

LA ETICA DE SCHELER SUS FUNDAMENTOS TEORICOS

“Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*”.

Con estas palabras comienza el manuscrito sobre “*Ordo amoris*” que M. Scheler dejara incompleto a su muerte. Las he citado porque ellas expresan de una manera precisa, clara e inequívoca el *primado de lo emocional* que constituye la médula de toda su filosofía. Una filosofía que sitúa en el centro de las funciones espirituales específicamente humanas como motor que las crea, las impulsa y las guía, el *corazón*, y vé el mundo entero como edificado por el amor y sujeto a las rígidas determinaciones del *ordo amoris*.

(*) Conferencia dada en la “Cátedra Korn” filiales Santa Fe y Paraná del Colegio Libre de Estudios Superiores.

Antes que un ser que piensa o quiere el hombre es, para Scheler, un ser que ama. “La riqueza, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo.”

Pero, apresurémonos a decirlo, el corazón no es para Scheler la sede de confusos estados, de vagos sentimientos de imprecisos arrebatos. El es el centro de irradiación de un conjunto de actos rigurosamente dirigidos, que siguen leyes propias, y que no sólo condicionan todo conocimiento posible —porque nunca podríamos penetrar en la esencia de las cosas sin ese trascendernos, sin ese salir de nosotros mismos para acercarnos a ellas que es definitiva un acto de amor, del más puro amor—, sino que tienen también como esfera propia de conocimiento un mundo de objetos para los cuales el entendimiento es ciego, como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos. Este conocimiento de naturaleza emocional pero no menos riguroso, objetivo y válido que el conocimiento que sigue las leyes lógicas del pensar, es el que, para Scheler, sirve de fundamento a la conducta moral. El ser *bueno* o *malo* de una acción se apoya en la previa conciencia de lo que es bueno y malo. De aquí la importancia de estudiar o medir las razones por las cuales Scheler postula una intuición moral *apriori* de naturaleza efectiva cuya validez asegura la posibilidad de una ética material rigurosamente *apriori*, salvándola así de caer necesariamente en una de las dos posiciones extremas, ambas, para él, igualmente falsas: el empirismo, por un lado y el formalismo kantiano, por otro.

En el año 1913 publica Max Scheler la primera parte de su obra capital: “*El Formalismo en la Ética y la Ética material de los Valores*”, completada en 1916, y en la cual el autor intenta una fundamentación rigurosamente científica y positiva de la ética filosófica sobre bases radicalmente opuestas a las establecidas hasta entonces. El problema cen-

tral que Scheler plantea y trata de resolver en esta obra, que con justicia merece ser considerada como una de las contribuciones más importantes para la investigación de los principios morales, puede expresarse en la siguiente forma: ¿Hay una ética material que sin embargo es “apriori” en el sentido de que sus proposiciones son evidentes y de ningún modo comprobables ni refutables por observación e inducción? ¿Hay una intuición ética material?

El sentido de este problema se comprende si se tiene en cuenta que desde Kant es una convicción muy generalizada la de que un mandato moral, un imperativo categórico y autónomo debe ser sólo una ley formal, es decir carente de todo contenido, de toda determinación material del querer. Toda determinación material de la voluntad es para Kant necesariamente determinación empírica que procede de la naturaleza y no de la razón y, por tanto, incapaz de servir de fundamento a una ley moral sin condiciones, necesaria y absolutamente válida. De aquí se sigue que lo bueno es una cualidad de valor de la voluntad misma y no una materia del querer y que por tanto el imperativo moral no puede en modo alguno prescribir *qué* propiamente puede la voluntad querer sino *cómo* debe ella querer, es decir, proporcionar sólo la forma general.

Frente a Kant, Scheler cree posible fundar un apriorismo moral material, esto es, una ética que supone una materia del querer sin que necesariamente sea esta materia algo empírico, sino “apriori”. La posibilidad de una ética apriori de contenido o material reside, para Scheler, en la existencia de un mundo de esencias ideales o cualidades objetivas: el mundo de los *valores*, cada uno de los cuales constituye una cualidad propia e irreductible y que se hallan entre sí ordenados jerárquicamente de modo tal que a cada valor le corresponde objetivamente una posición más alta o más baja con relación a los otros; y en la existencia en el hombre de un peculiar sentido axiológico, es decir, de una esfera de actos intencionales de conciencia de natura-

leza emocional y apriori dirigidos hacia ese mundo de los valores: actos de sentimiento puro, de preferencia y repugnancia, de amor y odio.

Lo que según Scheler acontece en Kant es que en él se opera una extraña confusión entre *bienes* y *valores*, no alcanza a percibir la diferencia entre cosas de valor o cosas que tienen valor y los valores mismos en cuanto puras materias valiosas, lo que vendría a justificar su rechazo de toda fundamentación material de la ética.

Porque en efecto, y en esto coincide Scheler con Kant, toda teoría ética que presuponga bienes y fines como materia del querer conduce necesariamente a un insostenible relativismo moral. Los bienes son, según su naturaleza, *cosas valiosas*. Si nosotros hacemos el bien o el mal moral de una persona, de un acto de la voluntad, de una acción dependiente de un mundo real de bienes existentes, entonces hacemos también la bondad o maldad moral de la voluntad o de la persona dependiente de la existencia ocasional de ese mundo de bienes. Cualquiera fuera nuestra actitud respecto de ese mundo de bienes propio de una época, de un grupo social, de una cultura, de un Estado, sea que nos esforcemos por conservarlo, por superarlo o eliminarlo, nuestra acción será siempre dependiente de él. De tal modo, el sentido y significación de lo bueno se modificaría con el cambio de este mundo de bienes; y en tanto que éste hállese de hecho en constante mutación de su destino participaría también el valor moral del querer y ser humano. Toda ética se edificaría así sobre la base de la experiencia histórica en la cual se nos manifiesta este cambiante mundo de bienes. Ella tendría sólo un valor empírico inductivo y no tendríamos otro camino que postular el relativismo ético.

¿En virtud de qué podríamos nosotros ejercer una crítica sobre un determinado mundo de bienes reales? ¿En virtud de qué podríamos renunciar a él y poner en su sitio el ideal de una nueva construcción que en ocasiones se encuentra en la más extrema oposición a aquél? Esto, que de hecho

acontece, sería realmente imposible siuviésemos que afirmar el relativismo ético y reconocer la bondad o maldad moral de la persona como sujeta a las posibles transformaciones que en el mundo de los bienes operan las fuerzas de la naturaleza o de la historia.

Evidentemente, si no suponemos que algo es en sí bueno —sea la voluntad misma como afirma Kant, sea lo que, como luego veremos, considera Scheler como lo bueno, esto es, el valor que como tal aparece en los actos de preferencia y repugnancia y, por tanto, el ajuste o desajuste de la acción al valor superior preferido—, si no suponemos, pues, que algo es en sí bueno, independientemente de lo que se tiene por valioso, no podríamos ejercer crítica alguna sobre el mundo de bienes de una cultura, de un Estado, de una época, la nuestra propia, ni, por cierto, ley moral alguna tendría para nosotros un carácter imperativo, absolutamente obligatorio.

Lo mismo vale para toda ética que quiere fijar un *fin* cualquiera, incluso un así llamado “fin último” para luego establecer el valor moral del querer en relación a ese fin. Toda ética que así procediera rebajaría los valores *bueno* y *malo* a simples valores técnicos para ese fin, sin tener en cuenta la legitimidad de ese fin. Porque es indudable que los fines no son en sí buenos ni malos, es decir, en cuanto a sus contenidos empíricos. Lo que aquí podría ser llamado bueno o malo es, por una parte, la materia valiosa que sirve de fundamento al fin, el valor que en el fin se percibe y debe ser realizado y, por otra parte, el acto de una persona que pone ese valor como a realizar.

Kant ha visto muy bien esto, pero al no establecer una distinción entre los bienes y fines y los valores mismos que en ellos se presentan llega a la consecuencia de que se debe rechazar toda ética que presuponga una materia del querer. Esto sería justo si los valores no fueren cualidades puras, esencias; si ellos fueron sólo abstraídos empíricamente de los bienes o comprobables solamente por los efectos de los bienes

sobre nuestros estados de placer y desplacer. Pero lo cierto —dice Scheler— es que los valores encuentran su cumplimiento en fenómenos autónomos, constituyen una esfera en sí, independientes de los bienes en que ellos se realizan y nos son dados en un modo de experiencia “apriori” absolutamente distinta de la experiencia empírica-inductiva.

Los valores no son simples propiedades de las cosas que llamamos bienes, como los colores y tonos no son propiedades de las cosas corporales. Así como a mí me puede ser dado un color rojo como simple *cualidad* extensiva con prescindencia de una superficie corporal, por ejemplo, en un puro color espectral, así también me son en principio accesibles valores como: *agradable, amable, noble, etc.*, sin que yo me los represente como propiedades de cosas u hombres. Esto puede hacerse evidente ya en los valores que pertenecen a la esfera de lo agradable sensible y mucho más, por consiguiente, en otras esferas como la de los valores estéticos donde la relación entre el valor y su soporte o portador empírico es mucho menos íntima y por tanto es más fácil considerarlos separadamente.

Como no se trata ahora de exponer detalladamente la teoría scheleriana de los valores —una teoría objetivista y absolutista que rechaza todo psicologismo y relativismo axiológico— nos limitaremos a señalar lo indispensable para nuestro propósito.

Los valores son, para Scheler, cualidades puras e irreductibles que constituyen un dominio propio de objetos con sus especiales relaciones y conexiones y que en cuanto cualidades valiosas pueden ser en sí mismas positivas o negativas y más altas o más bajas con relación a las otras. A cada valor positivo se opone un valor negativo; y dentro de la esfera total de los valores existe una jerarquía en la cual se ordenan los valores según su modo de ser o, con más propiedad, de *valer*. Esta jerarquía, que comprende cuatro especies fundamentales de valor, desde los más bajos o sea los valores de lo *agradable* y lo *desagradable* hasta los valores

más altos, lo *santo* y *profano*, pasando por los valores vitales y espirituales, esta jerarquía, pues, es objetiva, absolutamente independiente de nuestras ocasionales preferencias e independiente también de la existencia de un mundo de bienes en el cual ellos aparecen y, por tanto, de las modificaciones y transformaciones de ese mundo de bienes en la historia.

Los valores son, pues, independientes de sus soportes reales, hombres o cosas. Las modificaciones o transformaciones que éstos puedan experimentar no afectan la cualidad de valor de la cual son ellos los soportes. Esta independencia de los valores respecto a las cosas, a los bienes y a las circunstancias en la que ellos nos son dados se comprueba en aquellos casos en los cuales el valor de una cosa o una persona nos es dado sin que al mismo tiempo nos sea dado el portador de ese valor. Así, la belleza de un cuadro, de una sonata o una sinfonía se nos da de un modo inmediato sin conocer en qué propiedad consiste esa belleza; o una persona nos es simpática y agradable o desagradable y molesta sin que podamos percibir en qué se encuentra eso, a qué rasgo o qué aspecto de la persona se halla adscrito ese valor. Ni la intuición de los valores ni el grado de adecuación o evidencia con que los experimentamos muéstrase en modo alguno dependiente de la experiencia del portador de esos valores. Tienen éstos un ser en sí objetivo y absoluto, y nuestra experiencia de ellos es distinta y de ningún modo condicionada por la experiencia en sus soportes reales.

Los valores no son, pues, *bienes* ni, mucho menos, simples cosas. Pero tampoco debemos confundirlos con los *objetivos* y *finés*. Los valores no son abstraídos de los fines a que aspiramos o hacia los cuales tendemos impulsivamente, ni tampoco de los fines de nuestra voluntad. En actos de esta naturaleza es preciso distinguir: el *objetivo*, el *fin* y el *valor*. El objetivo es siempre el contenido de un acto de pensamiento, de representación; contenido que es dado como a realizar, que nos proponemos realizar con vistas a cierto fin. Este fin que sirve de base al objetivo no es por tanto el objetivo

mismo, sino que es el término inmediato de la dirección tomada por la aspiración, por la tendencia, por el querer. Pero a su vez todo fin hállase fundado sobre un valor que es independiente del fin. Esto se ve muy bien con un ejemplo. Cuando alguien se propone fundar una institución de caridad ésta es el *objetivo*, es decir, el contenido figurativo de una representación, de un acto intelectual. El cual se distingue claramente del *fin* a que ese alguien se siente atraído y hacia el cual aspira, o sea, hacer caridad, ayudar al prójimo; pero este fin aspirado se distingue a su vez del valor que le sirve de fundamento: caridad, amor, compasión.

Según esto, el objetivo se funda en el fin y el fin en el valor. En cambio el valor es independiente del fin como éste lo es del objetivo. Fácilmente se comprende que podemos intuir una cualidad valiosa y estimar positivamente un valor sin que ese valor se constituya en un fin hacia el cual tendemos o aspiramos. Podemos apreciar la virtud o la modestia de una hermana o la bravura y el coraje de un héroe sin que tales valores se conviertan en objeto de nuestro deseo. Es un error fundamental suponer que los valores son abstraídos de los fines hacia los cuales tendemos. En los fines nos proponemos realizar valores, pero éstos son necesariamente dados de un modo previo a nuestro aspirar. La visión del valor precede siempre a la acción.

Por lo demás, al igual que los bienes, los objetivos y fines experimentan transformaciones constantes en la historia sin que estas transformaciones afecten en modo alguno las cualidades valiosas que en ellos realizamos.

Ahora bien: si los valores no son abstraídos de los bienes ni de los fines, si son cualidades valiosas independientes de sus portadores reales y si no son ellos afectados por las posibles modificaciones y transformaciones del mundo real de los bienes, entonces las objeciones que Kant justificadamente hiciera a toda ética de bienes y fines no alcanza necesariamente a la ética material de los valores. Porque aquí

no se trata de bienes y fines que vengan a determinar empíricamente la voluntad, sino que se trata de esencias objetivas, de cualidades puras de valor, de elementos "apriori". Es preciso tener en cuenta que la posición kantiana se mueve dentro de esta alternativa: o el principio moral se origina del mundo exterior, de las cosas, de lo empírico, y es según ello un simple imperativo hipotético que carece de universalidad y autonomía y no puede oponer ningún mandato obligatorio a nuestras tendencias e impulsos naturales, o se origina de la razón misma, es decir, *subjetivamente*, y tiene en cuanto tal el carácter de un principio o imperativo categórico, universal, apriori. La aprioridad y por tanto la necesidad y validez general coincide con lo subjetivo.

Para Kant todo lo que tiene el carácter de un principio, todo lo que tiene aprioridad yace en el sujeto. El *espacio* y el *tiempo* son "intuiciones" y no existen como realidades independientes del sujeto; las *categorías* son conceptos del entendimiento y los *objetos* son sólo el resultado de la función sintetizante del juicio. Siempre es el sujeto, la conciencia lo determinante; el objeto es lo secundario, lo determinado. Este "copernicanismo" kantiano encuentra una formulación no menos rigurosa en la ética. La razón en cuanto razón práctica, es decir, la voluntad se determina a sí misma. Es ella la que determina lo que *debe ser* y no algo ajeno a la voluntad, esto es, al sujeto mismo. Pero, prescindiendo de las dificultades que encierra la idea de una voluntad que se determina a sí misma y que no obstante es capaz empíricamente de obedecer o no obedecer a su propia ley, en donde no es posible ciertamente establecer cuál es la voluntad autónoma y libre, si la que prescribe autónomamente la ley o la que empíricamente puede decidirse por ella o por otra determinación natural; prescindiendo, pues, de estas dificultades sobre las cuales ha llamado la atención N. Hartmann en su "*Ética*", la tesis general del subjetivismo es muy discutible y, por de pronto, radicalmente falsa para Scheler. Ella parte del supuesto de que frente a los elementos cate-

goriales subjetivos no hay más que un caos de sensaciones o de impulsos y tendencias desordenadas y oscuras. Ellas representan lo sensible y lo natural, lo que en el experimentar es determinado por las formas categoriales subjetivas, las cuales no son hechos de experiencia sino precisamente las que hacen posible toda experiencia. A estas formas independientes de la experiencia llama Kant "apriori"; y en cuanto ellas dependen del sujeto se sigue que lo apriori coincide con lo subjetivo y la aprioridad con la subjetividad universal. Pero para Scheler lo apriori no es ajeno a la experiencia ni coincide en modo alguno con lo subjetivo. Lo apriori se refiere más bien a un modo de experiencia, sólo que distinta e independiente de la experiencia natural-empírica; y que corresponde a una esfera de objetos que existen en sí mismos con absoluta independencia de los objetos empíricos: en la esfera particular de la ética, un mundo o esfera de *valores* que existen en sí mismos como cualidades valiosas independientemente de sus soportes reales o empíricos: los bienes.

Existe un reino de los valores cuya estructura apriorística es comprendida en actos especiales de intuición apriori; es decir, actos de experiencia en la cual nos es dada la cualidad propia de cada valor, su ser positivo o negativo y la posición jerárquica de cada uno de ellos en el mundo total de los valores. En esta experiencia nos es dado con absoluta evidencia, como en todo conocimiento apriori, el ser preferido de un valor frente a otro; y es esta experiencia la que fundamenta la acción moral, de tal modo que el carácter de obligación que tiene un modo de conducta frente a otro se funda en el previo conocimiento de lo que es *bueno*, de lo que por ser bueno "debe ser". Es el valor el que fundamenta el "debe ser" y no la voluntad como Kant pretendía. Kant ha invertido la verdadera relación entre el querer y el deber subordinado éste a aquél. Según Scheler, al querer, a la voluntad le corresponde sólo el papel de realizadora de lo que al sentimiento puro y a los actos de preferencia y repugnancia aparece como *bueno*. El sentimiento del valor pre-

cede siempre a la realización volitiva de ese valor. “El que una acción —dice Scheler— ‘debe ser’, supone que en la intención es comprendido ya el valor de la acción que debe ser.”

El fundamento último de toda la ética de Scheler reside en consecuencia en la evidente intuitiva apriori de un mundo de esencias materiales de valor y de la preferencia que a cada una de ellas corresponde de acuerdo a la posición o rango que objetivamente les es propia. En este conocimiento intuitivo apriori se funda la conducta moral. El valor bueno o malo es siempre un valor de acto y, por consiguiente, de la persona que lo ejecuta. Y su ser bueno o malo depende del ajuste o desajuste del acto de voluntad al valor preferido, teniendo en cuenta que tal preferencia no es arbitraria, sino que obedece al necesariamente ser preferido de un valor de acuerdo a su propia jerarquía objetiva.

Para limitarnos a nuestro propósito, esto es, al estudio de los fundamentos gnoseológicos de la ética material de los valores, prescindiremos de la importante teoría scheleriana del perspectivismo axiológico que permite conciliar, al menos a su criterio, la existencia de un orden objetivo e invariable de los valores con la infinita variedad de visiones y modos de preferencia parciales de ese mundo de los valores que pueden darse y de hecho se han dado en la historia. Lo cual permitiría, según Scheler, comprender y justificar las distintas concepciones morales, la multiplicidad de *ethos* dominantes en una u otra época sin que ello afecte la aprioridad y el valor absoluto de los principios morales fundados en la aprehensión intuitiva de los valores y en su objetiva ordenación jerárquica.

Lo que para nuestro fin importa aquí señalar es que nuestra experiencia de los valores y de su jerarquía es “apriori”, absolutamente independiente de nuestra experiencia del mundo de los bienes y que por tanto la voluntad que realiza lo que al sentimiento puro aparece como bueno no se halla en modo alguno determinada por hechos empíri-

cos. Según esto, un principio como la ley moral o, en general, un mandato puede muy bien tener una *materia* determinante sin que ello sea un inconveniente para su aprioridad. Kant pudo no verlo porque para él todo lo “apriori”, en cuanto subjetivo, era necesariamente *formal* y, por tanto, todo lo material, “aposteriori”. Si así fuere, la pretendida intuición apriori de los valores como cualidades materiales sería imposible y, en cuanto esta intuición —como decíamos— es el fundamento teórico de la conducta moral, sería también imposible la ética material de los valores postulada por Scheler.

Pero según Scheler no todo lo apriori es formal ni todo lo material aposteriori. La oposición “apriori-aposteriori” nada tiene que ver con la oposición formal-material”. En tanto que la oposición primera es *absoluta* y se funda en la diversidad de los contenidos que llenan los conceptos y proposiciones, según sean contenidos esenciales o empíricos, la oposición segunda es sólo *relativa* y se aplica a los conceptos y proposiciones según su *generalidad*; es decir, según la mayor o menor amplitud de su validez o alcance. Dentro de la esfera total del conocimiento apriori hay que distinguir entre lo apriori formal y lo apriori material. Lo apriori material se distingue de lo formal, por ejemplo, de las proposiciones de la lógica pura, en que a estas últimas pueden corresponder cualquiera clase de objetos, en tanto que las proposiciones apriori materiales tienen validez para un dominio especial de objetos. La oposición “formal-material” alude entonces a diferencias de alcance, al mayor o menor número y a la variedad de objetos que puede abarcar; y se mueve en consecuencia en el plano de lo relativo porque una proposición que es formal frente a otra puede ser a su vez materia de otra proposición de mayor alcance y que por tanto es formal frente a ella. En cambio la oposición “apriori-aposteriori” es absoluta y se refiere a dos tipos fundamentalmente distintos del experimental.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por experiencia “apriori” y qué es lo que a ésta distingue de la experiencia

natural, inductiva? En oposición a las dos teorías clásicas de lo apriori —la teoría de las ideas innatas y congénitas y la teoría kantiana de las funciones categoriales sintetizantes— el concepto scheleriano de lo apriori coincide en lo esencial con el de Husserl y con la *fenomenología* en general, con la diferencia respecto a Husserl de que mientras éste limita lo apriori al dominio de lo racional, de lo lógico, Scheler lo amplía a la esfera de la vida emocional.

Es “apriori”, para Scheler, toda experiencia en la cual como contenido de la intuición nos es dado de un modo absolutamente evidente y necesario el *qué* de algo, la *esencia* —esencia en el sentido escolástico, es decir, aquello por lo cual algo es lo que es—, prescindiendo de los modos de existencia de ese algo y de si realmente existe o es simplemente imaginado, y prescindiendo también del sujeto que intuye y, por tanto, de su disposición y organización natural. Se trata, pues, de una *intuición esencial* o, como Scheler prefiere decir, “*intuición fenomenológica*” o “*experiencia fenomenológica*”.

Lo que en tal experiencia nos es dado lo es de un modo inmediato y total. Así como en la experiencia empírica-inductiva aprehendemos un objeto más o menos suficientemente y tan pronto un rasgo tan pronto otro, en la experiencia fenomenológica el *qué* de la cosa, la *esencia* es intuida o no intuida, es decir, o es dada totalmente y sin necesidad de imagen o símbolo intermedio o, simplemente, no es dada. La intuición de tales esencias y de sus relaciones (por ejemplo, la relación a que ya aludimos de superioridad e inferioridad que existe entre los valores) es absolutamente independiente de la experiencia inductiva, ni puede ser confirmada o rectificadas por ella. La intuición de las esencias es no sólo independiente de la experiencia inductiva sino también previa a ella. “Las esencias y sus relaciones —dice Scheler— son dadas “antes” de toda experiencia, son dadas apriori. Nosotros debemos ya haberlas intuido, debemos ya suponerlas si las queremos descubrir en los objetos empíricos”. Así si en la

observación intentamos saber si un objeto es rojo, o una multitud de ellos, necesitamos la intuición previa de lo rojo; si decimos de una acción de una persona que ella es buena o mala necesitamos la intuición previa de lo bueno y lo malo; aunque tal experiencia, como acontece generalmente, no la hacemos de modo expreso sino que tiene lugar en nuestro inmediato vivir con las cosas y sobre la base de un hecho empírico que sirve a modo de trampolín para remontarnos a la intuición esencial.

La experiencia fenomenológica puede ser también rigurosamente distinguida de toda otra clase de experiencia porque sólo ella nos da los hechos “en sí mismos”, inmediatamente, sin intervención de símbolos, signos o indicaciones de cualquier especie. Un determinado rojo, por ejemplo, puede ser considerado como: el color que la palabra rojo designa, como el color de esta cosa o esta superficie, como el color que “yo veo”, como el color rojo es para la Física, etc. Trátase, pues, de símbolos, signos, tipos de determinación. Pero la experiencia fenomenológica es aquella en la cual la totalidad de estos signos o tipos de determinación encuentran su último cumplimiento. Sólo la intuición fenomenológica da el “rojo mismo”, vale decir, el *fenómeno*, tomando la palabra fenómeno no en el sentido kantiano de simple apariencia de algo que es en sí, sino en su sentido positivo como “todo lo que se muestra y se muestra por sí mismo” como elemento originario e irreductible.

Por otra parte sólo la experiencia fenomenológica es con toda pureza *inmanente* en el sentido de que ella no va más allá de lo que en cada caso es “intuido en sí”. La fenomenología se atiene únicamente a lo *dado* y elimina, en principio, todo lo trascendente, todo aquello que no es dado en la intuición. Trátase, como ven ustedes, de una posición estrictamente *positivista*, más rigurosa aún que la del positivismo común que reduce de antemano lo *dado* a la esfera de los elementos sensibles o hace entrar subrepticamente elementos

trascendentales cuando las circunstancias así lo exigen, como de hecho acontece en su propio punto de partida doctrinario.

En este sentido la fenomenología es, o pretende ser al menos, empirismo puro. Sus fundamentos son *hechos* y sólo *hechos* y no construcciones de un entendimiento artificial. Lo “apriori” en el sentido fenomenológico es un contenido de intuición y no algo proyectado en los hechos por el pensar o construido por él. “La filosofía fundada en la fenomenología —dice Scheler— es un empirismo en el sentido de que parte no de los juicios sino de los hechos mismos según los cuales se deben orientar los juicios”. Todos los juicios deben ajustarse a los hechos, orientarse por ellos; y las proposiciones y teorías que de los juicios derivan serán convenientes si ellas son adecuadas a los hechos, si encuentran cumplimiento total en un hecho de intuición.

Claro está, se entiende, hechos puros o fenomenológicos, vale decir, datos esenciales, los cuales deben ser rigurosamente distinguidos de los hechos cuyo conocimiento requiere una serie de observaciones, en principio, inacabable. Lo dado “apriori” no es independiente de la experiencia e intuición de los objetos en general, sino sólo de la cantidad de experiencia. Lo que por tanto distingue la experiencia fenomenológica o esencial “apriori” de la experiencia inductiva “aposteriori” en que ésta se funda en una serie inacabable de experiencias en tanto que en aquélla todo lo verdadero que tiene validez para la esencia de un objeto es también *absolutamente válido* para todos los objetos posibles de esa misma esencia, sin que tuviera que asegurarnos primero de esa validez una inducción en esos objetos.

Ahora bien: si lo “apriori” es el contenido de una intuición esencial y si llamamos experiencia apriori toda experiencia mediante la cual aprehendemos de modo inmediato y evidente las determinaciones esenciales de los objetos, prescindiendo de sus modos de existencia y de la organización psico-física del sujeto que intuye —elementos todos que en la llamada “reducción fenomenológica” son suspendidos,

puestos entre paréntesis— entonces la oposición “apriori-aposteriori” nada tiene que ver con la de “formal-material”; aparte de que como ya vimos anteriormente la oposición “formal-material” alude simplemente a la mayor o menor generalidad o ámbito de aplicación de los conceptos y proposiciones; o también, de las leyes o principios morales. Según Scheler la identificación de lo “apriori” con lo “formal” que como se sabe sirve de fundamento al formalismo ético es un error fundamental de la teoría kantiana.

Con este error se relaciona estrechamente otro: el de la identificación (tanto en teoría del conocimiento como en ética) de lo *material* con el contenido “sensible” (aposteriori, por tanto) y de lo “apriori” con lo “pensado” o lo que de algún modo es agregado por la “razón” a este contenido sensible. En la esfera de la ética los contenidos sensibles serían aquellos específicos estados de *placer* y *desplacer* con los cuales “afectan las cosas al sujeto”.

Kant había enseñado que toda determinación material de la voluntad es *sensible*, referida al placer y desplacer que experimentamos como efectos de las cosas sobre nosotros. Se parte aquí del supuesto de que lo inmediatamente dado sería lo sensible; sólo mediatamente nos serían dados los bienes, que nosotros pensamos o *vivimos* como *causas* de aquellos estados sensibles.

El problema aquí está en ver si realmente y en un sentido general lo “dado”, lo puramente dado coincide con lo sensible, es decir, si todo lo que nos puede ser dado lo es a través de nuestros sentidos; y si, por tanto, las *sensaciones* son datos originarios y punto de partida o instancias dadoras de todo conocimiento de hechos.

Partiendo del supuesto de que fuera de los sentidos no podría sernos dado nada se sigue naturalmente que todo aquel contenido de experiencia que trasciende los contenidos sensibles, por cuanto no existe órgano sensorial alguno que a él corresponda, debe ser algo agregado por nosotros, el resultado de nuestra actividad formativa, de nuestra elaboración.

Por ejemplo: forma, relación, valor, espacio, tiempo, movimiento, objetividad, unidad, multiplicidad, etc., deben ser comprendidos como “formaciones”, como resultado de nuestra actividad formativa, pues es evidente que nada de eso se encuentra en el contenido sensible que nos puede ser dado. A esta posición llegó Kant, como se sabe, teniendo en cuenta que si nos limitamos a lo dado como hacen los sensualistas en general no podríamos tener conceptos como los arriba enumerados. Y en cuanto es seguro que tenemos esos conceptos y una infinita variedad de ellos hay que suponer que son el resultado de nuestra actividad formativa.

Pues bien: para Scheler tales conceptos serían simples invenciones, cosas sin sentido si no encontrasen ellos cumplimiento en los hechos, si no hubiera para cada uno de ellos un contenido de intuición fenomenológica. Ya Husserl en sus “Investigaciones Lógicas” distingue claramente el “*concepto*” del “*contenido* de intuición categorial”. Scheler se inspira en esa misma distinción. *Forma, relación, unidad, multiplicidad*, etc., son contenidos de intuición, son algo dado en la experiencia fenomenológica, y porque son realmente dados como determinaciones objetivas podemos tener conceptos de: *forma, relación, unidad, multiplicidad*, etc. Todo aquello que Kant incluía en la esfera de lo formado, de lo pensado, por cuanto no tenemos sensación alguna de ello, cae para el fenomenólogo en la esfera de lo dado.

Lo que en todo esto acontece es que cuando se considera lo “dado” no se lo toma en su pureza, es decir, no se atiende a *qué es dado por sí* y se da entrada a elementos extraintencionales y aun a puntos de vista causales y teorías, de donde resulta una falsa identificación de lo dado con lo sensible. Pero si nosotros queremos saber *qué* es dado simplemente en un acto de percepción tenemos que atender sólo al *qué*, atenernos puramente al fenómeno prescindiendo de todas aquellas condiciones que hacen posible el acto de percepción; por ejemplo, que éste es ejecutado por un “yo o un “sujeto”, el cual posee tales o cuales órganos y funciones sen-

soriales, etc. Todas estas condiciones importan tan poco en la cuestión acerca de qué es dado como el que el individuo tenga pulmones y piernas. Si por una especie de depuración de prejuicios y puntos de vista comunes atendemos el fenómeno en su pureza comprobaremos que nuestro contenido intuitivo dado es incomparablemente *más rico* que aquello que puede sernos dado sensorialmente. El que una cosa intuitida desde un lado tiene también un reverso, esto no es ciertamente deducido, sino dado tan inmediata e intuitivamente como el anverso "visto"; y sin embargo no tenemos sensación alguna correspondiente al reverso. Si, por ejemplo, se pregunta: ¿qué es dado cuando se percibe un cubo material se cae en un tremendo error cuando a ello se responde, como es común, que lo dado son ciertas perspectivas o visiones parciales del objeto en cuestión, o bien las sensaciones de ellas. Dado es en este caso el cubo como una cosa material *entera* con una determinada unidad de forma espacial.

Aquella respuesta aparece evidentemente cargada de elementos extraintencionales. Observen ustedes que para que nosotros podamos decir que del cubo tenemos ciertas perspectivas o visiones parciales es preciso saber antes: 1) que el cubo me es dado a mí, o a un sujeto cualquiera; 2) que me es dado en un acto de ver; 3) que el ver se realiza por los ojos; 4) que los ojos y el cuerpo entero en el cual ellos se encuentran hállase en una determinada relación espacial respecto al objeto percibido, de tal modo que de él podemos sólo tener una visión parcial. Pero de todo esto no hay indicio alguno en lo simplemente "dado"; como nada hay de la constitución química del cubo.

A la noción de que de las cosas tenemos visiones perspectivísticas se llega sólo por medio de ciertas experiencias que descomponen el fenómeno originario. Por cierto que tales experiencias las realizamos progresivamente y de un modo casi natural y espontáneo. Como no es menos cierto también que, en disposición natural, nos enfrentamos al mundo con una buena dosis de prejuicios, teorías o simplemente nociones ge-

nerales recibidas y nunca con la ingenuidad suficiente para ver las cosas tal como ellas se nos dan en la percepción.

Lo que podría entonces llamarse instancia dadora en la experiencia sería la percepción y en modo alguno las sensaciones. La sensación como tal no es nunca un dato inmediato de intuición. Lo que en sentido fenomenológico se puede llamar "contenido de sensación" es lo dado inmediatamente como contenido de un "sentir". Las sensaciones son siempre sensaciones que se "sienten", es decir, aquellos contenidos cuyo aparecer y desaparecer supone alguna variación de nuestros estados corporales *vividos*: por ejemplo, hambre, sed, cansancio, ánimo y no por tanto color, tono, cualidad de gusto y olfato. La palabra "sensación" designa, para Scheler, "la *relación variable* que existe entre un estado corporal y las apariencias del mundo exterior (o interior)". Una pura sensación no es por tanto nunca dada. Ella es sólo una *x* a determinar o mejor un símbolo por el cual nosotros describimos aquella dependencia. Claro está que se puede hablar de sensaciones de tono, por ejemplo; no porque el tono mismo sea una sensación, sino porque toda percepción de un tono va acompañada de verdaderas sensaciones en el individuo psico-físico y a toda modificación en el contenido de la intuición corresponde una modificación unívocamente coordinada de los estados sensibles del cuerpo, incluso de los órganos respectivos. Pero es indispensable distinguir el contenido intuitivo dado en la percepción: el rojo, verde, duro, etc., de la sensación correspondiente. Lo inmediatamente dado en la percepción es la pura cualidad y nunca el contenido de sensación.

Ahora bien, lo que dejamos señalado en la esfera teórica vale también en la vida práctica, en el dominio de la ética. Tampoco aquí lo primaria e inmediatamente dado son los estados sensibles de placer y displacer como Kant pretendía. Lo que primeramente nos es dado, en actitud natural, son los *bienes*, es decir, las cosas u objetos valiosos; en segundo lugar, los valores mismos que hacen valiosos a los objetos; y

sólo en tercer lugar los sentimientos de placer y desplacer que nosotros reducimos al efecto de los bienes sobre nosotros. Lo que en nuestro apetecer es dado como materia o contenido y, en cuanto tal, deseado son los bienes como soportes de valores y los valores mismos. En esto que es dado no hay indicio alguno de los llamados contenidos sensibles. El placer y desplacer no se nos da nunca en la materia del desear ni, mucho menos, primariamente, de tal modo que los bienes se nos presentarían sólo como “causas” de esos estados.

Otro tanto acontece en la esfera del querer propiamente dicho. Lo que a la conciencia volitiva interesa directamente es el fin mismo que tiende a realizar. Pero todo fin tiene como fundamento un valor y es este valor lo que determina el querer y no la repercusión posible que el realizar ese fin pueda tener en nuestra sensibilidad. La materia, el contenido del querer, lo inmediatamente dado a la intención volitiva no es nunca el placer y desplacer o, en general, los estados sensibles.

Tal vez esto se comprenda mejor si tenemos en cuenta ciertos hechos de experiencia que pasan inadvertidos y que sin embargo nos los podemos hacer presentes en todo momento. Cuanto más fuerte y enérgico es un querer tanto más tiene lugar un *perderse* en los valores y contenidos de imágenes dados como a realizar. En todo acto enérgico de la voluntad nos hallamos como transportados, como llevados más allá de la representación de la reacción posible sobre nuestros estados, especialmente de nuestros estados sensibles. ¿No es acaso exacto que cuando ponemos mucha atención en algo que verdaderamente nos interesa los eventuales estados sensibles se esfuman hasta desaparecer por completo? Cuando realizamos un trabajo arriesgado, cuando ejecutamos una obra de arte o, simplemente, la vemos o escuchamos con el mayor interés, cuando reflexionamos intensamente sobre algo o nos esforzamos por realizar un objetivo cualquiera cuya ejecución nos embarga, “roba” todo nuestro interés, no advertimos frecuentemente el cansancio, la molestia y aun el

dolor que ello nos ocasiona o, al menos, permanece en un segundo plano. Y precisamente cuando estos estados sensibles pasan a primer plano y adquieren perfiles netos y bien definidos decrece sensiblemente nuestro interés, la fuerza de nuestra atención sobre el contenido del querer. “La *materia* dada primeramente en cada caso —dice Scheler— es tan poco la posible repercusión de lo querido sobre los estados sensibles de sentimiento que en la misma medida que su expectativa o representación se presenta más bien tiene lugar un refrenamiento o limitación, o tal vez también una postergación del querer del contenido en cuestión”. Los estados sensibles de sentimiento tienen sobre la materia del querer un efecto esencialmente *negativo* y *selectivo*. Es por tanto una interpretación opuesta a los hechos la que hace Kant cuando él pretende que toda la materia del querer se halla determinada por la experiencia del placer y desplacer. Y por ello carece de fundamento su afirmación de que todo querer determinado por una materia —en lugar de serlo por la “ley de la razón” misma— no es determinado “apriori” por cuanto en este caso sería determinado por la repercusión posible del contenido que en el querer se realiza sobre nuestros estados sensibles de sentimiento; en una palabra, por el placer y desplacer. Nunca podría determinar el querer lo que no es su contenido propio, lo a él inmediatamente “dado”.

Todo querer tiene su fundamento en una materia que bien puede ser “apriori” si, como acontece en la acción moral, esta materia que es lo primariamente dado como contenido del querer es una pura cualidad de valor. Así, pues, es falsa la identificación que hace Kant de lo “dado” con lo “sensible” (aposteriori), tanto en la esfera teórica como en la práctica y, en consecuencia, falsa también su afirmación de que una determinación *material* de la voluntad no podría ser “apriori”.

Pero si la identificación de lo dado con lo sensible —por tanto “aposteriori”— es errónea no lo es menos la identificación de lo “apriori” con lo “racional” o “pensado”.

Esto en dos sentidos: primeramente en el sentido kantiano de que todo conocimiento apriori es el resultado de la síntesis que sobre el material caótico de las sensaciones realiza la facultad de juicio con sus elementos categoriales apriori; en segundo término, en el sentido más general de que todo conocimiento apriori cualquiera fuere su estructura o modo: intuitivo, constructivo o como sea, es siempre conocimiento racional, intelectual, lógico. Acerca de lo primero ya hemos señalado que para Scheler, como para todo fenomenólogo, lo apriori es el contenido intuitivo de la experiencia esencial o fenomenológica, por consiguiente, lo “dado” como contenido de tal experiencia; y que todo lo meramente pensado: conceptos, juicios, proposiciones y teorías pueden ser llamados “apriori” sólo en tanto ellos encuentran cumplimiento en los hechos puros de la experiencia fenomenológica. Es decir, entonces, que lo apriori en la experiencia no se apoya en una función intelectual específica como Kant decía.

Para Scheler, esta supuesta capacidad productora del entendimiento no es más que un mito que nada tiene que ver con el apriorismo. Ello es sólo una explicación puramente constructiva bajo el supuesto de que todo lo “dado” es sólo un caos desordenado de “sensaciones”, por una parte, y de “impulsos” o “inclinaciones”, por otra. Pero este supuesto es el *común error fundamental del sensualismo* tal como en su forma más rigurosa lo ha desenvuelto Hume y que Kant tomó ciegamente de los ingleses. Si el mundo es previamente pulverizado en una amalgama de sensaciones y el hombre en un caos de impulsiones entonces sí se comprende la necesidad de un principio organizador. O, en otras palabras: la concepción de Hume de la naturaleza, en tanto deja inexplicable los contenidos de experiencia que no pueden reducirse a simples impresiones ni pueden comprenderse como uniones asociativas de ellas, nos fuerza a admitir la existencia de un entendimiento kantiano; como la concepción “hobbesiana” del hombre a admitir la *razón práctica* kantiana. Pero sin este supuesto, para Scheler fundamentalmente erróneo, de

una “naturaleza *humiana*” y de un “hombre *hobbesiano*” no se necesitaría de aquella hipótesis; y con esto tampoco la interpretación de lo apriori como “ley funcional” de esta actividad organizadora. Apriori es por tanto, según Scheler, la material estructura objetiva en los grandes dominios de la experiencia que corresponden a determinados actos (y a sus recíprocas relaciones funcionales), sin que tal estructura objetiva sea en modo alguno introducida o agregada por los actos a la experiencia.

Rechazada la interpretación racional-constructiva queda por dilucidar si todo conocer apriori coincide necesariamente con el conocimiento lógico, intelectual. Este supuesto, esta identidad de *racionalismo* y *apriorismo* domina toda la historia de la filosofía desde los griegos hasta nosotros. Bien conocen ustedes el mezquino papel reservado a lo emocional en la vida del espíritu. No por cierto cuando se considera al ser humano en las múltiples facetas de su espiritualidad pero sí cuando se lo considera como “*homo sapiens*”, como un ser puesto en actitud cognoscente y crítica frente a las cosas del mundo y frente a sí mismo. Allí donde se habla de un conocimiento cierto y valedero se supone que de él debe ser excluido todo sentimiento, todo elemento emocional. Los grandes racionalistas modernos como Descartes, Spinoza, Leibniz, consideraban lo emocional como un conocimiento confuso, oscuro que se aclara en la inteligencia. Entre las ideas y los sentimientos existiría sólo una diferencia de grados y no de dos formas irreductibles del conocer que respondieran a dos modos distintos de intencionalidad de la conciencia. Kant, Schopenhauer y otros, en cambio, veían en lo emocional algo muy distinto e irreductible a lo racional, pero limitado a la esfera de lo sensible hasta el punto de percibir en las formas más altas de la vida afectiva simples “estados sensibles del sentimiento”.

Pero para Scheler esto no sería sino un prejuicio del cual se han salvado muy pocos pensadores, ante todo, San

Agustín y Pascal, y en los últimos tiempos Francisco Brentano que ha señalado la intencionalidad propia de lo emocional.

“Es toda nuestra vida espiritual —dice Scheler— y no simplemente el conocer y el pensar en el sentido del conocimiento del ser, la que tiene “actos puros” y leyes de actos independientes según su esencia y contenido de los hechos de la organización humana, vale decir, apriori. También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar, querer, tiene un contenido *original apriori* que no toma prestado del “pensar” y al cual la ética tiene que mostrar independientemente de la lógica. Hay un apriorístico “*ordre du coeur*” o “*logique du coeur*” como certeramente vió Blaise Pascal.

Junto al apriori intelectual en la esfera del ser hay un apriori emocional en la esfera del valer. Hay un modo intencional de conciencia de naturaleza afectiva o emocional dirigido a una esfera particular de objetos: el mundo de los valores y sus relaciones apriori, para los cuales el intelecto es ciego como la vista para los tonos o el oído para los colores. A estos actos intencionales que deben ser rigurosamente distinguidos de los simples estados afectivos sensibles pertenecen, en primer término, los actos del *sentimiento puro* al cual son dados como contenido intuitivo el mundo entero de los valores: los valores de lo agradable y desagradable, los valores estéticos, religiosos, etc. A este sentimiento puro, no obstante, se dan los valores aislados en su pura cualidad, pero no en su ordenación jerárquica, en su rango cualitativo. La intuición emocional de esta jerarquía corresponde a los actos de *preferencia y repugnancia*, actos puramente pasivos o receptivos que nada tienen que ver con la voluntad y que más bien sirven de fundamento a la voluntad a la cual determinan. Conviene distinguir claramente este preferir y posponer como actos puros del sentimiento de los actos empíricos de preferencia frente al mundo de los bienes reales. Así cuando preferimos un objeto real a otro este preferir es un acto empírico que no obedece a regla apriorística alguna. Aquí

vale aquello de que de gusto no se disputa. En cambio, cuando prefiero un valor espiritual a un valor vital realizo un acto puro de preferencia que admite axiomas apriorísticos y que como tal es rigurosamente evidente.

Tales actos son, conviene señalarlo, actos *cognoscitivos* y no volitivos. Téngase en cuenta que para el fenomenólogo en general la palabra acto designa *actualidad* frente a *potencialidad* y en modo alguno *acción* en el sentido común. Además tales actos son puramente receptivos. La superioridad objetiva de un valor se nos impone en los actos de preferencia; la vemos, la intuimos como tal y la aceptamos. En este preferir y posponer se funda como hemos visto ya la conducta moral. Ellos dan la pauta de la acción. De donde se deduce fácilmente que para Scheler el meollo del problema moral reside en la justa visión de los valores y de su jerarquía objetiva.

Scheler pasa por alto o da por resueltas las dificultades que supone esta “justa visión” de los valores y de su jerarquía. El conocimiento de la superioridad de un valor, que aparece en este caso como “lo bueno”, es para Scheler absolutamente evidente, aunque la acción no pueda siempre seguir el mandato que del valor preferido irradia. Quien no lo ve es porque se halla ciego al valor y no alcanza a percibirlo, como no percibe ciertos colores una persona afectada en su visión. Pero nosotros sabemos que esta perturbación en la función visual obedece a causas bien determinadas o que pueden determinarse, a lesiones orgánicas localizadas en los ojos y en su sistema de conducción. ¿A qué obedece esa ceguera al valor y a su rango objetivo? ¿Podría tal vez hablarse de perturbaciones de la visión “espiritual” con el mismo título con que hablamos de perturbaciones visuales psico-fisiológicas? ¿Qué clase de factores obran impidiendo que un individuo posea siempre la justa visión de la jerarquía de los valores y en cada conflicto moral tenga un orden de preferencia coincidente con el orden objetivo de los valores y con el sistema de preferencia propia de su época? Tal

vez, como sugiere Scheler, influyen en este sentido los llamados estados sensibles de sentimiento que nos impiden la justa aprehensión de los valores, lo cual permitiría conciliar teóricamente la variabilidad y subjetividad de nuestras apreciaciones con la objetividad y la inmutabilidad del reino de los valores. ¿O es que la evidencia de lo bueno existe siempre y es sólo la acción la que, voluntaria o involuntariamente —por causas ajenas, entonces, al momento cognoscitivo emocional—, se opone al valor preferido y realiza el valor contrario? En este caso se habrá obrado *amoralmente*, pero el criterio de lo bueno está dado ya en el acto de preferencia emocional; como existe la evidencia intuitiva intelectual del $2+2=4$ aunque yo me empeñe en no admitirlo. Pero, ¿hay en la esfera emocional una evidencia equivalente a la que se admite en el plano intelectual? Preciso es convenir que el fuerte predominio racionalista en la edad moderna ha sido y es un factor decisivo en nuestra apreciación de la evidencia en lo emocional. Lo cierto es que lo que se acepta en el dominio lógico se está muy lejos de admitir igualmente en la esfera afectiva. El rigor que se exige a toda consideración de orden científico parecería hallarse ausente en el dominio de lo emocional. No obstante, como ya señalamos anteriormente, Scheler ve en esto sólo un prejuicio secular favorecido por la escasa frecuencia con que se han abordado estos problemas en la forma y la intención especial con que él lo hace. Tal vez resulte sumamente difícil mantener en pie firme la supuesta evidencia intuitiva de la preferencia de un valor. Hay dificultades de peso para ello; dificultades que no es mi intención examinar ahora ya que hemos excluído toda consideración de orden crítico. No obstante, y a pesar de todo, creo que no podríamos ni sabríamos cómo demostrar a una persona que lo noble es preferible a lo vulgar y lo injusto a lo injusto o lo espiritual a lo vital, si ella no lo ve por sí misma.

Por encima de estos actos del preferir y posponer se encuentran los actos de *amor* y *odio* que ocupan el plano más

elevado de la intencionalidad emocional. Sin embargo, estos actos, a diferencia del sentimiento puro y del preferir y postener, no tienen carácter cognoscitivo. En este sentido Scheler se opone a Brentano que si bien ha tenido el mérito de reconocer que el amor y el odio son modos intencionales de conciencia y no simples estados sensibles comete sin embargo —en su notable libro: “El origen del conocimiento moral”— el grave error de concebir el amor como una preferencia y el odio como una repugnancia. El amor y el odio expresan una cierta actitud particular con relación a los objetos portadores de valor, pero que no corresponde ciertamente a una función de conocimiento. Amor y odio son más bien actos en los cuales el reino de los valores accesibles al sentimiento de un ser experimenta una *ampliación* o una *limitación*. Por eso en la comprensión de los valores el amor juega un rol de descubridor o explorador; él hace posible ver los valores de otra manera ocultos. Con relación al sentimiento puro y al preferir el amor es como un *pioneer* y guía, y como tal puede servir de base a un conocimiento de los valores sin tener él mismo un carácter cognoscitivo. Cuando este amor se dirige de persona a persona adquiere un profundo sentido moral. La bondad o maldad moral de una persona depende en mayor medida de lo que se supone del grado de amor que ella posee. Toda persona que es verdaderamente amada encuentra ya abierto el camino para su realización moral. En cambio, el malo lo es en gran parte en cuanto carece del apoyo que significa el amor de los demás hacia él. Existe entre las personas un principio de solidaridad de todos los seres morales en cuanto que todos somos responsables del valor moral de cada uno y cada uno de todos sus semejantes. “Hay —dice Scheler— una falta moral colectiva y un mérito moral colectivo; una falta y un mérito imputables a la comunidad moral de las personas como tales, es decir, considerada como representando alguna cosa más que la simple suma de valores de los seres individuales que la componen.”

Como ustedes comprenderán no es posible estudiar ahora en detalles la estructura, modos y leyes de la vida emocional a cuya investigación ha dedicado Scheler no sólo importantes capítulos de "El Formalismo en la Ética...", sino también un libro especial, "Naturaleza y formas de la Simpatía", una de las obras más notables y más finamente elaboradas de los últimos tiempos. Lo que nos interesa señalar expresamente es que todos estos actos emocionales son actos puros, "apriori", que obedecen a leyes propias y que en consecuencia deben ser ellos distinguidos no solo de los actos intelectuales y de sus leyes sino también de los estados sensibles de sentimiento. Es preciso, según Scheler, reaccionar contra el viejo prejuicio según el cual el espíritu se agota en la oposición de "razón" y "sensibilidad", o que todo se debe reducir a la una o la otra. Porque no supo librarse de este prejuicio Kant incluyó todo lo emocional: sentir, amar, odiar, etc., en la esfera de lo sensible y en consecuencia vió en toda fundamentación afectiva de lo moral un extravío de la ética en el empirismo, en el dominio de lo sensible, o una falsa fundamentación de la naturaleza del hombre para el conocimiento de lo bueno y malo.

Pero sentir, amar, odiar no son estados confusos ni oscuros arrebatos o tendencias que empujan al hombre. Lo emocional se rige por las leyes del corazón, y el corazón como enunciara aquella profunda frase de Pascal tiene *sus razones*, es decir, *suyas* propias que no toma del entendimiento; y tiene *razones*, es decir, evidencias objetivas. Existe un orden del corazón, una lógica del corazón tan rigurosa, absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva. Y porque hay una evidencia absoluta de la superioridad de un valor frente a otro y porque hay un conocimiento cierto de lo que en cada caso es "lo bueno" la ética material de los valores que se apoya en ese conocimiento tiene fundamentos apriori y absolutamente válidos.

Como ven ustedes, Scheler rechaza, como ya lo hiciera Kant, toda fundamentación empírica de la conducta moral y

en consecuencia todo relativismo ético. Pero frente a Kant postula decididamente un apriorismo de lo emocional y una separación de la falsa unidad de apriorismo y racionalismo. “La *ética emocional* distinguida de la *ética racional* no es en absoluto “empirismo” en el sentido de querer alcanzar por observación e inducción los valores morales. El sentir, preferir, amar y odiar del espíritu tiene su contenido “*apriori*” propio que es tan independiente de la experiencia inductiva como las leyes del pensar puro. Y aquí como allí hay una “intuición esencial” de los actos y sus materias, de sus fundamentaciones y conexiones. Y aquí como allí hay “evidencias” y la más rigurosa exactitud de la determinación fenomenológica”.

RAFAEL VIRASORO

