

Fenomenología y metafísica en el crisol de la ética

Phenomenology and Metaphysics in the Crucible of Ethics

JOSÉ M^a MADRONA
Doctor en Filosofía
IES San Isidoro (Cartagena)
ISCCRR San Fulgencio (Murcia)
josemariamadrona@hotmail.com

RESUMEN

La fenomenología y la metafísica son para Wojtyła objeto de un interés sólo indirecto: están presentes en su obra en la medida en que lo exige la ética. Desde este punto de vista, la “objetividad” se presenta inicialmente como una dificultad arrastrada por la metafísica tomista; pero, perfilada contra el fondo de la intencionalidad fenomenológica, constituye una aspiración permanente en *Amor y responsabilidad*. Al intentar establecer la síntesis entre la descripción experiencial y el compromiso normativo, Wojtyła percibirá la tensión que los opone desde el punto de vista fenomenológico. En ese momento, empezará a hacerse presente la noción de una objetividad que sobrepasa el formalismo de la *intentio*, y que encontramos ya plenamente explícita en *Persona y acción*. En tal noción, la norma apela a un finalismo interno al objeto moral que incluye el dinamismo eficaz de la voluntad.

Palabras clave: objetividad, experiencia, voluntad, metafísica, fenomenología, ética, Scheler, Husserl, Heidegger, Kant, Tomás de Aquino

ABSTRACT

Phenomenology and metaphysics had only indirect interest for Wojtyła: there were there as required by ethics. From this outlook, “objectivity” is initially a difficulty for Thomistic metaphysics; but, when considered against phenomenology’s intentionality, it becomes a permanent ambition / yearning in *Love and Responsibility*. In order to synthesize experiential description and normative commitment, Wojtyła will note the phenomenological tension between them. The notion of an objectivity that overcomes the formalism of *intentio* will start to emerge, and we find it explicitly present in *Person and Action*. Here, the norm requires an internal finality in its moral object which includes the effective dynamism of the will.

Keywords: objectivity, experience, will, metaphysics, phenomenology, ethics, Scheler, Husserl, Heidegger, Kant, Thomas Aquinas

Introducción: fenomenología, metafísica y ética normativa

En un artículo precedente¹ quedó sentado que el interés que mueve toda la investigación de Wojtyła es predominantemente ético y que a ese anhelo se subordinan sus indagaciones en los dominios de la fenomenología y en los de la metafísica: de modo que una y otra deben “superar” el test que plantea su viabilidad para establecer una medida ética del obrar humano.

Entre otras, apoyaban esa convicción las palabras de Weigel que entonces cité a pie de página y ahora transcribo en el cuerpo:

Reconstruir los fundamentos de la vida moral: ése era el problema, planteado por su formación intelectual anterior y amplificado por su nueva experiencia pastoral, en la que Karol Wojtyła centraba ahora su trabajo filosófico de posdoctorado.²

A lo que añade el propio Weigel:

A sugerencia de su antiguo profesor y actual compañero de vivienda, el padre Rózycki, Wojtyła decidió explorar en su tesis de habilitación la obra del filósofo alemán Max Scheler, para comprobar si el nuevo estilo filosófico de éste le ayudaba a resolver el problema.³

Para finalizar:

Wojtyła concluyó que no podía hacerlo en su totalidad, pero que aun así había importantes cosas que aprender de Scheler. Tal conclusión marcaría un crítico “giro” intelectual en la vida de Karol Wojtyła.⁴

Son precisamente esos primeros pasos postdoctorales y ese “giro” los que intento esbozar en el presente escrito, continuando lo que apunté en el anterior, ya mencionado.

¹ Cf. MADRONA, José María: “La eticidad del acto humano según K. Wojtyła: en el cruce entre la fenomenología personalista y la metafísica de la persona”; en *Metafísica y Persona*, núm. 4, julio de 2010, pp. 141-163.

² WEIGEL, George: *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II (with a new Afterword and Highlights of Jubilee 2000)*. New York: Cliff Street Books Paperback, 2001 (1st ed. 1999), p. 126 (tr. cast.: *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Traducción de Patricia Antón; Jofre Homedes; Elvira Heredia. Barcelona: Plaza & Janés, 1999, p. 181).

³ *Ib.*

⁴ *Ib.* Transcribo el texto original completo: «Reconstructing the foundations of the moral life—that was the problem, posed by his earlier intellectual training and amplified by his pastoral experience, that Karol Wojtyła now brought to his postdoctoral philosophical work. At the suggestion of his former mentor and current housemate, Father Rozycki, Wojtyła decided to explore the work of the German philosopher Max Scheler, to see whether Scheler’s new style of philosophy could help solve the problem. Wojtyła concluded that it couldn’t, entirely, but that there were important things to learn from Scheler nonetheless. That conclusion marked a critical intellectual “turn” in Karol Wojtyła’s life». WEIGEL, George: *Witness to Hope*, cit., p. 126.

1. En busca de una nueva objetividad

La necesidad de fundamentar una ética normativa conduce a Wojtyła a una precisión del requisito de objetividad, que temple la inmediatez de su aportación en *Znak*, a la que también me referí.⁵ Se trata ahora, pues, de replantear la queja de Wojtyła sobre el “objetivismo” metafísico.

En el artículo de *Znak*, el análisis de la «relación del momento objetivo (ente) con el momento subjetivo (conciencia)»,⁶ había sido expuesto de forma un tanto inmediata e ingenua. El contraste de Tomás de Aquino con la fenomenología, suplente útil de sus carencias en lo subjetivo, se definía de manera más bien tosca, apelando a la categoría de accidente, que parece propia del cosmologismo: «si conciencia y autoconciencia caracterizan a la persona, eso sucede sólo en el orden de los accidentes, como consecuencia de la naturaleza racional, con base en la cual la persona actúa».⁷

El deseo de mayor precisión exige atender a la delimitación de lo objetivo en *Amor y responsabilidad*. Wojtyła determina su uso del término desde el mismo comienzo, al explicar los motivos por los que ahora acepta lo que antes criticaba:

“Objeto” es aquí sinónimo de “ser”. El significado, con todo, no es exactamente el mismo [...]. Incluso estaría mejor hablar de sujetos antes que de objetos. Si hemos invertido ese orden ha sido con el fin de subrayar desde el principio el carácter objetivo y, en consecuencia, realista de este libro. Porque, si comenzáramos por el sujeto y, en particular por ese sujeto que es el ser humano, cabría el peligro de considerar todo lo que se encuentra fuera de él, es decir, el mundo de los objetos, de una manera puramente subjetiva, a saber, en la medida en que ese mundo penetra en la conciencia del sujeto y se fija en ella. Desde el principio, pues, es preciso comprender que todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, que es objetivamente algo o alguien.⁸

⁵ En el artículo antes citado, pp. 151 ss.

⁶ WOJTYŁA, Karol: “Personalismo tomista” (1961); artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 1977, pp. 303-320. Cito el título del § 4, p. 309.

⁷ WOJTYŁA, Karol: “Personalismo tomista”, cit., p. 311.

⁸ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*. Barcelona: Plaza y Janés, 1996, p. 27. En este punto, con o sin conciencia plena, Wojtyła coincide con lo mejor de la metafísica clásica y quienes pretenden mantenerse en su línea o cimentarse en ella. Por ejemplo, con Aristóteles, que concibe cualquier realidad substancial como sujeto (ὄποκειμενον). Con Heidegger, que, dotado de certero espíritu crítico, considera una de las claves de la modernidad la identificación reduccionista entre el “sujeto” y el ser humano, llevada a cabo por Descartes. Y, así, pongo por caso, afirma: «Die Vorstellung des subiectum als ego, Ich, also die “egoistische” Auslegung des subiectum, ist für Nietzsche noch nicht subjektivistisch genug. Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neu zeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph». HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. 6. Aufl. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1998 [1. Aufl. 1961], Bd. II, S. 51. Y, más adelante: «Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht der Satz des Descartes: ego cogito, ergo sum, “ich denke, also bin ich”. Alles Bewußtsein von den Dingen und dem Seienden im Ganzen wird auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjektes als den unerschütterlichen Grund aller Gewißheit zurückgeführt». *Ib.*, 113. Y, de manera más expresa, por lo que implica de denuncia, con Spaemann, cuando sostiene: «Wollen wir daran festhalten, uns als Subjekte zu denken, und wollen wir daran festhalten, mit dem Begriff der Menschenwürde irgendeinen Sinn zu verbinden, dann wird die

El proceder cauteloso anticipa los futuros esfuerzos de Wojtyła por delimitar la *objetividad* ética de la experiencia irreductible del hombre, respecto de una pura *objetualidad* en sentido fenomenológico, como acontecer de conciencia. Es de la mayor importancia considerar estas delimitaciones, antes de que se alce la sospecha de que Wojtyła incurre en contradicción. “Sana subjetividad frente a objetivismo” —la aspiración del artículo de *Znak*— ha de defenderse de “subjetivismo frente a objetividad” —la aspiración de *Amor y responsabilidad*—. Y esto, de modo que la subjetividad sea recogida como dato objetivo y la objetividad no sea la pura objetualidad fenomenológica como acontecer de conciencia. Ha de mostrarse la coherencia del empleo, en uno y el mismo autor, de la afirmación: «la significación fundamental de la libertad presupone la objetivación»⁹ o «la objetivación es más fundamental que la intencionalidad de las voliciones»,¹⁰ con el énfasis simultáneo en que «quien se contentase con objetivar [...] no podría ser considerado continente»,¹¹ etc. Cuando, en *Persona y acción*, se ofrezca el fundamento de esta armonización, habrá que recordar que el autor está saliendo en defensa de lo que ha sido desvirtuado por inversión: la objetividad ética.

La declaración cabal del sentido, que impide a Wojtyła entregarse sin más a la fenomenología, exige analizar con parsimonia la tensión recién detectada. Más fácilmente cabe constatar las reservas ante el tomismo originadas por la delimitación del quehacer ético y explícitamente declaradas en algunos lugares. Particularmente notorio es un pasaje de la conferencia de 1967 sobre “Ética y teología moral”, incluida en la recopilación *Person and Community*, en que Guerra nos hace reparar:

Parece que en conexión con la dirección general del desarrollo de la filosofía, que es un movimiento que se aleja de la filosofía del ser hacia la filosofía de la conciencia, los dos elementos interpretativos previamente mencionados en la estructura de la teología tomista (comprender *per ultimas causas* y una antropología centrada en la noción de naturaleza) tienen que sufrir —o al menos deben sufrir— modificaciones significativas.¹²

Aufgabe einer entsprechenden Ontologie in Abwandlung eines bekannten Hegelwortes wohl so formuliert werden müssen: „Es kommt darauf an, Subjekte als Substanzen zu denken“. Wir können es auch schlichter —dafür englisch— mit Michael Dummen sagen: „Man is a self-subsistent thing“. SPAEMANN, Robert: *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987, S. 72-73.

⁹ WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*. Madrid: EDICA, 1982, p. 140. Aunque no lo indique explícitamente, en las referencias y citas a *Persona y acción* tengo en cuenta la versión bilingüe cuyos datos transcribo: WOJTYŁA, Karol: *Persona e atto*. Testo polaco a fronte. Saggio introduttivo di Giovanni Reale. Saggio integrativo di Tadeusz Styczeń. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di Giuseppe Girgenti e Patrycja Mikulska. 2ª edizione. Milano: Bompiani. Testi a fronte, 2005 [1ª ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979].

¹⁰ WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 128.

¹¹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 236.

¹² WOJTYŁA, Karol: “Ethics and Moral Theology”; in *Person and Community*. New York: Peter Lang, 1993, pp. 103 s. Tomado de GUERRA LÓPEZ, Rodrigo: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós, 2002, p. 187, n. 406.

En fin de cuentas, tales cambios serían dos:

a) Llegar hasta el fondo de la moralidad explicándola sobre la base del fin último ha cedido a explicar y justificar la moralidad sobre la base de valores y normas. Estamos preocupados hoy día no tanto con la determinación del fin último de la conducta moral como con dar una justificación última a las normas de la moralidad [...]. En verdad, una búsqueda de la justificación última de las normas morales puede conducirnos directamente al fin último. Pero esto no está supuesto por adelantado en el punto de partida. Una cosa, sin embargo, sí está presupuesta justo desde el comienzo: en todo el modo como la ética es tratada, las tendencias normativas más que las teleológicas prevalecerán, aun en el caso de conclusiones teleológicas.

b) El segundo elemento es la antropología. Junto con la emergencia de la filosofía de la conciencia y del desarrollo de las herramientas cognitivas adecuadas a ella (por ejemplo, el método fenomenológico), nuevas condiciones están tomando forma para enriquecer el concepto de persona humana que había sido etiquetado de algún modo como naturalismo metafísico en términos de la totalidad del aspecto subjetivo y consciente.¹³

La línea de desarrollo que parte del “test” ético y se dirige al antropológico debe, pues, ser hecha valer también en el dictamen sobre los compromisos metafísicos de Wojtyła. Aplazando la temática antropológica, la ética pone a prueba a la metafísica como herramienta por la misma razón que juzga a la fenomenología: la defensa y predominio de la normatividad.

En *Amor y responsabilidad*, la depuración normativa debía llevarse a cabo en más de un frente. Bajo el efecto, tal vez, de la máxima fenomenológica, las ciencias de hechos habían de ser advertidas (o incluso amonestadas) de la tendencia a darles casi exclusivamente la palabra en materia de sexualidad, creyendo «que estas ciencias pueden revelar por sí mismas las normas éticas».¹⁴ Poco más adelante, a “hechos” y “normas” se añadirán, como complemento, las “fundamentaciones”, constituyendo una tríada que responde al programa de la conferencia del 67.

Si la posibilidad de lo normativo allende el hecho científico-positivo es banco de prueba para la fenomenología y, en su justificación, piedra de toque de la renovación metafísica, cabría plantear dónde se apoya la palanca de *Amor y responsabilidad*. Wojtyła indica en el prólogo que se trata de *la persona*, y no como un contenido desarrollable por uno u otro de los métodos concurrentes, sino como un “orden”: «El orden personal es la única plataforma correcta para las reflexiones en materia de

¹³ WOJTYŁA, Karol: “Ethics and Moral Theology”, cit., pp. 103 s. En GUERRA LÓPEZ, Rodrigo: *Volver a la persona* cit., pp. 187 s., n. 406 y 189, n. 408.

¹⁴ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 20. Años después, en el discurso ya mencionado, Wojtyła-Juan Pablo sigue insistiendo en el mismo punto, para dejar constancia de lo que hay en juego: «Ridurre la qualità morale delle nostre azioni, relative alle creature, all'intento di migliorare la realtà nei suoi contenuti non etici equivale, alla fine, a distruggere lo stesso concetto di moralità» (“Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale”, 10-IV-1986, n° 3).

ética sexual».¹⁵ Los fundamentos de esta opción serán obra posterior, tanto de *Persona y acción* como de los artículos subsiguientes, que realizarán el despliegue ético de sus principios. Allí se definirá el alcance del orden personalista para el proyecto de una ética normativa:

La norma personalista indica la dirección de la justificación de las normas de la moralidad humana. Esta dirección —como se sigue de los análisis hasta aquí llevados a cabo— es distinta de la dirección de la ley natural, aunque no le es antitética sino complementaria. A través de la justificación tomamos en consideración de modo particular las relaciones axiológicas que son propias de la persona y derivan de su realidad óptica.¹⁶

2. El giro histórico en el concepto de “experiencia ética”

La articulación de normatividad y objetividad ha de quedar, pues, fundamentada. Después, restará definir el “test” ético de *Amor y responsabilidad* como comprobación, en la fenomenología, de un “menos que objetividad”, en contraste con la compleción posterior de *Persona y acción*, cuando, al hilo de su “test” antropológico, Wojtyła aísle el fenómeno de la “mera objetividad”.

Hay que avanzar que en *Amor y responsabilidad* las cuestiones de método sólo se presentan *in concreto* y, por así decir, *in actu exercito*. En esta modalidad, la fenomenología como tal se pone sobre el tapete, aun cuando el punto de referencia polémico es exclusivamente Scheler;¹⁷ está planteada la cimentación de la objetividad del orden moral, pero sólo indirectamente se constituye en el concreto término inmediato de la investigación, al intentar mostrar que la moralidad es el lugar de las

¹⁵ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 20.

¹⁶ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad” (1991); artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 1998, pp. 291 s.

¹⁷ En una referencia biográfica ya mencionada, Styczen remite el primer interés de Wojtyła por las obras de Scheler al influjo directo de I. Rozycki, profesor de teología dogmática, y al indirecto del profesor de Filosofía Michalski, ambos en la Universidad Jagelloniana de Cracovia. El trato con Ingarden, miembro del tribunal evaluador de la tesis sobre Scheler defendida por Wojtyła en 1953 (titulada originalmente *Evaluación de la posibilidad de fundamentar la ética cristiana sobre el sistema de Scheler*), data de una visita de cortesía del ya profesor Wojtyła en 1956, coincidiendo con la rehabilitación de Ingarden, despojado de su cátedra por el régimen estalinista. Insiste Styczen en que, aunque le presentó con interés a E. Stein y N. Hartmann, Ingarden, poco interesado en la ética, no influyó en las posturas filosóficas de Wojtyła (Cf. STYCZEN, T.: «Reply to Kalinowski: By Way o an Addendum to the Addenda»; in *Aletheia, an International Journey of Philosophy*, vol. IV (1988), p. 224, n. 1). Según otras Fuentes, fue Rozycki quien sugirió a Scheler como tema de tesis: un Scheler que Ingarden había explicado en las lecciones de ética impartidas antes de la guerra en la Universidad Jan Kazimierz de Lvov (cf. BURGOS, Juan Manuel (ed.): *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra, 2007, pp. 16 s.).

Sea como sea, según él mismo reconoce, dando razón de la elección de Scheler, a Wojtyła no le interesó tanto el ámbito teórico de la fenomenología como el práctico: «führte letzterer [Husserl] die Phänomenologie in die theoretischen Problem hinein, so verband Scheler sie mit den Problem der praktischen Philosophie». WOJTYŁA, Karol: *Primat des Geistes: Philosophische Schriften*. Stuttgart: Seewald, 1980, S. 41. Cf. SCHMITZ, Kenneth L.: *At the Center of the Human Dram*. Washington: The Catholic university of America Press, 1993, p. 37.

condiciones del amor objetivo. Por ese motivo, en la otra mano habrán de tenerse continuamente a punto los artículos programáticos coetáneos, e incluso posteriores, sin excluir *Max Scheler y la ética cristiana* y aun *Persona y acción*: pues el de Wojtyła es un proyecto filosófico unitario.¹⁸

En *Amor y responsabilidad*, el punto de partida de Wojtyła está constituido por la experiencia. No es la normatividad del amor la primordial batalla de la guerra que allí se libra, sino su correlato en la experiencia del sujeto que ama. El propio desenlace de la normatividad dependerá de la experiencia. En intervenciones previas, Wojtyła no ha pasado por alto los problemas que suscita la nueva concepción de la experiencia, como tampoco el mérito de la fenomenología, al recobrarla tras el paréntesis kantiano, donde los presupuestos gnoseológicos impiden aceptar una construcción de la ética desde la experiencia.

No sólo pienso en *Max Scheler y la ética cristiana*, sino en la práctica docente que la siguió: las *Lecciones lublinesas*,¹⁹ en particular las impartidas en el curso 1954-55, que más tarde sintetiza Wojtyła en un importante artículo de 1957.²⁰ En él, nuestro autor retoma la experiencia scheleriana,²¹ pero desligándola de la consecuencia que provocan en Scheler sus premisas emocionalistas: perder, esta vez, el carácter normativo de la ética; y, de este modo, presenta una panorámica de los motivos que lo indujeron a colocar la experiencia como punto de partida del edificio ético. Así, leemos en Schmitz, que ha seguido con cierto detenimiento estas lecciones:

En el preámbulo, Wojtyła nos dice que la base empírica de la ética filosófica es la experiencia humana ordinaria (*Erfahrung*). Lo que, no obstante, es de importancia absolutamente primordial para Wojtyła, y meta de sus reflexiones, es mostrar que esta totalidad empírica —la vida ética como experiencia vivida (*Erlebnis*)— tiene, de hecho, la estructura de un acto. El concepto ético clave es la acción humana [...]. Descubre que Scheler relega la acción (a favor de la experiencia) precisamente porque relega el ser en su sentido realista (a favor de la conciencia). Y así, Wojtyła se vuelve a la metafísica [...] para dar al acto el primado en la globalidad de la vida ética como es vivida y experienciada. Me atrevo a decir que no es metafísico vocacional, sino que, desafiado por los problemas prácticos de la vida [...], insta a la metafísica del ser y a su

¹⁸ En las *Lecciones lublinesas* de 1954-1957 (no hay versión española), encontramos la expresión que resume el empeño moral de Wojtyła como "*Ethik als normative Anthropologie*". WOJTYŁA, Karol: *Lubliner Vorlesungen*. Stuttgart-Deloch: Seewald Verlag, 1981, "Vorwort" de T. Styczen, p. 23 (cf. SCHMITZ, Kenneth L.: *At the Center of the Human Dram*, cit., p. 41, n. 23).

¹⁹ Como decimos, los esquemas y notas preparatorios de las clases impartidas de 1954 a 1957 en la Universidad de Lublin fueron editados, en alemán, en 1981 (*Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart, Seewald Verlag) y, cinco años después, en polaco.

²⁰ Nos referimos a WOJTYŁA, Karol: "El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler" (1957); artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., principalmente pp. 185-219.

²¹ «La categoría de experiencia deberá encontrar el lugar propio en la antropología y en la ética, es más, deberá situarse hasta cierto punto en el centro de las distintas interpretaciones». WOJTYŁA, Karol: "La subjetividad y lo irreductible en el hombre" (1978), artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., p. 32.

antropología a explicar cómo la persona humana, de sujeto pasivo de experiencias, se eleva a agente responsable de acciones morales.²²

Lo que la experiencia pone ante los ojos como lugar de la moralidad es el acto. No obstante, muy pronto *experiencia* y *acto* resultaron contrapuestos, en lo que constituye un auténtico giro histórico en el concepto de “experiencia ética”:

Afirmamos, por consiguiente, que en ambas concepciones, la de Kant y la de Scheler, tan importantes para la historia de la ética, junto a la separación de la vieja concepción del acto ético se ha producido una cierta deformación de la experiencia ética misma.²³

En Kant, esta disyunción tiene lugar al separar «la norma de la experiencia»;²⁴ en Scheler, por su oposición al deber en nombre de la experiencia axiológica. Pero ambos olvidan que «es en el acto donde se contiene la experiencia ética verdadera y propia»;²⁵ cuyo primero y fundamental elemento «es la causalidad del “yo” personal»—;²⁶ hasta el punto de poderse preguntar «con cierto temor si hay alguna acción del hombre que posea el valor de acto ético».²⁷

En las *Lecciones*, Wojtyła expone a cada uno de estos autores, atendiendo fundamentalmente a un parámetro. Con todo, «acentúa su preferencia por el método fenomenológico de Scheler sobre el racionalismo de Kant»: Scheler, «a pesar de sus errores, se acercó mucho más a una adecuada descripción del acto ético por su énfasis en la experiencia humana».²⁸ Ahora bien, acoger el tratamiento de la “experiencia vivida” no significa automáticamente admitir en todo la premisa scheleriana. *Amor y responsabilidad* se encarga de delimitar la deseable experiencia contenida en el acto respecto a aquella otra que no traspasa el umbral de la eticidad, llamada en esta obra precisamente “experiencia vivida” (como traducción del *Erlebnis* fenomenológico).²⁹

Con todo, está claro que, *de facto*, Wojtyła se centra en lo más hondo del análisis de Scheler cuando intenta establecer los límites de la fenomenología de la voluntad, con vistas a fundamentar una ética normativa. Para averiguar si *de iure* se circunscribe o no al análisis de este autor, y teniendo en cuenta que el estudio del 57 parte de la reacción fenomenológica general a la experiencia nominalista, conviene con-

²² SCHMITZ, Kenneth L.: *At the Center of the Human Dram*, cit., pp. 43-45, donde repasa las pp. 31-45 de las *Vorlesungen*.

²³ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler” (1957); artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., p. 215.

²⁴ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la separación...”, cit., p. 217.

²⁵ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético” (1957). Artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., p. 166.

²⁶ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la voluntad...”, cit., p. 162.

²⁷ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la separación...”, cit., p. 195.

²⁸ KUPCZAK, Jaroslaw: *Destined for liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 34.

²⁹ Los traductores españoles suelen optar por “vivencia”.

siderar detenidamente el advenimiento de la nueva concepción de la experiencia instaurada por la fenomenología husserliana.

2.1. *La experiencia fenomenista (nominalista)*

La experiencia fenomenológica viene a mutar esencialmente la experiencia empirista clásica. Cuando Hume se pregunta por la unidad, por el X ignoto de Locke que “abrevia” para el sujeto una corriente de “hechos” atómicos individuales, otorga un alcance ontológico a la “abreviatura”, que sigue dependiendo de la metafísica realista-entitativa en una modulación que, con Husserl, llamaremos naturalista.

No de otro modo infiere Hume, *more cartesiano*, la inexistencia de un sustrato. Ahora bien, el paso al orden transcendental permite a Husserl replantearse la síntesis de perspectivas como objeto *dado* (constituido), sin que el escepticismo haga mella en sus análisis. En la secuencia sensorial husserliana hay una legalidad de la ruta perceptual del sujeto, conforme a desplazamientos temporalmente descritos, ausente en Hume. No apela Hume a ninguna pauta legal: se refiere tan solo a un hábito o costumbre, de cuyas regularidades no puede dar cuenta, en la medida en que no están afectadas por una “historia” del sujeto, situado completamente al margen y descrito, por ende, con claro “carácter de cosa”. Hay una “ingenuidad” realista en el escéptico, que no afecta a la nueva orientación “metafísica” (transcendental-veritativa) en que se ubicará la experiencia fenomenológica; y esa candidez deriva de no atender a otra datitud de la experiencia que no sea la que se produce en el modo del “carácter de cosa”.

Cuando Husserl haga que la experiencia supere la barrera de los módulos “asociacionistas” —de modo que ofrezca directamente a la mirada la esencia fenomenológica, libre del “naturalismo del hecho”—, actuará “a partir de” pero “contra” los logros del empirismo clásico:

En el *Tratado* de Hume encontramos ya un primer esfuerzo de fenomenología sistemática, un primer intento de exploración sistemática de la esfera de la vivencia pura, aunque hay que reconocer que no por medio de un método eidético y, lo que es más, incorporando un contradictorio aparato sensualista de conexiones en la vida consciente.³⁰

³⁰ HUSSERL, Edmund: “Amsterdam Vorträge”; im *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX). Den Haag: M. Nijhoff, 1968, § 10, pp. 328 s. (p. 236 de la traducción inglesa, que en adelante confrontamos: SHEEHAN, T., PALMER, R. E. (eds.): *Edmund Husserl. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, “Phenomenology and Anthropology” and Husserl’s Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, (Collected works of Edmund Husserl, vol. VI, 1997).

Hay, pues, ganancias y defectos en esta concepción naturalista de la experiencia, que es lo que está en juego. En cuanto a la aportación válida del empirismo clásico, será retomada por la fenomenología en su dimensión genética. En el cuarto borrador del artículo “Fenomenología” —definitivo de su mano—, adelanta Husserl lo que podríamos llamar el segundo método fenomenológico:

Por encima de la primera “fenomenología estática” se construirá, en niveles más altos, una fenomenología dinámica o genética. Como primera génesis, y fundante, abordará la génesis de la pasividad en la que el “yo” no participa activamente. Aquí reside la nueva tarea, una universal fenomenología eidética de la asociación, rehabilitación actual del gran descubrimiento de David Hume.³¹

La fenomenología genética reclama una fenomenología de la asociación porque, al haber una dimensión pre-reflexiva de la experiencia, constituida por objetividades pre-dadas, se hace necesario «describir las regularidades fundamentales de constitución del sentido a través de síntesis de asociación»,³² para cimentar el paso de la pasividad a la actividad en la que el yo se vuelve «a la objetividad pre-dada con carga de afección para constituir la ahora en “objeto” y ya como “dado” a la conciencia».³³

Pero esa fenomenología, aun cuando poblada de nociones como coexistencia, sucesión, contraste, hábito, etc., ha debido:

[...] sacar la “asociación” del marco explicativo objetivo y subjetivo, sometiéndola a un esclarecimiento fenomenológico, es decir: para Husserl la asociación designa un regularidad legal esencial a priori de la constitución genética “pasiva” del sentido, irreductible al hábito, la costumbre, o los procesos mentales. Introduce la síntesis asociativa en un nexo intencional y motivacional (que no causal) relativo a los fenómenos primordiales afectantemente significativos y a su función de incitar las tendencias a la atención [...]. Así pues, la asociación no es yuxtaposición o sucesión de hechos objetivos.³⁴

Según Husserl, lo que impidió al entorno humeano elevarse hasta una noción superior de la experiencia fue su caída en la psicología del hecho, consetaria de

³¹ HUSSERL, Edmund: “Phänomenologie”; artículo de Husserl para la *Enciclopedia Británica*, Borrador D, § 5, en HUSSERL, Edmund: *Phänomenologische Psychologie (Husserliana IX)*, cit., p. 286 (tr. ing., p. 167).

³² HUSSERL, Edmund: *Analyses concerning passive and active synthesis*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, “Introducción del traductor”, p. xliii. Tendremos especialmente en cuenta esta edición en lengua inglesa cada vez que citemos los *Analysen zur passiven Synthesis (Husserliana XI)*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

³³ HUSSERL, Edmund: *Analyses concerning passive and active synthesis*, cit., “Introducción del traductor”, p. liv. «Par la reconnaissance d’une passivité objectivante, Husserl s’éloigne de la conception kantienne de la synthèse: pour Kant, l’idée d’une synthèse passive est impensable [...]. Empruntant à Hume le concept d’association, Husserl n’y voit pas une simple légalité empirique de la complexion des vécus, mais une loi transcendante de la synthèse passive. Le sujet ne donne sens à ce qui l’affecte, par exemple un groupe de tâches de couleur, que si celles-ci s’associent en une première synthèse, qui est une fusion associative dans laquelle un sens jaillit». HUSSERL, Emmanuel: *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 68. Cita a Kant: *Crítica de la razón pura*, A77/B102.

³⁴ HUSSERL, Edmund: *Analyses concerning passive and active synthesis*, cit., “Introducción del traductor”, p. lv.

la ontología causalista, con la consiguiente naturalización de la conciencia. Ya el propio Locke no supo cómo cultivar la idea crucial, alumbrada por Descartes, de la experiencia interna de la subjetividad reducida:

Locke confunde dos cosas: (1) Las cuestiones de legitimidad natural en el ámbito de la positividad (de todas las ciencias positivas), donde el mundo experiencial es la presuposición general e incuestionada; y (2) la cuestión de la legitimidad transcendental, donde se pone en cuestión el mundo mismo [...] y donde preguntamos con la mayor radicalidad, no “si algo es válido”, sino qué sentido y alcance puede tener tal validez.³⁵

El resultado de este error es la desfiguración de lo más prometedor. Así, de la pura interioridad consciente se ha pasado a la subjetiva-natural. La prometedora experiencia transcendental se ha visto mermada, reduciéndose a experiencia causal-positiva. Un empirismo de este corte sólo puede ser superado «por el más universal y consistente empirismo que, en lugar de la menguada “experiencia” de los empiristas, ofrezca el concepto necesariamente ampliado de experiencia: intuición originalmente dativa [*originär gebende Anschauung*]»,³⁶ conforme a la formulación del principio de todos los principios:

Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; [...] todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.³⁷

A partir de ahí, la clave de todas las indagaciones fenomenológicas, que esclarece de manera simultánea la norma de su legitimidad, es la índole originaria de la experiencia, ceñida a la datitud de la conciencia.

Antes de desarrollar la novedad de la experiencia fenomenológica, justifico brevemente el título presente. En previsión del posterior desarrollo de mi investigación, he llamado *nominalista* a la experiencia fenomenista “humeana”. En efecto, al atomismo con que esta experiencia del puro “hecho” induce a la explicación asociativa de yuxtaposición subyace una concepción ontológica terminista, rechazada por Husserl en la *Investigación segunda*. A saber,

[...] la pretendida explicación nominalista de lo universal propuesta por Hume, según la cual el universal resultaría, a modo de colección, del recorrido por los casos singulares, por una razón de economía lingüística [...]. Al entenderlo así, el nominalismo empirista se sustrae al dato fenomenológico de la universalidad significativa del término.³⁸

³⁵ HUSSERL, Edmund: “*Phänomenologie*”, cit., p. 265 (tr. ing., p. 94).

³⁶ HUSSERL, Edmund: “*Phänomenologie*”, cit., p. 254 (tr. ing., p. 178).

³⁷ HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Husserliana III/1). Den Haag: M. Nijhoff, 1976, § 24, p. 52. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Méjico: FCE, 1985, vol. I, § 24, p. 58, por donde citamos en adelante.

³⁸ FERRER, Urbano: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*. Pamplona: EUNSA, 2008, p. 59.

2.2. La experiencia fenomenológica: intuición originalmente *dativa*³⁹

El § 100 de *Formale und transzendente Logik* desarrolla los eslabones de una historia del advenimiento de la experiencia fenomenológica, tal como la divulgaba el artículo “Fenomenología”, en la *Encyclopaedia Britannica*.⁴⁰

Aquí se revela un Husserl dirigido a responder a la dificultad fundamental de la experiencia nominalista: el tratamiento teórico de la identidad. Hume sólo puede despachar como ficciones los objetos persistentes en el tiempo, la identidad personal, etc., invenciones que reconstituyen las cosas reduciéndolas a complejos empíricamente regulares de datos psíquicos. Por esa reposición, Hume merece un lugar destacado en la génesis de la experiencia fenomenológica, si bien reconocible sólo desde el ámbito ahora abierto por esta:

Hume fue el primero en tomar en serio la actitud de Descartes dirigida a la interioridad pura, al liberar radicalmente al alma de todo lo que le da una significación real mundana y al presuponerla puramente como campo de “percepciones”, de “impresiones” e “ideas”, como dato de una correspondiente experiencia interna captada con pureza. Sobre esta base “fenomenológica”, fue el primero en concebir lo que nosotros llamamos problemas “constitutivos”, al reconocer la necesidad de explicar cómo sucede que el alma, considerada puramente en esta subjetividad reducida fenomenológicamente y en su génesis inmanente, pueda encontrar — en una realidad denominada “experiencia” — objetividades trascendentales.⁴¹

A pesar del mérito que se le atribuye, su reconstrucción está aquejada de naturalismo, porque se levanta sobre una previa reducción errónea. Es reo de una “mala

³⁹ Anunciamos ya la extendida dificultad en la traducción del *Gegebenheit* alemán, debida a que el español no ofrece una forma como el *givenness* inglés. En la Presentación a su versión de *La idea de la fenomenología* (Méjico: F.C.E., 1989, p. 11), García-Baró justifica su opción por “dato” unas veces y, otras, por “el darse”, rechazando como impropias “donación” [empleada, por ejemplo, por Aguilar en su *Trascendencia y alteridad*. Pamplona: EUNSA, 1992, p. 47] y “dación” [usada, por ejemplo por Polo, en su *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 136; por Melendo, en *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona, 1997, p. 88; o por Ruíz Garrido en sus traducciones de Edith Stein]. No obstante, respeta la sugerencia de “datitud”, hecha por Millán-Puelles, prefiriéndola a la cacofónica y violenta “dadidad”, empleada por Mario A. Presas en su traducción de las *Meditaciones cartesianas*, más adelante utilizada en este trabajo. Nosotros nos inclinamos por dación, cuando se trata de la acción de “dar” en ejercicio, y *datitud* como el correspondiente abstracto, entendiendo que así se refleja mejor en español la diferencia entre ambos órdenes.

⁴⁰ Véase un desarrollo paralelo, en los §§ 10 y siguientes de HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI). Den Haag: M. Nijhoff, 1954 (tr. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991).

⁴¹ HUSSERL, Edmund: *Formale und transzendente Logik* (Husserliana XVII). Den Haag: M. Nijhoff, 1974, § 100 (pp. 266-267 de la vers. cast.: *Lógica formal y trascendental*. México: 1962, UNAM, por la que citamos en adelante, apoyándonos libremente en la versión inglesa de D. Cairns : HUSSERL., E.: *Formal and Transcendental Logic*, The Hague, M. Nijhoff, 1969).

subjetivización”, fruto de la falta de aplicación de una reducción propiamente fenomenológica.⁴² Así:

[...] el primer descubridor de los problemas constitucionales, pasada por alto la propiedad fundamentalmente esencial de la vida mental en cuanto vida de conciencia, [...] desconsideró en consecuencia el método que les era apropiado en tanto problemas sobre la intencionalidad.⁴³

De ahí deriva, en la experiencia fenoménica o nominalista, la confusión naturalista entre niveles de acto y de contenido, como por ejemplo, un dolor y nuestra experiencia de él. Si no se distinguen el acto de conciencia (*noesis*) y aquello de que lo es (*noema*), «los elementos básicos de la vida consciente son “sensaciones sin significado”, carentes de sentido por cuanto de por sí no remiten a nada más allá de ellas».⁴⁴ De este modo, en el seno del entramado teórico fenomenalista, la ausencia de la intencionalidad impide la significatividad identificadora. Sólo la intencionalidad ofrece a la conciencia un margen de distinción entre acto y contenido, que evita la inmediata identificación humeana.

Las perceptions humeanas son entidades mentales en sentido estricto, esto es, son “contenidos” o constituyentes efectivos de la mente humana. Todos los objetos de la conciencia sensorial son por tanto, en sentido estricto, fenómenos mentales [...]. El único modo de distinguir, aun permaneciendo en el seno de la esfera concienical o subjetiva, [...] entre el “fenómeno” del representar y el objeto representado, es la intencionalidad. Es precisamente tal profunda modificación del concepto mismo de “experiencia” en contraste con la del empirismo tradicional —en particular de Hume— la que viene expresada en la primera tesis de Brentano.⁴⁵

⁴² «Contre Hume et l'empirisme en général, la réduction phénoménologique veut dévoiler le pouvoir unitaire de l'acte d'appréhension [...]. Selon Hume, [...] le temps aurait alors le caractère de la contiguïté, et non celui de la continuité: “Cinq notes jouées sur une flûte nous donnent l'impression et l'idée de temps, bien que le temps ne soit pas une sixième dimension qui se présente à l'ouïe ou à un autre sens”. Pour Husserl, l'idée de temps ne peut être liée simplement aux impressions car elles ne portent pas en elle l'idée de succession. Cinq notes jouées sur une flûte sont une continuité de transition qui doit être relative à l'activité de la conscience intentionnelle. Chaque note reçoit son identité de l'intervalle temporel et donc de la subjectivité. Sans la subjectivité il n'y a pas d'identique dans le temps, c'est-à-dire un objet temporel individuel.» (Housset, Emmanuel: *Personne et sujet selon Husserl*, cit., p. 19 s.). La cita interna es de *A Treatise of Human Nature*, Book One, Part II, Section III.

⁴³ HUSSERL, Edmund: *Formale und transzendente Logik*, cit., § 100 (tr. cast., p. 267).

⁴⁴ SMITH, A. D.: *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and Cartesian Meditations*. London & New York: Routledge, 2003, p. 79.

⁴⁵ LANFREDINI, R.: *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*. Roma: Laterza, 1994, p. 7 s. La tesis mencionada por Lanfredini sostiene que «l'intenzionalità è la “direzione” di un fenomeno psichico verso un oggetto» (*Ib.*, p. 6).

2.2.1. Intencionalidad, intuición y originariedad

En efecto, la intencionalidad tiende un puente, desde una conciencia concebida como «orden temporal unidimensional»,⁴⁶ a otra, considerada como correlación noético-noemática «entre elementos pertenecientes a dos planos heterogéneos; por un lado, el de los eventos psicológicos temporales; por otro, el de las entidades atemporales, irreales, es decir, ideales, que son los noemata, o significados, entendidos en sentido amplio»,⁴⁷ tan amplio como para poder generalizarlo más allá del dominio de las expresiones simbólicas y poder hablar de «significados perceptuales». ⁴⁸ El noema se presenta como «la cosa percibida, aparente [...] en una parcial presentación pre-figurativa». ⁴⁹ Y, no obstante ese carácter parcial, es la cosa misma en una experiencia “original” o “en persona” (in *Leibhaftigkeit*). Se supera así el *impasse* humano frente a la identidad objetiva. Estamos ante una nueva multiplicidad, elevada al plano de la significación y, gracias a ella, no mero integrante de una secuencia temporal unidimensional; por lo que es posible componer la identidad sintética de lo que aparece: la cosa «no es nada además de, o añadido a la multiplicidad de esas presentaciones a través de todas las cuales aparece en su identidad». ⁵⁰

Se han “duplicado” las multiplicidades, a causa de la distinción de un acto noético y su contenido noemático. Ahora hay una multiplicidad de actos intencionales y otra de significados intencionales, referidos a una entidad idéntica. La primera es la multiplicidad (noética) con que los diferentes actos de aprehender —por ejemplo, el sentido de una expresión sobre “el vencedor de Austerlitz”— se concentran en torno a la unidad idéntica del significado de la expresión, más allá de la variación de las preferencias. La segunda es la multiplicidad (noemática) de los modos de intención de un mismo objeto in-tendido, ⁵¹ que conserva su unidad pese a referirse a él como “el vencedor de Austerlitz” o “el derrotado en Waterloo”.

Ahora bien, «no hay relaciones espaciales entre significados ni efectos causales ejercidos de uno sobre otro o sobre cualquier otra cosa. Nos las tenemos con entidades de una clase especial: inespacial, acausal, por tanto no real o ideal, con una natu-

⁴⁶ GURWITSCH, Alexander: “Husserl’s Theory of the Intentionality of Consciousness”; in DREYFUS, H. L. (ed.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge – London: Massachusetts Institute of Technology, 1982, p. 64.

⁴⁷ GURWITSCH, Alexander: “Husserl’s Theory of the Intentionality of Consciousness”, cit., p. 65.

⁴⁸ GURWITSCH, Alexander: “Husserl’s Theory...”, cit., p. 63.

⁴⁹ GURWITSCH, Alexander: “Husserl’s Theory...”, cit., p. 67.

⁵⁰ GURWITSCH, Alexander: “Husserl’s Theory...”, cit., p. 68.

⁵¹ Diferencia husserliana entre el objeto *que es* in-tendido y el objeto *como es* in-tendido. Pese al inconveniente de su parecido fonético con “entendido”, he elegido este término como opción castellana para el *intendere* porque conserva el sentido etimológico latino, además de resultar más natural que “intentado” (de *intentio*).

raleza propia específica». ⁵² Al faltarle una noción de idealidad, Hume se ha limitado al modo de conexión que llama “relaciones de ideas”, «que ocupan el lugar de las relaciones y leyes eidéticas ideales», ⁵³ y ha desembocado en una teoría nominalista de la abstracción. En contraste, ya en la introducción de las *Investigaciones lógicas* define la fenomenología como la descripción de «la esencia aprehendida intuitivamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia». ⁵⁴ Con esto se excluye una indagación explicativo-causal, como la psicologista, ⁵⁵ y una atención a los datos experimentables empíricamente, para dirigirse a lo que es dado de manera inmediata. Por sus preocupaciones lógicas, la atención se centra inicialmente en los objetos ideales, para extenderse más tarde «hasta los objetos en general, como polos ideales de identidad, que siempre rebasan la multiplicidad de los sentidos mediante los cuales nos dirigimos a ellos». ⁵⁶ Estos últimos son los inmediatamente abordados por los análisis nominalistas, que han descuidado la relación que liga a las unidades de sentido con la idealidad.

2.2.2. La “tensión” de la intuición

Con todo, a Husserl le será difícil superar el naturalismo sensista: hay tensiones derivadas de la síntesis implicada en la unidad misma “intuición-de-esencia”. Como primera remodelación, la lógica sustituirá a la psicología: no existe enlace asociativo habitual entre color y extensión, por ejemplo, pero tampoco síntesis judicativa, en tanto que ambos son momentos no-independientes de un todo lógico superior normativo *a priori*.

⁵² GURWITSCH, Alexander: “Husserl’s Theory of the Intentionality of Consciousness”, cit., p. 62.

⁵³ HUSSERL, Edmund: *Formale und transzendente Logik*, cit., § 100 (tr. cast., p. 269).

⁵⁴ HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band (Husserliana XIX/2)*. Den Haag: M. Nijhoff, 1984, “Einleitung”, § 1 (p. 216 del vol. II de nuestra versión española: HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas*, (2 vol.), Madrid: Alianza, 1982, por la que citamos en adelante). La cita forma parte de esa honda refundición que la segunda edición hace de la Introducción al 2º volumen (véase referencia de Husserl en el Prólogo a la 2ª edición).

⁵⁵ «Ce qui caractérise en effet la psychologie empiriste, ce n’est pas d’abord sa préférence pour la connaissance externe, mais sa réduction des *actes* (avec leur intentionnalité et leur référence à un Ego) à des *faits*. Dira-t-on que les *actes* sont plutôt connus du “dedans” et les “faits” plutôt du “dehors”? Cela n’est que partiellement vrai. Car l’introspection elle-même peut être dégradée en connaissance de *fait*, si elle manque le psychique comme acte intentionnel et acte de quelqu’un. C’est ce qui est arrivé avec l’interprétation empiriste de l’introspection chez Hume et Condillac. L’introspection peut être de style naturaliste si elle traduit les actes en langage de faits anonymes, homogènes aux autres faits de la nature: “il y a” des sensations, comme “il y a” des atomes. L’empirisme est un discours en “il y a”. Inversement, la connaissance de la subjectivité ne se réduit pas plus à l’introspection que la psychologie empirique ne se réduit à la psychologie de comportement. Son essence est de respecter l’originalité du Cogito comme faisceau des actes intentionnels d’un sujet». RICOEUR, Paul : *Le volontaire et l’involontaire*. Paris : Aubier, 1967, p. 13-14 (tr. cast.: *El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Docencia, 1986, p. 22).

⁵⁶ FERRER, Urbano: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit., p. 35.

Merleau-Ponty criticará explícitamente el racionalismo que asimila la percepción a un juicio, con la consiguiente pérdida de su carácter originario:

Una figura cúbica dibujada sobre el papel cambia de aire según que se la vea de un lado y desde arriba, o del otro y desde abajo. Incluso si sé que se la puede ver de las dos maneras, ocurre que la figura se niega a cambiar de estructura y que mi saber debe aguardar su realización intuitiva.⁵⁷

Dicha realización no es logro de una aplicación reflexiva, como pretende el racionalismo, sino que remite al «juego combinado de las fuerzas asociativas y de la atención».⁵⁸ Se trata de una atención concebida, de nuevo, a partir del modelo de los actos originarios.

La atención no es ni una asociación de imágenes ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ya es dueño de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces sólo se ofrecía a título de horizonte indeterminado.⁵⁹

Y toma Merleau-Ponty el ejemplo de la visión primera de los colores en la infancia, tras los nueve primeros meses en que el niño no los distingue. Los psicólogos apelan a una falta de capacidad reflexiva de reconocimiento en un sujeto que de hecho sí ve los colores desde el principio; por el contrario, Merleau-Ponty remite a un acto originario análogo al del cubo: «la primera percepción de los colores propiamente dichos es, pues, un cambio de estructura de la conciencia, el establecimiento de una nueva dimensión de la experiencia, el despliegue de un *a priori*».⁶⁰

El carácter originario o no causal del “cambio de atención” corresponde a la índole primitiva de la intuición. No hay un “antes” de ella, que cognoscitivamente se haya trabajado hasta desembocar en percepción:

La sensación no es sentida y la conciencia sigue siendo conciencia de un objeto. Llegamos a la sensación cuando, al reflexionar sobre nuestras percepciones, queremos expresar que ellas no son de modo absoluto nuestra obra. La pura sensación, definida por la acción de los estímulos sobre nuestro cuerpo, es el “efecto último” del conocimiento, en particular del conocimiento científico, y sólo a causa de una ilusión, por otro lado natural, la colocamos al principio y la creemos anterior al conocimiento.⁶¹

Aquí se apunta ya la resolución inversa fenomenológica: la resolución del juicio en percepción. Pero, por ahora, hay que dejar claro que Husserl no confunde con la percepción toda intuición originaria, aunque apele también a la imagen de la visión cuando descarta la mediación judicativa como recurso fenomenológico, precisamente

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 43. Citamos en adelante por la versión castellana: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1975, p. 56.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 40 (tr. cast., p. 53).

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 39 (tr. cast., p. 52).

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 38 (tr. cast., p. 52).

⁶¹ MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 46-47 (tr. cast., p. 59).

porque la inmediatez intuitiva viene probada en su condición de prerrequisito de la validez del juicio:

La verdadera ciencia y la verdadera exención de prejuicios propia de ella requieren como base de todas las pruebas juicios directamente válidos en cuanto tales o que saquen su validez de intuiciones en que se dé algo originariamente [...]. La "visión" directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales.⁶²

Pero insistimos en la distinción la percepción de las vivencias intuitivas en general. Lo propio de los actos intuitivos es la dación del fenómeno a la conciencia. De hecho, se llama intuición al acto en que algo es dado a la conciencia. Cuando es originaria de objetos individuales, tal intuición se llama percepción. A ella reserva Husserl la expresión "en persona", dejando para los otros casos, entre los que cuenta la intuición⁶³ de objetos ideales —incluida la esencia—, expresiones como "en sí misma".

Venimos, pues, hablando de la tensión propia de una intuición de esencia, que se hace ostensible allí donde una esencia tiene que brotar de un proceso eslabonado y simultáneamente intuitivo: la libre variación imaginativa. Pero a ella viene a sumarse la de un pensamiento que ha de hacerse cargo simultáneamente de la dimensión fáctica y la transcendental. Y, no obstante, la fenomenología husserliana pretende abarcar a un tiempo idealidad y vivencia, "experiencia vivida":

Husserl [...] quiere mantener a la vez la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática con respecto a toda conciencia fáctica y su dependencia originaria con respecto a una subjetividad en general; en general, pero concreta. Tenía que pasar entre los dos escollos del estructuralismo logicista y del genetismo psicologista (incluso bajo la forma sutil y perniciosa del "psicologismo trascendental" atribuido a Kant). Tenía que abrir una nueva dirección de la atención filosófica, y dejar que se descubriera una intencionalidad concreta, pero no empírica, una "experiencia trascendental" que fuese "constituyente", es decir, como toda intencionalidad, a la vez productora y reveladora, activa y pasiva [...]. La primera fase de la fenomenología es, en su estilo y en sus objetos, más estructuralista porque pretende, primero y sobre todo, defenderse del psicologismo y del historicismo. Pero no es la descripción genética en general lo que se pone fuera de juego, es sólo aquella que toma sus esquemas del causalismo y del naturalismo, aquella que se apoya en una ciencia de "hechos".⁶⁴

El clímax de la tensión se alcanza con la defensa husserliana de una intuición categorial en la *Investigación VI*, donde tematiza la articulación entre intuición e intención: «Queremos despertar en nosotros la disposición a mantener las significaciones

⁶² HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, cit., § 19 (tr. cast., pp. 49-50).

⁶³ Los actos intuitivos contribuyen al conocimiento, implementando las intenciones vacías de mención significativa, de las cuales una clase particular son los signos.

⁶⁴ DERRIDA, Jacques: "'Genèse et structure' et la Phénoménologie"; dans *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 235. Seguimos la versión castellana de "'Génesis y estructura' y la fenomenología"; en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 211-232.

en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción)». ⁶⁵ Esta realización es el cumplimiento intuitivo aportado por actos específicos. Y este cumplimiento está reclamando un ensanchamiento que ya se anuncia en la *Investigación II*, al puntualizar que el cumplimiento intuitivo de los conceptos lógicos no debe concebirse como la sustitución de pensamientos por imágenes: «la mera sensibilidad no puede dar nunca cumplimiento a las intenciones que encierran formas categoriales». De todo lo anterior brota la necesidad de «una ampliación absolutamente indispensable de los conceptos primitivamente sensibles de intuición y percepción; dicha ampliación permite hablar de intuición categorial y especialmente de intuición general». ⁶⁶

La medida exacta de la tirantez ínsita en estos pasos, se revelará sólo más tarde, cuando se expliciten las dos lecturas contrapuestas de las *Investigaciones* que Marion censura: *a)* Husserl apunta al predominio de la intuición ampliada (lectura de Heidegger); o bien *b)* Husserl se establece en la emancipación del elemento intencional-significativo, idealmente autónomo, aun cuando al cabo ceda a la intuición (lectura de Derrida). ⁶⁷

2.3. La variante scheleriana

Más allá de la trayectoria particular de Husserl, la nueva experiencia fenomenológica mantendrá en Scheler sus rasgos esenciales de intuición originalmente dativa. Adelantemos que Scheler nunca fue discípulo de Husserl. De este modo estaremos en mejor disposición para no entregarnos sin reservas a las valoraciones del propio Husserl sobre la calidad de Scheler como ejemplo de investigador fenomenológico; entre otros motivos, porque semejante evaluación está sujeta a altibajos. Efectivamente, en 1901, cuando Scheler y Husserl coinciden, se quedan sorprendidos por su afín uso y noción de la reducción eidética; ⁶⁸ más tarde, desde 1913, Husserl tiene a Scheler como coeditor del *Anuario* y cita sus obras como hitos de la Fenomenología en la referencia bibliográfica del artículo de la *Enciclopedia Británica*. Pero después descalifica el pensamiento de Scheler, en el famoso “Epílogo” a la traducción inglesa

⁶⁵ *Ib.*

⁶⁶ *Ib.* (tr. cast., p. 600).

⁶⁷ Cf. MARION, Jean Luc : *Réduction et donation*, cit., I, § 6, pp. 48 ss., meritorio intento de síntesis de Marion, en búsqueda de una unidad fenomenológica basada en el predominio y anterioridad de la datitud sobre la *intuicionalidad* y la intencionalidad.

⁶⁸ Cf. FERRER, Urbano: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit. p. 23.

de *Ideas I*, calificándolo como antropologismo,⁶⁹ e incluso, en carta a Ingarden de abril de 1931, llega a considerarlo, junto a Heidegger, “antípoda” suyo.⁷⁰

Nos parece, pues, metódicamente más válido rastrear los descubrimientos que, en 1925, el Heidegger todavía en gracia atribuye a la fenomenología en su condensada exposición histórica del movimiento: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido auténtico del *a priori*.⁷¹ Aparte de los rasgos distintivos de la fenomenología scheleriana,⁷² incluida la reducción fenomenológica de la realidad como “resistencia” —una reducción que, pese a Husserl, Heidegger ignora en su selección—,

⁶⁹ «Para Husserl, tanto Heidegger como Scheler “sucumben al contrasentido” señalado en este pasaje [*Nachwort* a *Ideas*, *Husserliana* V, 150 ss.], por no haber comprendido el sentido de la reducción [...]. Los reproches contra él mismo, en el sentido de que no aprehende la existencia concreta, la subjetividad concreta, práctica y activa, reposan sobre el hecho de que “no se ha comprendido lo principalmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad transcendental”. El pensamiento de sus contrincantes [...] no deja de ser, por ende, “antropología, ya sea esta entendida de modo empírico o apriórico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ninguna manera al suelo específicamente filosófico” y constituye, en el fondo, “una recaída en el antropologismo o en el psicologismo trascendental”» (Cf. HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch (*Husserliana* V). Den Haag: M. Nijhoff, 1971, pp. 138-162)» (Nota 36 de M. Presas en HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*. Tecnos: Madrid, 1986, p. 115, versión por la que citamos en adelante).

Husserl renueva el reproche en las conferencias sobre “Fenomenología y antropología”, de 1931 (HUSSERL, Edmund: *Phänomenologie und Anthropologie*; im *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Husserliana*: B. XXVII. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1989, pp. 164-181): «Denn es ist sofort klar: Jedwede Lehre vom Menschen, ob nun empirisch oder apriorisch, setzt seiende Welt bzw. möglicherweise seiende voraus. Philosophie vom menschlichen *Dasein* her fällt also in jene Naivität zurück, die zu überwinden, wie wir meinen, der ganze Sinn der Neuzeit ist. Nachdem diese Naivität endlich enthüllt ist, nachdem das echte transzendente Problem in seiner apodiktischen Notwendigkeit gewonnen ist, gibt es zu ihr keine Rückkehr.

Ich kann nicht anders, denn die Entscheidung [en pro de una fenomenología transcendental] als eine endgültige anzusehen und auch alle phänomenologisch sich nennenden Philosophien als Verirrungen zu erklären, die die eigentlich philosophische Dimension überhaupt nie erreichen können.

Dasselbe gilt übrigens für jeden wie immer gearteten *Objektivismus*, für jedwede Zurückwendung zum Objekt anstatt der Rückwendung zur transzendentalen Subjektivität. Es gilt also auch für jeden *ontologischen Idealismus*, der wie der Schelersche in der erneuernden Rechtfertigung des *Eidos* und der apriorischen oder ontologischen Erkenntnis durch meine *Logischen Untersuchungen* schon einen Freibrief für eine naive Metaphysik sieht, anstatt der inneren Tendenz der subjektiv gerichteten konstitutiven Untersuchungen zu folgen. Also auch die Rückkehr in eine Metaphysik alten Stils ist statt eines Fortschritts nur ein Versagen gegenüber der großen und unverlierbaren Aufgabe der Gegenwart: endlich den Sinn der neuzeitlichen Philosophie zu seiner Klarheit und Wahrheit zu Führen» (o. c., pp. 179-180).

⁷⁰ Cf., nota 36 de M. Presas en HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*, cit., p. 115.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*; im *Gesamtausgabe*, B. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. 34 ss. Hay traducción española: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2007, pp. 45 y ss., versión por la que citaremos en adelante.

⁷² «Phenomenology is not to be based in a method; Phenomenology must suspend sensory data in intuition; time originates in the center of the self-activity of life; consciousness presupposes the being of the person; emotive intentionality is pregiven to all other acts; the ego is an object of internal perception; and reality is resistance». FRINGS, M.: “Max Scheler”; in EMBREE, L., et al. (ed.): *Encyclopaedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 629-634, cita de p. 630, tomada de SPADER, P. H.: *Scheler’s Ethical Personalism*. New York: Fordham Univ. Press, 2002, p. 51, n. 3.

los elementos que Heidegger trae a colación se encuentran en la obra de Scheler, si bien característicamente modalizados.⁷³

En la exposición de la experiencia fenomenológica, sección II, Parte I de su *Formalismus*, Scheler reclama para la experiencia la misma inmediatez intuitiva que lleva consigo la exigencia de fidelidad a lo dado, expuesta por Husserl en el “principio de todos los principios”. En efecto, en esta experiencia «nada es *mentado* que no sea *dado* y nada es dado fuera de lo mentado».⁷⁴ Asume Scheler desde el principio «la noción de conocimiento con que Husserl opera, a saber, como síntesis de coincidencia entre la mención significativa identificadora [intencionalidad] y el cumplimiento intuitivo correspondiente»;⁷⁵ y encuentra en ella el motivo rector de una noción no formalista del *a priori*. Y, así, «en el punto de coincidencia en que se cumplen lo pensado y lo dado, aparece el “fenómeno” [...] y en el contenido de la intuición cumplidora de tales proposiciones es donde *radica* su aprioridad [...]. La identificación de lo “apriórico” y lo “formal” es un *error básico* de la doctrina kantiana».⁷⁶ La reacción a este traspié se configura como concepción material del *a priori*.

La denuncia de un segundo error kantiano completa la sintonía con la recuperada experiencia husserliana, en rechazo de la nominalista. Se trata de equiparar lo dado material con el contenido sensible, al que la razón añade el factor apriórico. La variante ética de esta falla reduce el fenómeno en su datitud al «estado de *sentimiento sensible específico de placer y desplacer* con el que “las cosas afectan al sujeto”».⁷⁷ Aun prescindiendo de la crítica a su variante ética, la que se lleva a cabo con el error mismo nos devuelve a la plenitud de la datitud fenomenológica, tal como se delineó más arriba en Husserl: debe depurarse, en lo dado, la mención intencional de contenido de las mediaciones causales en el acto. Apelando al ordinario fenómeno perceptivo, Scheler insiste en el ejemplo del cubo:

Si yo pregunto, por ejemplo, qué es lo dado cuando percibo un cubo material y corpóreo, la respuesta que diga que me es dada la “perspectiva de la cara lateral” o “las sensaciones” de esa cara lateral, es una respuesta radicalmente falsa. “Lo dado” es aquí el cubo como una cosa

⁷³ HEIDEGGER atribuye a Scheler méritos de casi cofundador. En su mencionado recorrido histórico, empareja el trabajo «der beiden in der Phänomenologie heute führenden Forscher», consistente en «die wachsende Herausarbeitung des thematischen Feldes». HEIDEGGER, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit., 1979, S. 123-124 (tr. cast., p. 122).

⁷⁴ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Band 2, Francke Verlag, Bern und München, 1966, S. 70 (tomo I, p. 86, de la versión castellana, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols., 1941 y 1942, que citamos en los sucesivos).

⁷⁵ FERRER, Urbano: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit., p. 72.

⁷⁶ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 70-73 (tr. cast., I, pp. 86-90).

⁷⁷ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 73 (tr. cast., I, p. 90).

material completa —sin dividirse en “lados” ni “vistas”—, una cosa de cierta unidad formal en el espacio.⁷⁸

Y añade el despliegue de la secuencia de actos adicionales necesarios para que aflore la experiencia del “lado escorzado de un cubo”. E incluso entonces, «las típicas “impresiones” sensoriales que, para el empirismo de los sentidos, constituyen lo dado primordial, no aparecen dadas en ninguna intuición que Scheler pueda concebir. Para él, la cosa no es algo fenomenológico dado inmediatamente, salvo que pueda ser traída a presencia inmediata en algún acto de intuición».⁷⁹ Lo que en verdad es dado inmediatamente recibe de Scheler otros nombres, como fenómeno, esencia o, a veces, “un qué”; pero siempre con carácter ideal, como ya vimos en Husserl. A su vez, la correspondiente intuición fenomenológica es llamada *Wesensschau* o visión de esencia.⁸⁰

De este modo, Scheler, no sólo rechaza la experiencia nominalista; también excluye el juicio, por considerarlo posterior a una experiencia radicalmente inmediata. Wojtyła subraya este punto en su exposición del sistema ético scheleriano, donde la experiencia cobra sus más nítidos perfiles vivenciales:

Cuando decimos que un determinado acto es éticamente bueno o malo, estamos definiendo su valor, que constituye el contenido de la experiencia emocional, estamos experimentándolo al realizar dicho acto. No se trata de que un juicio externo al acto le confiera ese valor, sino que el valor se encuentra directamente contenido en la experiencia vivida. El método fenomenológico nos permite extraerlo de esa experiencia y objetivarlo de manera científica.⁸¹

2.3.1. Descripción de la modalidad intencional-emocional en la axiología de Scheler

El indudable carácter fenomenológico de la experiencia scheleriana planteará en el filósofo la cuestión de la intencionalidad y de su tensión dialéctica con la intuición, ya vista en Husserl. En lo que a la intencionalidad se refiere, Scheler introduce una particular vinculación al sentimiento, en la sección V, 2 de *Formalismus —“Fühlen und Gefühle”*—, vertida al castellano como “El percibir sentimental y el sentimiento”.

⁷⁸ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 74-75 (tr. cast. I, p. 91).

⁷⁹ SPADER, P. H.: *Scheler's Ethical Personalism*. New York: Fordham Univ. Press, 2002, p. 58.

Por otro lado, la serie de actos que se suman al inicial aconseja obrar con cautela, si ha de prevalecer el “principio de todos los principios”: «If the cube as a whole is given in an act of intuition, then it is to be fully accepted as it is so given; reduction to simpler elements is not permitted. Though investigatory acts may be performed, one has no right to then turn back and deny the fullness of what was given in the initial act», ni tampoco se puede denunciar que «the original given is nothing but a “complex” synthesized from these simpler elements» (*Ib.*, p. 59).

⁸⁰ Cf. SPADER, P. H.: *Scheler's Ethical Personalism*, cit., p. 64, n. 11.

⁸¹ WOJTYŁA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: EDIC, 1982, p. 12.

Scheler confía en que la herramienta conceptual fenomenológica le permitirá cerrar la brecha abierta entre el atomismo psicologista y el formalismo kantiano, para el que cualquier ética no formal es hedonismo. Todo depende de la posibilidad de «*un intuitur puro, un percibir sentimental, un puro amar y odiar, un puro querer y tender*, que en conjunto son tan independientes de la organización psicofísica de nuestra especie como el pensar puro».⁸² Un acto así debe describirse fenomenológicamente como acto intencional con correlato objetivo. Se trata de una percepción sentimental que, a diferencia de los meros estados sentimentales, resulta intencional:

Hay en él un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia los valores [...]. El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la relación existente entre la “representación” y el “objeto”, es decir, una relación intencional.⁸³

Las notas distintivas del acto intencional se cumplen, pues, en la percepción sentimental, a diferencia del mero afecto o los modos de conducta o reacciones emocionales correspondientes. Pues estos:

[...] no son intencionales en sentido estricto, si comprendemos bajo esta denominación sólo las vivencias que pueden mentar un objeto y en cuya realización puede manifestarse algo objetivo. Tal cosa acaece tan sólo en las vivencias emocionales que constituyen precisamente el percibir sentimental de valores en sentido estricto. Aquí no sentimos “por algo”, sino que sentimos inmediatamente algo, una determinada cualidad de valor [...]. A este sentir receptor de valores lo llamamos la clase de las funciones intencionales. Mas no puede decirse de estas funciones que hayan de entrar en contacto con la esfera de los objetos únicamente gracias a la mediación de los llamados “actos objetivadores”, como la representación, el juicio, etc.

El estado de sentimiento tan sólo es el que precisa de tal mediación, mas no el auténtico sentir emocional. En el curso del percibir sentimental “ábresenos” el mundo de los objetos, mas sólo por su lado valioso. Precisamente la falta frecuente de objetos imaginativos en el sentir intencional muestra que el percibir sentimental es por su parte y de suyo un “acto objetivador” que no necesita ninguna representación como mediadora.⁸⁴

El que Scheler enfatice el carácter intencional de la percepción emocional y dote a ésta de la cualidad de acto objetivante, no debe llevarnos a extender esta atribución a toda la fenomenología. Para valorar el alcance de las críticas de Wojtyła, interesa más bien determinar el de la deuda de la insuficiencia moral del amor scheleriano con sus premisas emocionalistas y la que tiene con las fenomenológicas, sin confundir los límites. Para tal discernimiento, resulta sumamente esclarecedor el distinto modo como trata Husserl los actos axiológicos.

Recordemos que Scheler ya había entrado en contacto con Husserl cuando éste, entre 1908 y 1914, desarrolló sus lecciones sobre *Ética y Teoría del valor* (axiología).

⁸² SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 259 (tr. cast., II, pp. 24-25).

⁸³ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 262-263 (tr. cast., II, pp. 28-29).

⁸⁴ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 244-265 (tr. cast., II, pp. 30-31).

Justamente el desarrollo de la *Axiología material* será el eje de las éticas de Scheler y N. Hartmann, pero, a la inversa que Husserl, pasando por alto las conexiones formales intelectivas y objetivantes, que para Husserl significaban el fundamento representativo concomitante de la valoración. No sólo entenderán el sentir intencional (*Fühlen*) como carente de base representativa, sino que acabarán aislando los valores como un ámbito de objetos propios, en vez de adherir como predicados a soportes previamente dados.⁸⁵

En la doctrina husserliana, los actos estimativos conservan en todo momento su carácter de actos no-objetivantes, cuya referencia al término intencional no se identifica directamente con el acto. Al contrario de lo que sucede en los actos fundantes objetivadores, representativos de por sí, en los estimativos esa referencia «se añade al acto como un sobre qué (el término de la alegría o de la admiración no está representado en el alegrarse o en el admirarse...)»:⁸⁶

Si tenemos una representación, no tenemos en la conciencia dos cosas: la representación y algo, que reasigna la referencia a lo representado. Pero si tenemos una alegría, entonces tenemos precisamente tales dos cosas: la alegría y el “sobre qué” de la referencia, lo último en la forma de una representación fundante. Por tanto, si adscribimos a una alegría la referencia a un objeto, si la llamamos vivencia intencional por su referencia a lo que alegra, es ello una forma de “referencia a” totalmente distinta que aquella que adscribimos a una percepción, un recuerdo o un juicio.⁸⁷

Es una primera discrepancia con Scheler: para éste la alegría, como la cólera, el entusiasmo, la desesperación, etc., son estados afectivos que no cabe confundir con intuiciones emocionales. Ciertamente, por ejemplo, «el enlace de la cólera con el “sobre lo que” yo estoy colérico no es, con toda seguridad un enlace primario ni intencional».⁸⁸ Y, en cuanto estado, resulta deudora de una previa percepción, pero ésta es precisamente la percepción emocional:

En esa cólera, no “capto” ciertamente nada. Ahora bien, han de ser “captados” ciertos males en un percibir sentimental, para que ellos exciten la cólera.

En general:

[...] cuando “yo me alegro de algo, o me entristezco por algo” [...] las palabras “de” y “por” indican ya, incluso idiomáticamente, que los objetos “de” que estoy contento, alegre, etcétera, no son captados primariamente en ese alegrarse y entristecerse, sino que, por el contrario, anteriormente se hallaban ante mí, no sólo percibidos, mas también afectados por predicados de valor dados juntamente en el percibir sentimental.⁸⁹

⁸⁵ FERRER, Urbano: *Desarrollos de ética fenomenológica*. Albacete: Moralea, 2003, p. 24.

⁸⁶ FERRER, Urbano: *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit. p. 213.

⁸⁷ HUSSERL, Edmund: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, *Husserliana XXVIII*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988, 2ª P., § 12 b, S. 336. (Citamos por la traducción de U. Ferrer, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit. pp. 213 s.).

⁸⁸ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 263 (tr. cast., II, p. 29).

⁸⁹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 264 y (tr. cast., II, pp. 29 y 30).

Al contrario, ya vimos que cuando Husserl dice “lo que alegra”, y no “lo alegrado” (en el sentido intencional de un “lo sentido”, “lo vivido”...), este no haber un “lo alegrado” no deriva de que la alegría no sea acto intencional, a fuerza de ser estado, sino de su condición de acto no-objetivante, a fuerza de ser fundado. Si hubiera que reflejar de manera condensada la diferente óptica del análisis de la esfera axiológica en uno y otro, podríamos elegir estas muestras:

— Scheler: «En el curso del percibir sentimental “ábresenos” el mundo de los objetos, mas sólo por su lado valioso».⁹⁰

— Husserl: «Lo que el valorar valora es precisamente lo mismo que lo que la objetivación objetiva, lo que en ella es percibido, representado, juzgado, etc.»⁹¹

La limitación del acto axiológico scheleriano, excluyente en su emancipación, no tiene vigencia en la fórmula inclusiva husserliana, como vemos en otros contextos. Por ejemplo, al hablar de un árbol del jardín, afirma: «Éste no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres con los cuales aparecía en la percepción, era “bello”, “seductor”, etc., “en” el agrado».⁹² El “en” de la cita recoge la retención de los elementos representativos de la base fundante en el acto valorativo fundado.⁹³

Ciertamente, Scheler acoge también la relación de fundamentación. Y lo hace en la transición de la valoración a la praxis y, en particular, al presentarnos las «vivencias que se estructuran sobre el funcionamiento de aquéllas [las funciones emocionales] como un estrato *superior* de la vida emocional; éstas son el “preferir” y “postergar” [...]. El “preferir” y “postergar” no es una actuación conativa tal como el “elegir”, siempre fundado sobre un acto del preferir».⁹⁴

⁹⁰ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 265 (tr. cast., II, p. 31).

⁹¹ HUSSERL, Edmund: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, cit., S. 322 (tomo la traducción de FERRER, Urbano: *Desarrollos de ética fenomenológica*, cit., p. 25).

⁹² HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, cit., § 88 (tr. cast., p. 215).

⁹³ No obstante, la doctrina husserliana sobre la objetividad de la intencionalidad axiológica evoluciona desde las primeras obras. La primera consideración husserliana de la intencionalidad axiológica la encontramos en la *Investigación V* (§ 41, p. 579 de nuestra ver. cast.).

A partir de *Ideas I*, a raíz del giro trascendental, se reformulará la tesis husserliana de la fundamentación cuando la materia del acto pase a ser sentido noemático que, cuando es fundado, diferencia en sí capas presentacionales, cimentadas unas en otras como momentos del acto único (cf. DRUMMOND, J. J.: “Complicar las emociones”; en *Areté*, Vol. XIV, Nº 2, 2002, p. 177).

⁹⁴ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 265 (tr. cast., II, p. 31).

Una síntesis muy orientadora de la tipología scheleriana de los actos de sentir nos la ofrece I. Vendrell en su Presentación de la edición española de *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 12 ss.: «En primer lugar, la investigación fenomenológica nos revela que hay *estados* sentimentales [...] vivencias que a pesar de enlazarse con objetos por medio de sensaciones, representaciones y percepciones, no se refieren a ellos de un modo intencional.

La variante scheleriana de la fundamentación será consecuencia de su diversa aplicabilidad. No le interesa tanto delimitar la arquitectónica de la intencionalidad cuanto la de los valores jerarquizables, conforme a su doctrina de la captación de la altura de valor en el preferir:

[...] de manera alguna acaece que el percibir sentimental del valor o de la pluralidad de valores fundamente el modo de la preferencia; como si el preferir se agregara “después”, como acto secundario, a los valores captados en la intención primaria del percibir sentimental. Antes bien, toda ampliación del reino de los valores (de un individuo, por ejemplo) tiene lugar solamente “en el” preferir y postergar. Los valores primera y originariamente “dados” en estos actos pueden ser percibidos secundariamente por el “sentimiento”. Así quedan circunscritas por la respectiva estructura del preferir y del postergar las cualidades de valor que percibimos por el sentimiento.⁹⁵

En nuestro intento de determinar la experiencia fenomenológica, importa mucho hacer constar conjuntamente esta anticipación que supone el preferir y el “ser señalado” el valor referencial (no “dado” de hecho), en una variante de lo que será doctrina clásica de la “conciencia del resto” en Husserl:

[...] no es preciso [...] que sea dada tal multitud de valores, ni tampoco que sea dada como “fundamental” para el acto de preferencia [...]. Puede acompañar al valor percibido en el sentimiento la conciencia de la mayor altura del valor sentimentalmente percibido, sin que sea dado de hecho el valor de referencia, por relación al cual es superior,⁹⁶ basta que sea señalado este otro valor en una “conciencia de dirección” determinada.⁹⁷

Frente a este primer tipo de sentir hallamos un *segundo* tipo: el sentir intencional de algo. En este caso ya no estamos ante un estado sentimental, sino ante una *función* dentro de la cual se da una triple división: 1) El sentir de sentimientos en el sentido de estados. 2) El sentir de los caracteres del ánimo —objetivos y emocionales [...]. 3) El sentir de los valores de lo agradable, lo bello y lo bueno. Y puesto que en este tercer tipo de sentir intencional nos referimos y dirigimos hacia los valores, el sentir alcanza una función cognoscitiva que no tiene en los casos anteriores, de modo que existe una relación intencional con su correlato de valor. Los valores son los propios objetos de este sentir y en el sentir los aprehendemos sin necesidad de que nos sean mediados por una representación.

En *tercer* lugar, es posible distinguir los *actos* emocionales, que a su vez se dividen en dos subclases. Una primera subclase viene configurada por el preferir y el postergar, que son los encargados de que captemos la jerarquía de los valores [...]. Pertenecen a la esfera del conocimiento del valor y no de la tendencia. La segunda subclase es la del amor y el odio, los cuales son actos emocionales del estrato superior, cuyo objeto intencional únicamente puede ser un solo valor [...]. Ahora bien, el amor no se dirige hacia un valor después de haberlo percibido sentimentalmente como una reacción al sentir el valor, sino que es espontáneo y surge por sí mismo, y como descubridor de valores, como guía, como el que amplía la esfera de los valores preferibles y sentimentalmente preferibles, precede al preferir y al sentir el valor».

⁹⁵ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 107 (tr. cast., I, p. 132-133).

⁹⁶ «Das “entschiedene” Vorziehen eines Wertes ist im Gegensatz zum “schwankenden” Vorziehen gerade dadurch charakterisiert, daß die anderen Werte, die der Reihe der Werte angehören, zwischen denen vorgezogen wird, kaum zur Gegebenheit kommen». SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 106, n. 2; tr. cast., I p. 131, n. 11).

⁹⁷ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 106 (tr. cast., I, p. 131). Este fenómeno es típico de la anticipación de todo sentido en la conciencia y constituye el único caso permitido por Hume de una “idea” sin “impresión” precedente: «Now I ask, whether it be possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, though it had never been conveyed

Y es que estos temas fenomenológicos son fuente inspiradora de un modo motivacional no-por-el-contenido, tal como puede encontrarse en Heidegger: motivación referencial que constituye el núcleo de la indicación (o anticipación) formal⁹⁸ y que permitirá la superación del “intelectualismo” husserliano, por la insistencia en el momento atemático del pre-saber y su subsiguiente explicitación.

En cierto modo, el preferir actúa como el espacio abierto para la presentación de los valores a la experiencia, en un tratamiento teórico que lo asimila al juicio, tal como lo concibe Husserl. Pero las correlaciones que Husserl establece entre la percepción y el juicio se presentan ahora en un nuevo ámbito emocional. Eso permite atribuir a Scheler las mismas limitaciones de la teoría husserliana del juicio. El inmediatez intuitivo, amplificado por Husserl a la intuición categorial, endeudará su teoría del juicio con dificultades de objetividad que encontrarán un paralelo emocionalista en el pensamiento de Scheler.

No obstante, ahora interesa sobre todo considerar el valor que el uso de la noción de fundamentación parece adquirir para el discernimiento entre lo teórico y lo práctico. No queda determinado el preferir como “fundado” sobre la intuición emocional, pero, en cambio, el “elegir” sí se cimienta en un acto de preferir.

El preferir pertenece, pues, todavía a la esfera del conocimiento del valor, no a la esfera de la tendencia. Esta clase, es decir, las vivencias del preferir, son, a su vez, intencionales en sentido estricto, tienen una “dirección” y son prestadoras de sentido; nosotros las comprendemos entre los “actos emocionales” juntamente con las clases del amar y el odiar, en oposición a las funciones emocionales del percibir sentimental [...]. No es esencial para el acto del amor el que

to him by his senses?» HUME, David: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Moral*. Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 21. Como se sabe, tendrá un particular desarrollo en la conciencia finalista del *etcétera* de Husserl, lo que llama Muralt «conciencia del resto». MURALT, A. de, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, § 12; p. 68-71 de la edición española: *La idea de la fenomenología*, UNAM, Méjico, 1963.

⁹⁸ Es Theodore Kisiel quien ha destacado el papel de la “indicación formal” en el pensamiento heideggeriano de la que llama “década fenomenológica”, no dudando en calificarla como «the very fulcrum of *Being and Time*» (KISIEL, Theodore: *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1993, p. 529). Un estudio valorativo sobre el peso de esta categoría en la producción heideggeriana, se encuentra en GALT CROWELL, Steven: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 2001, pp. 115 ss.

La noción se acuña principalmente en el curso de 1921/22 *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*; in Gesamtausgabe, B. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995). La versión española de J. Uscatescu: HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005, traduce como “anuncio formal”. En este curso, Heidegger no duda en declarar que «pertenece a la “teoría” del método fenomenológico mismo» (HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., § 11, p. 55; p. 85 de la edición española citada). En síntesis, «... el sentido de una indicación formal no está referido a una entidad objetiva dada cuyo *éidos* haya de ser captado, sino que significa literalmente seguir una indicación, tomar una dirección. Su vaciedad formal consiste en que sólo señala hacia dónde, sin presentar entidad alguna: “Precisamente el contenido, las determinaciones que se dan del objeto no deben convertirse como tales en tema, sino que la comprensión que las capta ha de seguir la dirección indicada de sentido”». ADRIÁN ESCUDERO, J.: “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”, en *Diánoia*, volumen XLIX, número 52 (mayo 2004), p. 36.

se dirija “a modo de réplica”, después de haber percibido sentimentalmente el valor o después de haberlo preferido, hacia ese valor; por el contrario, ese acto juega el papel de auténtico descubridor en nuestra aprehensión del valor —y solamente él representa ese papel.⁹⁹

La delimitación de la estricta intencionalidad a la esfera del conocimiento reafuerza el carácter “cognoscitivo” con que Scheler dota al acto emocional e inicia la separación de los momentos dinámicos del actuar, que ya resulta operativa en el carácter no-teleológico del preferir:

Tiene lugar el “preferir”, de modo inmediato, en el material valioso sentimentalmente percibido, con independencia de sus depositarios efectivos, y ni supone contenidos de objetivo imaginativo ni tampoco contenidos de fin, como es el caso en el elegir. Fórmense más bien los objetivos de la tendencia bajo el condicionamiento del preferir; pero esos contenidos de objetivo no son contenidos de fin, porque estos actos suponen ya, como antes veíamos, cierta reflexión sobre los contenidos de objetivo y son peculiares tan sólo del querer, dentro de la tendencia.¹⁰⁰

Si, además, en su rango de acto emocional intencional, el amor está dotado del mismo carácter cognoscitivo, se cierra *ab initio* la posibilidad de imperarlo, como achacará Wojtyła a Scheler cuando califique su amor emocional como refractario a la norma.

2.3.2. Consecuencias éticas de la opción axiológico-intencional de Scheler. Exclusión del finalismo

El combate scheleriano contra el relativismo comparte las mismas premisas que el husserliano, según las cuales aquél es consecuencia del naturalismo fenomenista (nominalista), que considera los valores «como reflejos de estados de sentimiento y de sensación que siguen un curso causal».¹⁰¹ En cierto sentido, en su esfuerzo mismo por sacarlo de la reflexión ética, Kant ha sucumbido paradójicamente al naturalismo. Así lo advierte Wojtyła:

En su negación, Kant asume en cierto modo la concepción utilitarista de la finalidad (el placer y el desagrado como fines exclusivos del obrar, del deseo del hombre) contenida en esta visión del hombre por la que, según el utilitarismo, el hombre es, ante todo, sujeto de sensaciones. En el mundo de los “fenómenos”, y, por consiguiente, en el contexto de la experiencia, no vio un sentido de la finalidad distinto de los fundamentos de la otra concepción del hombre-persona. Dejó esta otra concepción en el orden puramente “nouménico”, por consiguiente, apriorístico [...]. La norma ética debe marcar un deber sin interés.¹⁰²

⁹⁹ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 266-267 (tr. cast., II, pp. 32 y 33).

¹⁰⁰ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 265-266 (tr. cast., II, p. 32, con leve modificación mía).

¹⁰¹ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 300 (tr. cast., II, p. 73).

¹⁰² WOJTYŁA, KAROL: “El hombre y la responsabilidad” (1991); en WOJTYŁA, KAROL: *El hombre y su destino*, cit., pp. 258 s.

Ahora bien, cuando Scheler se esfuerce por elaborar una teoría del valor que trascienda la reducción kantiana de lo no-formal a placer, habrá de habérselas con la noción de fin en su relación con la dimensión tendencial del sujeto.

Uno de los múltiples aspectos por el que se puede comenzar para la exposición de la concepción axiológica en su confrontación con Kant es el carácter homogéneo, diferenciable sólo en grado, que el filósofo regiomontano asigna al placer.¹⁰³ Para su determinación no toma en cuenta la eventual heterogeneidad adscrita a las cualidades objetivas que en cada caso lo especifican (sin ellas el placer es algo indefinido, *ἀόριστον*, como ya destacara Aristóteles). Max Scheler parte de esta diversidad al referir cada tendencia a un fin valioso (*Ziel*), anterior a su representación y volición. El fin en cuanto representado (*Zweck*) resulta de convertir en objeto el objetivo de la tendencia.¹⁰⁴

Verdaderamente, el apartado que Scheler dedica a estudiar la tendencia, el valor y el objetivo (*Streben, Wert und Ziel*)¹⁰⁵ aspira a ponernos «en situación de poder rechazar ese principio de la indiferencia moral de valor de las “inclinaciones”»¹⁰⁶, que para Kant constituyen un caos informe que espera ser ordenado por la razón práctica, análogamente a como el entendimiento estructura el caos de la intuición, en la razón teórica. Esto exige dos elementos básicos:

a) *La ubicación de un principio diferenciador en el núcleo de la tendencia*

Scheler derrocha finura en la descripción de los fenómenos dinámicos, desde el tender hasta el querer, pasando por el desear. Y esto constituye por sí mismo todo un argumento frente al escueto e indiferenciado tratamiento kantiano de la esfera de las por él llamadas “inclinaciones”. En las subespecies de la tendencia, aun en aquéllas no dotadas de objetivo, pero con una dirección, como en la expresada con los términos “tengo hambre”:

[...] no es verdad que la tendencia reciba su “dirección” solamente merced a una llamada “representación” de un objetivo. La tendencia tiene en sí misma una diferencia íntima de dirección, de naturaleza fenoménica [...]. Las vivencias de tendencia de este tipo están definidas con todo rigor por aquella dirección independientemente de tales contenidos de representación.¹⁰⁷

¹⁰³ He aquí el pasaje que aduce Ferrer: «Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatz der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Tätigkeit zur Hervorbringung des Objekts antreibt) nicht allein so fern von einerlei Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch so fern, als er eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehungsvermögen äußert, affiziert und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts als dem Grade verschieden sein kann». KANT, Inmanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner Verlag, 1922.

¹⁰⁴ FERRER, Urbano: *Perspectivas de la acción humana*. Barcelona: PPU, 1990, pp. 149 s.

¹⁰⁵ Cf. SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 52-64 (tr. cast., I, pp. 61-77).

¹⁰⁶ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 62 (tr. cast., I, p. 74).

¹⁰⁷ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 54 (tr. cast., I, p. 64).

Volvámonos ahora hacia las tendencias aquí más relevantes, que son las que encaminan hacia el obrar práctico o, si se prefiere, aquéllas con objetivo. Hallaremos también un principio de diferenciación no advertido por Kant:

No hay que suponer de ningún modo que los contenidos representativos de la tendencia hayan de ser “dados” primeramente en el modo de la experiencia de objetos, por ejemplo, en la percepción, en la representación, en el pensar, etc.; esos contenidos se experimentan en la tendencia, mas no antes de la misma. No ocurre que una tendencia (uniforme) se especifique en esta y la otra tendencia, debido exclusivamente a los contenidos de la representación, sino que las apeticiones mismas se determinan y diferencian: a) por su “dirección”; b) por sus componentes valiosos dentro del “objetivo”; c) por el contenido representativo o significativo cimentado en los componentes valiosos. Todo esto tiene lugar sin que intervenga un solo acto del “representar” [...]. La comezón de “salir de paseo”, por ejemplo, o “trabajar” ahora, etc., no supone una “representación del paseo”. Continuamente apetece unas cosas y rechazamos otras que nunca ni en parte alguna hemos “experimentado” como objetos.¹⁰⁸

De este modo, se modifica en la esfera tendencial la relación de fundamentación husserliana, que Scheler cree ver, ya en Brentano, como origen de una sistematización de la vida afectiva, «por analogía con la voluntad que se propone fines».¹⁰⁹ Por el contrario la línea de fundamentación que él establece sigue otra secuencia: «los valores no dependen de los fines ni se abstraen de los fines, sino que se encuentran ya incluidos en los *objetivos de la tendencia* [*Strebenzielen*], como su fundamento, y tanto más en los fines, los cuales están fundados a su vez sobre los objetivos».¹¹⁰ Esto determinará un edificio ético que, asentado sobre la materialidad de los valores y sus relaciones, instaura una base volitiva *material*, pero no *finalmente* condicionada.

Intenta Scheler mantener su ética de valores asumiendo el desinterés ético kantiano en una moral que, al mismo tiempo, no se funde en la prescripción de fines. De ahí que le importe tanto «decidir si Kant tiene también razón al afirmar que todos los valores *materiales* existen únicamente por su referencia a la voluntad que propone fines».¹¹¹ La difícil argumentación scheleriana, recogida en el apartado que estudiamos, refleja su intento de armonizar en un complejo aparato psíquico la dinamicidad subjetiva del obrar con la idealidad eidética del valor objetivo. Nos parece que Dussel sintetiza el pensamiento de Scheler en este punto con extrema claridad. Con él sistematizamos el proceso.

— En primer término, tenemos el activarse de la tendencia y lo que lleva consigo:

El primer momento del acto que concluirá, o no concluirá en el fin por realizar, comienza por ser un “algo que aspira en nosotros” (*Etwas in uns austreibt*). Es ya un movimiento de una ten-

¹⁰⁸ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 59-60 (tr. cast., I, p. 71).

¹⁰⁹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 59, n. 2 (tr. cast., I, p. 71, nota 9).

¹¹⁰ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 61 (tr. cast., I, p. 73).

¹¹¹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 52 (tr. cast., I, p. 61).

dencia (*Streben*) sin ser todavía “una referencia a algo” sin tender todavía a un objetivo (*Ziel*). Un segundo modo de “tender a” es la “tendencia de salida”. Un tercer modo es la tendencia fijada ya en una cierta “dirección”, sin poseer todavía un “contenido de imagen”, ni una materia de valor y mucho menos una representación de estos contenidos. Como por ejemplo cuando decimos: “Tengo hambre”, sin expresar “de qué”.

– De inmediato, la captación de los valores y sus consecuencias:

Por su parte la “intuición sentimental” (*Fühlen*) capta los valores, independientemente de las tendencias. Solo cuando la tendencia que se ha fijado en una dirección se dispara hacia un valor que colma dicha dirección, se dice que anhela (*Verlangen*). [...] Para la tendencia es primario el estar lanzada a un objetivo. Es fundamental para que se transforme en una tendencia moral que su objetivo porte un “componente de valor” (*Wertkomponente*). Ese objetivo ahora coloreado de valor puede, secundariamente, doblarse de un “contenido de imagen” (*Bildkomponente*); se trata no sólo de “anhelar hacer el bien”, sino “anhelar el dar una limosna a un pobre”. El componente de valor del objetivo es una “materia de valor” (*Wertmaterie*); el componente de imagen tiene por su parte un “contenido de imagen” (*Bildinhalt*: lo que se anhela).

– Algo más adelante, el movimiento final y ya determinado de la tendencia:

¿Cómo describe Scheler el pasaje del mero objetivo al fin? En primer lugar debe ser elegido (*ausgewählt*) uno de entre los múltiples “contenidos de imagen” dados en la tendencia y en la “conciencia de algo” en general aun indiferenciada, depositario de la materia de valor. Es por esto que el fin de la voluntad surge de un acto de elección (*Wahlakt*). Este acto electivo se funda en la preferencia (*Vorziehen*) previa de un valor y de la imagen correspondiente. Se da un paso decisivo entonces de una mera conciencia tendencial (*Strebendes Bewusstsein*) hacia una conciencia representativa (*Vorstellende Bewusstsein*), ya que la inteligencia puede representar como por realizar lo ya elegido. Si por indecisión realizadora lo elegido (lo deseado: *ein blosser Wunsch*) no fuera representado como por realizar en la esfera del querer efectivo (*Wollens*) el acto no llegaría a constituir un fin.¹¹²

Sin duda, en los fines se torna representable el contenido de objetivo. Pero en ellos no aparecen los valores sino como vinculados al momento volitivo, que incluye por fuerza, además del representativo (del contenido de un objetivo de la tendencia), un componente deontológico: es decir, una carga de deber-ser real del contenido, dado ahora como algo que hay que realizar. Antes de la volición, falta uno de sus momentos. Así ocurre en el simple deseo, pues, a diferencia de la tendencia, este se representa el objetivo, pero no como algo que “hay que realizar”. Como consecuencia, los fines no pueden ser originariamente dados: «un fin no puede ser deseado [*gewünscht*], sino que puede únicamente ser querido [*gewollt*]».¹¹³ Lo escueto de su aportación, puramente dinámica, saca al fin volitivo del orden de lo dado y lo fun-

¹¹² DUSSEL, E.: “La doctrina del fin en Max Scheler. Hacia una superación de la ética de los valores”; en *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, Mendoza, n.º 37 (1971), pp. 51-74. Citamos por su reproducción en DUSSEL, E.: *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*. Bogotá: Ed. Nueva América, 1994, pp. 263-265.

¹¹³ SCHELER, MAX: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 61 (tr. cast., I, p. 73). Cursiva en el original alemán.

damenta en un acto de elección, derivado a su vez del acto que prefiere una u otra de las materias de los objetivos valiosos de las apeticiones (o tendencias). De este modo, Scheler se distancia de Kant: ahora:

[...] la moralidad del acto no depende de la ley moral *a priori* que no dice relación alguna con el objeto material de las tendencias (consideradas por Kant un negativo eudemonismo hedonista experiencial), sino que dicha moralidad se juega en la relación establecida entre el valor preferido como el mejor (que es contenido en el objetivo de la misma tendencia) y elegido, y el efectivamente representado y propuesto por la voluntad como fin por realizarse. Si hay coincidencia, el acto es portador y manifiesta el valor bueno; si no hay coincidencia (es decir, si se propone como por realizar un valor postergado), el acto manifiesta el valor moralmente malo. Scheler supera así el *formalismo* kantiano, afirmando un apriorismo *material* del valor. Pero concuerda con Kant al hacer del fin una *representación elegida* por el libre arbitrio. Es decir, *Scheler y Kant niegan que el fin se encuentre primeramente dado en la tendencia*, y en esto está igualmente de acuerdo Hartmann: el fin no es el fundamento de la moralidad.¹¹⁴

Todo el edificio ético puede levantarse sin el andamiaje de los finalismos, por cuanto:

[...] una ética material de los valores es plenamente independiente de la experiencia de objetos [...] por la sencilla razón de que en el querer finalista entra ampliamente un acto de la experiencia objetiva (es decir, un acto del “representar”), mas no en la tendencia que tiene un objetivo. Y, no obstante, esa ética es material y no formal.¹¹⁵

En contraste, cuando Wojtyła apremie a una moral objetiva, ceñirá al objeto cuanto responde al dinamismo de la voluntad, al igual que Scheler; sólo que Wojtyła circunscribe a este dinamismo —en cuanto responde a la verdad en el objeto, y no sólo al objeto en su presentación— lo que va a definir el orden de la acción (*actus humanus*), por debajo del cual no hay eticidad, ni agente en sentido propio: pues éste se fragmenta en un sujeto entregado pasivamente a sus “activaciones” (*actus hominis*). Es conveniente tener en cuenta esta línea motriz en toda la valoración wojtyliana de Scheler. En justicia, este no suplanta al acto como lugar de la moralidad, pero lo sustrae, reactivamente, a la practicidad del querer kantiano, emplazando la moralidad en el plano “veritativo” de un *orden material de coherencia* entre preferencia y elección.

Y aún que añadir un segundo elemento al proceso argumentativo, una vez que se ha aclarado que la moralidad quedará a cargo del nuevo dinamismo del preferir.

b) *La explicitación de un principio de ordenación previo a los actos mismos del querer (que se presentará en el preferir)*

¹¹⁴ DUSSEL, E.: *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*, cit., pp. 266 s. *La cursiva es mía*.

¹¹⁵ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 61-62 (tr. cast., I, pp. 73 s.).

Las materias de valor y las relaciones de estructura que éstas encierran, «indican el margen posible de acción para aquella posición de fines»¹¹⁶ que únicamente, de entre ellas, son elegidos y propuestos. Las condiciones *a priori* son ahora materiales y previas a los actos del querer. Estos componen la sede de la moralidad, pues lo moralmente bueno sigue siendo el acto voluntario con que elegimos el valor: como en Kant, no reside la moralidad inmediatamente en la inclinación o la tendencia. Pero la altura del valor elegido «no se origina en su relación con el querer»¹¹⁷ —un querer en que residiera, así, una ley formal inmanente de su propia especificación—, sino en las materias de las inclinaciones, cuya altura se ofrece cognoscitivamente en el preferir. De este modo, la preferencia se alza como principio de ordenación previo al querer.¹¹⁸

Es más, ni siquiera el movimiento tendencial automático —como pudiera ser “lo que tienta”— supone aquel “caos” en el que Kant no halla otro principio de orden que el enlace asociativo mecánico. Al contrario:

[...] es característico precisamente de la naturaleza altamente moral de un hombre el hecho de que el sobrevenir involuntario y automático de sus movimientos de tendencia y sus valores materiales, a los que aquéllas “apuntan”, acaece ya en un orden de preferencia, y el que esas tendencias y valores representan —conforme a la jerarquía objetiva de los valores materiales— un material provisto ya de una forma precisa para el querer. El orden de preferencia [...] se convierte en la regla íntima del automatismo de la misma tendencia y es el modo y el tipo como llegan a la esfera central de la voluntad las tendencias.¹¹⁹

Ahora bien, este intento de solución arrastrará una dificultad, esta vez relativa a

[...] la ligazón efectiva entre el valor y la conducta, una vez que ha sido remitida la intencionalidad a un estadio previo al acto de voluntad y, según parece, sin dejar cabida a la elección por parte de ésta [...]. La disociación [...] entre la acción, asimilada por Scheler a los movimientos corpóreos, y el querer intencional que la precede está sin duda en relación con la tesis scheleriana antes mencionada de que los fines no se constituyen a partir de la voluntad.¹²⁰

¹¹⁶ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 62 (tr. cast., I, p. 74).

¹¹⁷ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 62 (tr. cast., I, p. 75).

¹¹⁸ Tampoco en el realismo ético de Wojtyła la cualidad del acto deriva de su relación con el querer, del que sí depende la imputabilidad moral del acto. Ahora bien, originar la altura en la materia de la inclinación expuesta al preferir ordenativo, anterior a todo querer portador de finalismo, desemboca en Scheler en el rechazo del finalismo allí donde Wojtyła lo admite, en la sexualidad. Lo veremos enseguida a partir del análisis de un pasaje de *Wesen und Formen der Sympathie*.

¹¹⁹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 63 (tr. cast., I, p. 75 s.).

¹²⁰ FERRER, Urbano: *Perspectivas de la acción humana*, cit., pp. 151 s.

3. Planteamiento de Wojtyła a partir de la experiencia emocional scheleriana

3.1. La posición de Wojtyła abordada desde la finalidad objetiva

Tampoco en el realismo ético de Wojtyła la cualificación moral del acto, el signo de su valor, encuentra su origen inmediato en su relación con el querer. No obstante, no será reductible a una relación de coherencia. Será el objeto, aun cuando en profunda relación dialéctica con el querer, el determinante del bien de la acción, como no ha pasado desapercibido a los objetores al célebre número 78 de *Veritatis Splendor*:

La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada, como prueba también el penetrante análisis, aún válido, de santo Tomás.¹²¹ Así pues, para poder aprehender el objeto de un acto, que lo específica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario [...]. La ética cristiana, que privilegia la atención al objeto moral, no rechaza considerar la teleología interior del obrar, en cuanto orientado a promover el verdadero bien de la persona, sino que reconoce que éste sólo se pretende realmente cuando se respetan los elementos esenciales de la naturaleza humana. El acto humano, bueno según su objeto, es “ordenable” también al fin último.¹²²

La voluntad no define de por sí el bien moral. Se remite al objeto del acto. No al objeto *simpliciter*, sino al objeto elegido. Porque la voluntad *sí* que decide. Ciertamente, no decide lo que es o no es bueno; ni tampoco se decide en función del contenido que tendrá su acto, lo que la dotaría de un dominio arbitrario sobre la definición del acto; sino que se decide en función del acto propio de tal contenido, al margen de que tenga o no también otros que no determinan la elección. Con otras palabras. Por el contenido, el acto mismo recibe una cualificación a la que la voluntad, al quererlo, ya se ha sometido; pero, incluso en caso de error en la aprehensión del objeto como conforme al orden de la razón, para la imputación moral resulta decisivo cómo se encontraba en la voluntad el objeto del acto realizado, justo en el momento de la elección.

No se confunde el finalismo de la voluntad por la elección con la elección volitiva por el finalismo. Ni se excluye la teleología, ubicada como segundo paso: bueno ya el acto según su objeto, también es ordenable al fin. Un acto no puede ordenarse al fin por edicto, por el hecho de ser querido (y ello en sentido moral, distinto del

¹²¹ Cf. S. Th., I-II, q. 18, a. 6.

¹²² JUAN PABLO II: *Veritatis Splendor*, n. 78.

scheleriano “no estar el término objetivo a disposición de posibles intenciones”, que pronto veremos), pues tal ordenación sigue al objeto, no a la elección.¹²³

En Scheler, pues, como secuela de la reacción formalista al causalismo nominalista, el momento ordenativo se liga directamente al preferir. Ahora bien, originar la altura axiológica en la materia de la inclinación expuesta al preferir ordenativo, anterior a todo querer, puede ciertamente, por su apelación a la materia previa, ahorrar a Scheler el confiarse a la tesis del intencionalismo fenomenológico —el querer como portador del finalismo—; pero lo conduce sin remedio al rechazo ya recordado del finalismo, justo allí donde Wojtyła lo admite, en la sexualidad:

El acto sexual en cuanto tal no pertenece a las llamadas acciones teleológicas, sino que representa una acción expresiva, en nada esencialmente distinta de las variadas acciones expresivas de la ternura y del amor, como el beso, la caricia, etc [...]. Porque, en primer lugar, el término objetivo natural (no “fin”) del acto sexual no está por su esencia a la disposición de posibles intenciones; pero, en segundo lugar, el fin natural se alcanza de un modo tanto mejor cualitativamente, cuanto más la elección de la pareja, guiada por el amor, determina —*ceteris paribus*— la dirección del acto sexual y el amor encuentra en éste simple expresión, es decir, cuanto la generación resulta ser menos subjetivamente intencionada como fin. El acto sexual sigue aquí la regla absolutamente general según la cual todos los movimientos expresivos automáticos, y no menos todas las acciones instintivas, no son favorecidos en la consecución de su término natural objetivo, sino destruidos y desviados de su verdadero término natural, por la intención espiritual subjetiva del “querer”, incluso ya de la atención.¹²⁴

En principio, la distinción inicial entre fin natural (el objetivo) y fin intencional (fin en sentido propio) parecería facilitar el acercamiento al realismo wojtyliano. No obstante, la prevención scheleriana hacia el acto propositivo malogra su percepción

¹²³ Ciertamente, un sujeto puede estar *aspirando* “intencionalmente” al fin último y estar, no obstante, *eligiendo* los objetos que desdican del fin. La practicidad (eficaz) de la prosecución de un fin no coincide necesariamente con su elección intencional, cabiéndole a la voluntad no querer *bien* el fin que quiere. De aquí brota un bien práctico que no es el bien del objeto práctico y que ha de estar incluido en la cuenta que se dé del *ejercicio* del acto, en su trascendencia sobre el objeto mismo que lo *especifica*.

¹²⁴ SCHELER, MAX: *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke, Band 7. Bern und München: Francke Verlag, 1973, pp. 118-119 (tr. cast.: *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 166 s.). Al igual que pasa con su reproche de hipocresía, la intervención de la voluntad queriendo algo a título de fin, “impurifica”, según Scheler, la previa “estancia” del sujeto en el orden de los valores. La moralidad se ha dejado toda ella referir al vivenciar originariedades, respecto de las cuales una irrupción reflexiva es pérdida. No encontramos en Wojtyła una impugnación pareja de la finalidad, lo que en él no obsta para el predominio de la efectividad sobre la intencionalidad, que veremos constituir el núcleo de su tesis de la objetividad. Más próximo vemos a nuestro autor a la interpretación psicológica o psíquica que encontramos en Frankl, al hablar de hiperintención e hiperreflexión: «eine Wirkung [...] wird sie nunmehr zum Ziel einer forcierten Intention, einer *Hyperintention*. Mit der *Hyperintention* einher geht aber auch eine *Hyperreflexion*» FRANKL, VIKTOR E.: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern: Verlag Hans Huber, 2. Aufl., 1984, S. 10; cf. también, entre los muchos posibles, del mismo Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*. Freiburg: Verlag Herder GmbH & Co. Kg., 2. Aufl., 1977, S. 70-71). Sobre la lectura de Frankl, resumida en la feliz contraposición que Cardona Pescador toma del psiquiatra vienés, entre ganancia *per effectum* y ganancia *per intentionem*, véanse los comentarios de MELENDO, TOMÁS: *Amor, fecundidad y felicidad conyugal*. Méjico: LOMA, 1996, pp. 25-31.

de lo natural, atribuyendo a la intervención voluntaria del sujeto una pérdida en la autenticidad de la experiencia. Una premisa adicional scheleriana completa su postura: lo subjetivamente intencionado obsta para lo amorosamente intencionado, en una concepción donde el amor es impedido por una irrupción que dirige lo espontáneo. La noción de finalidad se devalúa en su dimensión intencional. En *Amor y responsabilidad*, Wojtyła, al asumir la intencionalidad fuera de los presupuestos fenomenológicos, rechazará esta postura: él pretende recuperar un amor objetivo, un amor como virtud, síntesis de vida y norma; mientras que Scheler, por su noción de experiencia, lo reduce a vivencia o experiencia vivida.

De entrada, Wojtyła parece adaptarse a la tesis fenomenológica de un primado del *verum* o “*veritatis*”: «Es preciso que gracias al amor se haya conseguido una profunda unión de las personas, de la mujer y del hombre; sus relaciones sexuales no pueden ser más que la expresión de semejante unión».¹²⁵ La impresión de personalismo fenomenológico es notoria en fórmulas como ésta, que han llevado a malinterpretar con frecuencia el pensamiento de Wojtyła. De hecho, existe un peligro, que acecha especialmente a quienes no han reparado en su esfuerzo depurativo de índole metodológica, que se sitúa más allá de las fronteras de una obra doctrinal, como *Amor y responsabilidad*. El de medirlo con el mismo rasero, injusto, de cualquier otro pensamiento que haya asumido parcialmente estructuras y estrategias afines a la fenomenología: es decir, acusarlo de suplantar el discurso de ley natural por el personalista-fenomenológico de cariz “lingüístico”, según el cual todo acto malo en última instancia se aísla y queda reducido a un particular defecto de verdad.¹²⁶

¹²⁵ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 154.

¹²⁶ Pensamos ahora en los detractores, pues no sólo hay incondicionales del “personalismo de Wojtyła”. Así, por ejemplo, John Galvin acusa a Wojtyła de relajar el papel de la ley natural en su ética sexual, en beneficio de la fenomenología personalista, ofreciendo «an extended testimony to the thoroughly personalistic nature of *Humanae Vitae*» (“*Humanae Vitae*: Heroic, Deficient — or Both”, *The Latin Mass* vol. 11, nº 1 (Winter, 2002), p. 15), que se manifiesta en la sustitución del término *finis* por *significados* en la doctrina del matrimonio. En su apoyo acude, líneas más abajo, al imparcial comentario de John R. Weiss, para quien la *Humanae Vitae* nos aparta de «the traditional natural law arguments that were based on an “objective” teleology, i. e., one that emphasizes the causal link between sex and procreation [...] or the natural law arguments by design [...]». *Humanae Vitae* (and subsequent interpretations by John Paul II, especially his theology of the body) [...] develops the natural law in regard to the meaning of the marital union. It try to get us to ask: What does the marital union say? What does contraception say? How does contraception affect what the marital union says? *Humanae Vitae* develops the natural law argument based on a “subjective” teleology [...]. It emphasizes the meaning of what is said. It goes beyond the results-oriented, “objective” teleology that has proved insufficient to explain human sexuality. It is able [...] to establish the immorality of contraception independent of whether the contraceptive method has abortifacient effects» (Contribución a “The Contraception Debate”, en *First Things: The Journal of Religion, Culture and Public Life*, 91 (March, 1999), “Correspondence”. Parece encontrarse aquí un eco de la referida distinción de Znak entre objetivismo tomista y subjetividad moderna, entendida por Galvin como un rechazo de la vía metafísica-naturalista. Al respecto, comenta M. Waldstein: «According to Galvin, John Paul II gave up St. Thomas and replaced him with a new way of thinking, personalist phenomenology». Sin embargo, Waldstein no está de acuerdo con esa apreciación; de hecho, en la misma conferencia en que expone el juicio de Galvin, defiende que «John Paul’s teaching on marriage is indeed deeply rooted in a teleological conception of nature in agreement with Aristotle’s and St. Thomas’s natural philosophy

Sin embargo, Wojtyła achaca a Scheler precisa y definitivamente el que limite la intervención agente sobre el acto a un caso de peculiar “coherencia semántica”: pues con ello desaparece la practicidad causal-dinámica que supone actuar el bien o el mal. Son numerosos los pasajes en los que late la reacción contra esa carencia: un déficit que responde a resortes fenomenológicos más fundamentales y, en esa medida, afectan al método mismo en sus aspiraciones morales. De modo que, por ejemplo, el entorno de validez de la anterior cita ha de hacerla compatible con afirmaciones posteriores: «en la voluntad de un hombre que aún no ha sucumbido a las pasiones [...] se libra generalmente un combate entre el impulso sexual y la libertad. El impulso intenta imponerle su objeto y su finalidad, se esfuerza en crear un hecho decisivo interior».¹²⁷ Frente a lo que supone Scheler, el gobierno del sujeto interviene a favor del amor, no en detrimento suyo. ¿Significa esto que Wojtyła opta por la finalidad intencional, afín a Husserl, como destaca el análisis realizado por de Muralt respecto al alcance último del esquema intención-cumplimiento?¹²⁸ Intentaré responder en una nueva contribución. Por ahora me limito a perfilar el pensamiento de Wojtyła en su conflicto con otros elementos schelerianos.

En concreto, Scheler no admite el papel activo de la voluntad. Lo corroboran varios lugares centrales: «El bien más *puro e inmediato*, e igualmente el mal asimismo más puro, están dados en el acto del querer, que se sitúa tras la preferencia de un modo enteramente inmediato y *sin* una elección precedente».¹²⁹ La vinculación

[...]. I will argue that most of what is new in John Paul's personalism is inspired, not by Scheler, but by Saint John of the Cross» (“Personalist Phenomenology and St. Thomas in Pope John Paul II”, conferencia en el *Thomas Aquinas College*, 10-10-2003). Un desarrollo ulterior de la tesis de Waldstein, con indicaciones de los influjos fundamentales de Scheler y Kant, se encuentra en su extensa introducción a la versión en lengua inglesa, a su cargo, de los materiales de Juan Pablo II sobre teología del cuerpo: JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them: A Theology of the Body*, Pauline Books and Media, Boston, 2006.

¹²⁷ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 164.

¹²⁸ Aun cuando Wojtyła no aborda explícitamente el estudio de la teleología en Husserl, podemos plantearnos si el finalismo husserliano responde a las necesidades de Wojtyła de hallar un fundamento normativo. Nos parece que Wojtyła y Husserl discrepan en el modo de entender la originariedad volitiva, así como en la concepción del *télos* ideal y en la propia constitución crítica de la ética como ciencia fundamental. Pensamos que esa discrepancia se remonta a la noción de esencia derivada de los presupuestos intencionalistas de Husserl. En Husserl, en efecto, nos las habemos con la esencia ya criticada por Zubiri en su definición de «unidad eidética de sentido». ZUBIRI, Javier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1985, p. 26. Según esta definición, la esencia se presenta inadmisiblemente como «un polo “ideal” hacia el cual estaría dirigida la cosa en su contingente movilidad e individualidad» (*Ib.*, p. 31). Creemos ver en Wojtyła una participación en tales críticas a la noción fenomenológica de esencia, en cuanto admite “la teleología interior del obrar”, que expresa la propiedad del acto, bueno por el objeto, de ser, en idéntica medida, “ordenable al fin último”. Porque la necesaria coincidencia de la moralidad del contenido del acto y el contenido del fin funda la clausura efectiva en el proceso definitorio de la moralidad (no entregado a la aproximación asintótica y de cumplimiento ideal a que a la normatividad husserliana aboca la inadecuación intencional, como ha destacado de Muralt en su profundo estudio: MURALT, André de: *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958 (versión castellana: *La idea de la fenomenología*. Méjico: UNAM, 1963), así como en otras obras ya citadas).

¹²⁹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 49 (tr. cast., I, p. 57).

inmediata de la preferencia al acto volitivo ahorra la apelación a las tendencias, que Scheler elude, una vez más, en pro de la desnaturalización del querer. Pero de este modo cae inevitablemente en el socratismo moral. Lo confirma la condición establecida para que el querer resulte determinado por el preferir, expuesta en un contexto en que Scheler atribuye a “ilusiones en el conocimiento previo” las imperfecciones en el acto voluntario: «El percibir sentimental de lo que es bueno determina el querer únicamente si es que el valor mismo está dado en él de modo adecuado y evidente, es decir, si está dado en sí mismo»¹³⁰.

Todo indica que Scheler recupera el papel determinante de la preferencia, poniendo en juego una dimensión impulsiva coadyuvante en el sujeto real. Pero un análisis más detenido muestra que no es así. Inicialmente, se vislumbra una suerte de semejanza. En oposición al indiferentismo moral de las tendencias en Kant, el preferir instaura en la doctrina de Scheler un principio ordenador en el núcleo mismo de la tendencia; de manera parecida, frente al naturalismo del amor, los elementos impulsivos parecen establecer una relación «de limitación y de selección».¹³¹

Y, así, leemos: «Del reino de cualidades de valor objetivamente existente y dado, sólo se recortan para un ser real —como “valores de amor posibles” para él— aquellos valores cuyo portador es una cosa real que afecta de algún modo también a su sistema de impulsos».¹³² La analogía con el preferir hace que la mente equipare ese influjo en la impulsividad con el carácter determinante de lo volitivo: como si la preferencia amplificara su capacidad de definir con un valor resolutivo ideal, de modo que para llevar a término la acción fueran necesarias aportaciones adicionales de la constitución estructural del sujeto real: «un acto de amor se realiza en una organización biopsíquica dada allí y sólo allí donde existe también un movimiento impulsivo hacia la misma esfera de valor hacia la que apunta el movimiento del amor».¹³³ Pero hay que atender también a la debilidad del nexo a que nos estamos refiriendo. En su afán de sortear el falso lazo causal impulso-amor —propio del naturalismo—, Scheler se instala en un contingentismo de los actos volitivos, constituidos por la coincidencia accidental entre una cadena ideal y una real.

Lo resume de manera más clara líneas abajo:

El sistema de impulsos es decisivo, en primer lugar, para la forma real de suscitarse el acto de amor y, en segundo lugar, para la elección y orden de la elección de los valores, pero no para el acto de amor y su contenido (cualidades de valor) ni para la altura del valor y su puesto en el orden jerárquico de los valores. Dicho con una imagen: los movimientos impulsivos son, por

¹³⁰ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 87, n. 3 (tr. cast., I, p. 107, n. 19).

¹³¹ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 186 (tr. cast., p. 258).

¹³² SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 186 (tr. cast., p. 257).

¹³³ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 186 (tr. cast., p. 257).

decirlo así, las antorchas que arrojan su resplandor sobre los contenidos de valor objetivamente existentes que pueden resultar determinantes de los objetos del amor. Por eso, la relación que en principio tiene el “amor” con el “impulso” no es en general una relación de producción positiva, como si el impulso produjera amor o éste “saliese de aquél” sino una relación de limitación y de selección. Lo que antes llamábamos equívocamente “suscitación” no es una relación causal, sino una relación de relatividad de la existencia: seres vivos empíricos reales de una determinada constitución sólo son capaces de amar lo que es al mismo tiempo y relativamente a su particular sistema de impulsos llamativo e importante para ellos.¹³⁴

Y concluye Scheler: «Estas afirmaciones teóricas, que no son en absoluto fenomenológicamente evidentes, tienen sin embargo una base fenomenológica evidente».¹³⁵

A la luz del símil platónico de la antorcha, el valor del factor impulsivo queda despojado de capacidad determinante, de manera análoga a como será desposeído de esa aptitud el objeto presentado de Wojtyła. Distinguir en él un rango que suscita el amor y otro que ordena los valores no debe conducir a pensar en un doble alcance práctico-teórico. Sólo se suscita a través de la ordenación axiológica. Los determinantes siguen siendo los contenidos de valor; sólo que, en cada caso, únicamente tienen vigencia los que han sido recortados por el sistema impulsivo sobre el fondo de los posibles. Y esto ya difiere de Wojtyła, para quien sólo el “momento de la verdad” libera de la determinación realizada por el objeto. Lo llamativo es la categoría selectiva del equipo impulsivo del sujeto. Como en la selección darwiniana —aunque aquí las mejoras o ganancias de altura responden a la intervención adicional del preferir ideal—, no estamos ante influjo causal alguno. El naturalismo yerra justo al considerarlo como tal. Sin duda, el sistema scheleriano de sucesivos tamizados y consecuentes concentraciones focales —que en este caso se enfrenta al naturalismo, como antes lo hacía con Kant—¹³⁶ puede conducir a una singularización progresivamente mayor de los elementos. Pero sigue en el aire la cuestión del paso de la suma densidad formal a la realización efectiva, incluso desde el doble expediente que componen la concentración-elevación. Como consecuencia, el carácter ya sí determinante de los contenidos sobre los objetos sólo cobra valor dinámico en la voluntad misma, según el vínculo del inmediatez socrático:

¹³⁴ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S p. 186 s. (tr. cast., p. 258).

¹³⁵ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 187 (tr. cast., 258). Las categorías de la importancia han sido estudiadas hondamente por von Hildebrand. Cf. HILDEBRAND, Dietrich von: *Ethik. Gesammelte Werke*, Band II. Stuttgart, 1973 (tr. cast.: *Ética*. Madrid: Encuentro, 1983), Primera parte, especialmente cap. 3.

¹³⁶ Recordemos: «ist es eben für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen charakteristisch, daß bereits das unwillkürliche automatische Auftreten seiner Strebensregungen und der materialen Werte, auch welche diese “zielen”, in einer *Ordnung des Vorzuges* erfolgt, daß sie —gemessen an der *objektiven* Rangordnung der materialen Werten— ein für das Wollen bereits weitgehend *geformtes* Material darstellen. Die Vorzugsordnung wird hier [...] zur *inneren Regel des Automatismus* des Strebens selbst und schon der Art und Weise, *wie* die Strebungen und die zentrale Willenssphäre gelangen». SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 63; cf. tr. cast., I, p. 75 s. Es oportuno insistir aquí en el sentido intencional-ideal de la *regla*, afin a la ley eidética husserliana, no norma de acción.

Puede estar dado un valor (o respectivamente su rango) al percibir sentimental y al preferir, en los grados más diversos de adecuación, hasta llegar al “estar dado en sí mismo” (hecho que coincide con la “evidencia absoluta”). Si está dado el valor mismo, el querer resultará necesario en su ser, según una ley esencial (o, respectivamente, el elegir, si se trata del preferir). Y en este sentido —mas únicamente en este sentido— se puede restaurar el principio socrático, a saber: que todo “querer bueno” está fundado en el “conocimiento de lo bueno”, y —respectivamente— todo querer malo descansa en un engaño¹³⁷ y extravío morales. Mas toda esta esfera de conocimiento moral es plenamente independiente de la esfera de la proposición y el juicio [...]. Manifiestamente, el principio socrático tampoco puede aplicarse a todo mero saber conceptual y juzgador de valores, o, respectivamente, de valores morales.¹³⁸

La implicación, en síntesis unitaria, de: a) el rechazo del papel judicial en la moralidad y b) la correlación inmediata intencionalidad-querer, queda manifiesta en una nota, ya antes parcialmente transcrita, donde Scheler procede a acotar lo desaprovechable en el socratismo:

El “saber” de lo que es “bueno” —que acaece simplemente según las leyes del juicio— no halla su cumplimiento en el valor sentimentalmente percibido; y, por consiguiente, el mero conocimiento de las normas morales no es determinante del querer. El percibir sentimental de lo que es bueno determina al querer únicamente si es que el valor mismo está dado en él de modo adecuado y evidente, es decir, si está dado en sí mismo. Lo que resultaba falso en la formulación socrática [...] era su racionalismo, en virtud del cual el simple concepto de lo que es “bueno” debía tener la fuerza de determinar el querer.¹³⁹

El juicio moral —y, particularmente, el imperativo kantiano— no resulta apto para determinar el querer sólo porque carece de la inmediatez necesaria para lograr la evidencia y adecuación que, desde las premisas fenomenológicas, son patrimonio del percibir. No se duda de la determinabilidad intencional del querer. Y eso permite a Wojtyła denunciar la carencia de una verdadera practicidad en Scheler, pareja a su desconocimiento del carácter intrínsecamente dinámico de la voluntad.

No erramos al hacer del test ético el inicio de un camino que culmina en la metafísica. La que subyace en la filosofía práctica scheleriana —y habrá que ver si en la fenomenológica como tal— resulta incompatible con el pensamiento de Wojtyła, coherente con la tesis

[...] de la naturaleza existencial de la libertad, o sea, de la emergencia operativa de la libertad sobre la razón. Ante todo, la superioridad de la libertad *quoad exercitium* (*actus*), o sea subjetiva, sobre la libertad objetiva *quoad determinationem* (*obiecti*), una distinción que queda apenas implícita, o en todo caso inoperante, en la ética aristotélica. En virtud de esta superioridad [...], todo el sector operativo de la conciencia y, por tanto, el ejercicio de las facultades cognoscitivas mismas, y sobre todo la razón práctica, pasa según santo Tomás a las dependencias de la

¹³⁷ «Nicht auf “Irrtum”, sondern auf *Täuschung* im Fühlen selbst, resp. im Vorziehen». SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 88, n. 1; cf. tr. cast., I, p. 107, n. 20.

¹³⁸ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 87-88 (tr. cast., I, p. 107).

¹³⁹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 87, n. 3 (tr. cast., I, p. 107, n. 19).

libertad. El primer efecto de esta superioridad de la voluntad se revela en el dominio que ésta puede ejercer sobre la elección del fin último.¹⁴⁰

Por otro lado, pese a su esfuerzo por recuperar el rango existencial de la libertad, anteponiendo el ejercicio al “momento del contenido”, la reforma heideggeriana de la fenomenología tampoco basta a Wojtyła. Ciertamente, al orientarse hacia la practicidad, Heidegger lleva a cabo una síntesis entre las vías de Husserl y Scheler. En ese cambio, es notorio el influjo del pensamiento práctico aristotélico. Ante todo, le hace reformular la intencionalidad en sentido práctico como cuidado (*Sorge*): «un “tender a” de tipo no sólo perceptivo-observador, sino práctico-apetitivo, que Aristóteles reconduce a la *órexis*, apetitividad».¹⁴¹ Pero, además, desplaza la comprensión de sí, desde la reflexión constatativa hacia «la autorreferencia de tipo práctico-decisional»,¹⁴² en el ámbito de los actos como pasiones, estados de ánimo (*Stimmungen*), etc. En esa síntesis, hay ganancias y pérdidas respecto al alcance práctico de las doctrinas, tanto scheleriana como husserliana. Scheler es superado en lo que atañe a la practicidad, en cuanto se recupera el papel de la elección y decisión: «el ser-ahí se relaciona con el propio ser según una referencia de tipo práctico, decidiendo sobre sí».¹⁴³ Husserl lo es en la proporción en que se recobra la practicidad, deprimida en la doctrina del acto práctico como acto fundado:

Hay mayor diferencia entre la representación simple objetivante y el juicio objetivante compuesto [] que entre la representación objetivante, simple o compleja, y el acto práctico []. Esta paradoja es significativa, porque muestra que la doctrina del acto fundado, en el caso del acto práctico, tiene tendencia a reducir el dominio de lo práctico al de lo teórico.¹⁴⁴

Respecto de ambos, retrocede el de Messkirch: pues, aunque «para Heidegger la *praxis* sea la actitud determinante que caracteriza la estructura fundamental del *Dasein*»,¹⁴⁵ la ontologización a que somete las determinaciones aristotélicas de la

¹⁴⁰ FABRO, Cornelio: *Riflessioni sulla libertà*. Rimini: Maggioli editore, 1983, p. 47. En apoyo de su tesis, Fabro cita a Tomás de Aquino: «voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit, de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinatur: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae naturae inclinantis» (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2 ad 5).

¹⁴¹ VOLPI, Franco: “È ancora possibile un’etica? Heidegger e la ‘filosofia pratica’”; in *Acta philosophica*, vol. 11 (2002), fasc. 2, p. 302.

¹⁴² VOLPI, Franco: “È ancora possibile un’etica?”, cit., p. 303.

¹⁴³ VOLPI, Franco: “È ancora possibile un’etica?”, cit. p. 303.

¹⁴⁴ MURALT, André de : “La notion d’acte fondé dans les rapports de la raison et de la volonté selon les ‘Logische Untersuchungen’ de Husserl” ; dans MURALT, André de : *La Métaphysique du Phénomène*. Paris : Vrin, 1985, p. 164. Volpi subraya cómo, ya en su cooperación en la redacción del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, la divergencia de Heidegger con Husserl se manifestó en torno a la prioridad concedida por éste al acceso teórico, por el análisis de la vida consciente, al yo como subjetividad constituyente.

¹⁴⁵ VOLPI, Franco: “È ancora possibile un’etica?”, cit., p. 299.

práxis, la *póiesis* y la *theoría* hace que «les venga sustraído el valor práctico-decisional de los actos de la vida humana. Para Heidegger, *práxis*, *póiesis* y *theoría* no indican disposiciones o acciones particulares, sino modalidades de ser inherentes a la estructura del ser-ahí, que constituyen la condición de posibilidad de los comportamientos particulares teóricos, prácticos y poyéticos». ¹⁴⁶ De modo que, aunque se invierta de forma clara el planteamiento aristotélico y la *práxis* se vuelva determinación suprema respecto a la *theoría*, lo poyético es ontologizado como modo de ser del *Zuhandenheit*, y lo teórico equivale al del *Vorhandenheit*, reconducibles al modo disposicional más originario del *Besorgen* como “*praxis* originaria”. ¹⁴⁷ En esta ontologización, la libertad será definida por su relación con la verdad, y no directamente por la elección. En expresión de Fabro, la libertad constituirá un “*transcendental existencial*”, referida de nuevo a la subjetividad, en lo que atañe a su constitución:

La libertad se pone directamente o, mejor, radicalmente, en la línea óntico-ontológica: repite, invertida, la identidad de los transcendentales de la metafísica clásica. En ésta es el ente el que funda el unum, verum, bonum...; por el contrario, en Heidegger es el plexo del verum, reducido a comportamiento existencial (*Verhalten*), el que expresa la libertad en cuanto es ya la realización de la identidad lineal, esto es, horizontal, de acto y objeto. ¹⁴⁸

Como en el incondicionado dejar-ser al ser del ente, nos encontramos ante una libertad de indiferencia que «no es ya el *terminus a quo* de la escolástica esencialista [...], pero sí el *terminus ad quem*. Se elimina así por completo la libertad en sentido moral como “*libertad de elección*”: como una libertad que toma decisiones determinantes, por las que el individuo es responsable ante una distinción absoluta de lo verdadero y lo falso, del bien y el mal». ¹⁴⁹

Ninguna de estas vías fenomenológicas alcanza la practicidad que persigue Wojtyła. Cuando, frente a Scheler, busque una determinación del querer por vía no intencional, se situará en la línea metafísica que prosigue a Aristóteles, hacia la superioridad de una libertad de ejercicio no reductible a la determinación, en el contexto del obrar moral concreto. La practicidad radica, entonces, en que la determinación no deriva directa y exclusivamente del contenido. Pues «si bastase el contenido del acto para determinar a la voluntad, el momento voluntario del acto —que consiste en la aspiración formal al bien— y el momento libre —constituido por la elección real, tanto del último fin en concreto como de los medios— acabarían por coincidir, y la libertad se identificaría así con la pura racionalidad en acto». ¹⁵⁰

¹⁴⁶ VOLPI, Franco: “È ancora possibile un’etica?”, cit., p. 299.

¹⁴⁷ Cf. VOLPI, Franco: “È ancora possibile un’etica?”, cit., p. 299.

¹⁴⁸ FABRO, Cornelio: “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento”; in *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno LII (LIV) – Fasc. IV, 1973, p. 485.

¹⁴⁹ FABRO, Cornelio: “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento”, cit., p. 486.

¹⁵⁰ FABRO, Cornelio: *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 47.

El añadido de Cardona «y el pecado sería simplemente un error»¹⁵¹ refrenda la conformidad con Wojtyła. Esta se torna patente en algunos desarrollos de *Amor y responsabilidad*¹⁵² y en toda su doctrina de la voluntad... y de la voluntad como directamente referida a la verdad sobre el bien. Y es especialmente nítida en el tratamiento del autodominio, que sólo resulta posible, como bien comenta Caffarra, gracias a la verdad sobre el bien:

Es el conocimiento de la verdad sobre el bien moral lo que hace posible el autodominio y, por tanto, la dependencia del acto del sujeto. En una palabra: es el conocimiento de la virtud sobre el bien moral lo que nos hace libres. He dicho “hace posible”. No se debe identificar autotrascenderse y autodominio; éste no deriva necesariamente de aquél. Deriva exclusivamente de nuestra libertad. No se debe caer en el error propio de todo racionalismo. El acto de conocer no genera el acto libre: sólo lo hace posible. Es condición necesaria de él, no su causa eficiente. El autodominio es un acto libre y, por consiguiente, un acto de la voluntad, no de la razón.¹⁵³

La practicidad aquí en juego implica, pues, una *elección*, que en Scheler cedía ante el predominio de la *preferencia*, de raíz intencional. Ferrer llega a hablar de un determinismo generado por el exclusivismo de la preferencia afectiva, pues «el sujeto sólo tendría que efectuar el acto de preferir una vez que le son presentados [los valores] en sus tendencias con anterioridad a toda representación objetivante y en conformidad con el conocimiento afectivo que de ellos alcanza».¹⁵⁴

Encontramos, entonces, en el tránsito a la esfera práctica, unas primeras confirmaciones de los presumibles inconvenientes derivados del rechazo de fundamento objetivo para el percibir emocional. Que el preferir se baste para definir de manera directa le otorga el estrellato en la acción práctica, retrasando el momento de la praxis; de esta forma, el obrar mismo será un acontecimiento en lo teórico, quedando desplazada, en la acción, la autodeterminación del sujeto por las relaciones intencionales, al modo de la moral basada en la opción fundamental. Ciertamente, sin abandonar la esfera de la cognición de valores, el preferir aporta una base para la elección moral y la decisión, que el mero sentir emocional no ofrece: el acceso a un orden jerárquico. Ahora bien, por sí mismo, el mero disponer de una ordenación no abre a la moral la vía de la normatividad, sino, en todo caso, la de las regularidades.

¹⁵¹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 104

¹⁵² «La tentación no es sólo un “error de pensamiento”, porque un error involuntario no entraña pecado, [...] sino que [la tentación] resulta de la actitud de la voluntad que quiere el deleite que desean los sentidos». WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 192 s.

¹⁵³ CAFFARRA, Carlo: *Ética general de la sexualidad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1995, pp. 33-36.

¹⁵⁴ FERRER, Urbano: *Perspectivas de la acción humana*, cit., pp. 262 s.

Aun cuando Scheler apele a un significado normativo del *ordo amoris*, éste resulta «idealmente normativo», no «imperativamente normativo».¹⁵⁵ Cuestión que se manifiesta de manera particular en la descripción scheleriana de la datitud de los objetos de valor en el amor y el odio:

“Amor” al respectivo objeto o portador de valor solamente empieza cuando se inicia el movimiento hacia un posible valor más alto del objeto amado, con lo que no está dicho todavía en absoluto si este “valor más alto” existe ya (estando sólo, por ejemplo, todavía no “percibido”, no “descubierto”) o si no existe aún y sólo “debe” existir en él (en el sentido de lo ideal o individual que tiene el vocablo, no en el de lo universalmente válido).¹⁵⁶

Ese deber marca la movilidad del amor, pero en una dinamicidad distinta de la que ejerce en la acción moral. Es

[...] ley esencial del amor el que amemos el objeto como “es” [...]. Cualquier “tú debes ser tal”, tomado por así decir como “condición” del amor, destruye su esencia fundamentalmente [...]. Tan sólo no debe tomarse erróneamente este “tal y como son” [...]. Pues precisamente esta interpretación quita al amor el carácter de movimiento que sin disputa le es inherente. El “ser” de que aquí se trata es precisamente aquel “ser ideal” de ellos que ni es un ser empírico-existencial, ni un “deber ser”, sino un tercer ser, indiferente aún a esta distinción.¹⁵⁷

3.2. Dictamen final de Wojtyła sobre la eticidad scheleriana

Wojtyła estudia la relación del ideal con la normatividad en *Max Scheler y la ética cristiana* y en varias de sus contribuciones posteriores. Su tesis viene a decir que a partir del primado de la experiencia del valor moral no puede establecerse una normativa, sino, a lo sumo, regularidades,¹⁵⁸ tipos, directrices generales.¹⁵⁹ Y ninguna de ellas constituye una norma. «Tal regularidad de la experiencia del bien o del mal

¹⁵⁵ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 111 (tr. cast., p. 157).

¹⁵⁶ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 159 (tr. cast., p. 220).

¹⁵⁷ SCHELER, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., S. 161-162 (tr. cast., pp. 223 s.).

¹⁵⁸ Los valores morales «aparecen con ocasión de la realización de alguna “materia”, es decir, de ciertos valores objetivos con una determinada posición jerárquica *a priori*. Cuando yo realizo —y la realización se cumple siempre con el querer— el valor que vivo como superior, tal realización es acompañada por mi sentimiento de ser bueno, aparece en mi mundo emocional un valor moral positivo [...]. Mi experiencia moral se forma de diverso modo si tomo como objeto del querer un valor cuya inferioridad experimento en mi campo emocional de observación. Entonces, tal realización estará acompañada del sentimiento del “mal” [...]. De este modo, Scheler ha captado la sustancial regularidad que se le impone a un fenomenólogo en relación con la experiencia del “bien” y del “mal” moral». WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler” (1959); en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., pp. 265 s.

¹⁵⁹ «La superioridad e inferioridad de los valores suministran indudablemente *a priori* ciertas directrices normativas, pero son directrices de segundo orden [...]. No satisfacen las necesidades de una normativa concreta, de una decisión concreta sobre el bien o el mal en la acción del hombre [...]. El sentimiento de la jerarquía de los valores no da al hombre un fundamento suficiente para una normativa inmediata, aunque esté fuera de discusión una cierta influencia secundaria sobre esta acción». WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., p. 267.

moral no tiene en sustancia el carácter de norma. No dice en absoluto qué es bueno y qué es malo; indica solamente, con ocasión de alguna cosa (es decir, de algún valor), si vive el “bien” o el “mal”.¹⁶⁰ Y esto es muy distinto. La regularidad citada tiene carácter descriptivo, no normativo»,¹⁶¹ pese a que, tratándose de valores, no podemos hablar de una pura descripción, sino más bien de una “valoración”. Pero la normativa:

[...] se diferencia de la valoración o de la valorización [...]. Tanto la una como la otra contienen en sí —como momento sustancial— el momento de la verdad sobre el bien y, en este sentido, la valoración o valorización son ya, en una cierta medida, una normativa, aunque no lo sean aún en el pleno significado de la palabra. En el pleno significado de esta palabra, definiremos como normativa no el mero hecho de establecer la verdad sobre el bien de cualquier acto humano, sino el dirigir aquel acto según esta verdad.¹⁶²

¿Qué distingue a la normativa de la valoración, si ambas contienen el momento de la verdad sobre el bien? Wojtyła extrae la diferencia comparando la presentación del bien que realizan Scheler y Tomás de Aquino, así como el lugar que le otorgan en la vida moral.

La esencia de la vida espiritual basada sobre la razón es [...] la verdad sobre el bien. Scheler, sin embargo, tiene una concepción distinta de la vida moral que consiste en la experiencia emocional del valor moral [...]. En este planteamiento, la esencia de la vida moral o, considerándola separadamente, de una “experiencia” moral individual, no es la normativa, es decir, “el vivir” la verdad sobre el bien de la propia acción, sino que lo es el “vivir” el valor mismo [...]. “El vivir” el valor —se podría decir— ha destruido “el vivir” la verdad del bien. De este modo, ha desaparecido de la concepción scheleriana de la vida moral su momento propio y específico, es decir, el momento de la normativa, entendida precisamente como “vivir” la verdad sobre el bien [...]. La posición de Scheler implica de algún modo el desplazamiento de toda la problemática ética fuera de la norma.¹⁶³

El proceso, que ha alterado las relaciones de bien y verdad, podría considerarse también una hipertrofia de la valoración en detrimento de la normativa, hipertrofia que cabe calificar como “mera axiología”:

¹⁶⁰ «Como dice Scheler, el bien y el mal morales aparecen en la experiencia de la persona que actúa. Es decir, que debería vivir el bien cuando como objeto del querer se escoge un valor positivo en una clase de valores determinada y específica, y el mal cuando se elige como objeto un valor negativo en esta misma clase. [...] Si, por ejemplo, tomamos la clase de los valores estéticos, la experiencia del bien moral debería siempre estar relacionada con querer la belleza y la experiencia del mal con querer la fealdad. ¿Es difícil negar que un cierto bien y un cierto mal se relacionen con tales formas del querer; pero son un bien y un mal moral? Se plantea, por tanto, la duda de que Scheler confunda la esencial diversidad de los valores morales con la “materia” misma de la acción humana, que traslade de algún modo los valores morales *in aliud genus*». WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., pp. 268 s.

¹⁶¹ WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., p. 266.

¹⁶² WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., p. 280.

¹⁶³ WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., pp. 276 ss.

Debemos admitir la tesis según la cual la experiencia del valor se relaciona de algún modo con la valoración, es decir, con un tipo de valoración del bien (en sentido puramente existencial),¹⁶⁴ y esta valoración consiste en poner el bien bajo la luz de la verdad. Sólo entonces, en todo el sistema filosófico se crea un puesto para la norma, también para la ética. En cambio, la sola noción de valor excluye anticipadamente y en cierto sentido aquel puesto. El valor, en su misma esencia, es ya algo que es consecuencia de una cierta valoración, de una cierta subordinación del bien a la verdad, si queremos usar el lenguaje de Tomás de Aquino. Así, encontrándonos dentro de los límites del sistema de los valores nos encontramos de repente del otro lado de la norma y de la normativa, y con ello también fuera de ella.¹⁶⁵

Concluyendo, la reducción de la objetividad a intencionalidad origina las demás consecuencias: la autodeterminación volitiva, esencial para la unidad estructural del acto con el dinamismo personal, cede el lugar al dinamismo intencional de la voluntad hacia el contenido; la voluntad, mero conmutador final respecto del preferir a que ha de ajustarse la tendencia, se limita a su papel como orientadora intencional del acto, que pierde su referencia causal en la persona, en beneficio de una motivación macromegálica. De este modo, el acto mismo queda fuera de la experiencia de la moralidad, lo que anula el intento fenomenológico de recuperar la experiencia.

Así lo expone Wojtyła en “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler” (1957):

Cuando Scheler ha negado la experiencia del deber [...] ha permanecido, por lo tanto, en la esfera psicológica de la experiencia y, desde aquí, se ha opuesto al deber, acentuando el valor [...]. Entonces también Scheler [...] se ocupa de la experiencia [...] del valor ético, considerándolo separado del acto ético. Este valor aparece aparte (*auf den Rücken*); el acto mismo, la realización misma en que, según el testimonio de la experiencia, estos valores se forman, queda fuera de esta experiencia del valor ético; permanece, como en Kant, como algo exclusivamente material. Scheler no realiza en su concepción la plena inmanencia de lo que es ético en el objeto de la experiencia.¹⁶⁶

¹⁶⁴ «El valor, como el mismo Scheler sostiene, no es lo mismo que el bien objetivo». WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., p. 278. De manera aproximada, podríamos decir que, en Scheler, el bien es «un objeto en el que de algún modo se encuentra la fuente de los valores». WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., p. 275. «El valor es el contenido que se nos da en la experiencia humana, cuando el hombre entra en contacto con el bien, con la cosa que viene vivida por él como un bien. A esta cosa Scheler la llama *Sache* y la distingue claramente del *Ding*. *Sache* es un objeto en el que el conocimiento no ha distinguido todavía el contenido objetivo (*Ding*) del valor (*Wert*). Este objeto no sería otro que un ente en el sentido común de la palabra (*res = ens*) y todo ente se identifica, según Tomás de Aquino, con el bien en la concepción existencial, como hemos dicho al comienzo. La conciencia del valor nace en el hombre cuando este bien existencial (aquella cosa que existiendo en una determinada medida se convierte en objeto de aspiración) se valora en cierto modo, es decir, se pone bajo la luz de la verdad. Sólo entonces podemos hablar de la experiencia del valor. Scheler defiende un pensamiento sustancialmente distinto: la experiencia del valor constituye una función espontánea de la vida emocional, el conocimiento, es decir, el sentimiento del valor es el acto de una particular “intuición” emocional». WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., pp. 278 s.

¹⁶⁵ WOJTYŁA, Karol: “El fundamento metafísico...”, cit., p. 279.

¹⁶⁶ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler” (1957). Artículo recogido en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., p. 218 s.

En síntesis, el problema radica en una mala interpretación de la voluntad, que desatiende su momento activo-causal en beneficio del objetivo. O, como expondré en otro ensayo, en el olvido del momento dinámico de la voluntad, en beneficio de la objetividad intencional (motivación). Tal fijación en la constitución de objetos puede confundir sus términos con la determinación de actos. De modo que el objeto constituido sea ya, por lo mismo, concebido como acto determinado.

Más que la reivindicación de los fines en la moralidad, es esta la piedra angular de la reacción wojtyliana.

Ciertamente, Wojtyla señala la relevancia de la fenomenología en la justa recuperación de la teleología en moral: «El que la crítica kantiana de la teleología de tipo utilitarista en la ética haya sido [...] fecunda [...], sólo indirectamente es mérito de Kant. Directamente, tal mérito pertenece en mayor medida a la fenomenología».¹⁶⁷ ¿Por qué? Porque se puede estar de acuerdo con la norma del deber sin interés (utilitario), sin que eso lleve a «admitir que tal deber no interesado [...] tenga carácter a-objetivo o bien a-teleológico. Contra esto se aplica la reacción de los fenomenólogos».¹⁶⁸

Y también es verdad que Wojtyla reconoce el peso de la valoración en la autodeterminación del agente moral: «la autoteleología presupone la teleología: el hombre no es el confín de la autodeterminación, de las propias elecciones y de los propios actos de voluntad, independientemente de todos los valores hacia los cuales se dirigen las elecciones y los actos de la voluntad».¹⁶⁹

Pero nada de lo anterior le impide poner al descubierto el desajuste de un finalismo abortado desde el inicio, en cuanto que en el momento mismo de establecer la categoría de los valores morales, Scheler cierra la vía para que éstos se transformen efectivamente en fines, como consecuencia de la autonomía axiológica del preferir respecto de la toma de decisión. Se garantiza entonces que el querer, alcanzado mediante el “por hacer” de un fin, esté materialmente condicionado; pero eso no implica que «esté condicionado finalmente (tal como es el caso de un querer puramente técnico, que quiere el medio por razón de un fin)».¹⁷⁰ Para conservar el desinterés kantiano, ante quien hay que defender el carácter no condicionado de la eticidad material, debemos transformar el preferir en la auténtica referencia moral, ya que «el fin volitivo se origina en un acto de elección que resulta apoyado sobre los objetivos valiosos de las apeticiones actuales y que va fundado por un acto del preferir

¹⁶⁷ WOJTYLA, Karol: “La autoteleología del hombre y la transcendencia de la persona en el acto”, (1976); en WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., pp. 136 s.

¹⁶⁸ WOJTYLA, Karol: “El hombre y la responsabilidad” (1991), en WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., p. 259.

¹⁶⁹ WOJTYLA, Karol: “La autoteleología del hombre y la transcendencia de la persona en el acto”, cit., p. 142.

¹⁷⁰ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 61 (tr. cast., I, p. 73).

entre esas materias»,¹⁷¹ y, por la declaración misma scheleriana ya invocada, «el valor respectivo fundamentante [...] es también el valor respectivamente más alto».¹⁷²

La autonomía axiológica lleva a que los valores morales se manifiesten con ocasión de un acto de la voluntad, sin constituir ellos mismos su objeto; a diferencia de los demás valores objetivos, ni representan bienes ni pueden ser fines de la voluntad, puesto que no crean las bases «para ninguna estructura que tenga el carácter de “cosa”».¹⁷³

Pero Wojtyła insiste en que «el momento primario del valor moral “bien” o “mal”, no es la “teoría”, sino la “praxis”. Es una verdadera realidad en el acto, en el obrar de la persona en el que el hombre se hace bueno o malo. El aspecto ontológico de la axiología es primario respecto al gnoseológico. Una vez más, la interpretación de la moralidad debe revelar estos dos aspectos en su justa proporción».¹⁷⁴

Scheler, al perder el segundo y hacer a la intencionalidad responsable de toda la determinación del acto, abre una vía que está en la base de las posteriores teorizaciones del sujeto afectivo. Así:

[...] avanza hasta renegar del deber en la ética, como elemento negativo y destructivo. Sólo el valor, como contenido objetivo de la experiencia, tiene significado ético [...]. Scheler niega tal momento [el deber] y pone el valor como único contenido de esta experiencia. Así pues, en la estructura de la verdadera experiencia ética podemos encontrar sólo actos intencionales dirigidos hacia el valor.¹⁷⁵

Esto es sólo un síntoma. La axiología de Scheler compone un sistema que se queda corto en recursos para sistematizar la vida moral como acontecer práctico. Wojtyła insiste particularmente en que, en el sistema scheleriano, para que un valor objetivo sea puesto como fin de un acto, el sujeto tendría, como condición de la volición, que representarse el valor. Pero la representación intencional del contenido, al ser meramente formal, resulta secundaria respecto de la aspiración. De este modo, la percepción afectiva emocional ha de contener, además, un factor de eficiencia: es decir, una “motivación emocional”, que Scheler define «como “causalidad de la atracción”»¹⁷⁶ y que influye sobre la orientación de la acción humana, junto con un factor emocional adicional, el “impulso psíquico”, que es «un estado afectivo del

¹⁷¹ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 62 (tr. cast., I, p. 74).

¹⁷² SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., S. 112 (tr. cast., I, p. 138).

¹⁷³ WOJTYŁA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*. EDICA, Madrid, 1982, p. 22.

¹⁷⁴ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad” (1991); en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., p. 239.

¹⁷⁵ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler” (1957); en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*, cit., p. 205.

¹⁷⁶ WOJTYŁA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 20.

que, en cierto modo surge el mismo querer»¹⁷⁷ y otros estados que acompañan la realización misma.

Todo reclama un momento volitivo imprescindible, que no puede expresarse en términos de intencionalidad axiológica: «en cuanto a la intencionalidad de las voliciones, la orientación que manifiestan hacia un valor-fin no es suficiente para constituir o determinar plena y totalmente a la voluntad».¹⁷⁸ «El rasgo característico de la voluntad no es la propia intencionalidad de la volición (es decir, su orientación hacia objetos que se pueden reconocer como valiosos), sino la dirección misma de la intención del acto de voluntad mediante deliberación, elección o decisión, hacia su objetivo»,¹⁷⁹ que es lo que hemos denominado suficiencia objetiva.

Aquí se incardina el personalismo wojtyliano, radicalmente distinto del de Scheler, como todavía veremos. Por eso añade: «Esta orientación sólo puede ser obra de la persona».¹⁸⁰ Sólo ella trasciende los determinismos a que aboca el “socratismo” scheleriano. De hecho, si algo permite «responder a los motivos, en vez de estar [...] solamente determinada por ellos»,¹⁸¹ es justo la «flexibilidad intencional de la persona y la independencia parcial con relación a los posibles objetos de volición, en cuanto que el hombre no está determinado ni por los objetos ni por su presentación»,¹⁸² de modo que en la deliberación misma de los motivos existe:

[...] algo parecido a una suspensión momentánea del proceso de querer [...]. Lo que llamamos voluntad tiene que ver principalmente con la capacidad de decisión, en la que se incluye también la capacidad de suspender momentáneamente la volición para tomar una decisión. Por eso, la voluntad queda definitivamente incluida en la transcendencia vertical, que está asociada al autogobierno y autoposesión como propiedades específicas de la estructura de la persona. De hecho, determina también y forma esta transcendencia.¹⁸³

¹⁷⁷ WOJTYLA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 20.

¹⁷⁸ WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 146.

¹⁷⁹ WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 167.

¹⁸⁰ WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 167. En efecto, la autodecisión «no se identifica con los actos de voluntad en cualquier forma puesto que ella es una *propiedad de la persona misma* [...]. La autodecisión constituye la esencia de la libertad del hombre. Ella no está limitada a la dimensión accidental en el hombre, sino que pertenece a la dimensión sustancial de la persona: ella es libertad del hombre y no solamente libertad de la voluntad del hombre». WOJTYLA, Karol: “La estructura general de la autodecisión”, artículo de 1974 recogido en WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*, cit., p. 177.

¹⁸¹ WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 161.

¹⁸² WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 162.

¹⁸³ WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., pp. 153 s.