechos, y otros que aquí silenciamos por motivos de brevedad, hacen concluir al Autor que «el bien (o el mal) moral objetivo de los actos es independiente de la posición jerárquica del valor realizado; el bien está en los actos en virtud de algún otro principio» (p. 110).

Basta examinar por qué Jesucristo condena el juramento falso o innecesario, o la impureza, para darse cuenta de que esas acciones reciben un enjuiciamiento moral en virtud de su contenido objetivo, de su objeto. «En las enseñanzas de Jesucristo, algunas acciones son definidas como moralmente buenas en virtud de su propio contenido objetivo, por ejemplo, la disponibilidad para comportarse bien con el prójimo, la pureza, la virginidad, la limosna, el ayuno, la oración, etc.; otras, en cambio, son enjuiciadas como moralmente malas, por ejemplo, la ira, las palabras ofensivas, la impureza, los deseos de la carne» (p. 114). Lo mismo sucede —continúa el Autor— en las epístolas de San Pablo y en las enseñanzas de la Iglesia: siempre se define objetivamente el contenido de la acción que se aprueba o condena.

El examen de las fuentes reveladas permite concluir, pues, que la ética cristiana toma el contenido objetivo de la acción como base para definir su moralidad (cfr. p. 115), haciendo abstracción de los valores que en ella se quieren realizar (cfr. p. 116). De esta manera, la ética cristiana contiene una tabla de juicios morales objetivados y de contenido preciso

(el Decálogo, por ejemplo), «mientras que el sistema axiológico de Scheler no puede constituir el fundamento filosófico para construir una ética objetiva en el pleno significado de esta palabra» (pp. 118-119). La raíz de esta neta discrepancia es muy clara: en Scheler la moralidad del acto depende de la personal experiencia emocional de valor que lo origina; en la ética cristiana el valor moral depende del contenido del acto obrado, ya se trate de un acto interno o externo.

5. *Los valores éticos en su relación con la persona*

En las fuentes de la ética cristiana —lo hemos apuntado ya— la perfección moral tiene un carácter marcadamente práctico, porque la persona la realiza o la pierde mediante sus acciones, que contienen en sí mismas el bien y el mal. «Y saldrán los que hicieron buenas obras, a resucitar para la vida eterna; pero los que las hicieron malas, resucitarán para ser condenados»⁶; «vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien»⁷. Queda fuera de toda duda que la persona es para el cristiano operadora del bien y del mal.

Para Scheler, en cambio, el valor *moral* no es objeto de realización, sino algo que se manifiesta en la experiencia *con ocasión* de la realización de un valor *objetivo*. El valor ético no es el contenido interno de las acciones por las que el sujeto realiza un valor objetivo. Aún más: para Scheler es de capital importancia señalar que poner el bien como objeto del acto de voluntad es una actitud farisaica incompatible con el valor moral de la persona. Esta paradójica tesis —'querer el bien' es moralmente malo— tiene sus raíces en las premisas fenomenológicas del sistema scheleriano. El bien, explica Karol Wojtyła, «es dado y considerado como fenómeno, esto es, en tanto que se manifiesta en la percepción afectiva intencional de una determinada persona. Desde el instante en que el bien se constituye en objeto del querer, lo que esa persona querría es percibir afectivamente su bondad, percibir que ella 'es buena' o que 'obra bien' (...) Si el objeto de la voluntad fuese la percepción afectiva del valor moral de la persona, es claro que deberíamos ver ahí una cierta perversión» (pp. 131-132), aunque quizá no sea muy exacto llamarla fariseísmo (cfr. pp. 133 ss.).

En todo caso, se debe notar que el planteamiento fenomenológico y emocionalista no permite a Scheler captar el genuino sentido de la *praxis* moral. La persona debe querer el bien, su perfección moral; de lo contrario, no se entiende cómo puede ser ésta un ideal real y práctico. En este sentido, Scheler es coherente al mantener que «la vida moral de la persona se reduce primeramente a la percepción afectiva del ideal moral, y no a su

6. *Io.* 5,29.

7. *II Tes.* 3,13. Cfr. *Rom.* 8,15; 13,3-4; *I Tes.* 5,15.



realización» (p. 134). «Las premisas fenomenológicas y emocionales del sistema de Scheler nos dificultan entender y expresar el carácter práctico de los valores morales, sobre todo porque no consienten la objetivación de la relación fáctica de la persona con esos valores» (p. 135). Ahora bien, ¿estas dificultades equivalen sin más a una negación?

Al menos en relación a los valores objetivos, la idea de realización no es ajena al pensamiento de Scheler. Los valores son en primer lugar objeto del conocimiento emocional, pero después pueden ser también objeto de realización, pueden ser considerados como fines. Percepción emocional y realización son en Scheler dos ámbitos de estructura intencional netamente diversa, como también son diversos para él el amor y el querer. El amor puramente emocional es la raíz del conocimiento emocional; el querer es el impulso que anima todos los fenómenos de realización. La clave de nuestro problema está en el modo como Scheler entiende el paso de un ámbito a otro, de la intuición a la realización, del amor al querer.

Scheler concede un estatuto legítimo al querer (querer hacer), al ámbito donde el sujeto se propone fines, y así parece poder entender la *praxis*. Pero el querer, y la representación del fin que le precede, es para Scheler algo totalmente secundario (cfr. p. 140). La representación del fin tiene únicamente la función de hacer consciente al sujeto de la orientación inmanente que le llega al querer desde el ámbito de la percepción emocional, en la que aparece el valor en su verdadera esencia. La voluntad se comporta pasivamente ante los valores, los recibe o los padece —si se quiere hablar así—, pero no puede autodeterminarse respecto a ellos. El campo axiológico en que puede actuarse el querer queda predeterminado, desde el nivel emocional-cognoscitivo de la intuición, por la dirección de ese acto puramente emocional que es el amor. «El 'querer' tiene en la concepción de Scheler un significado paradójico: en él el hombre se propone fines y a un mismo tiempo recibe pasivamente los valores que determinan esos fines. Si en un primer momento tenemos derecho a ver en el querer un factor de eficiencia humana, después hemos de renunciar a ello. Y es este segundo aspecto el que concuerda con los fundamentos de todo el sistema» (p. 144).

Así, pues, la persona moral de Scheler vive de emoción y de conocimiento, pero no es causa eficiente de los valores que se realizan en su querer. Aquí está el motivo último del carácter intencional de los valores éticos. Lo poseen, ciertamente, porque sólo se manifiestan de modo adecuado en la experiencia emocional-cognoscitiva, pero sobre todo porque no pueden ser obrados por la persona, ya que en ésta el ámbito emocional del amor está totalmente separado del querer, de la energía de la voluntad. La insistencia de Scheler en que los valores éticos son valores personales significa que los valores se manifiestan en la persona, que ésta es el 'lugar' de su experiencia. Son pues personales en un sentido intencional y teórico, no de una manera real y práctica.

Como explica el Autor, el emocionalismo juega un papel fundamen-

tal en todo el sistema de Scheler. De la emoción procede la intuición, la percepción afectiva. «En esta percepción afectiva el valor nos es dado *a priori* con todas sus referencias y conexiones (...) El valor así conocido puede ser experimentado sucesivamente como fin a realizar en el querer; sin embargo, es imposible experimentar el valor así conocido en vista de un cierto fin. En efecto, un tal conocimiento requeriría actos discursivos, actos de ordenación activa, mientras que según Scheler el valor es dado intuitivamente en la percepción afectiva ya con todas sus relaciones (...) Por eso Scheler rechaza una 'ética de los bienes y de los fines'. Y también por eso queda excluida una relación verdaderamente activa de la persona hacia el valor. El sujeto personal puede sólo percibir afectivamente el valor (...), pero no puede dirigirlo prácticamente hacia el fin, porque su relación cognoscitiva con el valor es, a pesar de todo, emocional-intuitiva y teórica» (pp. 145-146). Scheler no consigue hacerse cargo de la eficiencia moral de la persona, pues la entiende como experiencia del valor como fin a realizar, y no como realización del valor por un fin. La vida moral queda reducida entonces a puro *ethos*, a conocimiento moral: el sujeto experimenta valores, y cuantas veces los hace fines del querer y los realiza, tantas veces reaparecen en su experiencia los valores éticos. Estos no son realizados; simplemente aparecen en el horizonte de la conciencia *con ocasión* de la realización de otros valores.

Tampoco en este aspecto el sistema de Scheler se presta a la elaboración de la ética cristiana, donde el bien y el mal tienen una índole acusadamente práctica. «En efecto, como la persona misma obra los valores éticos, y como éstos llevan en su propia esencia el signo de la eficiencia moral (*fattività*) de aquélla, podemos entender fácilmente que la persona que los realiza obra a través de ellos su propia perfección. El ideal personal es por esencia práctico» (p. 147).

La dificultad de Scheler para concebir cabalmente el estatuto práctico de los valores éticos condiciona en buena medida su modo de entender la conciencia y los mandamientos morales; así como también determina la tesis, típicamente scheleriana, de que es imposible que el amor sea objeto de un deber ético (contraposición de la ética del amor y la ética deontológica). Prescindimos de la consideración detenida de estos aspectos, para no alargar demasiado esta nota.

6. El carácter religioso de los valores éticos

Scheler tiene una idea teomórfica de la persona. Hace consistir su especial dignidad no ya en la racionalidad o en la libertad, sino en su aptitud para experimentar el valor de lo santo y de lo divino. Esta es la nota que eleva al hombre muy por encima de los demás organismos vivientes. La apertura a la trascendencia, la experiencia de la *idea* de Dios como cualidad axiológica más alta, es el comienzo obligado de la antropología.



Pero, paradójicamente, Scheler no es capaz de captar el valor religioso del acto moral, distanciándose también en este punto de la ética cristiana.

La experiencia religiosa y la experiencia moral son en Scheler dos fenómenos separados (cfr. p. 197). En la primera se manifiesta el valor supremo de lo santo o de lo divino. En la experiencia moral aparece el valor de lo bueno y de lo malo. Es cierto que en la realización de un valor religioso, como en la de cualquier valor objetivo percibido como más alto, aparece el valor de lo bueno, de forma que es posible hablar del valor ético del acto religioso, en el sentido de que el bien aparece con ocasión de un acto religioso. Pero el sistema de Scheler no permite captar, en cambio, el valor religioso del acto moral.

Dios no es en la ética de Scheler una persona real con la que se establece una relación real cuando se obra el bien, así como tampoco es Legislador. Scheler considera únicamente la idea de lo divino como cualidad axiológica más alta, sin adentrarse en cuestiones —como la de la existencia real de un Dios Legislador— que a su juicio lesionarían la autonomía de la Etica, al hacer pensar que toda la experiencia moral descansa en el conocimiento de Dios, cosa que para Scheler está muy lejos de ser verdad.

De muy distinto modo están las cosas en la ética cristiana. El análisis de sus fuentes —recuérdese lo dicho acerca de las bienaventuranzas— ya nos puso de manifiesto que el bien moral está realmente relacionado con los bienes divinos. Y de ahí se sigue que todo acto moral tiene un valor religioso, ya que con él se establece una relación con Dios. Es cierto que muchas veces el objeto del acto moral no es Dios mismo, sino una realidad creada conocida como moralmente buena. Pero, «si el bien moral funda una relación positiva con Dios y el mal una negativa, y es el hombre quien causa ese bien y ese mal, es claro que mediante el valor moral de sus actos el hombre se relaciona positiva o negativamente con Dios. De esta manera los valores morales adquieren un carácter religioso, puesto que fundan la relación positiva o negativa del hombre con Dios» (p. 200).

Scheler no capta el carácter religioso de los valores morales porque no comprende rectamente su estatuto práctico. «El valor religioso y el valor ético son, en el sistema de Scheler, dos fenómenos que se manifiestan el uno junto al otro, pero nunca se compenentran. Sólo se pueden compenentrar en el ámbito de la eficiencia moral de la persona, ámbito que Scheler no objetiva» (p. 201). Se debe concluir por eso que, a pesar de toda su concepción teomórfica de la persona humana, el sistema de Scheler «no puede servirnos para interpretar las más elementales premisas de la ética cristiana revelada» (p. 202).

Karol Wojtyła pone de manifiesto por último la poca idoneidad de la ética scheleriana para exponer de modo acertado la doctrina cristiana del mérito. Hablar de mérito y de sanción equivaldría, según Scheler, a hacer del valor moral un simple medio, con lo que se incurriría en la ética de

los bienes y de los fines, que ya había sido criticada por Kant como una especie de utilitarismo. El Autor explica, basándose en las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia —sobre todo en la condena de Bayo y en el decreto *De iustificatione* del Concilio de Trento—, que el mérito se añade al valor moral intrínseco de las obras buenas en virtud de la gracia y de una gratuita ordenación divina. A la vez, señala que la raíz del malentendido scheleriano está en su incapacidad de distinguir adecuadamente, en base a la sola fenomenología, lo natural y lo sobrenatural.

«Para la objetivación conceptual de lo sobrenatural, sea en el campo de los seres y de los bienes (de los valores objetivos) como en el de sus respectivas experiencias, son indispensables los conceptos de 'naturaleza' y 'sobrenaturaleza'. Quedándose en los principios de la fenomenología, como se ha quedado Scheler en virtud de sus premisas teórico-cognoscitivas y metodológicas, no conseguiremos reflejar el contenido de realidad que hay en el concepto de naturaleza, por lo que el concepto de 'sobrenaturaleza' y la definición adjetiva 'sobrenatural' quedan sin cobertura en la realidad dada como contenido de los fenómenos. Sólo es contenido del fenómeno una experiencia que, en razón de su objeto, es natural o es tal que podría ser sobrenatural, pero nunca es contenido del fenómeno el mismo carácter 'natural' o 'sobrenatural' de una experiencia» (p. 213). La fenomenología no permite captar conceptualmente el carácter sobrenatural del mérito, y por eso —añade el Autor— «debemos afirmar que con la ayuda del sistema de Scheler no conseguimos de ningún modo elaborar una Teología Moral» (p. 213).

7. Conclusiones

En la última parte del libro Karol Wojtyła resume las conclusiones de su investigación en las dos tesis siguientes:

a) «El sistema ético construido por Max Scheler no se adapta fundamentalmente a la formulación científica de la ética cristiana. Aunque, a través de la definición de los valores morales como valores personales, se acerque de modo evidente al contenido ético de las fuentes reveladas, sin embargo, por efecto de sus premisas fenomenológico-emocionales, no es suficientemente adecuado para una plena ilustración y comprensión científica de aquel contenido. En particular, es insuficiente para su comprensión teológica, que resulta indispensable tratándose de fuentes reveladas que establecen un objeto de fe sobrenatural» (p. 232).

b) «Aunque el sistema ético elaborado por Max Scheler no se adapte fundamentalmente a la interpretación de la ética cristiana, nos puede servir de ayuda en un trabajo científico sobre ella. Nos facilita, en efecto, el análisis de los hechos morales en el plano fenomenológico y experimental» (p. 240).



La motivación de la primera tesis ha quedado perfectamente clara a lo largo de estas páginas. La motivación de la segunda reside en que, a pesar de las deficiencias señaladas, es indudable que el sistema de Scheler acierta al entender la experiencia moral como experiencia del valor. El valor es el elemento que permite distinguir, por ejemplo, la experiencia psicológica de la experiencia propiamente moral. «Así, por ejemplo, si por una parte tomamos un acto objetivo de castidad o de pureza y por otra un acto de adulterio, y los examinamos experimentalmente como dos experiencias morales, comprobamos que el elemento que en cada una determina su diferencia formal en cuanto experiencia es el valor moral, que en el primer acto es positivo y en el segundo negativo» (p. 241). La cuestión es más clara todavía si comparamos el mismo acto dentro y fuera del matrimonio: el sentido de su diferente valor es lo que los constituye en experiencias morales formalmente diversas.

De esta manera, Scheler ha creado un instrumento de análisis experimental válido, aunque sin duda puede ser perfeccionado. El error de Scheler es no trascender ese ámbito experimental, que comienza a ser insuficiente cuando nos adentramos en el estudio de la norma, que en base al método metafísico debe establecer unos criterios objetivos de bondad y malicia. El autor expresa muy claramente su posición en uno de los párrafos finales del libro. «A las investigaciones sobre el sistema ético de Max Scheler debemos con toda certeza el mérito de haber dirigido la atención hacia el papel incontestable que desempeña la experiencia fenomenológica en los trabajos de ética. Pero, contemporáneamente, esas investigaciones nos convencen de que el pensador cristiano y sobre todo el teólogo, aun sirviéndose de la experiencia fenomenológica en sus obras, no puede ser un fenomenólogo» (p. 244).