

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA**



TESIS DOCTORAL

**La noción de materia en la crítica de Max Scheler al
formalismo moral kantiano**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Oliva Rioboó

DIRIGIDA POR

**Juan José García Norro
Francesco de Nigris**

Madrid

© Miguel Oliva Rioboó, 2025

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

LA NOCIÓN DE MATERIA EN LA CRÍTICA DE MAX SCHELER
AL FORMALISMO MORAL KANTIANO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Miguel Oliva Rioboó

DIRECTORES

Dr. Juan José García Norro
Dr. Francesco de Nigris

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Programa de Doctorado en Filosofía



TESIS DOCTORAL

LA NOCIÓN DE MATERIA EN LA CRÍTICA DE MAX SCHELER
AL FORMALISMO MORAL KANTIANO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Miguel Oliva Rioboó

DIRECTORES

Dr. Juan José García Norro
Dr. Francesco de Nigris

A mi hijo, Alan, con la esperanza de que en el futuro
sepa discernir en razones y sentimientos

Agradecimientos

A lo largo de todos mis años de formación son muchos los agradecimientos que se han ido cargando en la cuenta de este doctorando que dentro de poco dejará de serlo. En primer lugar, me parece necesario mencionar a mi familia y a mis amigos y compañeros de Universidad Complutense de Madrid, con muchos de los cuales he podido conversar en algunas ocasiones sobre algunos de los temas que expongo aquí y sobre muchos otros, filosóficos y no filosóficos, de no menos interés. Mención especial merecen entre estos amigos Emilio Isidoro Giráldez y Joaquín Ocaña Bretones, pero también Diego Salazar Duhalde y Carlos Herrera Novoa, que, además de ser alimento para mi espíritu en los momentos difíciles, tanto apoyo me han prestado en los últimos meses de estancia en Berlín.

No me puedo permitir, pese a que queda algo más atrás en el pasado, dejar de decir algunas palabras de gratitud a la Universidad de Bamberg, donde se me permitió asistir a seminarios y participar en grupos de lectura en los que pude, además de mejorar mi alemán, profundizar en el pensamiento de, entre otros muchos, también Kant y Scheler. En este sentido, me gustaría expresar mi agradecimiento al Prof. Marko Fuchs y a Tomoki Sakata, con los que tuve la suerte de compartir en Bamberg múltiples conversaciones filosóficas, de café o nocturnas, que me ayudaron a alumbrar y desarrollar algunos pensamientos que son por ello tan suyos como míos; a Gerhard Stamer, ejemplo vivo de una forma de hacer filosofía que por desgracia ya escasea y que me hizo ver facetas de Kant que no conocía; y a Manuel Gebhardt, que me enseñó los entresijos de la KU en un seminario que nunca olvidaré, así como también a los catedráticos Prof. Christian Schäfer y Prof. Christian Illies, que tan generosamente me abrieron con las puertas de sus seminarios las de su hondo saber.

El origen de mis inquietudes sobre los temas tratados en esta tesis se remonta, sin embargo, a mucho antes: a los cursos de Ética y Filosofía de los Valores del Profesor Juan Miguel Palacios impartidos allá por los primeros años de los 2000 en la Universidad Complutense de Madrid. En ellos conocí por primera vez a Scheler y pude profundizar en la filosofía moral de Kant. De estos orígenes los resultados de este estudio esperan, tantos años después, ser solo dignos herederos. Vaya también un agradecimiento para él.

No quisiera dejar pasar la oportunidad de expresar mi agradecimiento igualmente al Profesor Ramón Rodríguez (UCM) que me acompañó al principio de estos estudios de

doctorado, en una primera fase, inmediatamente posterior a la obtención del DEA (2004-2007), que tuvo que ser interrumpida por causas ajenas a su buena dirección.

Pasaría después algún tiempo hasta que en 2017 los reanudara respondiendo al impulso entusiasta del Profesor Francesco de Nigris (Univ. Francisco de Vitoria), al que me une una amistad de muchos años y con quien también he tenido la suerte de poder compartir amenas horas de largas conversaciones filosóficas. Él mismo y el Profesor García Norro (UCM) accedieron gentilmente allá por 2017 a convertirse en mis directores de tesis y han sido los encargados de guiarme a lo largo de todos estos años con su fino consejo filosófico y de apoyarme de forma incondicional con paciencia y su activa (casi personal) colaboración. Gracias a lo primero estas páginas han ganado destellos de inteligencia y han evitado muchos errores que, sin su atenta mirada, hubieran pasado inadvertidos para mí; gracias a lo segundo muchos de los trámites a los que inexorablemente está sometido un doctorando y que resultan tan fastidiosos, muy especialmente cuando vive como yo en el extranjero, han resultado mucho más sencillos. A ellos debo, pues, la máxima gratitud.

Por último, me gustaría reconocer también el trabajo de la secretaría de la Facultad de Filosofía, particularmente el de Enrique Gato, que con comprensión y competente consejo ha ido orientado mis pasos en el complejo mundo de la burocracia y perdonando mis faltas cuando me he perdido o descuidado dentro de él. También agradezco al personal de la red de bibliotecas de la Complutense, tan comprensivo y humano en la gestión de los préstamos a pesar de la digitalización creciente, y al de la biblioteca de la Casa Encendida y de las bibliotecas públicas de la Comunidad Autónoma de Madrid (en concreto de la Luis Rosales de Carabanchel), así como al de la Staatsbibliothek (en su sede de Potsdamer Platz, laberíntica y llena de secretos como las reflexiones de Scheler sobre la persona; y en su sede de Unter den Linden, pulcra y a la vez majestuosa como el imperativo categórico) y al personal de la Jacob-und-Wilhelm-Grimm-Bibliothek de la Universidad Humboldt (más inspiradora que ninguna otra para tratar el tema del respeto y lo sublime). En la fase de revisión ha sido de inestimable ayuda contar con los fondos de las bibliotecas de la Universidad Libre de Berlín, de fondos insondables que hacen más sorprendente si cabe la eficiencia de su servicio, así como del Instituto Iberoamericano, exclave bibliográfico de Iberoamérica en Berlín y auxilio imprescindible de todo investigador hispanohablante que desempeñe su labor en tierras germanas. En muchas

de ellas y en parques y restaurantes¹ de Madrid se ha redactado gran parte de las páginas de esta tesis por circunstancias personales que ahora no viene a cuento detallar. Espero que haya sido todo para bien.

¹ Curiosamente ambientes similares o incluso más alborotados que los restaurantes a los que yo he asistido parecían ser los lugares predilectos de Scheler para sus reflexiones, según el testimonio de Staude, quien apunta que el filósofo «desasosegado por el silencio de biblioteca o de estudio, prefería el ajetreo de la gente conversando y del chocar de los vasos, incluso para sus escritos más serios. Dado que realizó mucha “investigación” en restaurantes y cafés, escribiendo sus notas en el reverso de un menú o de una carta, después le resultaba difícil rastrear las fuentes de muchas de sus ideas». (Staude, J. R.: *Max Scheler. An Intellectual Portrait*, The Free Press. Nueva York, 1967, p. 27)

Índice

Citación y abreviaturas	17
Nota sobre la tipografía	19
Resumen/Abstract	23
Prólogo	25
1.- Introducción y planteamiento de la cuestión.....	29
2.- El idealismo trascendental y la fenomenología	39
2.1- El idealismo trascendental de Kant	40
2.1.1.- El idealismo trascendental en la filosofía teórica de Kant	40
A) CRÍTICA AL IDEALISMO DE BERKELEY Y DE DESCARTES.....	43
B) CRÍTICA AL IDEALISMO DE LEIBNIZ.....	46
C) LA MATERIA Y LA FORMA DENTRO DE LOS CONCEPTOS COMPARATIVOS DE LA REFLEXIÓN	52
D) LA DEFINICIÓN DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL	55
E) UNA DIGRESIÓN SOBRE LO PURO Y LO A PRIORI	58
2.1.2.- Del idealismo trascendental a la filosofía práctica de Kant.....	61
2.2.- La fenomenología en Scheler.....	68
2.2.1.- La fenomenología de Husserl	70
A) CRÍTICA AL PSICOLOGISMO Y REHABILITACIÓN DEL CONCEPTO DE INTUICIÓN	70
B) REEDICIÓN DEL IDEALISMO DENTRO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MANO DE LA INTENCIONALIDAD.....	74
2.2.2.- La transfiguración de la fenomenología husserliana en la filosofía de Scheler	77
A) LAS TRES DIVERSAS FORMAS DE CONCEBIR EL MUNDO.....	78
B) LA PRETENSÓN SCHELERIANA DE ALCANZAR UNA VERDADERA TRANSCENDENCIA	81
C) LA INTUICIÓN FENOMENOLÓGICA EN SCHELER: EXISTENCIA Y SIGNIFICACIÓN.....	84
D) EL ÉXTASIS COMO FORMA DE SABER ACERCA DEL SER Y DE POSEERLO	87
2.3.- Conclusiones a propósito de la influencia de la teoría del conocimiento en las éticas de Kant y de Scheler	95
3.- El conocimiento moral.....	99
3.1.- El conocimiento moral en Scheler: el sentir emocional	99
A) LA ORIGINARIEDAD DE LOS SENTIMIENTOS Y LOS VALORES.....	100
B) LOS ESTADOS AFECTIVOS Y LOS SENTIMIENTOS SENSIBLES	101
C) LOS SENTIMIENTOS INTENCIONALES Y LAS FUNCIONES AFECTIVAS INTENCIONALES.....	102
D) EL AMOR Y EL ODIO: IMPLICACIONES METAFÍSICAS	105
3.2.- El conocimiento moral en Kant: las distintas formulaciones del imperativo categórico.....	112
A) LA FÓRMULA DE LA UNIVERSALIDAD (I)	114
B) LA FÓRMULA DE LA ANALOGÍA CON LA LEY NATURAL (Ia)	118

C) LA FÓRMULA DEL FIN EN SÍ MISMO (II)	120
D) LA FÓRMULA DE LA AUTONOMÍA (III)	122
E) LA FÓRMULA DEL REINO DE LOS FINES (IIIa).....	125
3.3.- Consideraciones a modo de conclusión sobre el conocimiento moral.....	129
4.- La fundamentación de la ética en Kant.....	133
4.1.- Las condiciones materiales de posibilidad de la moral en Kant: la libertad positiva	133
4.2.- Exposición de un supuesto círculo vicioso y de las tres cuestiones fundamentales	135
4.3.- Las dos cuestiones preliminares	139
4.4.- La solución a los cuatro problemas planteados al principio	147
A) EL PROBLEMA DEL CÍRCULO ENTRE LIBERTAD Y AUTONOMÍA.....	149
B) EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DEL HECHO MORAL	150
C) EL PROBLEMA DE LA INFLUENCIA DEL HECHO MORAL EN EL HOMBRE EMPÍRICO	154
D) EL PROBLEMA DE LA CORRECCIÓN DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	157
4.5.- La síntesis suprasensible como clave de la derivación del contenido concreto de la ética	164
4.5.1.- La compatibilidad de la síntesis suprasensible con los resultados de la KrV.....	164
4.5.2.- La síntesis suprasensible y los sentimientos en la ética de Kant.....	172
A) EL RESPETO	177
B) EL AMOR Y SU RELACIÓN CON EL RESPETO	182
C) EL SENTIMIENTO MORAL Y LA CONCIENCIA MORAL (GEWISSEN)	189
5.- La ética filosófica en Scheler	195
5.1.- El valor moral y sus portadores	195
5.2.- Los actos y la noción de persona	201
5.3.- La persona y su mundo	208
5.4.- La persona colectiva.....	211
5.5.- Solidaridad y heteronomía.....	215
5.6.- Tres críticas en torno al concepto de autonomía kantiano.....	225
5.7.- La idea de un Dios personal como clave de la solidaridad interpersonal	232
5.8.- La concreción de la idea de un Dios personal	242
A) VALORES SAGRADOS.....	244
B) SALVACIÓN COLECTIVA.....	250
C) CAÍDA Y REDENCIÓN	256
D) REVELACIÓN Y GRACIA.....	264
E) PRÁCTICA DEL CULTO Y MODELO DE SANTIDAD	270
5.9.- Amor y realización de personas y valores.....	277
5.10.- Antropología filosófica y panenteísmo	285
6.- Recapitulación y conclusiones	295
7.- Bibliografía.....	305

Citación y abreviaturas

En las citas de las obras de Kant y de Scheler se ha procedido indicando primero la abreviatura de la obra, seguida de la edición, el volumen y la página. En el caso de las citas de obras de Kant se ha añadido además las líneas concretas del texto citado y se ha separado el volumen de la página mediante dos puntos.

A continuación, se indica las abreviaturas utilizadas añadiendo a ellas el tomo de las obras completas donde está localizado el escrito en cuestión.

OBRAS DE KANT

AA.- Akademie-Ausgabe

La Kritik der reinen Vernunft se cita, como es usual, aludiendo a las dos las primeras ediciones de 1781 y 1787. En el resto de los casos se siguen las siglas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia.

GMS.- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)

KpV.- Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)

KrV.- Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)

KU.- Kritik der Urteilskraft (AA 05)

MAN.- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)

MS.- Die Metaphysik der Sitten (AA 06)

OP.- Opus Postumum (AA 21 u. 22)

Päd.- Pädagogik (AA 09)

RezSchulz.- Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (AA 08)

WA.- Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (AA 08)

ZeF.- Zum ewigen Frieden (AA 08)

OBRAS DE SCHELER

GW.- Gesammelte Werke (Francke / Bouvier)

EruAr.- Erkenntnis und Arbeit (GW 08)
 FEmW.- Der Formalismus in der Ethik und der materialen Wertethik (GW 02)
 IdSe.- Die Idole der Selbsterkenntnis (GW 03)
 IM.- Zur Idee des Menschen (GW 03)
 I-R.- Idealismus- Realismus (GW 09)
 OrdoA.- Ordo amoris (GW 10)
 PhErT.- Phänomenologie und Erkenntnistheorie (GW 10)
 PhW.- Philosophische Weltanschauungen (GW 09)
 PrRel.- Probleme der Religion (GW 05)
 RAM.- Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (GW 03)
 SMK.- Die Stellung des Menschen im Kosmos (GW 09)
 VbFü.- Vorbild und Führer (GW 10)
 WFSym.- Wesen und Formen der Sympathie (GW 07)
 VPL.-Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson (GW 03)
 ZI-R, Zusätze zu Idealismus-Realismus (GW 09)

Se ha hecho lo propio también con los siguientes dos autores que, sin ser objeto principal de este trabajo, son citados en varias ocasiones.

OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

OOC.- Obras completas

CMYeb.- A *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes (OOC 06)

MSEmb.- Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928) (OOC 04)

OBRAS DE HUSSERL

Hua.- Husserliana

Ideen.- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Hua 03)

LU.- Logische Untersuchungen (Hua 19/1)

PhstW.- Philosophie als strenge Wissenschaft (Hua 35)

Nota sobre la tipografía

Son pertinentes antes de empezar algunas consideraciones tipográficas que permitan entender los criterios que se han seguido a la hora de citar. Las citas de más de 4 líneas se han sangrado y sacado del cuerpo del texto en párrafo aparte. Se ha optado por las comillas españolas (« »), reservando las inglesas (“ ”) para aquellas partes del texto citado que a su vez estuvieran entrecomilladas o en cursiva. En caso de que dentro de comillas inglesas se refiera algún título se utilizan comillas simples (‘ ’). Dentro de las citas los añadidos por mi parte van entre corchetes ([]).

La traducción de las citas ha corrido por mi cuenta en todos los casos, aunque en ocasiones he tenido muy en cuenta algunas de las traducciones disponibles. Cuando algún término de la traducción es controvertido o reviste especial importancia lo he acompañado del original entre corchetes y en cursiva.

En el cuerpo del texto los términos clave están seguidos en muchas ocasiones del término en la lengua original entre paréntesis. Según la convención, todas las palabras extranjeras van en cursiva. También se ha empleado la cursiva en el cuerpo del texto para enfatizar determinadas palabras y las comillas inglesas (“ ”) para referirse a términos y conceptos, o comillas simples (‘ ’) cuando la referencia se halla dentro de un texto ya entrecomillado.

En fuga irrevocable huye la hora;
Pero aquella el mejor cálculo cuenta,
Que en la lección y estudio nos mejora.

El Parnaso español (1648), F. de Quevedo

Mas yo quisiera [...] apartaros del respeto
supersticioso, de la servidumbre a la letra en
filosofía, sobre todo cuando puede cohibir vuestra
espontaneidad metafísica, sin la cual claro es que no
iréis a ninguna parte.

Juan de Mairena (1936), A. Machado

LA NOCIÓN DE MATERIA EN LA CRÍTICA DE MAX SCHELER AL FORMALISMO MORAL KANTIANO



RESUMEN

Este estudio se propone investigar en qué consiste la dimensión material de la ética de los valores de Scheler y, en tanto que esta es una de las claves de su crítica al formalismo moral de Kant, de sopesar también en qué medida esta crítica es legítima. Para ello se nos impone antes la tarea de indagar en el sentido último del formalismo y en si ya en la ética de Kant no pudiera haber implícito un aspecto material. Asimismo, es preciso esclarece si, pese a su pretensión material, la ética Scheler no acaba incurriendo a la postre también en algún tipo de formalismo.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the material dimension of Max Scheler's ethics of value and -- insofar as this is one of the keys to his critique of Immanuel Kant's moral formalism -- to assess the extent to which this critique is legitimate. Accordingly, we must first examine both the ultimate meaning of formalism, and the possibility of a material aspect implicit in Kant's ethics. Even in the face of its material claims, it will be also necessary to elucidate the possibility of an unwanted kind of formalism in the foundation of Scheler's ethics.

Prólogo

El presente trabajo nace de la admiración y la perplejidad. De la admiración que me han inspirado siempre los dos filósofos de los que aquí se trata y que creo que, sin ninguna duda, pueden incluirse, los dos, entre los más grandes pensadores de la historia de la filosofía occidental. Pero también de la perplejidad que ha suscitado en mí verlos a veces despachados sumariamente, cuando se ha creído poder elevar a categoría de su filosofía pensamientos extraídos de frases aisladas y descontextualizadas o, incluso, de anécdotas pertenecientes a su vida privada. Esto ha ido a dar en cierta reducción de la complejidad de sus respectivas filosofías y en caricaturizaciones que, lejos de ser combatidas, se han asentado y extendido en la mentalidad de muchos, incluidos presuntos profesionales de la filosofía que trabajan en instituciones públicas y privadas.

Esta simplificación gira en torno a la dualidad formalismo-materialismo, de la que yo he hecho el eje de este estudio. Se ha creído ver en Kant una ética puramente formal, que conservaría intacta su aprioricidad, pero que, por su carácter excesivamente abstracto, sería incapaz de proporcionar al hombre de carne y hueso una guía eficaz para la vida. En el caso de Scheler, ha sucedido algo contrario pero idéntico, como ocurre con los reflejos invertidos. Su filosofía, basada en el sentimiento, sería, según piensan algunos, un pensamiento individualista, cuando no basado en el antojo personal, sí al menos en lo que es el capricho aventurero de cada uno de los individuos tomado por separado. Por eso, ha resultado tan difícil siempre ver en ello atisbos siquiera de aprioricidad y un fundamento sólido sobre el que basar una ética compartida que sirviera asimismo para la vida en común que a todos se nos impone.

Parecería, a la vista de tales deformaciones, que el pensamiento, cuando pierde la tensión en la que consiste, se acomoda y lo hace siempre en los extremos dando una visión desfigurada de la realidad, pero fácil de manejar.

En mi estudio he intentado compensar esas visiones extremadas y falaces y hacer ver que, en Kant, ya en su fundamentación de la moral, existe un aspecto material sin el que su planteamiento formal, por otra parte, innegable, de nada sirve y se torna incomprensible y absurdo. Este aspecto material lo he encontrado principalmente en el *homo noumenon*.

Por su parte, en el caso de Scheler, he centrado mis esfuerzos en buscar aspectos formales en su filosofía capaces de contrarrestar el fuerte componente individualista que

parece desprender su filosofía cuando solo se atiende a la materia. Más allá de la axiología pura, he encontrado que esa formalidad se puede hallar en la idea de Dios. Este sería el garante último de una ética conjunta, común a todas las personas. Pero estos aspectos formales se han revelado a la postre como solo aparentemente formales. Gran culpa de ello la tiene la concepción scheleriana del ser en devenir, un ser inasequible a forma alguna que pudiera comprenderlo en toda su vivacidad de una vez para siempre. Si se quisiera seguir empleando aquí el término formal debería hacerse de una manera completamente distinta, no ya como abstracción, ni siguiera como recurso, herramienta o sustitutivo de una captación de lo concreto que para el hombre es imposible lograr directamente, sino como indeterminación esencial de lo concreto no reñida, por tanto, con la dimensión material que también le es inherente. Esta rara noción tan ajena al pensamiento y que, por eso, solo es accesible a la comprensión afectiva de la realidad es fundante en Scheler de toda comprensión de los valores, de las personas en general y, por tanto, también de Dios mismo.

En los años que ha durado la redacción de esta tesis he acompañado mi labor investigadora con la traducción de múltiples textos, tanto de literatura como de filosofía alemana, hasta acumular un total de ocho. Algunos de ellos con directa vinculación con los dos autores de los que aquí me ocupo como, por ejemplo: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus*, ambos del propio Scheler; y *Memorables reflexiones socráticas y otros escritos*, sobre las cartas de Johann Georg Hamann dirigidas a Kant y los textos publicados por aquel sobre la entonces incipiente filosofía crítica kantiana.

Además, también en este tiempo he tenido ocasión de difundir algunas ideas de esta tesis en los más diversos congresos internacionales, entre los que cabe mencionar, en lo que a Scheler respecta, un congreso sobre posverdad en Granada (2023) y un congreso de la *Scheler-Gesellschaft* en París (2024), donde expuse algunas de los resultados de mis lecturas de Scheler. En cuanto a Kant, pude participar, exponer y debatir mis ideas en el V y el VI congreso de la SEKLE (en Chile y Compostela en 2022 y 2024, respectivamente) y en un seminario (*Kolloquium*) de doctorandos sobre Kant en Valencia (2023). A la inmensa mayoría de ellos siguió la publicación de un artículo con el texto de la ponencia correspondiente. Todas estas participaciones se completarán en los próximos días, sin nada lo impide, con mi intervención en el Congreso Internacional de la Kant-Gesellschaft en Bonn celebrado con ocasión del tricentenario del nacimiento de Kant, al que fui invitado personalmente por el Prof. Christoph Horn (Universidad de Bonn) y en el que

tendré el honor de poder explicar ante los más prestigiosos especialistas a nivel mundial esta idea, tan importante para mí, de la fundamentación material del imperativo categórico; y, ya en octubre, con mi participación en el Congreso Internacional de Doctores en Valencia *Kant, entonces y ahora*, al que fui invitado por el Profesor Pedro Jesús Teruel muy amablemente antes incluso de recibir el título de doctor y donde hablaré de la espontaneidad práctica como prueba de la libertad en la GMS III, asunto que también forma parte de esta tesis. Mi más sincero agradecimiento aquí también para estos dos profesores por darme semejante oportunidad de exponer en marcos tan incomparables el resultado de mis investigaciones.

No menos enriquecedor que este intercambio con otros investigadores ha resultado para mí siempre la labor docente. En todos estos años he tenido muchas oportunidades de explicar a alumnos universitarios algunas de las ideas que conforman esta tesis y otras de campos no siempre anejos en los que he tenido la suerte de poder internarme. Pude en este sentido hacerme cargo de algunas sesiones de los seminarios de grado y de máster del Profesor Francesco de Nigris en las que se habló de diversas facetas de la filosofía de Scheler. Asimismo, he colaborado con frecuencia con la Universidad de Coburg, en la que he podido impartir cursos cuatrimestrales sobre cuestiones interdisciplinarias relacionadas con la filosofía (populismo y sentimientos, ética de la planificación urbanística, ética de la técnica...) y en la que, desde hace varios años, imparto breves seminarios de dos sesiones para alumnos de ingenierías técnicas y robótica sobre la relación entre tecnología y emociones.

He de señalar antes de terminar que mi investigación no se ha basado en la sola lectura de textos y en el debate y la discusión con especialistas y amigos de las ideas que estos han despertado en mí. En 2021, justo antes del estallido de la pandemia, pude viajar a Königsberg, la actual Kaliningrado, para conocer de primera mano los lugares que frecuentaba el filósofo y pisar y sentir, yo mismo, sitios de los que hasta entonces solo había leído u oído hablar. Pude también entonces rendirle al filósofo mi personal y emotivo homenaje al pie de su tumba y comprobar que, si cuando falleció la tierra pareció resistirse a ceder para acoger su cuerpo, no fue porque no quisiera aceptarlo como signo de su irreconcilable relación con el mundo, sino por una simple cuestión térmica muy propia de aquellas regiones. De todo lo cual, y muy precisamente del desengaño de esta tendenciosa leyenda, quedo en eterna deuda con los *Freunde Kants und Königsbergs* que organizaron y costearon mi participación en uno de sus fabulosos encuentros para la

promoción de la figura de Kant que organizan anualmente. A ellos y a todos aquellos que conocí entonces los considero desde aquel momento, no sin razón, también amigos.

Madrid, 28 de agosto de 2024

...was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.

G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*

1.- Introducción y planteamiento de la cuestión

El presente estudio confronta las éticas de filósofos aparentemente muy distintos. Ya solo por su carácter un mundo separa al uno del otro. La casi proverbial meticulosidad y rigor de Immanuel Kant (1724-1804), su discreción y su morigeración, la estricta observancia de las costumbres, contrasta a simple vista con la impetuosidad del Max Scheler (1872-1928), con su descarado atrevimiento, su rebeldía y los excesos que prodigó durante toda su vida. Se podría pensar que esta oposición se traslada también a sus respectivas filosofías. La una aspira a una sistematicidad que reúna bajo el paraguas de la razón toda actividad humana con pretensión de algún tipo de validez universal y pasa por ser el pensamiento filosófico más influyente y reconocido de la era moderna gozando, aún en nuestros días, de gran predicamento. Y esto a pesar de ser muchas las chanzas y críticas de las que ha sido objeto debido a su presunto rigorismo y a la extendida opinión de que adolece de cierta ajenidad respecto a la más común experiencia moral.²

La otra, por su parte, se echa en brazos de la intuición y se muestra reacia a los corsés sistemáticos que pueden falsear el directo contacto con las cosas. Se levanta así reaccionando contra aquella primera, pero inspirada al mismo tiempo por una idea original y propia, para intentar demostrar lo erróneo y las flaquezas de su punto de partida exclusivamente formal y racional y arrojar nueva luz sobre amplias zonas de la experiencia moral que el enfoque más reducido y estricto del idealismo transcendental inevitablemente había de desatender.

Estos esfuerzos de Scheler han cosechado un éxito desigual en el mundo académico, cuando no ha despertado opiniones francamente desfavorables y, si bien es cierto que en los últimos tiempos ha concitado un creciente interés, su resonancia está todavía hoy lejos de hacer justicia, incluso entre sus partidarios, a la talla de sus reflexiones.

² Para ahondar en la cuestión del rigorismo recomiendo la lectura de Timmermann, J.: "Alles halb so schlimm: Bemerkungen zu Kants ethischen Rigorismus", en Stephan, A./Rippe, K. P. (Eds.): *Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig*, Mentis. Paderborn, 2001, pp. 58-82, donde el autor enumera hasta seis distintos tipos de rigorismo y se propone atenuar, en cierta medida al menos, la fuerza de las objeciones que llevan implícitas.

A la vista de todo ello, me propongo retomar de nuevo esta antigua disputa centrándome al hacerlo muy especialmente en el asunto de la fundamentación de la ética y en el papel que allí desempeña la noción de materia. Es justamente en esta, en la materia, en la que a primera vista reside la diferencia más notable entre ambas propuestas. Eso es lo que, en un primer momento, parece desprenderse del título de la obra magna de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertehtik*, con la que el filósofo muniqués querría recuperar para la ética una dimensión que Kant, con su demoledora crítica a toda ética material, habría desechado con nefastas consecuencias para la cabal comprensión del fenómeno moral dentro de la vida humana.

Para adentrarse en el asunto de la noción de materia en esta crítica, me ha parecido antes imprescindible indagar en la cuestión de si acaso existe también ya en la ética de Kant algún aspecto material que los exegetas hasta ahora hayan podido pasar por alto y que, sin embargo, pudiera ser esencial para la correcta comprensión de su pensamiento moral.

De acuerdo con esto, mi intención es investigar en qué consiste esa dimensión material que la ética de Scheler, con la introducción de los valores, viene a añadir al planteamiento kantiano y en qué medida estas nuevas entidades contribuyen a subsanar las deficiencias de una ética marcada pero no exclusivamente formal como la propuesta por Kant. Es en estos términos, y no en otros, en los que este trabajo invita a esclarecer la verdadera naturaleza del modo en el que se enfrentan estas dos concepciones de la moral.

Déjese añadir, antes de seguir adelante, algunas consideraciones sobre el marco teórico de mi investigación que parecen preceptivas a todo trabajo académico. No ha sido común adoptar un enfoque material a la hora de abordar la ética de Kant. Encontramos, sin embargo, ya incluso a finales del siglo XIX contribuciones muy meritorias al tema. Destaca el trabajo de Morrow que ya en su título anticipa la posibilidad de ciertos «elementos materiales de la ética de Kant».³ Fue, no obstante, Anderson quien en 1921 llevara a cabo un primer intento consecuente de descubrir elementos materiales en el pensamiento moral de Kant. En este sentido identificará los intentos de fundamentación de la *Grundlegung* y la KpV con la parte formal del pensamiento del filósofo, y la parte material, con trabajos más doctrinales como la *Metaphysik der Sitten* y en la RGV. Su idea, reducida a lo esencial, es que en las primeras obras Kant define la disposición con la que han de ejecutarse los deberes especificados en la *Tugendlehre* y que, en esa medida,

³ Morrow, W. W.: *The Formal and Material Elements of Kant's Ethics*, MacMillan. Nueva York, 1898.

existiría una continuidad entre su ética formal y los deberes concretos que representarían el aspecto material de esta.⁴ Dado que Anderson, sin embargo, nunca llegó a explicar la manera concreta cómo estos deberes particulares se derivan de la ley formal del imperativo categórico, tal y como Kant la expone, su aportación parece haberse limitado más a indicar un problema, que a contribuir decisivamente a su verdadera solución.⁵

Desde entonces y para explicar más detalladamente esta transición desde la forma a la materia, se han sucedido las más diversas propuestas, las cuales, al intentar dar una cierta dimensión material a la ética de Kant, se han visto tentadas muchas veces a forzar su pensamiento y hacerlo entrar en unos moldes que no son los suyos.

Cabe clasificar estos intentos siguiendo la relación que hace Korsgaard cuando divide el modo de entender la contradicción que producirían las máximas inmorales al pasarlas por el cedazo del imperativo categórico. Korsgaard distingue, en efecto, entre interpretaciones lógicas, teleológicas y prácticas o pragmáticas.⁶ Entre las primeras incluye a P. Dietrichson y a J. Kemp; entre las teleológicas nombra a B. Aune, H. J. Paton y L. W. Beck; y entre las pragmáticas a Singer y a O'Neill. A estas tres vías habría que añadir, por supuesto, la propia lectura constructivista, con la que ella misma se presenta y a través de la que parece querer superar esta división tripartita. Como ocurre habitualmente, estas adscripciones tan generales son muy discutibles y sería interesante sondear si los propios implicados se ven identificados con el grupo que les ha caído en suerte. Mucho me temo que alguno alzaría la voz y protestaría por encontrarse en un grupo en el que no se reconoce. En cualquier caso, ninguna de estas cuatro líneas dirigidas a proporcionar una materia a la ética formal constituiría el que, como intentaré demostrar, es para mí el planteamiento que Kant mismo asumió y que no cabe en ninguno de estos cuatro grupos por ser un planteamiento netamente metafísico.⁷

Hay que admitir que la interpretación metafísica, pese a no estar contemplada en la clasificación de Korsgaard, no ha escaseado y, a decir verdad, tampoco entre estudiosos de primera talla, pero siempre ha estado marcada con el estigma de una presunta ruptura

⁴ Cf. Anderson, G.: "Die 'Materie' in Kants Tugendlehre und der Formalismus in der kritischen Ethik", en *Kant-Studien*, vol. 26, número 1/2 (1921), p. 309.

⁵ No en vano Anderson al final de su artículo parece pasar el *onus probandi* al terreno de los que abogan por una interpretación puramente formalista de la moral kantiana. *Ibíd.*, p. 310 *ad finem*.

⁶ Cf. Korsgaard, Ch. M.: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press. Cambridge, 1996, pp. 78 y ss.

⁷ Podríamos vernos inducidos a incluir el fundamento metafísico dentro del planteamiento teleológico de la clasificación de Korsgaard, pero esto sería injustificado para Kant por la distinta asertividad que este le confiere al juicio teleológico y al imperativo moral y también para la propia Korsgaard a juzgar por los últimos párrafos dedicados en su libro a la exposición de esta concepción. *Cf. Ibíd.*, pp. 91 y s.

con el planeamiento inicial del conocimiento que hiciera Kant en la KrV y de acabar siendo, por ello, una propuesta incoherente y vacilante, que obligará a Kant una y otra vez a buscar remiendos (en la KpV y/o en el libro sobre la religión) para hacerla sostenible. Un caso claro de todo ello lo encontramos en el análisis que se ha hecho de la *Grundlegung* III, donde Kant pretende darnos una prueba del hecho moral y de la validez y la influencia efectiva del imperativo categórico que nos impone nuestra disposición moral dentro del mundo empírico. La opinión de los investigadores que han apostado por la lectura metafísica aquí no puede ser más desfavorable. Así, Wood, por ejemplo, cree que Kant con su fundamentación metafísica recurre aquí al «desesperado expediente [...] de la infausta [*infamous*] distinción entre causalidad fenoménica y nouménica». ⁸ Por su parte, Guyer sostiene que el argumento metafísico es aceptable, pero está necesitado de sucesivas enmiendas para rectificar las imperfecciones que lo dejan expuesto, tal y como se lo presenta en la *Grundlegung*, a las objeciones de posibles detractores. ⁹

En las siguientes páginas me propongo demostrar que el argumento de la *Grundlegung*, lejos de ser inverosímil o defectuoso, es razonable y está completo, sin que esto sea óbice para que Kant en escritos posteriores haya procedido a aquilatar su solidez con razones y reflexiones adicionales. Por medio de este argumento, como veremos, se consigue cimentar un tipo de experiencia y, por qué no decirlo, de conocimiento que, aunque no sea teórico y sea solo concebible como exclusivamente práctico, nos pone en contacto con contenidos suprasensibles.

He de remarcar que en todo esto nos moveremos en el terreno de la fundamentación de la ética, que nada tiene que ver con el de su mera aplicación, en el que, en los últimos años, tan fructíferos avances se han conseguido en los estudios kantianos respondiendo al inicial impulso de la vía abierta por el Profesor Robert B. Louden. Pues, en efecto, lo que él llama «ética impura [*impure ethics*]» responde únicamente a la esencial aplicación a la experiencia de los principios morales, los cuales irían transmitiendo circunstancialmente su validez a priori a los sucesivos elementos empíricos sobre los que fueran recayendo. ¹⁰

⁸ Wood, A. W.: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press. Cambridge, 1999, p. 173.

⁹ Cf. Guyer, P.: "Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations", en Timmermann, J. (Ed.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press. Cambridge, 2009, pp. 176-202.

¹⁰ Cf. Louden, R. B.: *Kant's Impure Ethics: from Rational Being to Human Being*, Oxford University Press. Oxford, 2014, pp. 10 y s. En esta misma línea véanse estudios posteriores que han incidido en la importancia de los sentimientos en Kant como los contenidos en Cohen, A.: *Kant on Emotion and Value*, Palgrave MacMillan. Nueva York, 2014; y Failla, M./Sánchez Madrid, N. (Eds.): *Kant on Emotions*, De Gruyter. Berlín, 2023. Cf. asimismo la monografía Rinne, P.: *Kant on Love*, De Gruyter. Berlín, 2020.

En resumen, podemos decir que, a la vista del panorama académico, las ideas que a continuación se verán expuestas tienen algo de innovador en su reivindicación de una dimensión material dentro del planteamiento kantiano, pues se proponen indagar en los mismos cimientos de su pensamiento moral en busca de una instancia metafísica que, como fundamento, pudiera denotar algún aspecto material que nos permita darle contenido al imperativo categórico sin sacrificar un ápice de su carácter a priori.

De hallarla, de encontrar esta instancia, no tendríamos simplemente que responder a la pregunta de si la filosofía material de los valores de Scheler supone un avance en comparación con el planteamiento formal de Kant y en qué respecto esto es así. Lo que habría que dilucidar es si los valores, en su dimensión material, representan algún progreso precisamente frente a la dimensión material oculta en la ética de Kant. La cuestión de la disputa no se reduciría a la contraposición de dos ideas distintas en ética, una formal y otra material, sino a dirimir cuál de las dos ofrece una más solvente propuesta ética desde el punto de vista de la materia.

Un requisito indispensable para conseguir este objetivo, como bien se comprende, será ocuparnos también, en su momento, de en qué consiste la condición material de los valores. Sin tal conocimiento una comparación como la que proponemos se vuelve imposible.

Esta dimensión material en la ética de Scheler, a diferencia de lo que ocurre con Kant, es notoria y, no en vano, forma parte destacada del título de su obra principal. Sin embargo, no es tan evidente como pudiera parecer a primera vista lo que Scheler quería decir aquí con el término “material” referido a los valores. Los diversos autores que se han ocupado del trabajo de Scheler han puesto bajo su lupa distintos aspectos donde han creído encontrar este factor decisivo para comprender lo material de su ética. Así, por ejemplo, Bollnow ya arrojó la idea de que en la concreción y la individualidad está la clave para entender la materialidad de los valores e investigó las consecuencias que esto acarrearía para esa teoría de la virtud que Scheler, enfrascado en la cuestión de la fundamentación de la ética, había tenido que orillar.¹¹

Esta idea de Bollnow no es del todo coincidente con la de Perrin quien, años después, en su breve pero muy enjundioso estudio argumenta que al asignar el término “materia” a su ética lo que nos quiere dar a entender el pensador es la posibilidad de una intuición

¹¹ Cf. Bollnow, O. F.: “Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philosophischen Tugendlehre”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, año VI, número 3 (1952), concretamente pp. 324 y s. y también p. 339.

esencial directa del objeto de esta, el cual pudiera dotarla del contenido que requiere y del que pareciera que la ética kantiana quería dejarla huérfana.¹² Con ello vemos cómo la teoría del conocimiento, como intuición fenomenológica, empieza a adquirir importancia a la hora de hacerse cargo de la manera scheleriana de abordar el problema de la ética. Vemos, igualmente, cómo el concepto “experiencia” queda en consecuencia considerablemente ampliado, lo que ha llevado a que algunos no hayan dudado en equiparar el concepto “material” con el de “empírico”.¹³

Blosser, por su parte, parece seguir también a Perrin cuando identifica la materia con el contenido,¹⁴ pero no deja de notar lo inapropiado que tiene la elección por parte de Scheler de esa terminología (“material a priori”) debido a la ambigüedad que encierra dentro del ámbito fenomenológico.¹⁵ Además, apunta que el presunto contenido al que se refiere la ética material de los valores en el modo en el que Scheler nos lo presenta, con todo, «queda demasiado indefinido».¹⁶

No es raro que, ante esta aparente indefinición última, pueda uno verse tentado a sentir en la filosofía de Scheler también la amenaza de un cierto tipo de formalismo. De esta sospecha nos haremos eco también en el curso de las siguientes páginas, en las que rastreamos toda huella de un, no por inopinado, imposible formalismo en la ética de los valores de Scheler.

Estos resquemores han estado, pese a lo que pudiera parecer, bastante extendidos en la recepción de la obra de Scheler. Pensadores incluso anteriores, como el argentino de origen italiano Risieri Frondizi, ya habían intentado desarrollar, acicateados por esta misma desazón, concepciones alternativas para salvar la noción de valor dándole esa concreción de la que presuntamente adolecería en último extremo en la ética de Scheler.

Resulta curioso a la par que paradójico ver aparecer en el comentario que Frondizi hace de la obra de Scheler objeciones similares a las que otros le hicieron al formalismo kantiano. Así podemos leer que supuestamente Scheler, al querer preservar a toda costa la pura objetividad del valor, «lo único que logra es caer en un error afirmando algo que la

¹² Cf. Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, Palgrave Macmillan. Nueva York, 1991, pp. 61 y s.

¹³ Cf. Cusinato, G.: “Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers”, en Pfafferott, G. (Ed.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft*, Bouvier. Bonn, 1997, p. 69. Cf. también Zhang, W.: *Prolegomena zu einer materiellen Wertethik: Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*, Traugott Bautz Verlag. Nordhausen, 2019, pp. 62 y ss.

¹⁴ Cf. Blosser, Ph.: *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press. Ohio/Atenas, 1995, p. 35.

¹⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 49.

¹⁶ *Ibíd.*, p.173 *ad finem* y s. Para más detalles de la crítica de Blosser véanse también allí mismo las páginas siguientes.

realidad no confirma o, de lo contrario, mantenerse en el campo estéril de las tautologías». ¹⁷

Para solventar esa vaguedad Frondizi cree necesario comprender la materialidad de los valores como algo esencialmente relacional y situacional. ¹⁸ Lo que quiere decir con ello es que el valor es siempre una cualidad que se da en función de la estructura óptica que configure la realidad en cada momento. Dicho con un ejemplo, los colores y las líneas de un cuadro albergarán el valor de la belleza si se organizan y estructuran de un determinado modo. O, más claro aún, ahora con una idea del propio Frondizi, lo nutritivo para una persona puede no serlo para otra porque su organismo, debido a alguna enfermedad o desarreglo fisiológico, no consiga extraer y asimilar los nutrientes que el alimento contiene dentro de sí. ¹⁹

Como es fácil imaginar, esta concepción del valor presentada por Frondizi queda impregnada de un relativismo del que Scheler abominaba y sustituye la sugerente teoría del valor que este se atrevió a lanzar por un inerte mecanismo combinatorio.

Como pasaba con Kant, buena parte de las incomprensiones que ha generado la axiología de Scheler responden, a mi modo de ver, a una deficiente comprensión de la metafísica sobre la que se asienta. Dado que la muerte sorprendió tempranamente a nuestro filósofo, solo se nos han legado las líneas maestras de esta teoría del ser, las cuales, sin embargo, bastan para hacerse una idea suficientemente exacta de ella. La complejidad y novedad de tales ideas han motivado que muchos investigadores la pasen por alto o la simplifiquen. Dos notables excepciones son aquí Kelly y, sobre todo, Frings, quienes dedican sendos análisis, a mi parecer bastante acertados, a la cuestión de lo material ya al principio de sus estudios, señalando de esta manera que consideran la base metafísica del planteamiento de Scheler de importancia capital. ²⁰ En la estela de ambos se sitúa nuestra interpretación sin que pueda llegar a identificarse con la de ninguno de los dos, de quienes en grado y manera muy similar discrepamos en puntos que más adelante habrá ocasión de especificar.

¹⁷ Frondizi, R.: *Pensamiento axiológico. Antología*, selección de José Ramón Fabelo, Instituto cubano del libro/Universidad del Valle. La Habana/Cali, 1993, p. 28.

¹⁸ Cf. Frondizi, R.: *¿Qué son los valores? Una introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica. México, 1971, pp. 191 y ss, especialmente pp. 194-205 y 213-222.

¹⁹ Frondizi, R.: *Pensamiento axiológico. Antología*, (selección de José Ramón Fabelo), Instituto cubano del libro/Universidad del Valle. La Habana/Cali, 1993, pp. 43 y s.

²⁰ Cf. Kelly, E.: *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Springer, Nueva York, 2011, pp. 7-16 (muy en especial p. 10); y Frings, M. S.: *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press. Milwaukee, 1997, pp. 22-39.

Dicho todo lo cual, lo que ha de quedar claro desde el comienzo y después de esta introducción es que nuestra forma de ver la filosofía moral de Kant y la de Scheler, así como el enfrentamiento surgido entre las dos, es deudora de una idea de la ética fuertemente arraigada en presupuestos y nociones metafísicas, no del todo incompatibles, pero, al menos en su intención principal, claramente divergentes. Por ello, se impone también una labor contrastiva y un examen de su validez que tomará como referencia criterios internos, como la consistencia, la completitud, la decidibilidad, etc., sino también el recurso a la experiencia moral más inmediata.

En la comparación y el sopesamiento de la pertinencia de cada una de estas teorías éticas y metafísicas procuraré ser imparcial, lo que no implica eludir el momento de expresar mi propia opinión y de recurrir a mi propia experiencia del hecho moral. Está muy lejos de mi intención arrogarme el privilegio de ver la realidad mejor de lo que pudiera hacerlo cualquier otro y de querer establecer lo que a mi mente se le antoja la verdad como término de referencia desde el que juzgar la realidad e instar a juzgarla a los demás. Y es que ¿quién se puede presumir de tener un acceso directo a las cosas para valorar propuestas ajenas, como diría Putnam, desde «el punto de vista del ojo de Dios»?²¹ Yo desde luego no. Pero me parece que la filosofía pierde gran parte de su sentido y atractivo, si el que está involucrado en estos empeños no aporta en último extremo también algo de sí, ofreciendo su punto de vista, con todas las limitaciones que este pudiera encerrar en cada caso, pues es lamentable reducir lo que intenta ser pensamiento a mera comparación aséptica y desde la distancia por miedo al compromiso o a la equivocación. O dicho de otra manera, este trabajo no solo aspira a ser una investigación sobre filosofías bien distintas, sino que se reserva un espacio, aunque muy modesto y casi testimonial, para la propia reflexión. Unas migajas de filosofía recludas en el apartado de conclusiones y que espero que nadie quiera entender mal, pues están, si bien se mira, muy en consonancia con el incitador espíritu de nuestros dos filósofos y, a mi entender, de la filosofía en general.

En cuando a la estructuración del texto, después de muchas redacciones y muchos borradores y capítulos excluidos, he decidido conservar lo imprescindible para entender la cuestión que me he propuesto investigar. He considerado, no obstante, indispensable anteponer al núcleo principal sobre la noción de materia en la crítica que hace Scheler a los intentos de fundamentación de la ética en Kant (cap. 4 y 5) dos capítulos (cap. 2 y 3)

²¹ Putnam, H.: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press. Cambridge, 1981, pp. 49 y ss.

ciertamente extensos. Ambos tratan no de la fundamentación de la ética, sino sobre la teoría del conocimiento en estos filósofos: en el primero de estos capítulos abordo esta desde un punto de vista general; en el otro, me centro más específicamente en el ámbito de la ética.

En lo que respecta al primero (cap. 2) se justifica a poco que uno se adentre en el pensamiento moral de estos dos autores, pues en seguida cualquiera se puede dar cuenta de que el origen de las discrepancias entre ellos tiene raíces más profundas de lo que cabría esperar, siendo la ética y la metafísica solo los dos lugares más señalados donde estas diferencias afloran con más fuerza y han adquirido mayor relieve. Lo que los separa, sin embargo, más que una manera concreta de concebir la moral o el ser, es el modo que cada uno tiene de entender la filosofía y el conocimiento en general. Esta dispar idea directriz en la que se basa la concepción del conocimiento en Kant y Scheler será, por consiguiente, la que induzca al primero a conferir a su ética un sesgo predominantemente formal y la que ponga en disposición al segundo, a su vez, de darle un insospechado giro eminentemente material con su arriesgada propuesta de una ética de los valores.

En lo que toca al otro capítulo (cap. 3), el que se centra más concretamente en el conocimiento moral, pero todavía no en los intentos de fundamentación de la ética, he de decir que está inspirado por el interés que tiene ver en funcionamiento esas diferentes concepciones generales del conocimiento estudiadas previamente, para poder observar así con más claridad las repercusiones y consecuencias que la idea del conocimiento tiene en los distintos planeamientos.

Especialmente llamativo resulta esto en Kant, donde se puede ver que los límites impuestos por su idealismo transcendental son verdaderamente los responsables de que no se dejen mostrar más a las claras las bases materiales que, pese a lo que pueda pensar el juicio común, posee su ética. Son, en efecto, estas restricciones las que llevan a su filosofía moral a adoptar una apariencia formal con la que todos hasta ahora hemos identificado equivocadamente su pensamiento ético. Dado que la querencia formal no es consustancial a su manera de ver las cosas, sino que es una circunstancia derivada de las condiciones que para la ética tiene la definición que da Kant en la KrV de conocimiento estricto, considero inadecuado el término «formalismo» para hablar de su filosofía. Yo mismo, llevado por la costumbre, lo uso en muchas ocasiones y es también el que encontramos repetidas veces en los textos de Scheler. Pero quisiera dejar claro desde el principio que considero desatinada esta denominación. De hecho, esta palabra no aparece por ninguna parte en sus escritos y fue G.E. Schulze el primero que, en una fecha tan

temprana como el año 1792, se atrevió al final de la tercera carta de su obra *Aenesidemus* a tildar así a la filosofía kantiana.²² Este calificativo, aplicado eso sí a la parte teórica de su filosofía crítica, hizo fama en poco tiempo, pero solo llegó a extenderse a la parte moral del pensamiento de Kant cuando filósofos algo posteriores, especialmente Hegel, empezaron a aplicarlo también a su ética. Este uso sería el que un siglo después Scheler recogería para titular su famosa obra.

Con todo ello, por supuesto, no pretendo negar la importancia que la forma tiene en la posición moral de Kant y la preponderancia que esta presenta sobre la materia. Pero me parece que sería justo atenuar el énfasis del término y considerarla una más de las concepciones formales de la ética, cuyo número es legión o, aun mejor, si se quiere, y en expresión algo paradójica, como un formalismo dirigido a apresar el sentido de una materia inteligible.

²² Cf. Schulze, G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena geleiferten Elementar-Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1996, p. 264. En esta obra Schulze se refiere al aplicar este sustantivo más exactamente a la filosofía de K.L. Reinhold (1757-1823), pretendido divulgador del pensamiento teórico de Kant.

Ὡδίνεις γάρ, ὦ φίλε Θεαίτητε, διὰ τὸ μὴ κενὸς ἀλλ'
ἐγκύμων εἶναι

Platón, *Teeteto*, 148e

2.- El idealismo trascendental y la fenomenología

En este capítulo preparatorio nos proponemos exponer los presupuestos metodológicos con los que cada uno de nuestros dos filósofos aborda el problema del conocimiento moral para abordar después con garantías el tema de la fundamentación de la ética, que es el verdadero objeto de este estudio. Estudiando sus respectivos planteamientos epistemológicos podrán, por tanto, comprenderse mejor cuáles son las dificultades que conlleva cada una de las maneras de tratar el asunto de la fundamentación, central para nosotros, y cuáles las vías de acceso transitable, materiales o formales, que se abren para su abordaje.

Es sabido que Kant, durante diez largos años de silencio público y profunda reflexión, iría desperezándose lentamente del letargo de la filosofía dogmática para acabar adoptando una nueva actitud filosófica que bautizó como idealismo trascendental, con el cual pretendía superar los inconvenientes a los que condenaban toda suerte de idealismos y realismos anteriores y proporcionar así al conocimiento una base firme sobre la que ser capaz de discernir qué objetos podían ser conocidos y cuáles no y de definir en qué sentido había que entender este conocimiento en el caso de seres que, como nosotros, carecen de intuición intelectual y tienen que restringir toda su ciencia a las condiciones de posibilidad de la experiencia sensible.

Una renovación muy semejante experimentaría también Scheler, quien, después de madurar como pensador influido por el idealismo militante de Eucken, pero sobre todo por la filosofía del propio Kant, al cual había estudiado de la mano de Otto Liebmann en Jena, ya en 1900 lee las *logische Untersuchungen* de Husserl y queda cautivado por las posibilidades que vislumbra en esta nueva manera de hacer filosofía. Si bien con posterioridad marcadas discrepancias lo alejarían de la deriva idealista que en su opinión terminaría adoptando la fenomenología husserliana en sucesivos escritos, aquel talante fenomenológico originario, convenientemente modificado por la impronta personal del propio Scheler, impregnará su producción filosófica de manera decisiva hasta el final de sus días.

A la vista de este panorama general me propongo dividir el presente capítulo en una primera sección en la que se tratará de definir en qué consiste el idealismo trascendental kantiano y en el que se mostrarán muy especialmente las consecuencias que este tuvo para el tratamiento que hace Kant de las cuestiones morales. Después, en un segundo apartado, habremos de especificar en qué consiste el método fenomenológico de Husserl para, acto seguido y tras añadir una breve indicación sobre los desarrollos idealistas en años posteriores, estudiar en un tercer apartado cómo Scheler reelaboró y modificó esa fenomenología para adecuarla a sus propias necesidades y a su propio objetivo. De este modo, estaremos en disposición de concluir este capítulo con unas consideraciones sobre cómo las respectivas perspectivas adoptadas por Kant y por Scheler en lo concerniente a forma de concebir el conocimiento pudieron dejar huella en su idea de la ética.

2.1- El idealismo trascendental de Kant

Definir el idealismo trascendental de Kant es una tarea no poco ambiciosa. Cabría, como se ha hecho en tantas ocasiones en efecto, dedicarle solo a ella esta entera investigación y, con todo, no podría agostarse tanto como de él se puede y se debería decir. Por suerte, no será preciso en nuestro caso tal exhaustividad. Bastará con aproximarnos a él hasta ver en qué medida incide este planteamiento que adopta Kant en el ámbito de la moral. No obstante, y puesto que el idealismo trascendental es la solución propuesta por el filósofo para solventar un problema que, principalmente, es teórico, habremos de comenzar haciendo algunas indicaciones previas, no en relación con la moral, sino referidas al conocimiento en general. Estas nos ayudarán a situarnos en la cuestión para después poder pasar a ocuparnos con más garantías de las repercusiones que estos presupuestos tienen en el plano de la moral.

2.1.1.- El idealismo trascendental en la filosofía teórica de Kant

Ya al principio de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant define la intención general de su intento de explicar cómo se produce el conocimiento humano de manera muy atinada y precisa. En un texto que ha hecho fama y que aquí parece de obligada mención plantea la necesidad de dar un giro a los planteamientos usuales que se habían llevado a cabo hasta el momento y se pregunta «si no se adelantaría más en las empresas de la metafísica

aceptando que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual se acomodaría mejor a la pretendida posibilidad de un conocimiento a priori de los mismos»¹. Al hacerlo se inspira en las grandes revoluciones científicas que en aquel pasado efectuaran Tales, Galileo, Torricelli y Stahl. Todos ellos habrían llegado, según Kant, a realizar sus descubrimientos atribuyéndole al acto mismo de conocimiento un papel sustancial en la configuración de su objeto. Por ejemplo, Tales no se habría fijado en los triángulos que veía a simple vista para obtener el concepto de triángulo sobre el que habría de trabajar, ni habría aprendido sus propiedades a través de la experiencia que pudiera tener de ellos, sino que se percató de que él mismo era el que daba lugar a estas propiedades por medio de los conceptos que inevitablemente (a priori) estaban implicados en la representación de cualquier realidad y, por tanto, también de la del triángulo. Así habría llegado a la conclusión de que, para saber con una certeza a priori algo en geometría, no tenía menester más que de aquello que se seguía inevitablemente de lo que él mismo, a través de los conceptos que empleaba para pensarla, aportaba a la cosa en cuestión.²

Algo semejante, aunque, si bien se mira, fundamentalmente distinto, ocurrirá con los investigadores de la naturaleza. Estos también determinan su objeto de estudio, pero lo hacen solo en parte a través de principios a priori, pues hay algo en el estudio de la naturaleza que «no es completamente puro ni es independiente de las fuentes de la experiencia»³. Por este motivo, la razón, en el caso del físico, tiene que «aproximarse a la naturaleza con sus principios a priori [...], en una mano, y con el experimento [...] en la otra». Esto no impide que se pueda decir, sin embargo, que también él, el científico, condiciona sustancialmente su objeto de estudio pues, primero, lo determina, si bien solo parcialmente, con los principios puros a priori que acabamos de mencionar y, después, al realizar experimentos para escudriñar su aspecto más empírico, es él también incluso quien marca el rumbo de sus pesquisas decidiendo las condiciones de su observación e inquiriendo a la naturaleza, por tanto, para que conteste precisamente a aquello que en cada caso más le interesa descubrir. Con ello, en un principio, parece quedar salvaguardada también la aprioricidad de la física. Sin embargo, no parece que esto satisficiera del todo las altas expectativas de conocimiento riguroso que Kant depositaba en esta ciencia y años después, en sus escritos posteriores, exigirá que en el ámbito

¹ KrV, BXVI.

² Cf. KrV, XII.

³ Prol, AA 04, 295.07 y s.

experimental de la investigación natural se emplee la matemática para garantizar estricta científicidad y para, de alguna forma, suplir el déficit derivado de su ineludible carácter empírico.⁴

En cualquier caso, tanto en lo que se refiere a la matemática como en lo que se refiere a la física, podemos sentir claramente el sesgo idealista del planteamiento de Kant. Un sesgo idealista que el filósofo se atreve a trasladar incluso al terreno de la metafísica con la intención de resolver las continuas disputas que esta genera y que, en ausencia de claros criterios objetivos, se diluyen en estériles luchas dialécticas para su universal descrédito.

Ya sea para el conocimiento matemático, ya sea para el conocimiento de la naturaleza, o incluso para el pensamiento metafísico, el objeto ya no será, por tanto, una instancia en sí misma acabada que es tarea del entendimiento o de la razón reflejar fielmente sin más, sino que, en tanto que objeto, este será siempre objeto de una experiencia posible, es decir, siempre objeto en el marco que se abre cuando entra en interacción con un sujeto que con sus propias condicionantes interviene esencialmente en la configuración de lo real experimentado. La gran aportación de Kant a la teoría del conocimiento consiste, pues, en haber pensado que esta intervención se puede producir sin desvirtuar el propio objeto de conocimiento o, lo que es más, haber llegado a la conclusión de que es esta intervención la única que precisamente es capaz de legitimar la posibilidad de un conocimiento a priori, esto es universal y necesario.

Mas, a pesar de este planteamiento a todas luces idealizante, nos equivocáramos, sin embargo, si pensáramos que Kant recae sin más en un mero idealismo. Al contrario, constantemente en la *KrV* encontramos pasajes en los que marca distancias decididamente de todo tipo de idealismo como el que propugnara Berkeley o como el que defendería Hegel posteriormente. Nuestro objetivo más inmediato es, por tanto, averiguar en qué sentido la filosofía de Kant se desmarca de estos idealismos más evidentes y manifiestos e indagar hasta qué punto en este modo de desvincularse se pueden detectar aspectos materiales también en su modo de pensar.

Para ello empezaremos por estudiar la crítica que Kant hace del idealismo de Berkeley y de las premisas idealistas de las que, según él, parte también Descartes, para después pasar a ocuparnos de las objeciones que le suscita la filosofía idealista de Leibniz.

⁴ En los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* llega a decir que «en todas las disciplinas particulares de la naturaleza solo puede haber verdadera ciencia en la medida en que en ellas hay también matemáticas». (MAN, AA 04: 470.13-15)

A) CRÍTICA AL IDEALISMO DE BERKELEY Y DE DESCARTES

Al final de la *Analítica Transcendental* Kant dedica un apartado a la refutación del idealismo. Ya en las primeras líneas de esta refutación, hace una diferencia que para nosotros resulta muy esclarecedora. Distingue, dentro del idealismo, un idealismo de carácter formal y otro de carácter material. Al primero, lo identificará posteriormente, ya en la *Dialéctica*, con su propia posición, es decir, con el idealismo transcendental que aquí estamos intentando definir.⁵ Por el contrario, atribuye el de corte material al que Descartes pero, sobre todo, Berkeley sostuvieron en sus respectivas filosofías. Este no habría consistido más que en negar (Berkeley) o, al menos, en poner en duda (Descartes) la existencia de una intuición externa originaria. Para estos dos filósofos, efectivamente, toda intuición externa quedaba reducida a ser un derivado de la intuición interna, si no en su esencia o en su *ratio essendi* (Berkeley), sí al menos en sus posibilidades de legitimación o en su *ratio cognoscendi* (Descartes).

Pues bien, Kant se opone a este planteamiento y es que se cree capaz de proporcionar la demostración de la que Descartes carecía y con la que Berkeley ni siquiera se había atrevido a soñar. Esa demostración vendría a probar que «la mera conciencia de mi propia existencia, aunque determinada empíricamente, es ya una prueba de la existencia de objetos en un espacio externo respecto de mí».⁶ Es decir, se trata de mostrar que toda intuición empírica interna presupone una intuición externa que le sirve de base y no al contrario, como sostenían de una u otra manera aquellos idealistas. La demostración en sí reza como sigue:

Yo soy consciente de mi existencia determinada en el tiempo. Toda determinación temporal presupone algo persistente [*Beharrliches*] en la percepción. Lo que persiste aquí no puede estar en mí, pues es precisamente mi existencia en el tiempo lo que ha de ser fijado primero por aquello que persiste. Por lo tanto, la percepción de esto que persiste solo es posible a través de una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí. [...] Esto es, la conciencia de mi existencia es al mismo tiempo conciencia inmediata de la existencia de otras cosas que están fuera de mí.

KrV, B275 y s.

⁵ KrV, B518 y s./A490 y s.

⁶ KrV, B275.

Los pasos que sigue el argumento son lo suficientemente claros. Si aceptamos las premisas de las que parte Kant, no tenemos más remedio que aceptar también la conclusión. Muchas de las premisas pueden resultar efectivamente discutibles. Por lo que a nosotros respecta quisiéramos llamar la atención sobre dos presupuestos que están aquí implicados. El primero de ellos es que a la conciencia le es constitutiva una determinación temporal que, por sí misma, no tiene nada de persistente. La segunda es que la persistencia que requiere para constituirse como conciencia procede de la percepción exterior, o más exactamente, de algo persistente que encontramos en ella. En estos dos supuestos se basa, a mi entender, la médula del argumento. Lo que se esconde tras este razonamiento es una convicción ya antigua, según la cual para percibir el cambio de algo necesitamos un sustrato si no queremos que los cambios queden convertidos una retahíla de estados instantáneos e inconexos. Este planteamiento ya se encuentra en Aristóteles, quien lo resuelve presuponiendo un *hypokeímenon* que subyacería a todo lo cambiante de una cosa determinada.⁷

Lo innovador de Kant es que aplica el mismo argumento en este caso a la conciencia. Al hacerlo presupone que la conciencia interna es siempre fluida⁸ y que lo único capaz de darle consistencia y de dotarla de la constancia que requiere para ser *una* conciencia es algo persistente que, según opina Kant, recibe del exterior por medio de las percepciones de las cosas que se hallan fuera de ella. Es por esta razón por la que se ve obligado a aceptarlas y, en consecuencia, se opone a todo idealismo que implique el solipsismo de la conciencia o la derivación de toda la realidad exterior de percepción interna.

La diferencia entre los idealismos al uso y el idealismo de Kant en este punto consiste, pues, precisamente en que los primeros excluyen la posibilidad de algo ajeno a la conciencia. El mundo externo acaba imbuido en ella como mero sucedáneo de sus representaciones interiores, si no en su esencia, como en Descartes, sí al menos en sus posibilidades de justificación. Este ámbito quedaría así convertido en un fantasma o una fantasía de la conciencia que, sin embargo, carecería de identidad y legitimación propia con independencia de lo que experimentáramos de él dentro de la conciencia. Kant, por el contrario, no solo no excluye la posibilidad de que existan cosas completamente ajenas a la experiencia interna, sino que, como él mismo reitera más de una vez, nuestra experiencia interna de ellas, que para el propio Descartes era indubitable, solo es posible si se asume al mismo tiempo una experiencia externa de algo independiente de esa

⁷ Cf. Aristóteles: *Física*, 192a.

⁸ Cf. KrV, B291.

conciencia.⁹ Existe, por tanto, una remisión inevitable de las representaciones internas de los objetos espaciales a algo que no se da originariamente en la interioridad de la conciencia, a algo que se da fuera de ella y que nos arroja necesariamente a los dominios ignotos de un mundo exterior a nosotros.

Es preciso indicar aquí que esta persistencia no la atribuye Kant a las intuiciones externas particulares, sino más bien al espacio como forma pura de la intuición externa, o más exactamente a la materia, a la que en algún lugar llega incluso a llamar *substantia phaenomenon*.¹⁰ Esta materia podría de hecho considerarse el correlato objetivo y trascendente de la intuición externa que se da en la conciencia. Esta noción de materia, así entendida, carece de un tratamiento sistemático en la obra de Kant,¹¹ el cual se limita a apoyarse en la intuición externa de la conciencia como punto de partida y asidero de todas sus ambiciones realistas. Sea como fuere parece probado que Kant desplaza el punto de gravitación del conocimiento de la realidad a algo exterior a la conciencia y con ello se ve obligado a renunciar y oponerse a todo tipo de idealismo.

Sin embargo, el hecho de que en la filosofía de Kant sea principalmente el espacio, como forma pura de la intuición externa, y no la materia, es decir su correlato real, el que nos proporciona la llave que nos abre la puerta para liberarnos de la cárcel del idealismo solipsista puede despertarnos muy fundadas sospechas sobre la autenticidad de las pretensiones realistas kantiana. Podría pensarse, en efecto, si acaso Kant al asociar y casi identificar dentro de su idealismo la materia con el espacio como forma pura de la conciencia no se escora de nuevo hacia el idealismo que él mismo quiere combatir. Cabría preguntarse, en definitiva, si esa forma pura de la sensibilidad no radica ya toda ella en la conciencia y, careciendo de toda relación con el exterior, no recibe su persistencia antes bien de la unidad que le proporciona la actividad sintética de la apercepción trascendental.¹² Para disipar estas dudas y ver en qué sentido se ha de entender correctamente su idealismo, pasaremos a continuación a ocuparnos, como anunciábamos hace un instante, de la crítica que Kant hace de la filosofía de Leibniz.

⁹ KrV B275 y ss., *passim*.

¹⁰ KrV B333/A277.

¹¹ Al menos en lo que se refiere a la obra publicada en vida de Kant. Pedro Jesús Teruel está precisamente ahora enfrascado en una serie de artículos dedicados a estudiar esta cuestión en el *Opus Postumum* y a explorar las posibles relaciones del concepto de materia en el último Kant con la ciencia moderna. El primero de ellos ya publicado es Teruel, P. J.: *El Proteo de la Naturaleza: La trayectoria Kantiana hacia la noción de protomateria en el Opus postumum, con algunas observaciones sobre la teoría de las afinidades en Suárez*, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, número 51, Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 2024, pp. 83-106.

¹² KrV, B129 y ss.

B) CRÍTICA AL IDEALISMO DE LEIBNIZ

Kant considera esencial a la hora de abordar el problema del conocimiento diferenciar entre los dos ámbitos heterogéneos que necesariamente lo constituyen, a saber: el de la sensibilidad y el del entendimiento. El no haberlo hecho en absoluto es algo que continuamente echa en falta dentro del pensamiento de su, por otra parte, tan admirado Leibniz. Cree poder deducir cuatro errores fundamentales de la filosofía de este que se desprenderían todos ellos de una insuficiente diferenciación entre estas dos esferas del conocimiento. Bastará aquí, para empezar, con enumerarlos brevemente. El primero de estos errores, es el que Leibniz comete al pergeñar su conocido principio de identidad de los indiscernibles; el segundo, consiste en mantener que la realidad, análogamente a como ocurre en la lógica, en tanto que verdadera, no puede contradecirse y entrar en conflicto consigo misma, lo cual le hace desembocar en su proverbial optimismo y en su teoría de la armonía preestablecida; en tercer lugar, Kant le reprocha a Leibniz su concepción de la sustancia como mónadas o puntos que limitan su alcance efectivo a su propia interioridad y que, por tanto, son incapaces de establecer relaciones directas exteriores entre ellos. Es decir, censura su concepción de la sustancia como algo recluso en sí mismo, sin ventanas y completamente acabado de una vez por todas; y, por último, la cuarta objeción que presenta se dirige a criticar que los conceptos de espacio y tiempo sean de hecho mera nociones derivadas que solo atañen a las aparentes relaciones (no reales) que establecen entre sí las mónadas.

Kant procede, a continuación, a refutar una por una todas estas afirmaciones de Leibniz. A nosotros no nos será necesario ni detallar ni profundizar en los pormenores de sus argumentos. Baste decir que, si bien se mira, todas estas opiniones de Leibniz, contra las que Kant arremete aquí, reposan en una misma equivocación que consiste en no diferenciar debidamente, entre las cosas que se dan en la experiencia, aquellas que verdaderamente pertenecen a la facultad intelectual y aquellas que entran dentro de dominio de la sensibilidad. A esta confusión es a la que Kant denomina anfibología (*Amphibolie*).¹³

Según este concepto y según la opinión de Kant, Leibniz se habría dejado embaucar por las ínfulas lógicas de los conceptos racionales del entendimiento y, transfiriéndole inconscientemente su naturaleza a la sensibilidad, habría desatendido la idiosincrasia

¹³ KrV, B326 y s./A270 y s.

propia de esta. Así es como Leibniz habría llegado a entender la sensibilidad como un ámbito de la experiencia en el que meramente se representan de manera difusa los mismos contenidos que el entendimiento se encarga de mostrar con mayor nitidez y evidencia.¹⁴

Kant se opone a esta manera de ver el conocimiento estricto. El camino de la experiencia científica de la realidad no es para él el que nos lleva por depuración de la sensibilidad de una facultad a otra en grado ascendente de perfeccionamiento, sino que ha de integrar a ambas facultades manteniendo el carácter propio de cada una de ellas si quiere dar lugar a un conocimiento verdaderamente riguroso. Así se entiende que Kant, abundando en el famoso *dictum* de los primeros párrafos de la *Lógica trascendental*, diga ahora de nuevo que «entendimiento y sensibilidad solo conjuntamente [*in Verbindung*] son capaces de determinar objetos. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones: en cualquiera de los dos casos tendremos, en efecto, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado».¹⁵

Es interesante detenernos aquí un instante a reflexionar sobre la importancia que Kant atribuye al papel de la sensibilidad en la génesis del conocimiento. En ella encontraremos, si no me equivoco, la clave para la correcta comprensión de su idealismo trascendental. Una clave que, por quedar muy habitualmente desatendida, ha generado continuos y graves malentendidos al respecto. Estas consideraciones nos servirán asimismo a nosotros para penetrar en la médula material de su teoría del conocimiento.

Kant habla, a la vista de los errores de Leibniz, de la necesidad de hacer preceder todo intento de conocer la realidad de una reflexión que él llama trascendental¹⁶ y que estaría encaminada a adscribir a cada una de las dos facultades humanas que están necesariamente llamadas a colaborar en el acto de conocimiento (sensibilidad y entendimiento) los elementos que en él intervienen. El sentido en el que Kant concibe la reflexión trascendental es difícil de comprender y requiere de un análisis detallado. A él nos disponemos ahora.

Kant enumera cuatro tipos de relaciones (*Verhältnisse*) que pueden establecerse entre las representaciones de un sujeto. Estas relaciones están expresadas en cuatro pares, a saber: identidad (*Einerleiheit*) y diferencia (*Verschiedenheit*); congruencia (*Einstimmung*) y discrepancia (*Widerstreit*); lo interior (*das Innere*) y lo exterior (*das*

¹⁴ KrV, ibídem.

¹⁵ KrV, B314/A258.

¹⁶ KrV, B317/A261.

Äußere); y lo determinable (*das Bestimmbare*) y la determinación (*Bestimmung*). También indica que, cuando tomamos dos representaciones, inevitablemente las comparamos recurriendo a uno o más de estos pares con el objetivo de formular juicios de lo más variado acerca de ellas.¹⁷

En esta operación considera de fundamental importancia reflexionar acerca de qué facultad de conocimiento (sensibilidad o entendimiento) le estamos atribuyendo, tal vez sin ser plenamente conscientes de ello, a cada una de estas representaciones.

Si nos fijamos, los conceptos de la reflexión trascendental que integran la lista están organizados por pares cada uno de los cuales pertenece aparentemente a una facultad cognoscitiva distinta. Así lo dice el filósofo confirmando que esta ordenación no es arbitraria y nos presenta pares contrapuestos: «la capacidad cognoscitiva a la que pertenecen [las representaciones] no es sin más la misma.»¹⁸ Esto, dicho sea de paso, es lo que diferencia la reflexión trascendental de la mera reflexión lógica en la que todos los conceptos pertenecen al entendimiento.

Si echamos ahora un vistazo a cada uno de estos conceptos comprobaremos lo justo de estas palabras de Kant, pues veremos cómo cada uno de los extremos de estas correlaciones, efectivamente, se ordenan de por sí y sin esfuerzo dentro de una facultad distinta: los mencionados primero al entendimiento, que unifica y se encarga de sintetizar; los segundos términos, a la sensibilidad en la que todo está dado como multiplicidad discordante. Solo el atribuir subrepticamente ambos términos de cada una de las correlaciones a *una sola de las facultades* por medio de las cuales el hombre llega a conocer la realidad, produciría esa ilusión tan característica de empirismos radicales como el de Locke¹⁹ y de idealismos extremos como el leibniziano. Es contra esa ilusión contra la que Kant argumenta, la cual, en último término, no harían más que deformar en favor de una mera teoría, ya sea empirista o idealista, la verdadera naturaleza del conocimiento para hacerla coincidir artificialmente con ella. Veamos algunos ejemplos.

Hay algo en dos gotas de agua que las hace diferentes (*Verschiedenheit*) aunque el entendimiento, por mucho que se esfuerce, no pueda encontrar en ellas distinción conceptual alguna (*Einerleiheit*) y es simplemente el hecho de que ocupan dos lugares distintos en el mundo sensible. Existe la posibilidad de que dos movimientos, ambos en sí

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. KrV, B319/A263.

¹⁹ Kant cita en este contexto a Locke, cuya filosofía, por partir del conocimiento empírico y hacer de las ideas un simple derivado de este, no duda en llamar «*noogonía* [*Noogonie*]» (KrV B327/A271), aludiendo a la génesis empírica del intelecto que Locke aspira a demostrar con su planteamiento.

mismos positivos, entren en conflicto (*Widerstreit*) pese a que el entendimiento no encuentre nada contrario en sus respectivos conceptos (*Einstimmung*), pues, en efecto, ambos pueden verse confrontados y oponerse mutuamente de hecho en el espacio. Las relaciones externas (*Äußeres*) que se establecen entre las sustancias en el espacio son algo más que la proyección de sus determinaciones internas (*Innere*), de las cuales, por otro lado, no tenemos la menor noticia si no es por sus manifestaciones exteriores. Esto nos desautoriza a concebir las sustancias de manera determinada y a pensarlas, como estamos siempre tentados a hacer en clara analogía a nuestro propio modo de determinación interna, como meras representaciones. Aquí se hallaría el origen del error de Leibniz cuando pensaba las mónadas como meros puntos inextensos sin ventanas, es decir, que no tienen relaciones entre ellos, y cuya naturaleza consiste simplemente en ser haces de representaciones más o menos conscientes de la totalidad del universo que cada una de ellas conforma en calidad de parte.

Vemos cómo en todos estos casos el entendimiento, afirmando el polo de la correlación que le es propio (identidad, congruencia e interioridad), se enseñorea también ilegítimamente de su contrario y lo convierte en una simple consecuencia derivada de aquel, dejando reducidos cada uno de estos pares de conceptos a una mera oposición lógica en la que la segunda parte está ya incluida, como por vía de simple negación, en la primera.

Pongamos otro ejemplo más que puede esclarecer definitivamente, al menos eso espero, este complejo y, no obstante, crucial pensamiento para el curso sucesivo de nuestra investigación. Si tomamos dos conceptos cualesquiera, pongamos por caso, el de un tigre y el de una gacela podemos compararlos desde un punto de vista puramente lógico y llegar a la conclusión de que ambos coinciden en que son seres vivos. Las diferencias implicadas en cada uno de estos conceptos los harían discrepar, por supuesto, pues uno es un animal carnívoro y otro herbívoro, uno es un félido y el otro un tipo de antílope..., y los harían seguir cursos distintos en la clasificación taxonómica, pero esta discrepancia sería puramente lógica y no impediría que en un espacio lógico pusiéramos uno al lado del otro sin mayores consecuencias para ninguno de los dos. Esto es lo que Kant denomina reflexión lógica o simple comparación de representaciones. Si, por el contrario, tomamos a un tigre y una gacela reales, nunca se nos ocurrirá juntarlos en una misma jaula, si lo que queremos es que esa oposición puramente lógica no tenga en la realidad a la postre consecuencias nefastas para uno de los dos.

Claro que alguien podría objetar aquí que esta oposición está incluida ya en las características de sus conceptos y que, en esa medida, la realidad y las posibles consecuencias negativas quedarían subsumidas en las ideas que de ellos tenemos. Y en efecto así es. Nuestro ejemplo aquí es, sin duda, demasiado evidente y tengo que pedir disculpas si algún lector considera que he subestimado su inteligencia. Pero a lo que apunta es a algo más enjundioso de lo que parece desprenderse de la banalidad de un ejemplo tan chusco.

Permítaseme poner otro caso más en el que quizá se vea todavía más claro lo que quiere decir el filósofo. Supongamos de nuevo que alguien tiene dos amigos, por los que siente justamente similar simpatía y afecto y que comparten, por lo demás, similares formas de ver la vida, dos personas, en definitiva, que votan al mismo partido político, son hinchas del mismo equipo de fútbol y tienen en todos los demás sentidos filias y fobias parecidas cuando no comunes. Supongamos, en aras de nuestro ejemplo, que en nada pueden discrepar y que ambos tienen sentido del humor suficiente para agradarse mutuamente y, no solo llevarse bien, sino hasta divertirse el uno al otro. Supongamos, finalmente, que somos capaces de escudriñarlos hasta el último rincón de su ser y que, tras el más escrupuloso de los exámenes, no encontramos en ellos nada capaz de hacer que un hipotético encuentro entre los dos fracase y haga estallar algún tipo de conflicto.

Pensemos entonces que este hombre los invita a una reunión a tres bandas y que después de cierto tiempo el clima se enrarece, que los comentarios divertidos que al principio referían, empiezan a ser bromas hirientes que cada uno de ellos deja caer disimuladamente hiriendo la sensibilidad del otro. Que la situación se escapa de las manos hasta que el tono de la conversación se vuelve tan incómodo e irrespirable que el protagonista de nuestro ejemplo decide suspender el encuentro, despedirse de sus amigos y mandarlos a ellos también a sus respectivas casas para que la cosa no pase a mayores. Podemos imaginar a esta persona, un idealista, sin duda, momentos después reflexionando a solas sobre todo lo que ha podido ir mal en ese encuentro que se prometía tan agradable sin llegar a entender lo que realmente ha pasado. Sin llegar a comprender, en efecto, que precisamente esa similitud que hacía albergar tan grandes esperanzas de un feliz avenimiento entre los dos ha sido la responsable de que ambos se enzarzaran en una competición por las simpatías de ese amigo común cuyo favor ambos querían conservar en exclusiva. Puede que esa inicial rivalidad por la amistad exclusiva de nuestro protagonista fuese alimentando una inquina que a larga acabaría por hacerse indiferente a la presencia del amigo y que esas dos personas, tan exactamente iguales por lo demás,

ahora se miran mal cuando se cruzan por la calle y no pierdan ocasión de censurarse y reprocharse el uno al otro un comportamiento también similar, pero en este caso opuesto, incluso cuando el amigo ya no esté presente ni pueda llegar a saber de ello.

Este ejemplo, con todo lo trivial y exagerado que pueda contener, puede hacernos entender que no todas las representaciones que de la realidad nos hacemos cuando conocemos provienen del entendimiento. Si las consideramos, por tanto, ateniéndonos no solo a lo que el entendimiento nos dice de ellas, sino también a lo que la experiencia sensible nos enseña, veremos cómo la oposición inexistente en el plano lógico, neutralizada por la unidad del concepto, se torna a veces en el plano real fuente de palpables confrontaciones.

Lo que enseña la reflexión trascendental es, en definitiva, a atender al origen de los conceptos pues comprende muy bien que una parte del conocimiento es necesariamente, para que sea verdadero conocimiento, el precipitado de una serie de datos que recibimos de una esfera completamente otra a la del entendimiento, a saber, de la sensibilidad. Así, nuestras representaciones, cuando tienen contenido cognoscitivo y son legítimos conocimientos, son siempre, nos demos cuenta o no de ello, el resultado de la feliz y extraña confluencia de representaciones de procedencia del todo heterogénea, de, al contrario de lo que ocurre con los amigos de nuestro ejemplo, caracteres del todo diversos pero convergentes.

Esta y no otra es, como todo el mundo sabe y como ya hemos tenido oportunidad de apuntar, la conclusión a la que llega Kant en la *Analítica Transcendental* de la KrV.²⁰

Es importante señalar aquí que esta coordinación no ha de ser interpretada, como a veces se ha hecho, como una conformación y un procesamiento por parte del entendimiento del material significativo y huero que procede de la sensibilidad. Muy por el contrario, la sensibilidad aporta al entendimiento contenidos concretos y, aunque empíricos, esenciales para el conocimiento que se funden con los propios de aquel para dar lugar a la experiencia.

En este sentido puede ser iluminador citar un pasaje en el que Kant se pronuncia a este respecto de forma meridianamente clara cuando dice:

Se tiene que decir ciertamente que lo que corresponde o contradice un concepto en su universalidad, también corresponde o contradice todo lo

²⁰ KrV, B303/A246 y s.

particular que está subsumido bajo él (*dictum de omni et nullo*). Pero sería absurdo invertir este principio lógico hasta hacerle decir que lo que no esté contenido en un concepto universal, tampoco está contenido en los particulares que están bajo él. *Pues estos son conceptos particulares precisamente porque contienen dentro de sí más de lo que es pensado en el universal.*²¹ (KrV, B337/A281)

C) LA MATERIA Y LA FORMA DENTRO DE LOS CONCEPTOS COMPARATIVOS DE LA REFLEXIÓN

Pero volvamos de nuevo atrás. A estas alturas no podrá pasar ya desapercibido que hayamos estado sorteando voluntariamente hablar en este contexto de los conceptos comparativos que a nosotros en este trabajo más nos incumben. En efecto, desde el principio hemos eludido hablar concretamente de lo determinable y la determinación, conceptos comparativos que, en el pasaje antes citado,²² Kant asocia de forma explícita con la materia y la forma respectivamente. Como si de algo muypreciado y huidizo se tratara, a través de sus adláteres, hemos estado acechando esta distinción sin atrevernos a abordarla de frente. No es una mera forma de expresión hablar aquí de adláteres. Kant mismo reconoce que la dupla materia-forma está, de una manera u otra, a la base de toda otra reflexión.²³ Por tanto, no sería exagerado atribuirle aquí un carácter preponderante y directivo en relación con todas las que anteriormente hemos expuesto. Es el momento de salir de nuestro escondrijo de observadores atentos y tratar de asaltarlas para apresar el verdadero significado de esta distinción.

Esta no será fácil tarea. De entrada, nos encontramos con dificultades que es preciso solucionar con urgencia. En efecto, si nos fijamos en la disposición de los términos nos daremos cuenta de que en la correlación materia-forma ambos están cruzados respecto a los grupos a los que, a simple vista, deberían pertenecer. La materia se alinea del lado que correspondería al entendimiento y la forma lo hace dentro del grupo que hemos asignado a la sensibilidad. Esta circunstancia no puede dejar de extrañar.

Kant mismo se encarga de confirmar, sin embargo, que esto no se debe a mera coincidencia o descuido en el orden expositivo de las palabras cuando dice: «El entendimiento, en efecto, exige primeramente que algo le sea dado (al menos en el

²¹ Esta cursiva ha sido añadida por mí.

²² Vid. *supra*, p. 48, notas 17 y 18 de este mismo capítulo.

²³ KrV, B322 y s./A266 y ss.

concepto) para poderlo determinar de cierto modo. Por eso, en el concepto del entendimiento puro la materia precede a la forma [...]».²⁴ Está, por tanto, en la naturaleza del entendimiento que tenga algo que pensar, algo que lo ponga en funcionamiento. Esto no ocurre con la sensibilidad. En la matemática, por ejemplo, que según Kant se origina en la intuición, podemos operar por medio de conceptos de cantidad (números) y cualidad (recto, curvo, paralelo...) extraídos de intuiciones puras y a priori sin que nos sea dado nada en la sensación, por tanto, sin materia, por mera construcción de conceptos.

Pero existe aún otro problema en la exégesis del texto. Si aceptamos que la materia de alguna manera es un concepto reflexivo propio del entendimiento, cabe preguntarse aún cómo es que, según Kant, este concepto representa lo determinable y no la determinación, como sería de esperar en una concepción de la realidad tan supuestamente idealista como la suya. Es decir, la cuestión que está encima de la mesa es por qué el entendimiento, como materia del conocimiento, es determinable respecto de la sensibilidad.

Hay que aclarar aquí que cuando decimos materia no estamos hablando de esta en un sentido físico, como la mera entidad indeterminada y que puede adoptar las más variadas configuraciones. Lo que aquí Kant está pensando es la materia como contenido. Al entendimiento le corresponde la materia en la medida en la que está habitado siempre por conceptos con contenido que son el punto de partida de todo conocimiento. El hecho de que todo contenido, de que toda materia así entendida tenga que ser ya algo determinado es lo que constituye el mayor escollo a la hora de explicar por qué el filósofo le atribuye aquí el calificativo de determinable.

Todas estas incoherencias nos sumen en la más inquietante perplejidad, pero pueden resolverse con solo atender a que, cuando Kant habla en este pasaje de determinación, no lo hace para referirse a la significación, sino a la existencia, es decir, a la realidad efectiva de la significación. Asimismo, hay que sobreentender que cuando habla de lo determinable respecto al entendimiento no está pensando en el entendimiento puro, en las categorías, sino más bien en los conceptos del entendimiento empírico.

Si así se procede, se comprenderá sin mayor esfuerzo lo que quiere decir el filósofo. En efecto, en lo que se quiere incidir es en que la sensibilidad, a través de sus formas a priori, es la condición suficiente de la determinación de la existencia de los conceptos empíricos. Es decir, que todo objeto del entendimiento que se exponga en el espacio y/o el tiempo se convierte en ese mismo momento en un objeto real y, por tanto, pasa de la mera

²⁴ KrV, B323/A267.

determinabilidad que le es esencial como simple concepto pensado a la determinación de su existencia. Es en este sentido en el que hay que entender la asignación de lo determinable y la determinación al entendimiento y la sensibilidad respectivamente.

Con ello Kant pretende distanciarse del idealismo de Leibniz en un respecto muy concreto. Y es que, de esa determinación que se produce a través de la sensibilidad, surgen una serie de relaciones que Kant llama externas y que no se derivan de las propiedades intrínsecas del concepto simplemente pensado, pese a lo cual no cabe decir que no le pertenezcan también con la misma legitimidad.

Lo hemos visto en el caso del tigre y la gacela y, más claramente, en el de los dos amigos de idéntico carácter que, contra todo pronóstico, acaban por enemistarse. Hay algo en el ser puesto en la realidad junto a otros seres que se resiste a ser subsumido bajo su concepto, a ser absorbido en el contenido meramente pensado por el entendimiento. Comprobamos, con ello, lo que Kant quería decir cuando nos anunciaba que la cuarta dupla, la de materia-forma o determinable-determinación, se puede trasladar a todos los demás pares a cuya base se encuentra. Es la determinación de las formas puras de la sensibilidad la que hace que se diferencien dos gotas de agua idénticas, la que hace que discrepen los iguales y la que exterioriza con consecuencias nuevas e inesperadas un contenido que hasta entonces creíamos ingenuamente poseer completo al poseer su concepto.

No se ha de confundir, dicho sea de paso, esta crítica con la que antes veíamos que Kant arguye contra los idealismos de Descartes y Berkeley. Lo que Kant trata aquí de poner de relieve al hilo del ejemplo de la filosofía de Leibniz es, si bien se mira, de todo punto distinto a lo que mostró al tratar de aquellos otros idealismos. En efecto, allí su objetivo era demostrar que la sensibilidad no se limita a la intuición interna. Para ello, como vimos, defendía la idiosincrasia e incluso la preeminencia de la intuición externa sobre la interna. Ahora, por el contrario, lo que afirma es que la sensibilidad (independientemente de si es interna o externa) representa una dimensión del conocimiento irreductible en su función y, lo que es más importante, en su contenido a toda actividad del entendimiento.

Podemos añadir aquí todavía una idea más para cerrar nuestro comentario a los conceptos comparativos de la reflexión. Pues, en efecto, no se puede obviar que dentro del entendimiento también existe una forma, así como una materia dentro de la sensibilidad. Pero esto en nada cambia su función. La forma del entendimiento determina los conceptos empíricos, como determinan también espacio y tiempo, como formas de la sensibilidad,

lo determinable de las sensaciones concretas que son materia de esta.²⁵ Lo que interesa destacar aquí para ver el alcance del intento de refutación que Kant emprende contra el idealismo de Leibniz es que, incluso en el caso de las categorías, estas son determinables por medio de la sensibilidad, la cual a nosotros, seres sin intuición intelectual, nos muestra una causalidad que no es solo mero juego de ideas dentro de nuestras cabezas, sino concatenación real en la experiencia que escapa a toda pretensión de completitud y que es de una riqueza de contenido siempre nueva e insospechada.

Es en esto, en la concepción de la forma como determinación de la materia, justo es reconocerlo, donde encontramos, al menos en su filosofía teórica, una innegable preponderancia de la forma sobre la materia y una justificación a la hora de calificar la filosofía kantiana de formalista, como hacía Schulze.

Pero dejemos atrás las críticas que Kant dirige contra las filosofías idealistas anteriores a él y pasemos, si bien todavía al contraste con ellas, a describir con la máxima precisión posible cuál es la postura que él mismo sostiene.

D) LA DEFINICIÓN DEL IDEALISMO TRANSCENDENTAL

En la definición del idealismo de Kant encontramos, según podemos deducir de las objeciones expuestas a los anteriores idealismos una suerte de doble transcendencia. Esta doble transcendencia es una prevención para no caer en el idealismo dogmático que pone en las ideas o en las intuiciones internas una excelencia que no merecen. Primero, Kant afirma que existe una determinación externa y última de las intuiciones internas de la sensibilidad. Este asunto era el objeto de la primera crítica del idealismo que hemos estado explicando con ocasión de las objeciones que esgrime Kant tanto contra Descartes como, sobre todo, contra Berkeley. Para Kant el objeto primordial del conocimiento, según su legitimación en cuanto tal, no son, en efecto, las sensaciones internas, sino las externas, de las cuales aquellas se derivan en último extremo, al menos en lo que toca a su

²⁵ Kant en el pasaje aludido relaciona la determinación suministrada por las formas puras de la sensibilidad principalmente con la determinabilidad, no de los conceptos empíricos, sino de los conceptos puros del entendimiento, es decir, con la parte formal de este, las categorías. Serían esas formas puras de la sensibilidad las que contribuirían a hacer de las categorías estructuras de la realidad y herramienta efectivas del conocimiento. Esto encaja perfectamente, como después veremos, como el distinto uso que Kant hace de las categorías en el ámbito sensible, para poder conocer la realidad, y en el suprasensible, donde por medio de esas categorías al hombre solo le está permitido pensarla. La sensibilidad, a través de las formas puras que aporta a la experiencia, sería la responsable, por tanto, del poder cognoscitivo de las formas puras del entendimiento. Pese a todo yo he optado por servirme en mis explicaciones de los conceptos sensibles como instancia intermedia por su mayor potencial explicativo.

consistencia y a su persistencia. Esto es así, aun cuando, desde el punto de vista de la génesis empírica del conocimiento, toda intuición externa no pueda presentársenos sino como intuición interna, lo cual induce fácilmente a la confusión de tomar a estas últimas por originarias y primeras.

En segundo lugar, el concurso de lo que la forma de estas intuiciones sensibles tiene de propio, como acabamos de ver en la crítica que Kant dirige contra Leibniz, resulta determinante para las plenas posibilidades cognoscitivas que albergan las representaciones del entendimiento, puesto que les aportan una significación adicional que contribuye a infundir en su sentido una objetividad, una referencia a la realidad que, sin embargo, está ausente en los meros conceptos. Hay, por tanto, por medio de la forma de la intuición un acercamiento a las cosas reales, un aumento del alcance que corresponde a sus meras representaciones dentro del entendimiento. Es la sensibilidad entendida como instancia independiente del entendimiento, en definitiva, la encargada de proporcionar una base real al conocimiento.

Si nos atenemos a esto, no será difícil entender ahora una de las características más esenciales de la filosofía de Kant y de su idealismo transcendental, la cual no siempre ha sido considerada como debiera. Me estoy refiriendo a aquello que lo distingue fundamentalmente de la lógica general (*allgemeine Logik*). Para Kant la lógica general «abstrae [...] de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia del mismo a un objeto, y considera solo la forma lógica en la relación recíproca que se establece entre ellos, es decir, la forma del pensar en general».²⁶

En este terreno se mueve el filósofo idealista cuando, tomando esa lógica general por un conocimiento del mundo, no muestra interés por salir de su torre de marfil hecha de simples representaciones intelectuales. Cuanto más puras sean sus ideas y menos tengan que ver con la sensibilidad, piensa desdeñoso de todo peso de lo mundano, tanto mejor y más seguro será su conocimiento. Solo se preocupa por la pureza de sus ideas sin preguntarse por su origen. No le concierne saber si hay para sus ideas algo fuera de ellas que pudiera corresponderlas y garantizar su verdad objetiva por encima de su simple condición de representación del entendimiento, porque sus ideas para él son ya la realidad. Le bastan los malabarismos combinatorios a los que estas se prestan y se regodea en la sublimidad vacía de los contenidos que por mero análisis puede deducir sin importarle si tienen o no una referencia que las trascienda. Esto provoca los desvaríos,

²⁶ Cf. KrV, B79/A55.

los espejismos y las quimeras (*Scheine*) de los que Kant se ocupara en la dialéctica trascendental y que son consecuencia del ilegítimo uso de la razón como un *organon* de la verdad. La razón no es, en opinión de Kant, una facultad que pueda procesar por sí sola la verdad. Antes bien, es un *canon* para el conocimiento, es decir, su condición necesaria pero no suficiente, la pauta que hay que respetar pero que queda siempre a expensas de una confirmación que no entra ya dentro de su negociado.²⁷ El gran descubrimiento de Kant en este sentido es constatar que la pureza última del conocimiento, siendo indispensable, tiene también que atender al origen de sus representaciones en un ámbito más humilde para poder facilitar una síntesis de sensibilidad y entendimiento que considera esencial a todo conocimiento posible.

Esta circunstancia impulsa a Kant a plantear la idea de una lógica distinta, la lógica trascendental, que se define por la referencia a un objeto de cuyo contenido no tiene permitido prescindir y el cual se sitúa en un sentido radical más allá del entendimiento mismo. Un objeto que, en aras del conocimiento, es condición de la pauta que, como mero canon, la razón misma representa.

Todo lo dicho, bien está insistir una vez más en ello, no se ve menoscabado por el hecho de que todas las impresiones de la sensibilidad, incluso las que se dan en el espacio, acaezcan también inexorablemente en el interior de la conciencia. Dentro de la conciencia hay algo que apunta, por su peculiar contenido, doblemente a una esfera exterior que desborda los límites del entendimiento. Esto es lo único que puede explicar que Kant diga, refiriéndose ahora a su propia propuesta, que «el idealista trascendental [...] puede asumir, sin abandonar la mera conciencia, que existe una materia y aceptar que existe algo más que la mera certeza acerca de las representaciones dentro de mí y, con ello, algo más que el *cogito ergo sum*.»²⁸

En este mismo sentido, también se justifica que, por la parte que le toca a cada una de las facultades mencionadas, caracterice su teoría del conocimiento como un idealismo trascendental (entendimiento) y, al mismo tiempo, como un realismo empírico (sensibilidad), para acabar por denominar sin ambages su forma de concebir el conocimiento como un pensamiento necesariamente dualista.²⁹ Este dualismo último hay que tenerlo siempre presente si no se quiere caer en la tentación de trivializar el pensamiento de Kant y ceder a la inercia de considerarlo un simple idealista.

²⁷ Cf. KrV, B85/A60 y s.

²⁸ KrV, A370. En la segunda edición de la KrV, la de 1787, este texto desaparece.

²⁹ *Ibidem*.

Es así como queda fijado lo esencial de lo que, a nuestro propósito, más nos interesa de este espinoso asunto que es la lógica trascendental y el idealismo que de ella depende. Repitémoslo de nuevo para afianzar lo conseguido hasta ahora. Hay algo en el idealismo trascendental que no es mero juego y combinación de conceptos e ideas y que, disparándonos hacia un mundo ajeno a la razón, nos confronta con realidades ante las que somos meramente receptivos y solo en las cuales pueden aquellos conceptos e ideas recibir su última confirmación como conocimientos objetivos y reales. Es en esto en lo que la lógica trascendental y, por ende, también el idealismo por el que aboga Kant, se separa y rebasa las pretensiones de la mera lógica general, pero también las de todo idealismo precedente, otorgándole a la sensibilidad una realidad que, aunque se dé en la conciencia y para el entendimiento, no puede provenir originariamente de ninguno de los dos.

Dicho esto, hemos cumplido con el propósito de explicar lo que, a mi entender, resulta más difícil de comprender en la filosofía teórica de Kant y lo que más habitualmente ha sido tergiversado. Hay, no obstante, otras dos características que, no por conocidas y comunes, deja de ser muy necesario mencionar aquí a la hora de entender el idealismo de Kant.

E) UNA DIGRESIÓN SOBRE LO PURO Y LO A PRIORI

Este nuevo idealismo se ocupa preferentemente, casi con exclusividad diríamos, de conocimientos a priori. Esto quiere decir, que su objeto son aquellos conocimientos cuya validez es independiente de toda experiencia sucesiva que hubiera de confirmarlos. Esto en nada lo distingue de los idealismos al uso, del de Descartes, con sus ideas innatas, y del de Leibniz con las mónadas como entes ideales en los que todo está ya dicho.

Pero hay algo en este idealismo trascendental de Kant que los separa de aquello decisivamente. Y es que se interesa, como hacían los empirismos, especialmente también por el origen del conocimiento, pues confía en que la única manera de asegurar la aprioricidad de este pasa por cerciorarse de si las fuentes últimas del conocimiento son puras, es decir, no están contaminadas por la materia, ya sea de la sensibilidad (el contenido de las sensaciones) o del entendimiento (el contenido de los conceptos empíricos). Al adoptar esta predilección por la pureza del conocimiento emprende el camino contrario al que tomaran las filosofías empiristas.

Estos dos aspectos, aprioricidad y pureza, que pueden parecer a primera vista muy similares, no se deben, sin embargo, confundir. Son rasgos diferentes y distinguirlos es

esencial para comprender cabalmente el pensamiento de Kant. Lo puro se presenta como una forma de delimitar y asegurar más fehacientemente lo a priori. En efecto, es a través de la investigación de las condiciones de posibilidad de toda experiencia (formas puras) como Kant espera poder llegar a determinar cuáles de sus contenidos son independientes de ella en su validez (conocimientos a priori).

Estas condiciones puras de la experiencia son a su vez ellas mismas a priori. Pero no cabe decir lo mismo a la inversa. No todo conocimiento a priori es, por el mero hecho de serlo, también puro. Lo puro, por consiguiente, es un subconjunto de lo a priori. Esto es lo que, confirmando mis palabras, se desprende del siguiente testimonio de la *Introducción* de la KrV: «De los conocimientos a priori son puros aquellos en lo que no se entremezcla nada empírico.»³⁰

Esta frase nos lleva a extraer otra consecuencia no menos asombrosa. Y es que si, entre los conocimientos a priori, los puros son aquellos en los que no se entremezcla nada empírico, esto implica que hay conocimientos a priori que, en último término, son, al menos en cuanto a su génesis, de procedencia empírica. Esto, sin embargo, no afectaría a su validez a priori y no implicaría contradicción.

Pongamos un caso en el que esto se ve más claramente. Puede que yo extraiga ciertos conocimientos de la experiencia y que, sin embargo, la validez de estos no dependa en absoluto de ella. Así ocurre con el aprendizaje de las matemáticas en el niño que aprende (o aprendía) a contar con un ábaco o con pequeñas piedrecitas, sin que por ello lo contingente de estos objetos y de su manejo de ellos, fuera en lo más mínimo en detrimento de las relaciones aprendidas. Más incluso. En el caso del físico hemos visto que los conceptos de razón se aplican, enriquecen y fijan por medio de experimentos, pero que, no por tratarse de un caso empírico concreto de ese principio, lo que se infiere afecta a su validez a priori. Lo a priori no tiene que ver, por tanto, con el origen de los conocimientos ni con su aplicación concreta, sino únicamente con su validez independiente de la experiencia.

Hay, en efecto, conocimientos empíricos, esto es, de procedencia no pura, cuya validez es, sin embargo, a priori por extraño que esto pueda parecer. Tal circunstancia explica que Kant pueda escribir afirmaciones tan sorprendentes como la siguiente: «Todas las proposiciones analíticas son también juicios a priori, pese a que sus conceptos puedan ser empíricos, por ejemplo, en “el oro es un metal amarillo”. Pues para saber esto no necesito

³⁰ KrV, B3.

más experiencia que la del oro, en el cual está implicado ya que es un cuerpo amarillo y que es un metal.»³¹

Pero mientras que lo a priori se refiere a la validez, lo puro atañe al origen del conocimiento en función del cual, y solo en función del cual, este posee una validez completamente al margen de toda experiencia, universal y necesaria, porque, de hecho, ya está presupuesto en toda experiencia como su condición de posibilidad.

Es en este sentido en el que las categorías, dado que son el modo primigenio de combinar los elementos del conocimiento y proceden solo del entendimiento, pueden denominarse formas puras del entendimiento. Lo mismo ocurre con el espacio y el tiempo como formas, no solo a priori, sino también puras de la sensibilidad. Ambos tipos de formas, las del entendimiento y las de la sensibilidad, son condiciones de posibilidad de la experiencia y, con ello y más allá de su aprioricidad, dan suficiente aval de su pureza y descuellan entre todas las demás verdades a priori.

Pues bien, retomemos nuestro asunto después de este breve excursus. Si aceptamos que dentro de cada una de las facultades humanas se refleja, en cada ámbito a su manera, el par materia-forma, no será difícil adivinar que la mera concurrencia de ambas ya no es suficiente para aperecernos con certeza de la posesión de un conocimiento estricto. De ahí surge una ambigüedad que hace imprescindible una cuidadosa investigación de los orígenes de sus elementos para cerciorarse de que tanto uno como otro, tanto el entendimiento como la sensibilidad, están siempre ambos involucrados en un acto cognoscitivo concreto. De no ser así, es decir, de tomarse el simple concurso de una materia y una forma como una condición suficiente para el conocimiento podríamos incurrir en dos errores que, no por distintos en su naturaleza, difieren a la hora de anular toda posibilidad de conocer. Así es. Cabe creer que se conoce por el mero hecho de tomar conceptos cualesquiera y subsumirlos bajo categorías, sin preocuparse por comprobar si son susceptibles de exponerse en la experiencia sensible, es decir, bajo las condiciones puras y, sin embargo, sensibles, del espacio y el tiempo. Este es el error de todos los idealismos. Por otra parte, uno podría imaginar que conoce de forma inmediata, ya solo con intuir, la materia de las sensaciones dentro de las coordenadas del espacio y el tiempo. Este es el paradigma del yerro que comente todo tipo de empirismo. En ambos casos nos engañaríamos. Solo una participación conjunta de las dos facultades humanas es capaz de producir conocimiento. Ello, repitámoslo una vez más, es lo que hace necesario que las

³¹ Cf. Prol, AA IV: 267.16-19.

dos facultades intervengan en el conocimiento y lo que impone que se efectúe una investigación sobre el origen de las fuentes de los datos de que allí concurren, la cual nos lleve a cerciorarnos de que efectivamente entendimiento y sensibilidad son ingredientes constitutivos de un determinado acto de conocimiento.

Es en los dos sentidos correspondientes a la forma de cada una de estas fuentes de conocimiento como hay que entender siempre, por tanto, el término transcendental referido al idealismo de Kant, en tanto que este se ocupa no solo de las condiciones de posibilidad del conocimiento a priori que se hallan en el entendimiento (categorías), sino también de las condiciones de posibilidad del conocimiento real propias de la sensibilidad (espacio y tiempo) que, además de ser a priori, se hallan allende el entendimiento en los dos sentidos arriba referidos.

Expuesta en lo esencial la idea del idealismo transcendental en lo que se refiere a su dimensión teórica, pasemos ahora, sin más dilación, a hablar brevemente de en qué se traduce este planteamiento dentro del plano de la acción y de la filosofía práctica. Este es el que realmente más nos interesa a nosotros. En él encontramos, en efecto, grandes diferencias con respecto a lo que acabamos de exponer que nos servirán para perfilar mejor, a través de la comparación, la idea que Kant tenía de la moralidad .

2.1.2.- Del idealismo transcendental a la filosofía práctica de Kant

Lo primero que es menester constatar aquí es un rasgo que, no por evidente, merece dejar de ser mencionado en un primer momento. Como bien apunta Kant:

La diferencia entre las leyes de una naturaleza a la que la voluntad está subordinada y una naturaleza que está subordinada a la voluntad (en consideración de la relación que esta tiene con sus acciones libres) descansa en el hecho de que en aquella los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, mientras que en esta la voluntad es la que debe ser causa de los objetos, de tal modo que su causalidad ponga el fundamento de determinación exclusivamente en la capacidad pura de la razón, la cual, por eso mismo, puede denominarse también una razón pura práctica. (KpV, AA 05: 044.27-35)

Reformulémoslo con otras palabras. Existen dos posibilidades para la voluntad. O bien esta puede determinarse según las leyes de la naturaleza y, en ese caso, las representaciones que se hace la razón teórica al conocer la realidad serán la causa o fundamento de determinación de sus acciones; o bien, puede, inversamente, ser ella misma la que determine la naturaleza. Esta determinación de la naturaleza por parte de la voluntad no podrá nunca ser absoluta, como bien indica Kant en el inciso citado entre paréntesis, pero esto no quiere decir que no pueda intervenir en ella dentro de un cierto margen de acción. Esta puntualización la dirige Kant a todas aquellas concepciones que derivan toda la realidad de algún tipo de voluntad, lo cual sería acabar con su objetividad e impondría un cierto subjetivismo, si bien de signo muy distinto del que predica el idealismo.

Si nos quedamos en esto, sin embargo, todavía no habremos tocado el fondo de la ética de Kant. Este se nos revela más claramente en la última parte de la cita que acabamos de reproducir, cuando afirma que la voluntad tiene la capacidad de asentar su fundamento de determinación exclusivamente en la razón pura. Antes, hablando de la filosofía teórica de Kant, definíamos lo puro como una parte de lo a priori, a saber, aquella que no solo por su validez, sino también por su origen no tenía nada que ver con lo meramente empírico. La similitud salta, pues, a la vista. Sin embargo, aquí encontramos una gran diferencia con respecto al planteamiento que se hacía en relación con el conocimiento, diferencia que es necesario investigar ahora con detalle.

Kant, como vimos, acepta una dimensión en el plano cognoscitivo que, siendo sensible, es, sin embargo, todavía pura. En efecto, ya dijimos que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad a las que, con todo, Kant les atribuye el título de formas puras de la posibilidad de la experiencia. Pero en el caso de la moral esto no es así. Aquí el término “puro” no se aviene a ninguna condición de posibilidad sensible. Todo lo puro en la moral no solo no es empírico, sino que tampoco puede ser, por lo que respecta a su origen, sensible, es decir, es y tiene que ser netamente racional. Esto es lo que hace que el término “exclusivamente” que leíamos en el texto anterior no pueda ser interpretado como una redundancia de término “pura”. Ese “exclusivamente” es de hecho el que marca la diferencia que acabamos de indicar entre la razón teórica, en la que la pureza se entremezclaba con la sensibilidad, y la razón práctica en la que esa pureza ha de ser enteramente racional.

La razón determina inmediatamente la voluntad en una ley práctica, no por medio de un sentimiento de placer o displacer que pudiera intercalarse entre ambas, ni siquiera de placer o displacer respecto de esa misma ley, y es únicamente y solo el hecho de que pueda ser práctica como razón pura lo que hace posible que sea legisladora. (KpV, AA 05: 025.06-10)

En el caso de la moral, por tanto, no encontramos esa extroversión que tan llamativa nos resultaba al hablar del conocimiento y que justificaba que Kant se atreviera a caracterizar su pensamiento sin tapujos como un «realismo empírico».

Si recordamos lo dicho anteriormente, caeremos en la cuenta de la importancia de este hecho. En efecto, antes apuntamos que el esquema con el que Kant trata de comprender la posibilidad del conocimiento es un esquema dualista. Por un lado, está la forma, lo determinante, lo que impone el criterio sobre aquello acerca de lo que hay que juzgar; por el otro, la materia aquello que se deja determinar, que de alguna manera es maleable a aquel criterio y se rige, *de jure*, por él. Pero aquí, debido a esa falta de poder determinativo de la sensibilidad connatural a la moral, el esquema se invierte y su filosofía vuelve a revestirse de un carácter más idealista. Este, no lo olvidemos, ya aparecía en el caso de la razón teórica, pues en ella, si bien solo la sensibilidad podría garantizar la existencia de lo presuntamente conocido, era el entendimiento el que le proporcionaba al objeto de conocimiento su significación epistemológica toda vez que procedía a emplear sobre él las formas del entendimiento, las categorías. Esa veta idealista que ya tenía la razón teórica queda, pues, ahora acentuada por incomparecencia de todo atisbo de realismo en su posición ética.

Reparemos en lo peculiar del caso. Cuando hablábamos del conocimiento distinguíamos, ya dentro de cada facultad, a su vez una forma y una materia. Las formas del entendimiento eran, como acabamos de repetir, las categorías que se aplicaban a los conceptos empíricos. Estos tenían mucha importancia porque, para conocer, había que conocer algo. Por su parte, las formas de la sensibilidad eran el espacio y el tiempo y recaían sobre la materia de las sensaciones articulándolas en coordenadas a priori. El concurso de la sensibilidad era imprescindible también para el entendimiento, ya que, para nosotros, seres carentes de intuición intelectual, el único modo que existe de asegurar la existencia objetiva de lo pensado en cualquier concepto es tener de ello algún tipo de intuición sensible, es decir, que sea susceptible al menos de darse en el espacio y/o el tiempo.

El panorama que se nos muestra ahora es de todo punto distinto. La ética ha de prescindir por completo de todo lo empírico. No puede partir de conceptos de realidades ya existentes, no puede tener una materia del entendimiento donde poder apoyarse para tratar de justificar su necesidad, como vimos que ocurría en la física. Pero no sólo eso, tiene que dejar también a un lado todo lo sensible, aun cuando pudiera ser puro. Tiene que trasladarse a una esfera distinta de la esfera espacio-temporal para poder recabar allí sus principios.

Pero esto deja a la moral y a aquel que persigue dilucidar sus principios en una situación de completa indigencia, porque en ningún caso podrá conocer teóricamente aquello que le compete, y esto en dos respectos bien diferenciados: el primero, es que no podrá saber lo que tiene que hacer, pues para descubrirlo lo único que tiene a su disposición, excluida la sensibilidad (en su forma -espacio y tiempo- y su materia -sensaciones, o más bien, en el caso de la ética, sentimientos-) y la materia del entendimiento (los conceptos empíricos), es la forma de la forma, es decir, los conceptos puros (forma) de la razón (forma también al fin y al cabo respecto de la sensibilidad).

Pero hay todavía una implicación más que me interesa destacar. Acabamos de ver que un conocimiento en donde no es posible la intuición sensible es absurdo para nosotros, porque, sin ella, no se puede garantizar la existencia de lo que presuntamente se conoce. Nos vemos desprovistos, pues, de toda certeza sobre la existencia del hecho moral.

El único acceso que cabe pensar para que la razón práctica conozca lo bueno es aquel que precisamente había sido descartado por imposible para la razón teórica. Allí se dice que los conceptos puros sin intuición son vacíos. Aquí, en el ámbito práctico es justo un concepto sin intuición lo único que puede proporcionarnos certeza sobre el fenómeno moral. Esto tiene una importancia decisiva ya que lastra todo el desarrollo posterior de la ética kantiana porque parece presentar una paradoja, a saber, que aquello que tenemos que conocer (desde el punto de vista práctico) para hacer lo que debemos, no lo podemos conocer (desde el punto de vista teórico).

Pero esta ventaja de la que goza el conocimiento teórico frente al práctico (la de poder constatar con tanta seguridad que su objeto es y qué es) no está exenta de contrapartida. Los seres, a los que el destino nos ha arrebatado la prebenda de la intuición intelectual, no tenemos más remedio que conformarnos con una forma de conocimiento que se halla a expensas de la sensibilidad y que procede necesariamente de modo dialéctico encadenando razones y causas que, si bien, pueden en el mejor de los casos augurarnos un progreso, truncan todas nuestras esperanzas de llevarlo a término y alcanzar un

conocimiento definitivo de algo. En este sentido, somos como las Danaides que, ciertas de la realidad del agua que vertimos en el tonel de nuestros saberes y de que este contiene cada vez más, no podemos albergar siquiera la ilusión de llegar a colmarlo algún día.

En efecto, nuestro conocimiento sensible es, con todo y pese a sus posibilidades a priori, siempre limitado, es decir, mero conocimiento fenoménico que no puede alcanzar jamás la incondicionalidad, pues por su naturaleza se halla inserto en una cadena de condiciones propias de esta dimensión espacio-temporal de la experiencia humana.

Este preciso señalar a este respecto una curiosa circunstancia que puede despejar algún que otro malentendido del que la terminología utilizada sería aquí culpable. Cuando decimos que nuestro conocimiento es limitado, queremos decir que no es nunca definitivo, no que tenga un límite con el que podemos toparnos algún día al consumarlo. En este contexto es muy oportuna la distinción que introduce Kant entre límite (*Grenze*) y limitaciones o barreras (*Schranken*).³² Nuestro conocimiento tiene limitaciones al verse supeditado a la sensibilidad y al, por ello, no permitirnos conocerlo todo. En este sentido y solo en este, es limitado, pues no puede conocer las cosas tal y como son al margen de su mostrarse ante nuestra sensibilidad. Está, pues, confinado (*eingeschränkt*) a la sensibilidad. Pero dentro de este ámbito nuestro conocimiento no tiene perspectivas de poder llegar a conclusión y, por ello, puede tenerse en esta muy otra acepción del término por ilimitado (*unbegrenzt*).

Lo cierto es que cuando el hombre pretende remontarse a través de esa cadena de los efectos a las causas, de las consecuencias a las razones primeras de la realidad, a sus principios últimos, en definitiva, no encuentra, como aquellas Danaides, más que el desaliento y la desesperanza que le provoca el toparse al cabo de sus esfuerzos con fenómenos y más fenómenos por cuyas causas y razones anteriores no cabe no seguir preguntándose. Es a este fondo abisal del tonel de nuestra experiencia fenoménica al que Kant llama precisamente «el secreto del origen de nuestra sensibilidad».³³ La búsqueda de los principios últimos de la realidad, en el plano de la física y en el de la psicología, con los que pudiera cesar por fin la fatigosa persecución y el conocimiento de las cosas pudiera tornarse completo, se vuelve así infinita. Ninguno de los fenómenos le proporciona, pues, al conocimiento real y a priori además la incondicionalidad que la razón exige y le impulsa a buscar sin descanso.

³² Cf. Prol, AA 04: 352 y ss.

³³ KrV, B334/A278.

Todas estas cuestiones son las que Kant parece tener en mente todavía en la KpV cuando, para describir el cometido de esta segunda Crítica, lo contrapone a las conclusiones de la KrV, y enuncia con claridad la tarea a la que debía dar solución aquel primero libro:

La primera [tarea], perteneciente a la crítica de la razón pura especulativa, exige que se explique previamente cómo son posibles a priori las intuiciones, sin las cuales no se puede dar absolutamente ningún objeto y por tanto tampoco se lo puede conocer sintéticamente, y su solución acaba dictaminando que todas ellas no pueden ser sino sensibles y que no permiten, en consecuencia, que haya un conocimiento especulativo que vaya más allá de lo que alcanza la experiencia posible y que por eso todos los principios de aquella razón pura especulativa no pueden proporcionarnos más que la posibilidad de una experiencia, ya sea de objetos que se nos dan de hecho, o de aquellos que podrían darse en una sucesión infinita, sin que jamás se puedan, sin embargo, dar por completo.³⁴ (KpV, AA 05: 045.05-14)

La KpV representa, en este sentido, el complemento de esa primera obra en la medida en la que se ocupa de lo incondicional a lo que aquella no alcanzaba por muchos que fueran sus denodados intentos. Las grandes ideas sustancialistas de la metafísica tradicional (el mundo como un todo, el alma y Dios) que, en un primer momento, en su primera gran obra, habían quedado relegadas a ser meros principios regulativos de la experiencia con los que ordenar los fenómenos para lanzarse a su conocimiento empírico con mayor eficacia, cobran nuevo protagonismo ahora en la segunda Crítica, pues son, en una u otra medida, condición de posibilidad de la experiencia ética. En efecto, estas tres ideas reaparecen aquí bajo la forma de la libertad, la inmortalidad y Dios respectivamente. Las dos últimas Kant las presenta como postulados que están destinados a afianzar la posibilidad del objeto de la moralidad: son, en efecto, en sus propias palabras, «condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por medio de la ley moral».³⁵ La primera, por su parte, la libertad, se vuelve casi indiscernible de la moralidad

³⁴ La expresión “por completo”, en alemán “*vollständig*”, hace clara alusión a la incondicionalidad pretendida en el conocimiento, que, incumplida en la KrV, que solo se alcanzará en la KpV, si bien, aun entonces, no como conocimiento riguroso.

³⁵ KpV, AA 05: 004.11 y s.

misma hasta el punto de que Kant llega a denominar a la ley moral «ley de la causalidad por libertad».³⁶

Pero, en este contexto, no se puede desatender un hecho evidente. Que Kant le niegue todo tipo de capacidad cognoscitiva al hombre en todo lo que respecta a lo incondicionado, no implica que le prive de un cierto tipo de experiencia moral. No en vano, toda su filosofía moral no hace sino ahondar y presentar, sin explicarla muy por extenso, esta experiencia. En esa experiencia que calladamente se desliza casi en cada página de su pensamiento moral llegamos a adivinar cómo una materia *toto coelo* distinta a la sensible se manifiesta tímidamente a la razón humana.

Las razones de la parquedad con la que Kant procede aquí a la hora de explicar todo lo concerniente a esta nueva materia hay que buscarlas en la KrV, y tras lo dicho, deberían estar clara. Las conclusiones de esta sobre lo que es experiencia pesan todavía como una losa sobre todo el planteamiento de la cuestión moral e inhiben de entrada todo intento de explicación en tanto que la ética inevitablemente atañe a un posible contenido netamente racional y suprasensible que se sustrae a nuestro conocimiento teórico. En la medida en la que se reconocen las limitaciones cognoscitivas humanas en trance tan decisivo como el que se le plantea cuando se pregunta cómo tiene que comportarse, no es de extrañar que los resultados de todas sus disquisiciones no puedan ser muy fastuosos ni espectaculares en lo que se refiere a su contenido. Se ha de entender en consecuencia que Ameriks hable en este contexto de la modestia del sistema kantiano.³⁷ Una modestia teórica que repercute notablemente coarta su capacidad de movimiento dentro del marco práctico de la ética filosófica y resulta en exiguas conclusiones respecto a su contenido y a su existencia.

Cuando Scheler arremete contra la ética de Kant, lo hace a lomos de una teoría de la experiencia muchísimo más audaz y atrevida. Su filosofía moral puede ser material porque los presupuestos epistemológicos que le proporciona la fenomenología salvan los problemas que la primera Crítica le planteó a Kant. Quien no entienda esto difícilmente podrá hacerse una clara idea de los términos de la disputa entre estos dos grandes filósofos.

En el siguiente apartado nos dedicaremos a explicar qué es para Scheler la experiencia. Al hacerlo habrá de ser objeto de nuestra especial atención estudiar el modo en el que

³⁶ KpV, AA 05: 047.31.

³⁷ Cf. Ameriks, K.: *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge University Press. Nueva York, 2000. Especialmente, pp. 37-78.

Scheler modifica, llevado por su propia sensibilidad filosófica, la fenomenología que fundara Husserl y en qué medida esa nueva concepción del fenómeno tiene incidencia en el mundo de la moral.

2.2.- La fenomenología en Scheler

En el prefacio a la primera edición del libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Scheler alude a la «objetiva inseparabilidad [*sachliche Untrennbarkeit*]» de la ética que allí presenta respecto de la teoría del valor en general, como parte de la ontología, y la teoría del conocimiento. No en vano, el libro abunda en consideraciones referentes una y otra disciplina. Todas ellas se basan en las concepciones que antes incluso de la publicación de su obra magna había desarrollado en dos escritos que no llegarían a ver la luz hasta tiempo después de su muerte, concretamente en un tomo dedicado a su legado póstumo aparecido en 1933.³⁸ Estos escritos encierran la base epistemológica de toda su filosofía, la cual, en este caso concreto, puede ser también aplicada a su filosofía moral. Estos escritos son *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* y *Lehre von den drei Tatsachen*, redactados aproximadamente, según se piensa, entre 1913 y 1914, el primero, y entre 1911 y 1912, el segundo.

En ellos nos apoyaremos aquí para trazar la idea de la fenomenología, como actitud cognoscitiva, y de la axiología, como marco ontológico, en las que su ética, a decir del propio Scheler, «hunde sus raíces».³⁹

Tratándose de la fenomenología es inexcusable dedicar algunas palabras a su fundador, Edmund Husserl (1859-1938). Tanto más cuando Scheler mismo no solo parte de él, sino que perfila su propia concepción del fenómeno en diálogo crítico con los presupuestos y las conclusiones que alcanza Husserl en su filosofía. De ello tenemos testimonio, además de en los dos escritos antes mencionados, en otros pasajes de la obra scheleriana, como por ejemplo, en una anotación titulada muy significativamente *Contra Husserl (Gegen Husserl)* de 1926 y que tampoco llegaría a ver la luz en vida de su autor y en un texto, publicado parcialmente en 1927 y 1928, titulado *Idealismo-Realismo*. Para este último escrito Scheler había proyectado una primera parte en la que esperaba exponer, entre otras formas de idealismo, el idealismo transcendental de Kant y el que denomina

³⁸ FEmW, GW 02, 591.

³⁹ FEmW, GW 02, 10.

idealismo fenomenológico, atribuido a Husserl. Lamentablemente esta primera parte ha quedado en un estado de elaboración muy incipiente y no permite sacar demasiadas conclusiones. No obstante, en el resto de las partes del escrito que nos ha llegado existen repetidas alusiones a ambos idealismos. Allí, como tendremos ocasión de comprobar, Scheler expone, además de su crítica a Husserl, interesantes objeciones al idealismo transcendental de Kant, que para nosotros serán, a buen seguro, de gran relevancia.

2.2.1.- La fenomenología de Husserl

Empecemos, pues, hablando de Husserl y de la nueva forma de pensar que funda con su fenomenología. Existen dos obras dentro de su producción que a nosotros nos interesan especialmente. Son, en efecto, *logische Untersuchungen e Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. La primera de ellas constituyó en la época todo un acontecimiento filosófico que instauraba una nueva forma de hacer filosofía que criticaba y buscaba distanciarse de las ciencias positivas y, más exactamente, del psicologismo reinante en los últimos decenios del siglo XIX. Sus observaciones en este sentido se hicieron merecedoras de un elogio casi general y arrastraron tras de sí a un buen puñado de nuevas mentes ávidas de saber que se iniciaban en el campo de la filosofía y que esperaban de la aplicación de esta nueva y revolucionaria manera de concebirla espléndidos resultados y prometedores progresos en los más diversos campos de investigación. Entre ellos estaba Scheler.

La segunda de las obras citadas representó en buena medida una decepción de las esperanzas que aquellos jóvenes habían depositado en estos nuevos pensamientos, pues, contra todo pronóstico, el Husserl maduro tomó en ella una deriva idealista que, a los ojos de sus más fervientes e iniciales seguidores, era imposible de conciliar con la consigna que abanderaba la primera exposición de la fenomenología, volver a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*), una consigna por la que ellos se habían sentido vivamente interpelados y estimulados intelectualmente.

Nosotros aquí nos limitaremos por cuestiones obvias de espacio a exponer lo fundamental de estos dos puntos de inflexión de la filosofía del siglo XX, a la que contribuyó decisivamente Husserl con sus escritos y reflexiones y que influyeron, positiva o negativamente, en la imagen que Scheler recibió de su fenomenología.

A) CRÍTICA AL PSICOLOGISMO Y REHABILITACIÓN DEL CONCEPTO DE INTUICIÓN

El primer propósito de la filosofía de Husserl es diferenciar la actitud psicológica de la actitud objetiva a la hora de enfrentarse con los contenidos que se le presentan a la conciencia. Husserl identifica la actitud objetiva con la fenomenología. Para ello se sirve del término “lógica” que no se ha de confundir con la lógica tradicional. En ello sigue, al menos en los usos del lenguaje, a Kant, quien también había tomado el término,

diferenciándolo, como vimos, igualmente de la lógica tradicional, para denominar el cometido de la filosofía, más concretamente, en lo que se refiere al objeto de conocimiento. La actitud subjetiva y objetiva define una serie de contenidos respectivos: los empíricos, propios de la ciencia, en el primero caso, y los contenidos objetivos pertenecientes a la lógica pura, en el segundo. Es llamativo comprobar cómo Husserl incide especialmente en que esta separación no se corresponde con una disociación análoga de las representaciones en las que se dan esos contenidos dentro de la conciencia. Husserl reconoce efectivamente que:

[Los objetos de la lógica pura] están dados, por decirlo de alguna manera, como embozados en vivencias psicológicas concretas. [...] De estas complejas unidades fenomenológicas tiene el lógico que entresacar los componentes que a él le interesan, principalmente, los caracteres en los que se constituyen el representar, el juzgar y el conocer lógicos [...]. (Husserl, E.: LU, Hua 19/1, § 2, p. 8)

Sin embargo, como era de esperar, Husserl no renuncia por ello a distinguir fundamentalmente estos dos aspectos que se dan entremezclados en nuestra vida cotidiana.

Pero del hecho de que lo teórico se realice en ciertas vivencias psíquicas en las que está dado bajo la forma de un caso concreto no quiere decir inmediatamente de ninguna manera que ello implique una presunta evidencia de que estas vivencias psicológicas han de constar como objetos primarios en las investigaciones lógicas. Al lógico puro no le interesa en principio propiamente el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psicológico concreto, sino el juicio lógico, esto es, el idéntico significado asertórico que es uno frente a las múltiples y descriptivamente muy diversas vivencias que tenemos de los juicios. (Ibídem)

Vemos aquí un rasgo fundamental de la fenomenología que es preciso retener. El fenomenólogo piensa que el modo de llegar a un conocimiento estricto es el análisis de lo que se aparece. No hay que esperar, como ocurría en Kant, a que el sujeto transcendental le insufla unas formas, las categorías, que legitimen la aprioricidad de los contenidos que

se nos muestran. El aparecer del fenómeno lleva ya, como entrañados, ciertos contenidos a priori. A través del exhaustivo examen de lo que se nos aparece, del fenómeno, se puede llegar a descubrir la verdad que oculta. El concepto “fenómeno” se ve aquí ascendido en su dignidad y rango en comparación con el papel que jugaba en la filosofía de Kant, en donde este era simplemente un conjunto de sensaciones espaciotemporales listas para dejarse conformar por unas categorías que los marcarían con la vitola de experiencia o de conocimiento estricto. Con ello, podemos constatar que el punto de partida de Husserl es, en cierto modo, más empírico, pues, presupone que la experiencia no nos aporta de entrada un caótico maremágnum de sensaciones que solo el espacio y el tiempo y después las categorías consiguen ordenar. Según Husserl, en el mismo fenómeno está ya velada la clave para alcanzar unos contenidos que, en su significación, pueden satisfacer con su evidencia a priori las exigencias de cualquier ciencia.⁴⁰ En la posición de Kant parecen prevalecer, de hecho, ciertas concepciones empiristas que eran moneda común en el siglo XVIII, como se han encargado de constatar algunas investigaciones.⁴¹ La filosofía de Husserl, desarrollada en su mayoría ya entrado el siglo XX, a todas luces ya se ha desprendido en buena medida de ellas, al menos en lo que respecta a su fundamental significación para el conocimiento científico, y se atreve a darle al fenómeno un protagonismo que, en la filosofía de Kant, con ser importante, todavía no tenía. En la fenomenología no hay algo que trasciende *al fenómeno*, sino algo que trasciende *en el fenómeno*.

El intento de Husserl ha de ser valorado, por tanto, en toda su sagacidad. Lo que pretende después de refutar el psicologismo es buscar la ciencia, el conocimiento estricto, entre las ruinas del propio psicologismo.

Esto invierte todo el planteamiento kantiano que estaba inspirado, como recordaremos, en un notable distanciamiento de lo inmediato y de lo dado en lo que respecta al conocimiento estricto, pues, aunque la existencia de la realidad estaba asegurada solo por la sensibilidad, eran las categorías, como formas del entendimiento, las únicas que capacitaban para dar significatividad al conocimiento y, más exactamente, refrendar esa universalidad y necesidad que exigía la ciencia. El papel de los fenómenos

⁴⁰ Tanto para una explicación más amplia de esta convivencia de lo psicológico y lo ideal dentro el fenómeno como para una interpretación de esta índole ideal son esclarecedoras las consideraciones de García Norro. Cf. García Norro, J.J.: “La respuesta husserliana en las *Investigaciones Lógicas* a la aporía del antropologismo”, en *Anales del seminario de metafísica*, número 27 (1993), pp. 127-136.

⁴¹ Cf. Waxman, W.: “Kant’s Debt to the British Empiricists”, en Bird, G. (Ed.): *Companion to Kant*, Blackwell. Malden (Massachusetts), 2006, pp. 93-107.

era, por tanto, muy otro en la filosofía de Kant. Se limitaba a ser el simple crédito que la realidad concedía a las representaciones para avalar su existencia real, no su necesidad y su condición de conocimiento teórico riguroso.

Esta nueva forma de ver el problema que presenta Husserl enlaza con la aristotélica en la medida en la que vuelve a erradicar el sentido de las cosas en la realidad misma. Pero en Husserl, a diferencia de Aristóteles, el punto de partida no es otro que exclusivamente los fenómenos psicológicos. El objetivo es una depuración de los mismos hasta extraerles las esencias que celosamente esconden. Esto no debe llevar a confundir fenomenología y psicología. Husserl insiste repetidamente en que la fenomenología, como ciencia pura de la conciencia, se opone a la psicología, entendida como ciencia natural, en cuanto a la validez y significación de sus fundamentos. Sin embargo, no se puede dejar de admitir que, en la medida en la que ambas parten de los fenómenos de conciencia y por muchos que el tratamiento que cada una de ellas hace de estos fenómenos difiera enormemente, se hallan «por razones esenciales en una estrecha relación de cercanía».⁴²

Este entañamiento de lo que Husserl llama fenomenología pura en la psicología es lo que, con toda seguridad, lo lleva en ocasiones, sobre todo en las obras pertenecientes a su último periodo de producción, a llamar a la nueva fenomenología que propone también simple y llanamente «psicología pura» y hasta «subjetividad psicológica pura».⁴³

Todo esto tiene notables consecuencias que se derivan de esta rehabilitación del fenómeno como punto de partida absoluto del saber riguroso. La más importante de ellas quizá sea la aceptación del valor cognoscitivo pleno de la intuición en general y, particularmente, la completa reasunción de cierto tipo de intuición intelectual que, sin embargo, según la forma de pensar de la fenomenología, solo puede darse, después de un cuidadoso análisis, en el fenómeno y a través de él.⁴⁴

Dicho esto, podemos avanzar y pasar a abordar lo que de interesante podamos rescatar para nuestro propósito del segundo gran libro de Husserl. Este es tanto más relevante para nosotros cuanto que los ataques que Scheler dirige a la fenomenología de Husserl se centran todos mayoritariamente en la visión que este escrito da de ella y en el sesgo

⁴² Husserl, E.: PhstW, Hua 35, p. 17.

⁴³ Para ahondar en estas cuestiones de las que aquí no nos podemos ocupar con más detalle, cf. Bernet, R./Kern, I./Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Verlag, Hamburg, 1996, p. 69. Allí se encontrarán las designaciones de la fenomenología como psicología pura de las que acabamos de hacer mención.

⁴⁴ Perrin, al analizar la noción de materia a priori en Scheler, habla en este sentido del fenómeno como un «médium» del conocimiento de esencias. Cf. Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 1991, pp. 57 *ad finem* y s.

idealista que adquiere allí la filosofía de aquel. Presuntamente entonces podemos esperar descubrir en esta obra del Husserl ya maduro, después de su distanciamiento de filosofías idealistas como la de Kant, una decidida reedición de este idealismo, pero bajo un aspecto completamente distinto.

B) REEDICIÓN DEL IDEALISMO DENTRO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MANO DE LA INTENCIONALIDAD

A esta reedición del idealismo Husserl llega por sucesivos procesos de forzada suspensión de los contenidos de la conciencia natural (*epoché*) y de radical reducción (*Reduktion*) de sus representaciones a su significación esencial. El resultado de todo ello es la aniquilación del mundo (*Weltvernichtung*) tal y como lo conocemos a través de la experiencia espontánea, de la cual solo la conciencia pura conseguirá salvarse.

Las cosas del mundo terminan así por verse reducidas, a la postre, como en Kant, a contenidos de la experiencia del sujeto y estos a su vez cristalizan en esencias que condensan su verdadera significación.

[...] Lo que las cosas son [...] no es más que lo que son como cosas de la experiencia. Esta es la única que les prescribe su sentido [...]. Pero si podemos someter los distintos modos de vivir de la experiencia y especialmente la vivencia fundamental de la percepción de las cosas a una observación eidética, y extraer de ellas una esencial necesidad y sus posibilidades esenciales (como evidentemente podemos de hecho hacer), y podemos, en este sentido, rastrear las posibles modificaciones de los contextos de la experiencia que les son esenciales, surgirá entonces el correlato de nuestra experiencia fáctica, ese que llamamos "*el mundo real*", como un caso concreto de entre multitud de mundos posibles e imposibles, los cuales a su vez no son sino correlatos de modificaciones de la idea de una conciencia experiencial con contextos de experiencia más o menos ordenados [...]. (Husserl, E.: *Ideen*, Hua 03, § 47, p. 100)

En este sentido, podemos afirmar que Husserl se atreve también incluso a reducir abiertamente la idea de la cosa en sí a la experiencia y a dejarla convertida en un correlato esencial de ella.

Uno no se puede dejar engañar cuando se habla de una transcendencia de la cosa frente a la conciencia o de su “ser en sí”. El auténtico concepto de la transcendencia de lo cósmico, que es el baremo para todas las afirmaciones razonables sobre la transcendencia, no puede inferirse de otro lugar que no sea el contenido esencial propio de la percepción o, en su caso, el contexto *especificado* [*gearteteten*] concretamente que nosotros llamamos experiencia patente [*ausweisend*]. La idea de esta transcendencia es, por tanto, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia patente. (Husserl, E.: *Ideen*, Hua 03, § 47, p. 100 y s.)

Si se entiende lo que se quiere decir con “correlato eidético”, se comprobará que con ello se da un paso más allá de lo que había osado ir Kant en la defensa del idealismo. Para llegar a comprender esto será necesario, sin embargo, hacer antes unas brevísimas aclaraciones sobre el sentido de la intencionalidad en la filosofía de Husserl.

A través del término “intencionalidad” Husserl significa la propiedad que tienen los contenidos de conciencia de estar necesariamente referidos a algo que no son ellos mismos. A este algo se refiere con el vocablo *noema*. Por su parte, al acto mismo por medio del cual el *noema* se presenta a la conciencia Husserl lo llama *noesis*. El *noema*, por consiguiente, expresa una cierta transcendencia con respecto a los contenidos de conciencia en la medida en la que apunta a algo que no son ellos. Sin embargo, este *noema* no deja de darse en la conciencia. Es, por tanto, por paradójico que pueda sonar, una transcendencia inmanente a la conciencia.⁴⁵

Aquí hay que tener muy presente que, cuando Husserl habla de la transcendencia del *noema* que se da dentro de la conciencia, no está pensando exclusivamente en el sentido de sus contenidos, sino también en su existencia, es decir, en su realidad y, concretamente, en su realidad no como meros contenidos de la conciencia empírica, sino como esencias. Es en este aspecto en el que cabe hablar de que la conciencia pura obtenida después de la

⁴⁵ Bernet, R./ Kern, I./ Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1996, p. 89.

reducción fenomenológica puede acceder, a través de los *noemas* de sus vivencias, a las esencias *objetivas* de la realidad tal y como es en sí.

Esto lleva a decir a Husserl que con la reducción fenomenológica «no hemos realmente perdido nada, sino que hemos ganado el ser absoluto en su conjunto, el cual, entendido en rigor, alberga dentro de sí todas las transcendencias mundanas y las “constituye” dentro de sí»⁴⁶, para algo más adelante sentenciar definitivamente que es «de este modo y, con las reservas que el uso de las palabras exige, como podemos decir que todas las unidades de realidad son unidades de sentido».⁴⁷

Hay que tener mucho cuidado en este punto, pues, estas palabras no nos deben hacer creer que Husserl rechaza tajantemente cualquier ser distinto al gestado dentro de la conciencia absoluta. Muy al contrario. Reconoce explícitamente que la conciencia «es la raíz de todo, [...] la fuente de todo lo que por lo demás llamamos ser», pero también que esto no implica que «lo único que exista sea la conciencia absoluta» ni que «todo otro ser sea solo ilusorio», lo cual sería en su opinión enteramente equivocado.⁴⁸

No entraremos aquí a discutir cuál es la diferencia entre el ser que se constituye en la conciencia absoluta y el resto de los seres, ni a averiguar qué estatuto ontológico y qué rango le pertenecen a estos últimos. Para nuestro propósito basta recordar para lo sucesivo que Husserl, a través del análisis fenomenológico de los contenidos de la conciencia, llega a la conclusión de que en ella se conforma una serie de entidades que no solo tienen una significación eminente con respecto a las demás, sino que también, y esto es lo importante y donde Husserl se distancia y supera en idealista idealismo a Kant, gozan de una existencia objetiva independiente de la validez y la variada gama (*Abschattung*) ontológica en la que se mueven los contenidos en tanto que son meras representaciones psicológicas.

Mientras que en Kant veíamos cómo todo contenido de la conciencia, toda idea, tenía que esperar la confirmación de las condiciones de posibilidad de la experiencia para acreditarse como verdadero conocimiento, en Husserl, por el contrario, observamos cómo la conciencia, como conciencia absoluta que resiste a toda reducción fenomenológica del mundo empírico (actitud natural), es capaz por sí misma de otorgar esa prebenda existencial a las esencias que emergen cuando las descubre trabajosamente dentro de sí.

⁴⁶ Husserl, E.: *Ideen*, Hua 03, §50.

⁴⁷ Husserl, E.: *Ideen*, Hua 03, §55.

⁴⁸ *Apud* Bernet, R./ Kern, I./ Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1996, p 55.

Después de este breve, pero enjundioso periplo por la filosofía de Husserl, adentrémonos en la posición del propio Scheler al respecto. Leyendo sus críticas a Husserl nos podremos hacer una idea cabal de cuál es su propia concepción de la experiencia y, solo entonces, podremos estar en disposición de compararla con la kantiana. Como ya indicamos, estas discrepancias entre Kant y Scheler desempeñan un papel decisivo en el planteamiento que cada uno de los dos filósofos hace de la cuestión de la forma y la materia en sus respectivas éticas, lo cual justifica con creces estas largas circunvoluciones que nos estamos viendo obligados a realizar.

2.2.2.- La transfiguración de la fenomenología husserliana en la filosofía de Scheler

Para empezar a aclarar la particular manera que tiene Scheler de concebir la fenomenología conviene decir en primer lugar que, para él, esta es menos un método que una actitud (*Einstellung*). Scheler desconfía, en efecto, de que para encontrar algo de valor para el conocimiento se deba seguir un proceder fijo o atenerse a determinados criterios, que previamente haya que desentrañar con cuidado. Todas estas medidas y propedéuticas, tan caras desde tiempo inmemorial a la filosofía, y no poco estimadas por Kant y Husserl, son de hecho para Scheler «procedimientos *mentales* [*Denkverfahren*] que se ejecutan *sobre* los hechos con un fin muy claro ya fijado de antemano». ⁴⁹ Es llamativo aquí que Scheler recalque con la grafía cursiva la preposición “sobre [über]”. Lo que quiere indicar con ello es que los hechos sobre los que el método se aplica ya están ahí previamente y lo que busca el filósofo es clasificarlos, validarlos, categorizarlos, combinarlos... La actitud fenomenológica que Scheler propugna, por el contrario, intenta llegar por primera vez a nuevos hechos de índole muy peculiar y, por eso, lo que le concierne son más bien procedimientos con los que poder ser capaz de llegar a ver o intuir (*Schauverfahren*) estos nuevos hechos. Si bien se mira, aquí hallamos ya una distinción fundamental.

Incluso en el caso de que aceptemos que con los métodos que utilizamos, por ejemplo, en la ciencia podemos llegar a descubrir nuevos hechos, la actitud aquí es siempre una actitud de observador atento que espera que se le muestre algo que ya previamente existe

⁴⁹ PhErT, GW 10, p. 380.

y que incluso ha podido predecir con ciertas hipótesis y espera confirmar experimentalmente. La actitud del hombre metódico es, en cualquier caso, al fin y al cabo, la del observador frente a las cosas.

Al verdadero fenomenólogo, en opinión de Scheler, lo vivido o lo intuido le es dado en el mismo momento de intuirlo, más aún, justo a través del propio acto por el que lo intuye o lo vive, en la propia realización del mismo. Estas palabras mías, que no son sino casi una transcripción al pie de la letra de las frases con las que Scheler abre su ensayo *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*,⁵⁰ son ya más que una introducción al tema que pretende tratar, una obvia declaración de intenciones que anticipa buena parte de las conclusiones a las que desembocaremos en este apartado. Para Scheler la fenomenología no representa ni una depuración de las ideas, ni un camino hacia las cosas, sino que es un caminar en el que las cosas mismas se van constituyendo.

A) LAS TRES DIVERSAS FORMAS DE CONCEBIR EL MUNDO

Scheler distingue, de modo análogo a como hace Husserl, tres tipos de formas de conocimiento. Todas ellas representan un estadio distinto en la ascensión de lo que él llama el proceso de «desimbolización del mundo [*Entsymbolisierung der Welt*]», que está coronado por la fenomenología en las que las cosas por fin se dan por sí mismas (*selbstgegeben*).

La primera de estas formas de conocimiento es la concepción natural del mundo (*natürliche Weltanschauung*). En ella las cualidades del mundo se ven filtradas y seleccionadas por parte del sujeto según su relevancia de cara a adoptar un comportamiento práctico eficiente en nuestra vida cotidiana y a obtener así la satisfacción de sus necesidades vitales y sociales o, incluso, asegurar su supervivencia. Esto hace que nuestra idea de lo real a este nivel se vea muy restringida, pues esta misma subordinación al entorno y a las condicionantes vitales (*Millieu*) afectan y recortan, como bien indica Scheler, también la entidad misma de lo real, ofreciéndonos solo lo que de ello es importante en función de nuestras necesidades vitales. En esta actitud frente al mundo no se nos presenta todo lo que es, sino únicamente lo que, en cada caso, cumple con esa «función representativa» que tienen los contenidos del mundo para nuestros intereses más primarios y banales. Esta forma de estar en el mundo es de todos bien conocida y fácil

⁵⁰ PhErt, GW 10, pp. 379 y s.

de comprender. Nos movemos en ella, vivimos en ella, aunque quizá, precisamente por su cotidianidad, nos sea difícil percatarnos conscientemente de ella. Algunos ejemplos pueden servir para mostrarnos el conocimiento implicado en estas actividades cotidianas. Cuando suena el despertador, sé que me tengo que levantar —el ejemplo es del propio Scheler—, cuando experimento una cierta sensación que identifico como hambre sé que tengo que comer para satisfacerla, cuando suena una alarma de incendio, sé que corro un potencial peligro y que me tengo que poner a salvo... Todos ellos son, si se quiere, conocimientos de lo más triviales, en los que lo difícil no es llegar a ellos, sino reparar en que operan silenciosamente en nuestra existencia diaria para hacernos la vida más cómoda, funcional o segura. Esta banalidad, sin embargo, no nos debe hacer obviarlos dentro de una teoría completa del conocimiento como la que Scheler se propone aquí hasta el extremo de privarles absolutamente de tal rango. Pero conviene al mismo tiempo no olvidar que, aunque estos conocimientos están estrechamente relacionados con la utilidad y con la significación práctica que para nosotros tienen, nos ponen en relación ya con una transcendencia que nos insta a reaccionar. Esto mismo es lo que convierte las realidades que experimentamos en esta actitud en meros representantes de la utilidad aneja que nos proporcionan y del uso que de ellas hacemos, pero, al mismo tiempo, en anuncios de un mundo más allá de nosotros. Se entiende así perfectamente que Scheler concluya su exposición de la concepción natural de la realidad diciendo que semejante actitud frente al mundo «está completamente plagada de símbolos y, por ende, de la concomitante transcendencia aparejada a todo lo simbólico».⁵¹

Por otro lado, tenemos el conocimiento científico. Lo primero que hay que hacer notar cuando se habla del conocimiento científico, que es la segunda concepción del mundo que Scheler diferencia, es su estrecha relación con la que acabamos de estudiar. Hasta tal punto llega esta relación que Scheler dice que, «a pesar de que [la concepción científica del mundo] deseche el contenido particular de esta [a saber, la concepción natural del mundo] como fundamento de sus planteamientos y llegue incluso a ser capaz de esclarecerla a partir de unos presupuestos propios y con ayuda de cosas y de fuerzas que le son propias, mantiene sin embargo las formas fundamentales» de esa concepción.⁵² Así la ciencia no sería, sino una ampliación del alcance y profundidad explicativa de la primera forma de ver el mundo proporcionada por el más complejo aparataje lógico y semiótico

⁵¹ PhErt, GW 10, p. 385.

⁵² *Ibidem*.

que tiene a su alcance. El científico no sería, pues, sino un hombre de mundo, pero más sofisticado.

No obstante, Scheler añade que lo importante en la ciencia no es ya primeramente la utilidad. Existe un verdadero interés, más allá de todo pragmatismo, por conocer el mundo, pero este interés está fuertemente mediado y se realiza a la postre a través de la imbricación del objeto de conocimiento dentro del vasto sistema y de la compleja lógica que forman los conceptos y los paradigmas de la ciencia correspondiente. El objeto acaba siendo, por tanto, una simple posición dentro de ese paradigma y sistema ordenado de posibilidades que ofrece un cierto ámbito. Dado que este sistema está fuertemente formalizado y que varía de una ciencia a otra, es muy comprensible, primero, que Scheler aluda al signo (*Zeichen*) como elemento propio dentro de esta forma de conocimiento. Este posibilita que la ciencia opere en un plano de abstracción y de precisión mucho más elevado que el dominante en el conocimiento natural. Asimismo, también se entiende que el signo para una misma realidad sea distinto dentro de cada una de las ciencias, con lo que si pasamos de una ciencia a otra nos veremos obligados a llevar a cabo una conversión o transformación (*Wechsel*). Pero por mucho que transformemos los signos de la ciencia y que nos movamos de un sistema de referencia a otro nunca conseguiremos dar con la realidad a la que todos ellos apuntan y que, en esta concepción del mundo, se da de manera indirecta y oblicua. Estos dos rasgos, el verdadero interés por conocer el mundo y el carácter distante y mediato de la ciencia aparejado a su marcada formalización, son los que precisamente separan, en resumen, este modo de conocimiento de la manera natural de relacionarse con el mundo.

Mientras que para la concepción natural el rojo destacado entre las ramas de un árbol podía significar la presencia de cerezas y, cuando tenemos hambre, hace que llame más poderosamente nuestra atención y que nos acerquemos, para la ciencia «rojo cereza» es una simple X que solo entra en consideración como desencadenante de los procesos psicológicos, físicos, químicos..., correlativos a esa realidad. El rojo cereza, como tal, no está incluido como objeto en ninguna de las ciencias. Durante el tiempo que permanezcamos moviéndonos en el terreno de las ciencias podremos transformar el rojo de la física, donde es una cierta longitud de onda, en el rojo de la química, que es una cierta combinación de moléculas de distintos elementos bien definidos, y este en el de la psicología y la neurología, que se cifra en ciertas reacciones comportamentales y nerviosas: jamás tendremos ocasión, sin embargo, de toparnos con el objeto de todas esas

diversas formas de adjetivar al fenómeno que llamamos propiamente color rojo cereza, el cual en ninguna de ellas aparece por sí mismo.

Este aparecer del fenómeno como tal solo se da, en opinión de Scheler, en la actitud fenomenológica. En ella todas esas sofisticadas mediaciones de la ciencia para controlar y clasificar el fenómeno van cayendo poco a poco al mismo tiempo que lo hacen las convenciones y las reacciones simbólicas más simples propias de la actitud natural. Es solo entonces cuando descubrimos el fenómeno desnudo, el cual por su parte es el único que puede dar cuenta de la naturaleza simbólica de los símbolos. «Solo cuando todos los símbolos [...] reciben su justificación completa por medio de lo dado por sí mismo y cuando todo lo trascendente y simplemente aludido se vuelve inmanente a una vivencia o una intuición, alcanza la fenomenología su objetivo [...]. Todo lo formal allí, se torna aquí *materia de la intuición*». ⁵³

Vemos en estas palabras algo que nos tiene que resultar familiar pues su sentido es muy parecido al que tenían las palabras que hemos usado hace tan solo un momento para hablar de la concepción de la fenomenología de Husserl. Lo que esta expresión esconde dista mucho, sin embargo, de ser exactamente lo mismo. Mi objetivo en la última parte de este apartado será, en consecuencia, precisar mejor lo que quiere decir Scheler cuando alude que «lo trascendente [...] se vuelve inmanente» para poder deslindar así con más rigor su idea de la fenomenología de aquella que tenía Husserl y poder disponer de esta manera de un punto de partida firme para afrontar la comparación de su filosofía de los valores con el formalismo moral kantiano.

B) LA PRETENSIÓN SCHELERIANA DE ALCANZAR UNA VERDADERA TRANSCENDENCIA

Vimos cómo Husserl definía la fenomenología como una «psicología pura». Más frecuentemente incluso se refiere a ella como una «lógica pura». Esto no debe llevarnos al engaño de pensar que sus contenidos son los mismos que los de esas ciencias, pues la reducción fenomenológica que realiza para llegar a ellos aniquila todo a excepción solamente de la conciencia pura. Esa conciencia pura se identifica también, en cierta medida, con lo que Husserl llama «ego transcendental». Todas estas figuras pueden recordar, no por casualidad, a las de la filosofía de Kant cuando refiere una lógica transcendental que no cabe identificar con la lógica general, o cuando habla de la

⁵³ PhErt, GW 10, p. 386.

apercepción pura de la conciencia sin confundirla con la conciencia de nosotros mismos que todos tenemos en la experiencia, y cuando habla del sujeto transcendental sin identificarlo nunca con el yo empírico. En Kant la inauguración de este nuevo viraje del pensamiento se conoce con la fórmula que el mismo acuñó y que ha recibido gran predicamento como fórmula para caracterizar su filosofía: el giro copernicano. Este se basa en la suposición de que, como bien indica al principio de la KrV, cabría pensar que un criterio de verdad para el conocimiento a priori que gravitase del lado del sujeto sería más fácilmente constatable y aplicable que si se lo emplaza en la transcendencia de las cosas que están más allá de él.⁵⁴ Esta idea, aunque bien es cierto que atenuada, está todavía presente en Husserl, para quien la conciencia pasa ser una especie de altar en el que se consagra la verdad del mundo y sin el cual esta no es en absoluto posible en ningún sentido.

La conciencia como la sede privilegiada de la verdad a priori, desaparece casi por completo de la filosofía de Scheler. Para él, por el contrario, como no se cansa de repetir en el escrito por medio del cual estamos ahora estudiando su crítica a la fenomenología,⁵⁵ pero también especialmente en *Die Idole der Selbsterkenntnis*, no hay ninguna prerrogativa que se deba otorgar al sentido interno con respecto al externo, en lo que a la fundamentación o gestación del conocimiento estricto se refiere. Tan probable, si no más, es el engaño en un caso como en el otro. No por estar genéticamente más cerca del yo, un conocimiento del objeto que se rija por el sentido interno habrá de ser más cierto.⁵⁶

«Desgraciadamente se ha convertido en una de las más caras doctrinas de la actual filosofía a la moda sostener que no existe ninguna distinción entre “engaño” y “realidad” en el mundo de lo psíquico, que aquí todo está patentemente o no está, que lo psíquico es siempre tal y como aparece, que es, en definitiva, una auténtica “cosa en sí”».⁵⁷

A primera vista es difícil suponer que Scheler dirija estas palabras contra la filosofía de Husserl y menos aún que las lance contra la de Kant. Pero la explícita mención de los dos en los textos adyacente al pasaje que acabo de citar no deja lugar a las dudas sobre su intención. Scheler no pierde la ocasión efectivamente de referirse en este contexto a Kant

⁵⁴ KrV, BXVI.

⁵⁵ PhErt, GW 10, p. 388.

⁵⁶ En esto más que en restauración de los pares de nociones que Kant había devaluado consiste la reversión de la revolución copernicana o la contrarrevolución ptolemaica, como las denomina Blosser. Cf. Blosser, Ph.: *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press. Ohio/Atenas, 1995, pp. 42 y ss. Esas inversiones no son, si nos detenemos a pensarlo bien, sino una consecuencia de la desmitificación de la conciencia como sede de la verdad.

⁵⁷ IdSe, GW 03, p. 246.

y a Husserl. A este último, citándolo explícitamente, le reprocha el cambio de rumbo experimentado por su filosofía en los años anteriores, a consecuencia de lo cual él mismo se había visto en la necesidad de abandonarla.

Es obvio que ninguno de los dos, ni Kant ni Husserl, permitiría que se calificase su filosofía de psicologista, pero en opinión de Scheler no solo no hay nada que lo impida, sino que hasta está muy justificado en la medida en la que ambas parten de conceder un puesto dominante al sujeto y a la conciencia interna (reflexión) en la elaboración del conocimiento. En este sentido, como filosofía de la reflexión, de la conciencia y del sujeto, se tiene que interpretar aquí por tanto la crítica de psicologismo que Scheler vierte sobre Kant y Husserl.

Scheler mismo, consecuentemente, no parte de la filosofía de la conciencia, pero sí asume con Husserl que la fenomenología, con la que identifica a la filosofía en general, es un refinamiento de la experiencia más inmediata que la eleva a otra dimensión. Esta, según su opinión, por medio de la investigación fenomenológica, se va depurando dialécticamente, por medio de inferencias, razonamientos y explicaciones de todo tipo, hasta colocarnos ante contenidos que ya no podemos comprender dialécticamente y que no podemos sino intuir. Esto es lo que se deduce de un texto en el que Scheler sale al paso en defensa de la fenomenología de Husserl ante las acusaciones de ser un mero proceder tautológico que había expresado Wilhelm Wundt en torno a 1913.⁵⁸

Scheler arguye entonces que

el sentido de la fenomenología es solo acercar al lector (o al oyente) para su in-tuición algo que, según su esencia, no puede sino ser intuido, para lo cual todas las proposiciones que en el libro aparecen, todas las conclusiones, todas las definiciones provisionales que acaso se ensayan y todas las descripciones provisionales y cadenas de razonamientos y pruebas, todas en su conjunto, no tiene otra función que la de apuntar a lo que se pretende dar a intuir. En el libro mismo esto no aparece nunca jamás, en ninguno de sus juicios, conceptos o definiciones. En él es necesariamente la X que, a través de todo lo que está en el libro, queda sencillamente marcada por progresivos círculos concéntricos hasta que es por fin la tautología la encargada de instar

⁵⁸ Compárese con la crítica que hace Frondizi de la filosofía de Scheler y que antes hemos tenido ocasión de mencionar a propósito de nuestra exposición del marco teórico. Cf. *supra*, pp. 34 y s.

al lector diciéndole: ahora mira ahí, y lo verás. Este es el sentido que tiene, pues, lo que Wundt toma por una mera tautología. (PhErT, GW 10, p. 392)

En las próximas páginas nos proponemos ahondar en lo que quiere significar Scheler con esa intuición tan propia de la fenomenología y en qué medida esta se distancia de la filosofía de la conciencia y del sujeto que, en distintas variantes de la misma, representan tanto Kant como Husserl.

C) LA INTUICIÓN FENOMENOLÓGICA EN SCHELER: EXISTENCIA Y SIGNIFICACIÓN

Para Scheler el idealismo de la conciencia y el realismo crítico no son más que dos caras de la misma moneda en el debate filosófico. El primero estaría referido a la filosofía de Husserl, mientras que el segundo aludiría en el contexto filosófico del momento a los neokantismos. Ambos son, así lo piensa Scheler, herederos de la filosofía de Kant y de los problemas que dejó sin resolver acerca de la definición de la realidad ontológica o existencia (*Dasein*) y de la cualidad ontológica o significación (*Sosein*). Pues, en efecto, en los dos casos, en el de la filosofía de Husserl y en el del neokantismo, se habría privilegiado una u otra de las dos nociones metafísicas en detrimento de la contraria ante los problemas que la completa explicación de cada una de ellas exigía. El idealismo de la conciencia de Husserl, ante la imposibilidad de comprender la auténtica realidad (*Dasein*) de las significaciones la habría escamoteado incluyéndola en las significaciones mismas (*Sosein*). Para él, todas las esencias son, por el mero hecho de serlo, ya reales y no hay realidad más auténtica que la que presentan esas esencias de la conciencia. El *Sosein* habría acabado fagocitando al *Dasein*. Por su parte, el realismo crítico habría seguido un proceder contrario para zanjar los problemas que había dejado abiertos el kantismo y habría optado por desplazar la significación de las cosas a las cosas en sí mismas, las cuales, al ser inaccesibles para el hombre, forzarían a dejar reducido todo conocimiento a un conjunto de criterios y símbolos llamados a restringir y aludir como de soslayo a aquellas inescrutables esencias que les están vedadas.

Scheler, sin embargo, argumenta que las dos posturas encierran un mismo error, a saber: el de no distinguir suficientemente la idiosincrasia propia de la significación (*Sosein*) y la de la existencia (*Dasein*) y el de, consecuentemente, hacer preponderar una

de ellas sobre la otra hasta acabar haciendo desaparecer a la más débil frente a la más fuerte.

La falsa presuposición consiste en aceptar que lo que llamamos existencia o realidad de un objeto cualquiera (el mundo interior, el mundo exterior, un yo ajeno, un ser vivo, una cosa inerte...) y lo que llamamos significación [*Sosein*] (una significación casual, o bien su esencia — *essentia*) son *inseparables* en relación con la pregunta de si son inmanentes al saber (*scientia*), más aún al saber reflexivo (Be-wusstsein, con-scientia), o de si *pueden serlo* o no. (I-R, GW 09, p. 185)

Es decir, cuando nos planteamos la pregunta de si la existencia y la esencia pueden ser inmanentes a la conciencia, la filosofía ha tendido a resolver la alternativa dictaminado sobre su origen de forma conjunta y sin admitir la posibilidad de que solo una de las dos nociones pudiera darse de manera inmanente a la conciencia, manteniéndose la otra allende de los márgenes de esta.

A este respecto, Scheler defiende decididamente que esa posibilidad no solo es asumible, sino que de hecho es la única capaz de conducir a una resolución del problema. En este sentido, declara su convicción que solo las significaciones (*Sosein*) puede penetrar en la conciencia desde fuera de ella bajo un aspecto y figura exactamente idéntico al que tienen con independencia de ella. La existencia (*Dasein*), por su parte, está privada de esta ventaja. Las significaciones (*Sosein*) pueden ser inmanentes a la conciencia y habitarla tal y como se dan sin ella; la existencia, por el contrario, jamás puede alcanzar la inmanencia de la conciencia, puesto que es, «*por su esencia necesariamente* transcendente [*wesensnotwendig* transzendent]»⁵⁹ a todo saber y a toda conciencia, indiferente a ellos e independiente.

Para detallar más pormenorizadamente la solución que él mismo propone al problema de la inmanencia y la transcendencia, de la significación y existencia, Scheler trata estos asuntos subdividiéndolos en distintos subproblemas de los cuales nosotros abordaremos aquí los más relevantes para nuestra cuestión. En palabras del propio Scheler el principal de ellos es el que trata en primer lugar y al cual denomina el problema del «rango de evidencia».

⁵⁹ I-R, GW 09, p. 186.

La cuestión de la evidencia del conocimiento ha sido malinterpretada en muchas ocasiones por referirla exclusivamente a los grados que esta puede presentar en la conciencia. Para ejemplificar este prejuicio Scheler se remite a una supuesta afirmación de Leibniz, quien, yendo más lejos de lo que había ido Descartes, habría sostenido que «cogitatur ergo esse», es decir, que las cosas solo son con evidencia en la medida en la que son pensadas. Con esta sentencia se viene a decir, por tanto, que todo lo que es, recibe el refrendo cierto de esta condición ontológica suya únicamente del hecho de ser un objeto de la conciencia.

A esta afirmación Scheler opone que no todo ser constituye un ser susceptible de quedar objetivado por la conciencia y que no por ello estos seres inobjetivables deben renunciar a un rango de evidencia igual o incluso mayor a los que se dan en los contenidos de conciencia. Por ejemplo, los actos no son objetivables, pues justo en el momento en el que se convierten en objetos de la conciencia pasan a perder aquello que precisamente los hace actos. Los actos, por tanto, quedan desnaturalizados, petrificados en figuras inertes cuando los toca la conciencia y los conceptualiza, perdiendo así su condición propia de actos, su ser pura realización, y degenerando en representaciones que solo tiene en común con su supuesto objeto el mero nombre que los designa.

Sin embargo, existe formas de experimentar los actos y otras entidades similares que no son objetivables, como puede ser la vida impulsiva del hombre y del ser vivo. La principal de ellas es la que Scheler denomina «saber» (*Wissen*). Scheler reduce este saber a una participación (*Teilhabe*) de un ente en la significación que posee otro ente. En virtud de ella se pueden experimentar tanto los seres objetivables como el ser no objetivable de entes tales como pueden ser los actos o, en origen, la vida impulsiva y subconsciente de un ser vivo.

Sin embargo, Scheler aclara que esta participación solo es posible en el caso de la significación (*Sosein*), no en el de la existencia. «La existencia [*Dasein*] —nos dice con convicción— *jamás* entra en una relación de saber, sino que está siempre solo en relación causal con el portador real del saber».⁶⁰

Esto lo que quiere decir es sencillamente que podemos participar en la significación de los seres que nos rodean, bien de manera objetivante, por medio de la conciencia, o bien de manera no objetivante, es decir a través de un cierto tipo de saber, pero este saber

⁶⁰ I-R, GW 09, p. 188.

jamás puede ser una garantía de la existencia efectiva de la realidad (*Realität* o *Dasein*) que ha de servir de sustento ontológico de esas significaciones.

Dicho esto, a Scheler se le plantean dos problemas. En primer lugar, tiene que explicar cómo el hombre llega al conocimiento de ese saber que lo pone en contacto directo con la significación del ser (*Sosein*) sin que necesariamente intervenga la conciencia. En segundo lugar, ha de aclarar también la manera en la que el sujeto llega a tener noticia de la existencia o realidad de la cosa (*Dasein*).

Para resolver ambas dificultades Scheler recurre a sendos conocimientos de carácter extáticos, diversos en su especie, pero comunes en su género. Para la primera dificultad, admite un contacto inmediato con las esencias y significaciones (*Sosein*) que denomina «saber extático» (*ekstatisches Wissen*)⁶¹. Para el segundo, acepta un apercebimiento de la existencia (*Dasein*) que llama «poseer extático» (*ekstatisches Haben*).⁶²

Terminaremos este capítulo explicando brevemente la naturaleza de estos dos actos extáticos en los que Scheler cree hallar la solución a buena parte de los problemas en los que quedan atrapadas las filosofías del realismo crítico y del idealismo de la conciencia, no sin antes hacer una recopilación a modo de resumen y conclusión de todo lo expuesto a lo largo de las páginas precedentes.

D) EL ÉXTASIS COMO FORMA DE SABER ACERCA DEL SER Y DE POSEERLO

Ya hemos indicado antes que el modo muy diverso en el que cursan estos dos momentos extáticos que nos llevan a entrar en contacto con el ser. El primero, el saber extático, es un modo de participación del que gozan los sujetos en la esencia de aquello que tienen, aun a veces sin saberlo conscientemente, por objeto. No ocurre así con el otro modo de éxtasis, el poseer extático, el cual queda definido por Scheler como una suerte de relación causal entre ambos, en donde, por tanto, no se da una fusión de los dos polos del conocimiento, sino que estos se presentan más bien como opuestos. Veremos, sin embargo, como una definición tan dispar como la de estos dos tipos de éxtasis no impide que ambos se conjuguen al final generando una especie muy singular de conocimiento.

Empecemos, pues, con algunas aclaraciones referidas al saber extático. Para saber lo que tiene Scheler por tal es preciso destacar primero qué es lo que considera ser y, entre

⁶¹ Cf. I-R, GW 09, p. 189.

⁶² Cf. I-R, GW 09, p. 208 y 214.

las distintas clases ontológicas, cuál es la que considera la principal. Para Scheler el ser de la conciencia es un ser secundario y subalterno. De la primacía de su significación sobre el resto de los seres partían, por el contrario, tanto el idealismo de la conciencia como el realismo crítico, tanto Husserl como los neokantianos, y, por qué no decirlo, también el propio Kant, al menos en lo que se refiere a la significación de la realidad. Para Scheler, sin embargo, «todo ser consciente [*Bewusst-sein*] se ha de subsumir primeramente bajo el concepto general del ser ideal y, en cualquier caso, del de ser irreal. Real puede ser a lo sumo lo psíquico que se presenta en las vivencias de conciencia, pero nunca la conciencia misma. [...] La conciencia además también *presupone* el concepto de *saber*»,⁶³ es decir, depende en su ser del saber que contiene y, en verdad, del saber extático del que venimos hablando. Una conciencia que nada supiese no sería conciencia. Con ello, la importancia de la conciencia se ve doblemente centrifugada hacia una exterioridad que la deja a expensas, primero, de sus propios contenidos de conciencia y, después, de la procedencia en último término exógena de estos contenidos que recibe a través de un saber extático. Dicho de otra manera, no existe la conciencia pura, si no es como conciencia de ciertos contenidos, pero además hay que admitir que, según Scheler, estos contenidos solo son reales en sentido eminente si no surgen dentro de ella misma, sino que proceden del exterior de la propia conciencia. Esta no es, por tanto, sino una *ancilla realitatis* ansiosa de trascenderse y rebosarse hacia lo que no es ella.

Pues bien, en ese camino a lo ignoto que emprende la conciencia nos topamos con una observación tan inesperada y sorprendente como sagaz y estimulante. Resulta que Scheler afirma que, si bien los seres ideales, es decir, aquellos que tienen su sede principalmente en la conciencia, son caracterizados por un grado de identificabilidad intersubjetiva muy elevado, los seres más excéntricos a la conciencia, lo más alejado a ella, es decir, los de más peso ontológico, son, sin embargo, cada vez menos identificables a medida que aumenta sus cuotas realidad. Es decir, que mientras que coincidimos en que dos y dos son cuatro y en que la línea más corta entre dos puntos en un plano de dos dimensiones es la recta, pues todos ellos son contenidos ideales quizá no del todo oriundos pero adyacentes al menos a la conciencia y mientras que incluso se puede decir que coincidimos en cuestiones culturales o en la caracterización y significación de determinados elementos, verídicos o incluso de ficción, como pueden ser los personajes de una novela y la personificaciones de determinadas virtudes o vicios, sin embargo, la

⁶³ I-R, GW 09, p. 189.

percepción que tenemos de una cosa real, pongamos por caso, un edificio real, un árbol o un martillo es del todo dispar de individuo a individuo. Scheler se refiere al caso más extremo de esta paradoja cuando dice: «En los objetos reales puede incluso descartarse como un hecho probado con total necesidad que el *contenido* actual en el que el objeto está representado y pensado *pueda* en algún caso ser exactamente el mismo en la mayor parte de los actos para muchos individuos». ⁶⁴ De estas explicaciones podemos sacar la conclusión que cuanto más diverso es el mundo que se nos presenta más dosis de realidad podemos presuponer que tiene. De esta forma es como Scheler se opone a todo tipo de monismo y opta por un pluralismo esencialista que podemos calificar de extremo.

Por otra parte, este saber extático de la significación, sin ser originariamente del todo consciente, puede pasar, pese a ello, a ser posteriormente objeto de la conciencia. Scheler describe este proceso como un experiencia en la que lo inconsciente emerge al plano de la conciencia por medio de una afección (*Leiden*), ya sea producto de oposiciones, ya sea por adversidades o contradicciones que experimentamos en la realidad y que provocan la reclusión del yo dentro de sí y ponen en marcha un proceso de re-flexión, en el que el saber de las cosas se torna un saber del saber de las cosas y de la referencia al yo del acto realizado en cada caso, el cual, en primera instancia, es inobjetivable.

Con ello enlazamos con la segunda cuestión que nos habíamos propuesto tratar: la del poseer extático, que no es otra que la de la forma de aprehensión de la realidad misma del ser (existencia efectiva, *Dasein*), como algo completamente otro y transcendente a la conciencia.

En esta cuestión existen marcadas similitudes entre el planteamiento de Scheler y el de Kant, lo cual no debe hacer que pasemos por alto las, no por ello, menos llamativas diferencias. Para empezar por las similitudes, tenemos que recordar, como ya indicamos al principio de este apartado, que Scheler cree que la existencia no se deriva de ninguna cuestión relacionada con la significación o cualidad ontológica (*Sosein*). Si revisamos mentalmente lo dicho cuando tratábamos a Kant, recordaremos que para él la realidad del conocimiento quedaba solo asegurada por la sensibilidad en la medida en la que esta nos ponía en contacto con la transcendencia de la conciencia representada por lo que se daba en el espacio como forma pura de la sensibilidad. De la síntesis de estos datos de la sensibilidad con las formas puras del entendimiento, que representaba allí el plano de la significación, se originaba el conocimiento a priori.

⁶⁴ I-R, GW 09, p. 192.

Una posición muy parecida es la que defiende aquí Scheler cuando dice que

la proposición existencial contiene la muy peculiar paradoja [...] [que] consiste en que [esta proposición] es, sin lugar a dudas, un juicio *sintético*. La existencia [*Dasein*] nunca se sigue de la esencia [*Wesen*] y el predicado existencial nunca está contenido en el *concepto* del sujeto del juicio. Por otro lado, el juicio existencial no representa en ningún sentido un componente extensivo [*Erweiterungsteil*] como ocurre con el resto de los juicios sintéticos, ya sean a priori o a posteriori, pues al objeto de ninguna manera se le añade una *nueva* característica, sino que antes bien es al conjunto de *todas* ellas, cualesquiera que sean las que le correspondan, al que se le confiere existencia [*Dasein*]. (I-R, GW 09, p. 205)

La diferencia entre Kant y Scheler no es aquí, en la atribución a la realidad de cierta transcendencia respecto de la conciencia, donde se ha de buscar, sino en el lugar concreto en el que cada uno de ellos cree poder descubrir esa transcendencia. Kant, como ya vimos, recurría a la sensibilidad, la cual por estar ella misma transida de formas a priori, podría proporcionar realidad al conocimiento sin, con todo, llegar a menoscabar su necesidad y universalidad. Scheler, por el contrario, sostiene que no es la sensibilidad, sino una cierta resistencia (*Widerstand*) que el mundo ejerce sobre nosotros la única capaz de aportar realidad a nuestras ideas. Si seguimos la controversia que mantiene con Dilthey en torno a esta cuestión podremos hacernos una idea clara de lo que quiere decir con este término.

Dilthey también pensaba que esta resistencia del mundo exterior era la responsable de nuestra certeza de su realidad. No obstante, para él la mencionada resistencia consistía en una mera sensación de resistencia (*Widerstandsempfindung*) o, mejor dicho, en una resistencia que era experimentada a través de la sensación de presión (*Druckempfindung*) originada a su vez cuando la conciencia de un impulso contrastaba con la conciencia de la impuesta inhibición (*Hemmung*) de la intención que ese impulso generaba. Expliquémoslo con otras palabras. Para Dilthey, siempre según la interpretación de Scheler, el hombre experimenta la resistencia que le prueba la realidad del mundo exterior como algo transcendente al sujeto cuando, al ser consciente de un impulso cualquiera, es al mismo tiempo consciente de su incapacidad para satisfacerlo. Cuando tengo hambre y no tengo qué comer, se me hace patente que la realidad no se reduce a los límites de mi conciencia y que siempre es algo más que, en esa misma medida,

puede llegar a contrariarla. Ese choque, ese conflicto entre un impulso y la frustrante realidad es para Dilthey, así lo cree al menos Scheler, el origen de esa sensación nuestra de presión, la cual genera en nosotros, por su parte, una convicción de que no todo lo que existe puede circunscribirse a los estrechos márgenes de nuestra conciencia.

A esta argumentación, con la que está, por otra parte, en lo fundamental de acuerdo, Scheler contrapone, sin embargo, tres objeciones de las cuales será preciso aquí comentar brevemente solo la primera para evidenciar el alcance de su fenomenología.

Scheler acepta que es experimentando esa resistencia como nos apercebimos de la existencia del mundo, pero cuestiona que esa experiencia tenga que producirse primariamente a través de mediaciones o, más exactamente, por medio de las sensaciones. La frase de Dilthey, «llegamos, por tanto, a la conciencia del mundo exterior únicamente a través de mediaciones»,⁶⁵ se convierte de este modo en el origen de un desacuerdo que pronto se extenderá a otros aspectos.

Para Scheler, en efecto, existe esa experiencia inmediata de resistencia. Esta experiencia inmediata de resistencia se sitúa, según Scheler, a un nivel más elemental que el de las sensaciones y solo aparece en estas de forma secundaria. En efecto, Scheler parece querer remitir con estas objeciones contra Dilthey la experiencia del mundo real a un estrato más profundo que el de la psicología y la fisiología de las sensaciones. No pretendo afirmar con esto, como tampoco lo hace el propio Scheler, que Dilthey se limite a basar en ellas su teoría, pero de lo que no puede haber duda es de que en el escrito de Dilthey Scheler detecta inconsecuencias en el uso de los conceptos, las cuales le hacen ver que su planteamiento fluctúa alegre y despreocupadamente entre el naturalismo y la metafísica. Esto es precisamente lo que Scheler le critica: la falta de determinación para adoptar una posición decididamente metafísica a la hora de fundamentar nuestro contrato más primigenio con el mundo.

Para aquilatar su presuposición del origen profundo de la vivencia de resistencia que posee el hombre Scheler recurre a una teoría con alguna tradición en la filosofía de su tiempo que, de hecho, se remontaba a E.H. Weber y a Maine de Biran, pero que él toma más concretamente de Julius Pikler. De acuerdo, con esta teoría los impulsos instintivos son los que, en último término, condicionan y hacen posibles las sensaciones. Es a nivel instintivo donde el choque de la realidad con nuestras pulsiones provoca una vivencia característica que Scheler llama, siguiendo esta tradición que acabamos de referir,

⁶⁵ I-R, GW 09, p. 211.

«vivencia del esfuerzo».⁶⁶ Este esfuerzo queda definido como «la resistencia vivida de manera central [de un objeto] [...] frente a la acción del *impulso instintivo*, el cual *condiciona y posibilita* el surgimiento de las sensaciones».⁶⁷

Las sensaciones son, por tanto, solo un producto derivado de la actividad instintiva cuando entra en conflicto con una realidad que se le opone. Así lo explica Scheler en su escrito de 1926 *Erkenntnis und Arbeit* rescatando literalmente las palabras de Pikler:

Cuando captamos sensaciones [*empfinden*], tenemos continuamente al mismo tiempo un deseo (digamos mejor un “instinto”) que nos lleva a captarlas. En todo momento captamos sensaciones únicamente como consecuencia de este deseo: el captar sensaciones es una *operación de un instinto* para adecuarse a los estímulos, para equilibrarlos, para conservar nuestro ser por medio de la nuestra propia transformación frente a las circunstancias cambiantes, para avanzar en la autoconservación, y no es la consecuencia de una excitación independiente de nuestros instintos que se produjera a través de los estímulos. Estos, en el momento en el que captamos sensaciones, constituyen por el contrario solo medios por los que se satisface un instinto *espontáneo* que ya preexistía antes y que es independiente de ellos. (*Apud* EruAr, GW 08, p. 369)

El instinto es, pues, el que nos impulsa a percibir la realidad y captarla por medio de las sensaciones para una mejor adaptación y una más segura supervivencia de nuestro individuo y nuestra especie. Si no tuviéramos instintos, no tendríamos tampoco estímulos como tales ni percepción sensible alguna de la realidad o, dicho de otra manera, la razón por la que los seres inertes, un mineral, un gas, un líquido, por ejemplo, carecen de percepción es que precisamente también carecen de instintos.

⁶⁶ Para una distinción entre los términos “vivencia [*Erlebnis*]”, “sentido interno [*innerer Sinn*]” y “percepción interna [*innere Wahrnehmung*]”, cf. IdSe, GW 03, p. 245. Allí se establece la vivencia como el estrato más profundo de la vida cognitiva del hombre, si se me permite aquí utilizar esta expresión sin duda algo anacrónica. Este nivel de las vivencias solo permea la conciencia con aquellos contenidos que el sentido interno selecciona y ofrece a la percepción interna, la cual a su vez nos los muestra en imágenes concretas. El sentido interno actuaría, por tanto, como un filtro selector o, como el propio Scheler dice, como un «analizador [*Analysator*]» de las vivencias para servírselas a la percepción interna. Las vivencias, sin ser plenamente conscientes por medio de imágenes y conceptos, sin embargo, sí gozan de cierto grado conciencia y, en cualquier caso, forman parte esencial y fundamental de la experiencia del hombre.

⁶⁷ I-R, GW 09, p. 212.

Para probar esta idea Scheler recurre a un ejemplo del propio Pikler del que nosotros también nos podemos servir aquí. Lo que hace, nos dice, que la misma presión que ejerce sobre la mano de un niño y un adulto un objeto pesado, siendo exactamente igual, sea sentida por este último como menor es el mayor desarrollo de su instintividad.⁶⁸ La sensación se experimenta no solo de manera proporcional al estímulo, sino de manera proporcional al instinto que la genera. A mayor instintividad, cabe pensar pues, mayor habrá de ser el estímulo para que genere la misma sensación y más fácil será que los individuos en los que esa instintividad está más desarrollada tengan dificultades para percatarse de estímulos más leves y sutiles, pero también mayor será el grado de estimulación que podrán soportar y percibir.

Nos confundiremos, sin embargo, si vemos solo en esta instintividad algo animal, como se ha hecho habitualmente degradando el pensamiento de Scheler a un simple biologicismo. La instintividad no se ha de ver siempre solo como algo encaminado a la conservación de la existencia en un sentido biológico. En Scheler la instintividad está, antes bien, fundamentalmente relacionada con la transcendencia. El instinto es lo que nos impulsa a la transcendencia, es una especie de hambre de movimiento espontáneo hacia afuera de nosotros mismos que nos pone en contacto puramente causal con lo desconocido.⁶⁹ Todo captar sensaciones y percibir presupone ya, nos dice el mismo Scheler, una instintiva demanda de «"abrirse"» funcionalmente al mundo exterior, al menos a través del «"instinto de vigilancia [*Wachtrieb*]».⁷⁰ Esta instintividad que nos lleva a salir hacia fuera, a abrirnos y ponernos en relación consciente con la realidad circundante a través, entre otras cosas, de las sensaciones es, en último término, lo que, ya antes de que esa relación a través de imágenes y conceptos se produzca efectivamente, nos pone en conexión causal con la realidad y nos da pruebas de la objetividad, de la existencia (*Dasein*) efectiva en definitiva de los objetos de nuestro conocimiento.

Las otras dos objeciones a Dilthey Scheler las dedica a refutar más en detalle la filosofía de la conciencia y de la inmanencia de la que lo cree todavía un postrero representante. Yo creo, por mi parte, que en este contexto no es necesario mencionarlas porque no añaden nada esencial a nuestro asunto. Sin embargo, no quiero pasar por alto que este modo de acceder a la transcendencia que hemos venido examinando al hablar de la

⁶⁸ Cf. I-R, GW 09, p. 212.

⁶⁹ Es muy interesante observar cómo aquí, a diferencia de lo que pasa con la significación, la causalidad desempeña un papel destacado. Scheler llega a decir incluso que «realidad y causalidad se implican esencialmente por necesidad». (I-R, GW 09, p. 236)

⁷⁰ Cf. I-R, GW 09, p. 212.

sensibilidad externa se puede trasladar sin dificultad, como así hace Scheler, a la sensibilidad interna. En los elementos psíquicos, cabe decir, además, esta transcendencia existe no solo en los contenidos actuales, sino también en las rememoraciones, pretericiones y anticipaciones o proyectos. En todos estos fenómenos de conciencia podemos encontrar un acento de resistencia que nos puede ayudar a discernir en el mar de nuestras representaciones las reales de las ficticias y fantasiosas. Scheler reconoce en los auténticos contenidos de conciencia una vivencia de presión (*Druckerlebnis*) semejante a la que ejerce la realidad en la sensación externa y de la que carecen nuestras meras ficciones.⁷¹ Saber identificar esta presión que nos revela su existencia efectiva como contenidos de conciencia y no confundirla con el grado y la naturaleza de la que puedan provocar otros tipos de fenómenos ilusorios de naturaleza patológica, obsesiva o simplemente fatua es un arte que nos puede llevar aprender toda una vida, pero que, en el mejor de los casos, somos capaces de ir ejercitando y puliendo a lo largo de los años.

Sea como fuera, es importante para nosotros repetir una vez más que la posibilidad de engaño está tan presente en el mundo exterior como en el interior y, dentro de este, tanto en los contenidos actuales como en los pasados y en los futuros y, en esa medida, el saber reconocer las características a través de las cuales estos se nos revelan reales reviste una importancia decisiva para el asunto de la moral.

Esta crítica concreta que Scheler dirige a Dilthey, bien podría igualmente aplicarse a la filosofía de Kant. Como vimos, también él deja a expensas de la sensibilidad la demostración no de la validez a priori, pero sí de la objetividad (*Realität*) de los conocimientos.

Mas, también entonces comprobábamos, no obstante, que al contrario de lo que hace Dilthey y también Husserl, Kant emplazaba específicamente el peso de la prueba de la existencia efectiva de los correlatos de las representaciones a la sensibilidad externa. En este sentido, parece que las críticas de inmanentismo que acabamos de apuntar y que realiza Scheler a Dilthey, al menos en el asunto de la realidad del conocimiento de los entes externos, no lo afectaría. Sí lo haría, por el contrario, la crítica que carga contra el privilegio de que parecen disfrutar en la teoría de Dilthey las representaciones de la conciencia respecto a la percepción del mundo exterior y, entre ellas, las imágenes conscientes que proporciona la sensibilidad respecto de lo que podemos llamar experiencia apenas barruntada que se producen en estratos más profunda del sujeto.

⁷¹ Cf. I-R, GW 09, pp. 213 y ss.

2.3.- Conclusiones a propósito de la influencia de la teoría del conocimiento en las éticas de Kant y de Scheler

Resumiendo todo lo dicho en este capítulo, podemos constatar ahora, echando la vista atrás, que Kant parece haber constituido en su primera Crítica un modelo epistemológico que tiene como mayor virtud haber delimitado muy estrictamente las condiciones del conocimiento para prevenir a la razón de los desmanes de una metafísica que cree conocer lo que en realidad solo puede imaginar o pensar. Todo en ese modelo queda a expensas de las condiciones de la sensibilidad, que son las únicas capaces de garantizar la existencia efectiva del significado de las representaciones, y de los conceptos empíricos que, montados sobre formas puras del entendimiento, son los únicos que pueden darles un contenido real y, además universal y necesario, a esas representaciones.

Estas limitaciones (*Schranken*), que tan provechosas son para definir lo que es conocimiento y lo que no, tienen unas repercusiones no tan favorables en el campo de la ética. Pues, en efecto, allí se aspira a descubrir lo incondicionado y a establecerlo como guía de la conducta. El problema surge cuando se constata que esta incondicionalidad no se puede dar en el ámbito de la sensibilidad y, mucho menos, en el de lo empírico, ambos integrados por infinitas cadenas de causas y efectos siempre inconclusas y, por consiguiente, siempre condicionadas. En consecuencia y como veremos, se le plantean a Kant ingentes dificultades para establecer la realidad del fenómeno moral y para determinar el fundamento a partir del cual deducir los contenidos por los que debe conducirse la voluntad. Parece, pues, que la ética de Kant ha quedado encerrada tras la misma puerta a la que la KrV le echó el candado para impedir que entrasen todo tipo de quimeras.

En este escenario irrumpe en nuestro estudio del problema de la fundamentación la figura de Husserl y su fenomenología e inaugura una nueva manera de abordar la realidad que entusiasmó a sus contemporáneos; una forma de pensar alejada del cientifismo positivista en la medida en la que parte de la experiencia mundana y se propone destilar el conocimiento estricto a partir de los fenómenos y tal y como se dan a la conciencia ingenua.

Su intención de volver a las cosas mismas pronto quedará, sin embargo, diluida en un idealismo ya que, en su afán por asegurar la aprioricidad de los saberes de la conciencia,

criba sus contenidos por medio de la reducción hasta el punto de aventarlos todos, dejándola sin más referencia trascendente para ellos que los correlatos esenciales que en virtud de la intencionalidad encuentra la conciencia dentro de sí misma. Es como surge la expresión “trascendencia inmanente”.⁷² Una expresión que parece desvelarnos sin ambages las íntimas frustraciones de la conciencia por no poder alcanzar una verdadera trascendencia.

Esta verdadera trascendencia parece que es la que se atreve a plantear Scheler en su filosofía. Su arriesgada propuesta, por supuesto, no está exenta de problemas. Y es que se ve obligado a aceptar dos momentos extáticos: uno en el que se posee la existencia de la cosa y otro en el que se sabe de su esencia. Los dos suponen un estar fuera de sí,⁷³ un estar en contacto con lo trascendente. Entre estos dos momentos existe, con todo, una diferencia. Mientras que en el caso del saber es el contenido trascendente el que entra desde fuera en el sujeto, en el caso de la posesión de la existencia de la cosa es el sujeto mismo el que se extralimita, el que se vierte hacia fuera de sí.

Pero no nos llevemos a engaño: estos dos movimientos se implican mutuamente. Para Scheler, no hay verdadero saber de la cosa que no haya llegado a poseer su existencia y, viceversa, no se puede tomar posesión de la existencia de algo sin establecer con ello cierta relación cognoscitiva. Es precisamente por medio de esta coimplicación como Scheler pretende haber superado el idealismo que todavía le reprocha a Husserl por cuanto llega a la conclusión de que el modo de ser fundamental de lo humano es el de una aparente inmanencia, la cual, siempre provisional, no puede nunca renunciar a vivir en un continuo trascenderse.

Esta característica de la naturaleza humana es la que le permite a Scheler acceder a las esencias, individualísimas y realísimas, entre las cuales se encuentran también los valores. Sobre ellos cimentaría nuestro filósofo una nueva ética material y, pese a todo, a priori.

Volvemos a ver en estos dos planteamientos del fenómeno de la moral, en definitiva, dos personalidades y dos formas de entender la filosofía completamente opuestas. Las reservas y la precaución vacilante de Kant, frente a la impetuosidad y el desparpajo tal vez incauto de Scheler.

En lo que sigue nos habremos de fajar con cómo llega Kant, venciendo las dificultades aparejadas a su filosofía teórica, a dar contenido a su ética y a afirmar la realidad de los

⁷² Cf. *supra*, p. 75.

⁷³ Compárese con el griego ἐκ-στάσις.

fundamentos de la moral pese a su incognoscibilidad última, y tendremos que examinar también si el modo en el que Scheler justifica la transcendencia de la existencia y la significación (*Sosein*) concreta de los valores es convincente o no.

Para ello, nada mejor que continuar este estudio exponiendo la concepción que tienen nuestros filósofos no ya del conocimiento en general, sino más específicamente del conocimiento moral.

...mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus.

San Agustín de Hipona: *Confessiones*, X

3.- El conocimiento moral

El objetivo de este apartado es esclarecer cuál es el modo que arbitran Kant y Scheler para acceder al contenido de aquellas instancias que consideran fundamentales para la correcta orientación de la conducta o el comportamiento moral. Kant se muestra en esto muy pacato y, rehuendo en principio explicitar un fundamento metafísico de su moral, se remite a una ley moral, el imperativo categórico, el cual habrá de servir para determinar los fines de nuestras máximas y, a través de ellas, también el de nuestras acciones. El conocimiento de esta ley, abstracta y carente de toda determinación concreta, es la instancia última a la que su filosofía crítica, remontándose hacia los fundamentos de la moral, se ve autorizada a remitirse siguiendo las pautas que le había marcado la KrV. En el caso de Scheler esa instancia no es única, sino que se despliega en un gran abanico de valores morales casi inabarcable. Esto da cuenta ya de la actitud con la que Scheler procede a su abordaje. Estos valores son unas nuevas entidades aún inexploradas y estrechamente vinculadas en su génesis y en su realización efectiva a la persona no abstracta, sino, en este caso, individualísima y concreta. Pasemos a ver más detenidamente cómo plantea cada uno de nuestros filósofos ese acceso a los principios de la moralidad que proponen.

3.1.- El conocimiento moral en Scheler: el sentir emocional

En el segundo apartado del capítulo quinto de su obra magna, al hablar del sentir emocional (*Fühlen*), Scheler refiere dos prejuicios inveterados. El primero es el vínculo tradicionalmente admitido entre lo a priori, por un lado, y la universalidad y necesidad por el otro, en función del cual todo lo a priori habría de ser universal y necesario, y viceversa. De acuerdo con esto, podríamos utilizar la universalidad y la necesidad como criterio para identificar contenidos a priori y todo lo que no atestiguase estas dos notas merecería quedar marcado con el estigma de la inseguridad y la sospecha.

Además, y este es el segundo prejuicio, todo lo que no ambicionase necesidad y universalidad no puede ser atribuido a la razón y, en consecuencia, puede con todo

derecho ser relegado a las facultades inferiores humanas. Con ello una gran esfera de contenidos a priori habría quedado completamente desatendida: la que no se adecua a la universalidad y la necesidad racional. Entre otros los valores habría sido víctimas de esta injusta condena, con el perjuicio subsecuente para el ámbito de la ética.

Estas ideas infundadas habrían gravitado sobre toda la historia de la filosofía y habrían sido recogida y desarrollada especialmente por el empirismo psicologista inglés del siglo XVII, llegando hasta Kant como premisas incuestionables, que el filósofo de Königsberg habría aceptado sin mayor examen.¹ A estos errores solo muy contados pensadores habrían conseguido sustraerse. Entre los primeros precursores de los sentimientos como base de la ética San Agustín y Blaise Pascal merecen para Scheler una mención especial, si bien es cierto que, a su parecer, ni siquiera ellos habrían llegado a articular una visión completa de lo que una ética de los sentimientos podía llegar a significar.

Las consecuencias de este menosprecio a los sentimientos que ha jalonado la historia de la filosofía Scheler las enumera al final del apartado antes aludido y se reducen a dos, a saber: que se los ha degradado sistemáticamente a meros reflejos pálidos de las ideas y conceptos de la razón, y que, incluso cuando se ha creído ver en ellos fenómenos con una naturaleza de carácter propio y no derivado, se los ha tenido como una consecuencia de un comportamiento simplemente reactivo y mecánico.

No entraremos aquí a valorar si este diagnóstico histórico es acertado o no. Lo que nos interesa es comenzar a hacer ver la importancia que les concede Scheler a los sentimientos en función de su naturaleza originaria. Por eso, cuando al hilo de su filosofía hablamos en general de conocimiento o percepción de los valores tenemos que tener en cuenta que este conocimiento no es captación empírica como en el caso de las sensaciones, ni deducción como en el caso de las inferencias racionales, sino aprehensión afectiva de una realidad con una índole propia y originaria.

A) LA ORIGINARIEDAD DE LOS SENTIMIENTOS Y LOS VALORES

Al abogar por la originariedad de estos sentimientos por los que somos capaces de captar el valor (entre ellos de los sentimientos morales), lo que está haciendo Scheler es defender su irreductibilidad a cualquier otra esfera de la experiencia humana. No cabe decir que pudiéramos inferirlos a partir de elementos del mundo de la razón. Tampoco

¹ Cf. FEmW, GW 02, Observación preliminar, p. 30. Además, op. cit., p. 85 y p. 248.

que sean vislumbres de contenidos racionales que se dan de manera debilitada e imperfecta en la esfera emocional.

Por otro lado, también nos dice que esta esfera no se rige por leyes mecánicas ni puramente causales. Los sentimientos por los que captamos los valores no son simples efectos de procesos naturales o percepciones sensibles. No son señales ni expresión de realidades más elementales que cursaran en el hombre provocando sentimientos de valor como reacciones a ellas.²

Esta esfera, lejos de estar dominada por el antojo y las ciegas tendencias, tiene su propio orden. Es a este orden peculiar e independiente respecto de las sensaciones, las ideas y los conceptos al que, según Scheler, Pascal se refiere cuando habla de la *logique du coeur* y de sus *raisons*. «Hay un tipo de experiencia cuyos objetos —puntualiza— le están tan vedados al entendimiento y para los que este es tan ciego como la oreja y el sentido auditivo para los colores».³

Su naturaleza no es derivada ni defectiva con respecto a la razón o la sensibilidad. En este sentido también cabe hablar de la originariedad del sentir emocional y de los valores, como las entidades a las que se dirigen. Es preciso, pues, aceptar, no solo una nueva dimensión de la experiencia, sino con ella, una nueva y genuina dimensión de la realidad, la esfera de los valores, que hasta ahora nos había pasado desapercibida por menospreciar los actos que nos dan acceso ella.

En la antigua y casi ininterrumpida confusión a lo largo de la historia de la filosofía entre estas dos esferas tan dispares de la experiencia humana, la de las reacciones afectivas y la de los sentimientos originarios, podemos encontrar, si no la única, al menos una de las principales fuentes de confusión que se han cernido sobre el pensamiento moral de Scheler causando malentendidos que han provocado que quede, en consecuencia, injustamente arrinconado e ignorado.

B) LOS ESTADOS AFECTIVOS Y LOS SENTIMIENTOS SENSIBLES

Es preciso, pues, distinguir estas tres formas tan diversas de la experiencia humana con mucha atención y cuidado, delineando muy exactamente la frontera entre los sentimientos que acompañan la percepción del valor y el resto de sentimiento y afectos.

² Aquí se puede ver de nuevo mi oposición a

³ FEmW, GW 02, p. 246.

En este apartado nos ocuparemos de ello, es decir, de cómo Scheler deslinda el campo de los valores del campo de la sensibilidad.

Scheler introduce con ese propósito el concepto de estados afectivos (*Gefühlzustände*). Los estados afectivos son, para decirlo en pocas palabras, reacciones fisiológicas o psicológicas a los acontecimientos y estímulos del medio. Lo que comúnmente se llama un inminente sentimiento de tristeza ocasionado por una mala noticia, el estado que nos provoca instantáneamente lo agradable de una comida, un dolor, no son, por tanto, en sentido estricto, sentimientos emocionales que denotan valor, sino simples estados afectivos.

Pero la distinción aquí puede no parecer tan clara. En efecto, bien puede un sentimiento afectivo de valores estar vinculado a un estado afectivo. Pero esto no debe llevar a identificarlos. El sentimiento aparece solo y de forma incipiente al reobrar sobre estos estados afectivos. Cuando tenemos un dolor, por ejemplo, hay muy distintas actitudes que podemos adoptar ante él: podemos padecerlo amargamente, aguantarlo con estoicismo, podemos resignarnos a él y podemos en fin, nos dice Scheler, incluso disfrutarlo. Todo ello con completa independencia del grado de atención que en un momento concreto le prestemos a ese estado. Por eso, en un primer momento, Scheler se atreve a afirmar que los estados afectivos se corresponden con los contenidos y los fenómenos, mientras que los sentimientos de valor se corresponden con las funciones en virtud de las cuales captamos esos estados afectivos.⁴ Estos sentimientos de valor son originarios y se presentan independientemente de toda esfera intelectual o sensible, las cuales no son, en último extremo, sino mera ocasión para que se produzcan y manifiesten. A estos sentimientos que tan apegados están a los estados afectivos sin llegar a depender de ellos Scheler los llama «sentimientos sensibles [*sinnliche Gefühle*]».⁵

C) LOS SENTIMIENTOS INTENCIONALES Y LAS FUNCIONES AFECTIVAS INTENCIONALES

Existen, sin embargo, otros sentimientos de tipo muy distinto al de los sentimientos sensibles: son los sentimientos intencionales (*intentionale Gefühle*). En estos la relación del sentir emocional (*Fühlen*) y lo sentido en él es completamente otra. Aquí el sentir queda emplazado, por su propia esencia, a algo objetivo. No ocurría así en el caso de los

⁴ FEmW, GW 02, p. 262.

⁵ *Ibidem*.

sentimientos sensibles donde estos se adherían contingentemente a las sensaciones y los estados afectivos ocasionados por una relación causal, es decir, exterior y mecánica. El sentir emocional, por su parte, está relacionado con su objeto más estrechamente. Es el propio movimiento del sentir el que «determina su objetivo [*zielbestimmend*]», nos dice Scheler.⁶ Esto no se ha de interpretar, sin embargo, como si fuera él mismo una acción o una actividad sobre el objeto ya dado en la representación. Es más bien como una tabula rasa que, al realizarse como sentir, se anula y se deja impregnar completamente con el sentido de su objeto sin dejar huella de sí mismo en él ni anunciarse con su actividad a la conciencia. Este sentir es, por tanto, más bien un simple movimiento que acoge y sale al encuentro de lo que se le ofrece y, al hacerlo, da lugar a que ese algo *se vuelva objetivo*, se le dé al sujeto y se le aparezca por sí mismo. En este sentido cabe referirse al sentir emocional del sentimiento intencional como un acto «objetivante [*objektivierend*]», es decir, que da lugar a la objetividad de lo que se le presenta. Para entender bien aquí sus palabras es preciso tomar el término “objetivante” en un sentido etimológico, a saber, como lo que *pone* (-iactare) *frente a sí* (ob-), como lo que presenta algo tal cual es para su escrutinio y contemplación. Con estas cautelosas expresiones Scheler se esfuerza por diluir las distinciones entre objeto y sujeto con la finalidad de que ni se pueda pensar la materia del sentir emocional como entidades que, existiendo en un mundo ideal y separado, pudieran ser enteramente independientes del sujeto que las concibe, ni se la pueda concebir como mero producto de la actividad humana.⁷

Pues bien, la materia de este sentir emocional es lo que Scheler denomina valores. Este sentir emocional no sería sino lo que determina estos valores poniéndolos ante los ojos de nuestra vida emocional, la cual puede discurrir en muy distintos niveles de conciencia. El no ser conscientes de nuestro sentir los valores pueden hacernos ignorar por qué obramos de un modo y no de otro, pero esto no impide que estos constituyan una influencia constante que, como se verá, a la larga tiene un peso decisivo en todas nuestras elecciones particulares.

⁶ Se ha entendido la propuesta de Scheler en ocasiones como una suerte de “intuicionismo teleológico a priori”. (Cf. Shimomissé, E.: *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik*, Martinus Nijhoff. La Haya, 1970, p. 129, nota 22). En mi opinión, dado que el surgimiento de fines (*Ziele*), como estamos viendo, no está determinado unívocamente por el sentir del valor, sino que depende de factores muy diversos, la teleología si bien desempeñaría en Scheler un papel tal vez importante, no sería crucial para comprender su fundamentación de la ética.

⁷ Cf. Deeken, A.: *Process and Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy*, Paulist Press. New York, 1974, pp. 15 y ss., donde el autor incide en este punto con reflexiones muy acertadas que se apoyan en un pasaje de *Probleme der Religion* en el que Scheler habla de una «relación constitutiva entre espíritu y mundo» (Cf. PrRel, GW 05, p. 181). Nótese también aquí de nuevo la conexión de esta teoría cognoscitiva con la concepción scheleriana de las filosofías vitalistas en Deeken. Cf. *Ibíd.*, pp. 26 y s.

Para explicar la posibilidad del hacerse consciente de los valores Scheler introduce todavía las que denomina «funciones afectivas intencionales [*intentionale Fühlfunktionen*]». Acabamos de decir que los valores se dan en un sentir emocional que hace que aparezcan ante él estos o aquellos valores. Esta aprehensión se le hurta, como acto, al propio sujeto pues no interviene conscientemente en lo que se le ofrecen. Es en esto precisamente en donde radica la garantía de la objetividad de los valores que se le muestran, en su independencia de toda intención o sesgo voluntariamente consciente. Scheler nos dice que esta inicial aprehensión, este sentir emocional, es, en efecto, en un primer momento inconsciente. Solo posteriormente, al ser objeto de reflexión, podemos llegar a saber de ella. Pues bien, las funciones afectivas intencionales son esos actos reflexivos posteriores por los cuales los valores que ya presuponemos afectivamente en nuestro fuero interno se hacen por fin presentes también a nuestra conciencia, aunque todavía de forma no figurativa.

Con todo, incluso aquí no hallaremos todavía un conocimiento explícito de los valores. Este solo tendrá lugar en otro tipo de vivencias que sobrevienen a estas funciones afectivas intencionales. Son los actos emocionales de preferir (*vorziehen*) y postergar (*nachsetzen*). Solo a estos les concede Scheler el rango de actos cognoscitivos.⁸ En ellos, obrando sobre la materia de valor sentida, se consuma definitivamente el conocimiento de los valores, si bien todavía «con independencia de sus portadores cósicos y sin presuponer ni el contenido figurativo de sus objetivos ni el contenido de sus fines».⁹ Esta progresiva determinación de la imagen de aquello a lo que aspiramos solo se produce a partir de la posterior y lenta cristalización de esos valores en los objetivos de nuestras tendencias y a través de la concreción definitiva de esas tendencias en los fines figurativos de la volición, entre los que ya cada cual podrá elegir (*wählen*) más en concreto aquello que se quiere proponer.

Así termina Scheler la minuciosa descripción de cómo se define la materia de valor progresivamente hasta alcanzar su figura definitiva en las imágenes de los fines concretos que son objeto de nuestras voliciones y hasta tomar forma en lo que de hecho elegimos. Los valores, por tanto, son los que contribuyen a seleccionar, de entre los infinitos objetivos (*Ziele*) posibles de nuestras tendencias, aquellos a los que nos vemos inclinados a aspirar (*streben*). Por su parte, estos objetivos a su vez son los que criban y condicionan los fines (*Zwecke*) de nuestras voliciones, entre los cuales necesariamente tendremos que

⁸ FEmW, GW 02, p. 87 y 266. También, WFSym, GW 07, p. 156.

⁹ FEmW, GW 02, p. 266.

acabar eligiendo. Es a todo este entramado de sentimientos, aspiraciones y representaciones precisamente ordenado y que va adquiriendo contornos cada vez más definidos conforme nos acercamos a la acción concreta; es justamente a todo ello a lo que se refiere Scheler cuando, rechazando la idea kantiana del caos de sensaciones y sentimientos en el que las condicionantes sensibles (espacio y tiempo) y la actividad racional habrían de venir a poner orden, habla de un *ordre de coeur* (orden del corazón). Este se da, en principio, solo entre los valores para después extender su influencia a los objetivos, las tendencias y los fines....). Este orden precedería a toda nuestra experiencia volitiva consciente y también a toda idea de la conciencia. Sería, así pues, un orden independiente de la receptividad sensible y de la actividad inteligible que atravesaría nuestra vida emocional imponiendo su jerarquía y seleccionando a partir de ella todo lo que pensamos y queremos.

Si se me permite la metáfora, podríamos decir para aclarar este punto que, desde los fondos marinos de nuestra vida emocional son los valores lo que, sin delatarse, gobiernan y dirigen indefectiblemente las corrientes de nuestras tendencias afectivas que ya aquí empiezan a poder vislumbrarse, pero que se hacen evidentes solo en las procelosas y arbitrarias olas sobre las que se dibujan nuestras voliciones y nuestras ideas conscientes y manifiestas.

D) EL AMOR Y EL ODIOS: IMPLICACIONES METAFÍSICAS

Para coronar este ya de por sí minucioso análisis de la vida emocional Scheler añadirá todavía a los dos actos emocionales ya mencionados, el preferir y el postergar, otros dos que, a diferencia de los primeros, caracteriza como «actos “espontáneos”». Me estoy refiriendo a los actos de amor y de odio. A estos dos actos dedicará, de hecho, un capítulo entero en su obra de 1913 *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühl und von Liebe und Haß*, un escrito que reelaborará para la edición de 1923, cuando quedará rebautizado con el título *Wesen und Formen der Sympathie*. De él tendremos ocasión de hablar más adelante con algo de detalle en este sentido. Valga por el momento una breve caracterización de estos dos sentimientos de la mano de algunos pasajes del libro sobre el *Formalismus* y de las interesantes reflexiones que hace el autor a propósito en el escrito póstumo *Ordo amoris*.

La definición que hace Scheler de amor y de odio nos los presenta como actos fundamentales por los que el espectro de los valores se amplía o se reduce respectivamente. Llevados por el amor somos capaces de agrandar el radio de acción de nuestra afectividad a la hora de captar valores. El amor tiene la función de crear nuevos horizontes más amplios y abarcadores que aquellos de los que hasta el momento disponemos para sentir emocionalmente, en el estricto significado que le hemos concedido a estas palabras. El odio, por el contrario, los recorta eliminando áreas completas de la realidad axiológica y restringiendo así la pléyade de los valores a los que somos sensibles. Esta creación y eliminación de valores no se ha de tomar en un sentido literal. Los valores ciertamente son entidades distintas y, como tales, no están al albur de los cambios que pueda experimentar nuestra vida emocional. La espontaneidad del amor y del odio no se transmite a los valores mismos y se refiere más bien solo a los actos, en la medida en la que son actos últimos y, en este sentido, inmotivados y no causados, libres, en definitiva. Los valores no se generan, pues, espontáneamente de la nada por obra del amor, ni se hunden en la inexistencia cuando alguien odia, pero, por otro lado, tampoco se puede decir que sean completamente independiente de estos dos sentimientos.¹⁰

Para comprender el preciso sentido que da Scheler a esta aparente contradicción, para aclarar la relación de los valores como esencialidades (*Wesenheiten*) y los actos que posibilitan su captación, sería necesario meterse de lleno en la teoría ontológica del filósofo. Pero tal proceder nos desviaría demasiado de nuestro asunto ahora. Por eso, será mejor postergar esta cuestión y emplazarnos para su tratamiento al quinto capítulo de este estudio en el que hablaremos de la fundamentación de la ética en Scheler, así como de la ontología y la metafísica que prefiguró para ponerla a su base. Por ahora será conveniente tener en cuenta, sin embargo, que Scheler siempre impugnó la dicotomía sujeto-objeto y la consideró fuente de los más graves errores a lo largo de la historia de la filosofía, aunque fue solo tardíamente, al final de su vida, cuando dedicó sus últimas energías a tratar este asunto y a defender una posición más allá tanto del subjetivismo idealista como del objetivismo realista. Este tema es, de hecho, el cometido de uno de sus últimos escritos publicados al que ya hemos hecho mención, el titulado *Idealismo-Realismo*, en el cual, entre otras cosas, se afana por probar que las esencialidades que legitimarían nuestra forma de valorar y, en último término, también comprender y desear lo real no existen en una dimensión separada y previa a la de las cosas individuales, esto

¹⁰ Cf. FEmW, GW 02, p. 266 y s.

es, *ante res*, como creía Platón, pero tampoco embauladas en las cosas mismas como su núcleo inmutable y definitorio de su destino o *in rebus*, como pensaba Aristóteles, sino que existen con las cosas, es decir, *cum rebus*.¹¹

Lo que quiere decir Scheler con *cum rebus* no es fácil de descifrar de entrada. Si acudimos al contexto podemos encontrar, sin embargo, algunas pistas para desentrañar el sentido de estas palabras. En efecto, nuestro filósofo utiliza esta expresión, como acabamos de ver, para contraponer su propuesta a la de Platón y Aristóteles como máximos representantes del idealismo y de realismo respectivamente. Para el primero, las esencialidades o ideas precederían ontológicamente a las cosas empíricas de forma que se podría prescindir de estas últimas sin que por ello se produjera especial perjuicio en la comprensión de las primeras. Esto encaja bastante bien al menos con la tradicional lectura de Platón en virtud de la cual las ideas estarían presentes en el alma *ab aeternum* y el concurso de las cosas que experimentamos en el mundo sensible no haría más que avivarnos su recuerdo, lo que convertiría todo conocimiento en una suerte de reminiscencia (*ἀνάμνησις*).¹² En este sentido es como hay que entender que las ideas se dan *ante res*.

En el caso de Aristóteles, por el contrario, las cosas empíricas no despiertan ninguna idea dormida en nuestra alma, sino que, cuando tenemos experiencia de ellas, nos proporcionan por sí mismas y de primera mano lo que son, como una secreta aspiración fija que encerrarán dentro de ellas y que guiará teleológicamente todo su desarrollo.

Así, cuando Scheler glosa los errores en los que incurren ambas concepciones nos dice que «el mundo no puede estar duplicado en un mundo contingente de lo que existe y otro mundo de ideas que se ciernen sobre él» como habría hecho Platón,¹³ pero que, por otro lado, tampoco se puede pensar, con Aristóteles, que lo único que se da es lo que existe en el mundo empírico y pasar así por alto conceptos, como por ejemplo los matemáticos, o determinados ideales, que de ninguna forma designan entidades que se puedan extraer de la experiencia, pues se refieren «en todo momento, [a algo con lo] [...] que la realidad nunca podrá cumplir».¹⁴

Sea lo que sea lo que Scheler tenía en mente cuando decía que las esencias se dan «con las cosas», el sentido de esta expresión habrá, por tanto, de buscarse en algún lugar entre el idealismo de Platón y el realismo de Aristóteles o, mejor dicho, más allá de ambos. Su

¹¹ ZI-R, GW 09, p. 252.

¹² Cf. Platón: *Menón*, 81c-86b y *Fedón* 72e-77a.

¹³ ZI-R, GW 09, p. 251.

¹⁴ ZI-R, GW 09, p. 252.

propia propuesta tendrá que esquivar, en efecto, las dificultades con las que se topan estas dos posiciones de tan gran abolengo en la historia de la filosofía sin, por ello, sacrificar lo que tanto una como otra puedan tener de acertado.

Una solución a este enigma, provisional y a la espera de un análisis más detallado de la cuestión por nuestra parte, pero solución, al fin y al cabo, la encontramos en otro pasaje de una obra también tardía, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en el que Scheler, al hablar precisamente de la idiosincrasia humana frente a todo lo inerte, a las plantas y el resto de los animales, menciona la posibilidad que únicamente tiene el hombre de participar, «colaborando en su realización [*Mitvollzug*]», en «un orden de valor objetivo». En este sentido, y volviendo a recurrir a la críptica expresión que ahora nos ocupa, escribe:

[...] las ideas no están “antes”, ni “dentro”, “ni “después” de las cosas, sino “con” ellas y se generan únicamente en el acto de permanente realización del mundo (*creatio continua*) dentro del espíritu eterno. Por eso, nuestra colaboración en estos actos no es un mero hallar o descubrir un ente o un devenir independiente de nosotros, sino un verdadero *colaborar* en su producción [*Mithervorbringen*], un colaborar, desde dentro y desde el *origen* de las cosas mismas, en la generación de las esencialidades, [esto es], de las ideas, los valores y los fines, que se adscriben al logos eterno, al amor eterno y a la eterna voluntad. (SMK, GW 09, p.40)

Cuando, en otro contexto, leemos a Scheler escribir sobre el «papel *descubridor* [*entdeckerische Rolle*]» del amor, cuando menciona su «función “creativa” [“schöpferische” *Leistung*]»,¹⁵ debemos, por tanto, entender algo que por el momento solo podemos avizorar y que todavía está por dilucidar, pero que se ha de mover en cualquier caso en las turbias aguas que se agitan entre los remansos del realismo de Aristóteles y del idealismo ontológico de Platón, algo, en definitiva, que implica una concepción del mundo, y especialmente del mundo de los valores, como una realidad en continua transformación y que, sin ser invención humana, no puede prescindir de su concurso.

En consonancia con esto también hay que entender aquel otro concepto íntimamente relacionado con el amor en la filosofía de Scheler pero que no puede confundirse con él:

¹⁵ FEmW, GW 02, p. 267.

el del *ordo amoris*. El *ordo amoris* es el conjunto y la ordenación de los valores por los que se rige el centro personal de un sujeto, ya sea individual o colectivo. Scheler distingue, a este propósito, un *ordo amoris* en sentido descriptivo, o también llamado subjetivo, y un *ordo amoris* en sentido normativo u *ordo amoris* objetivo. Esta distinción se funda en el peculiar modo de ser de la persona. En efecto, a diferencia de una piedra, que tiene ciertas propiedades y que no puede reaccionar de otro modo a como determina que lo hará su composición química y sus propiedades físicas, el hombre es el único ser siempre capaz de obrar contra los designios de su propia esencia. De esta manera, mientras que la piedra caer indefectiblemente con una cierta velocidad y aceleración que la física puede determinar con mucha precisión, el ser humano es libre, libre también de no obedecer, por ignorancia, soberbia o simple frivolidad, a los dictados de su propio ser. De este modo se abre una disyuntiva, un antagonismo esencial en el centro mismo de su existencia. A cada una de las dos orillas de este antagonismo aludiría los dos tipos de *ordo amoris* antes mencionados. El primero, el *ordo amoris* en sentido descriptivo, se referiría a los valores por los que se orienta *de hecho* una persona determinada, configurando estos, como si dijéramos, la posición axiológica que ese sujeto representa ante sí y/o ante los demás. Es, en definitiva, el armazón que sostiene a quien él mismo (y/o los demás) cree que es. El segundo, por el contrario, el *ordo amoris* en sentido normativo, estaría emplazado en un estrato ontológico mucho más profundo y se referiría a los valores que, independientemente de si son secundados y reconocidos o no, constituyen la esencia de esa persona, su espina dorsal axiológica. Este *ordo amoris* es el que Scheler tiene en mente cuando afirma que «quien tiene el *ordo amoris* de un hombre, tiene al hombre mismo».¹⁶

Tanto uno como otro son individualísimos, lo cual, en el caso concreto del *ordo amoris* en sentido normativo, supone la base metafísica para los deberes individuales, uno de los rasgos más destacados del personalismo de la ética material de los valores que propone Scheler.¹⁷

Se da la circunstancia, por tanto, a la vista de esta diferencia, de que ciertas personas pudieran, sin más pista que la extraída de una vaga introspección, llegar a vivir convencidos de que están destinados a enarbolar con todas sus fuerzas unos valores que difieren grandemente de aquellos en los que verdaderamente se asienta su ser,

¹⁶ OrdoA, GW 10, p. 348.

¹⁷ FEmW, GW 02, p. 119 pero, sobre todo, p. 482 y ss. Rodríguez Duplá, en su magnífico libro sobre Scheler, discute y da respuesta a los problemas y conflictos que este «individualismo del valor» (FEmW, GW 02, 484) pudiera ocasionar. Cf. Rodríguez Duplá, L.: *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani. Madrid, 2019, pp. 166 y ss.

padeciendo lo que Scheler denomina un «trastorno del *ordo amoris*». Este no sería sino consecuencia esclerotizada de alguna de las múltiples variantes de un engaño emocional previo.

Si bien se mira, esto casa muy bien con la descripción que hemos presentado previamente al exponer el exhaustivo análisis que hace Scheler de la vida afectiva humana.¹⁸ Entre el sentir afectivo y el presunto reconocimiento de los valores que se nos manifiesta en nuestro preferir y postergar, más aún, entre el sentir afectivo y las voliciones que los realizan, existe una muy variada estratificación de nuestra vida emocional en la que cada paso en dirección hacia una exteriorización figurativa de nuestro núcleo personal más íntimo en el que nos pudiéramos reconocer aparece a la vez como una amenaza y una posibilidad de extravío. La tarea ética de todo ser humano sería, según lo expuesto, hacer llegar a coincidir el *ordo amoris* descriptivo con el normativo, desarrollar de hecho en el mundo fáctico la esencia propia de cada cual o, por repetir la famosa sentencia pindárica, llegar a ser el que se es.¹⁹

Pues bien, añadamos una característica más, la última, a esta descripción del estrato más profundo de la vida emocional humana en la que únicamente pueden revelárenos los valores. Este *ordo amoris*, en general, incluso en su acepción normativa, no es estático y uno durante toda la vida. No es una especie de ADN moral con el que, después de descubierto, pudiéramos y debiéramos identificarnos el resto de nuestra existencia usándolo como pauta de la conducta auténtica. Nada más lejos de la idea de Scheler. El *ordo amoris*, también el normativo, está en continuo cambio. Pero, además, este cambio, esta constante transformación de nuestro ser emocional más íntimo, es un cambio en el que, según lo dicho, estamos implicados más allá de como meros espectadores. Es, en definitiva, un devenir del que somos protagonistas en la medida en la que lo experimentamos, pero también y más importante aún, en tanto que somos (co-)responsables de su realización efectiva en la que necesariamente tenemos que colaborar.

Dicho esto, creo que podemos empezar a entrever lo que Scheler quiere decir cuando habla de que las esencialidades en general y, con ellas, también los valores se dan *cum rebus*. Como las cosas, ellas también son mudables y cambiantes. Como las cosas son individualísimas, concretas, y su concepto solo nos da una representación abstracta y general, también traicionera, por tanto, de su auténtico ser. Estas entidades que son los

¹⁸ Cf. *supra*, 3.1, B-C, pp. 101-105.

¹⁹ Cf. Píndaro: *Oda pítica II*, 70.

valores, digamos ya para terminar, solo gozan de plena entidad cuando, de la mano del hombre, son empujadas a la existencia y quedan maridadas con las cosas dentro del mundo empírico y real.²⁰

Veamos ahora, para cerrar este apartado, en qué sentido esta propuesta supera las dificultades que le planteaban a Scheler el idealismo y el realismo. El idealista, como dijimos, sostenía que las cosas empíricas son pálido reflejo de las ideas que preponderan sobre ellas y que, por tanto, duplican el mundo dando una versión perfecta de lo que estas cosas defectuosamente son. El realista, por su parte, pensaba que de las cosas tal y como se dan en la experiencia se pueden extraer los ideales teleológicos que, como una promesa de su mismo desarrollo, estas cobijan en lo más recóndito de su ser. Scheler, sin embargo, se separa de todo idealismo platonizante en la medida en la que argumenta que, al hablar de esencias, se está refiriendo, no a meras representaciones mentales del sujeto; tampoco a entidades separadas, absolutas, inasequibles a cualquier tipo de alteración, sino a la realización en el mundo empírico de esos ideales. Por otra parte, marca distancia con el realista cuando afirma que la realidad empírica no está, ni siquiera mera potencialidad, ya de por sí completa dentro de la cosa. La referencia ideal que esconden las cosas, lejos de ser inmutable, evoluciona junto a ellas, como una cosa más, cambiante, contingente e individualísima. En esto creo que radica la pretendida superación del realismo y el idealismo propugnada con ahínco por el último Scheler. Más adelante volveremos sobre el asunto para dar cuenta y profundizar en el verdadero sentido y alcance de esta reificación de las esencias.²¹

²⁰ A Frings le corresponde el mérito de haber sido el primero en ver y explicar con algún detalle con su teoría de los bocetos (*theory of sketches*) este importante aspecto de la filosofía scheleriana. Cf. Frings, M. S.: *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press. Milwaukee, 1997, pp. 268-273. Sin embargo, considero que su interpretación recae algunas veces en cierto platonismo al concebir los bocetos como diversas ejecuciones de una idea o referente cuya riqueza no pueden llegar a agotar, transmitiendo así la impresión de que todos ellos se refieren a un mismo ideal, cuando lo que ocurre es que cada uno de los bocetos tiene el suyo, propio, intransferible e incommensurable con el de los demás. Otro tanto, ocurre con Kelly que, aunque detecta certeramente la estrecha relación de la teoría de los valores con la metafísica del ser de Scheler, parece interpretarla de manera torcida cuando la considera compatible con «la caracterización del ámbito de los valores que hace Hartmann como un ámbito de objetos ideales». (Cf. Kelly, E.: *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Springer, Nueva York, 2011, p.10) Compárese para disipar toda sospecha de analogía FEMW GW 02, 21 y Hartmann, N.: *Ethik*, De Gruyter. Berlín, 1960, Parte I, V, cap. 16, d *ad finem*.

²¹ Se ha venido dividiendo la producción filosófica de Scheler en tres fases bien diferenciadas, en las que el paso de la segunda a la tercera, en 1926, marcaría un verdadero punto de inflexión. Esto, metodológicamente, podría implicar problemas para aceptar la interpretación aquí propuesta debido a que se hace una lectura de la concepción de los valores perteneciente a la segunda fase (1900-1926) a la luz de escritos publicados con posterioridad a esa fecha y que caerían por tanto fuera de esa segunda etapa. Sin embargo, no parece que esto pueda significar un verdadero escollo para lo que aquí se está diciendo. Y es que, como el mismo autor apunta en el prólogo a la tercera edición del libro sobre el formalismo, «los pensamientos [allí] consignados no solo no se ven afectados por esta transformación de [su] punto de vista metafísico fundamental [...], sino que, muy por el contrario, aquellos [pensamientos] son, por su parte,

3.2.- El conocimiento moral en Kant: las distintas formulaciones del imperativo categórico

Pasemos ahora a ver cuál es la idea que Kant tiene del conocimiento moral. Para ello, recordemos lo que dice de la que define como la acción moral por antonomasia. La acción moral es aquella cuya máxima no solo es conforme al deber, sino que nace de un respeto por el deber, un respeto que ha de ser además puro. El hombre que actúa guiado por una máxima semejante es un hombre de buena voluntad y es, en definitiva, moralmente bueno. Una vez que sabemos cuándo un hombre se comporta moralmente bien, surge la pregunta de cómo puede llegar este a estar seguro de esa su condición moral. Esta pregunta no es baladí pues Kant mismo explica cómo el hombre tiene una tendencia natural a enturbiar arteramente el principio puro de la moralidad, ese que en un primer momento se le muestra hasta al hombre más ignorante con toda claridad, ingeniando todo tipo de subterfugios para subvertirlo y hacerlo así más compatible con sus inclinaciones. A esta interesada adulteración inconsciente de la pureza del principio moral es a lo que Kant llama dialéctica natural (*natürliche Dialektik*).²² Esta dialéctica obliga al hombre a internarse en el terreno de la especulación y de la filosofía para proteger su fondo moral ante la degeneración y devolverle su firmeza y seguridad originarias.

La filosofía práctica, pues, será la encargada de explicitar por medio de conceptos el principio según el cual podemos llegar a saber si nuestra conducta merece ser calificada de moral o no. Este principio adopta forma imperativa a causa de la posibilidad siempre presente que para todo ser mundano y sensible existe de contradecirlo y es concretamente un imperativo categórico porque manda de forma incondicional y sin supeditarse a otros factores empíricos que pudieran limitar su validez y su aplicación.

Antes de entrar en las distintas formulaciones del imperativo categórico que ofrece Kant es importante que tomemos clara conciencia de que lo que intentan definir todas ellas. Con ellas no se nos quiere decir directamente qué ha de hacer el individuo para comportarse moralmente. Lo que Kant hace con las distintas formulaciones del

algunas de las razones y de los motivos espirituales que han propiciado esta transformación» (FEmW, GW 02, p. 17). Parecería, pues, que lo que solo está sugerido sobre la esencia de los valores expuesta en su obra de 1913-1916, pensado hasta el final, conduciría a las conclusiones presentadas en los textos que aquí hemos citado y que pertenecen ya a su producción tardía. Para más información remito a un sucinto resumen sobre la polémica desencadenada entre los estudiosos de la obra Scheler sobre su coherencia y unidad a Sander, A.: *Max Scheler zur Einführung*. Junius. Hamburgo, 2001, p. 159, n. 30.

²² GMS AA 04: 405, 13.

imperativo categórico es, antes bien, darnos herramientas con las que recuperar la senda perdida de la moralidad para poder ser capaces solo entonces de determinar de nuevo, esta vez racionalmente, a través de un criterio explícito, cuáles son las acciones concretas que pueden, por su contenido, ser calificadas de morales. Aquí se revela su índole abstracta y aparentemente instrumental de todas ellas.

Kant ofrece cinco formulaciones de este imperativo.²³ Estas formulaciones han sido clasificadas por H.J. Paton en un libro, *The Categorical Imperative*, que con los años se ha convertido en un clásico dentro de los estudios kantianos.²⁴ Paton, no obstante, se hace eco de las palabras de Kant, cuando este último afirma que son tres y no cinco las maneras en las que ha presentado el imperativo categórico en la *Grundlegung*²⁵. Esta es la razón por la que Paton agrupa las cinco formulaciones en tres grupos: dos, el I y III, que constan de dos formulaciones cada uno de ellos (la principal y su derivada), que corresponderían a la primera y la tercera formulación según las palabras de Kant, y el restante, el II, que como representante de la segunda formulación sin derivación alguna sería unimembre.²⁶

Pues bien, Kant afirma que las tres no son, «en el fondo, sino sendas fórmulas de precisamente la misma ley».²⁷ Ello no es obstáculo para que, como reconoce el mismo Paton, todas ellas representen diferentes aspectos del principio supremo de la moralidad.²⁸ En adelante, trataré de exponer brevemente las cinco fórmulas (las tres y sus dos enunciados adicionales derivados de la primera y la tercera) poniendo especial atención en el aspecto que en cada una de ellas se destaca particularmente. Así, no solo descubriremos las distintas aristas de esta compleja y fundamental noción dentro de la filosofía moral kantiana, sino que además prepararemos el terreno para abordar con garantías el tratamiento del principio supremo de la moralidad y, en general, de la moral kantiana desde el punto de vista de la dicotomía de la materia y la forma. Al hacerlo no

²³ Schönecker y Wood aceptan la hipótesis de que pudiera haber incluso seis formulaciones (Schönecker, D./Wood, A. W.: *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Schöningh. Paderborn, 2002, p. 126), aunque acaban concluyendo que esta sexta formulación debería considerarse como idéntica a la primera o la cuarta (Ibíd, pp. 166 y ss.) Cada una de estas cinco formulaciones tiene a su vez sus diversas versiones según las palabras concretas con la que Kant las enuncia. Todas ellas están recogidas también en la obra referida de estos dos comentaristas.

²⁴ Paton, H.J.: op. cit., especialmente, Libro III.

²⁵ GMS, AA 04: 436 y s.

²⁶ Según esta clasificación de Paton cada una de estas cinco formulaciones del imperativo se correspondería de la siguiente manera con la denominación que él propone: 1ª fórmula de la universalidad (I), 2ª fórmula de la analogía con las leyes de la naturaleza (Ia), 3ª fórmula de los fines en sí mismo (II), 4ª fórmula de la autonomía (III) y 5ª y última fórmula del reino de los fines (IIIa). El sentido de añadir la letra a las segundas formulaciones bimembres muestra más a las claras su condición de variantes de la principal.

²⁷ GMS, AA 04: 436.08 y s.

²⁸ Cf. Paton, H.J.: op. cit., p. 130.

seguiré la clasificación que ofrece Paton, sino que, prescindiendo de los grupos que, por otra parte, con mucho tino propone, analizaré todas ellas por separado y solo me referiré a la nomenclatura de Paton en el título de cada apartado o en el supuesto de que la ocasión así lo requiera. En cualquier caso y para evitar malentendidos y tener a la vista la literalidad de estas distintas maneras de enunciar el imperativo, encabezaré cada uno de los apartados siguientes con el texto de cada una de sus respectivas formulaciones en español y en el original alemán.

A) LA FÓRMULA DE LA UNIVERSALIDAD (I)

OBRA SOLO SEGÚN AQUELLA MÁXIMA POR LA QUE PUEDES
QUERER AL MISMO TIEMPO CONVERTIRLA EN UNA LEY UNIVERSAL

HANDLE NUR NACH DERJENIGEN MAXIME, DURCH DIE DU ZUGLEICH WOLLEN
KANNST, DASS SIE EIN ALLGEMEINES GESETZ WERDE

(GMS, AA 04: 421.07-08)

El principal enunciado que ofrece Kant del imperativo categórico es el de la ley universalizable. Este aparece directamente en la primera sección de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*²⁹ y Kant considera esta fórmula como, de entre las cinco que expone, la más simple y concordante «con la razón humana más común».³⁰ No obstante, aunque todo el mundo parece tenerla presente cuando actúa y no puede evitar sentirse contrariado cuando obra contra ella,³¹ no por ello el sujeto moral está en disposición en todo momento de pensarla abstractamente.

Mucho se ha discutido sobre el sentido de esta universalidad. Y no falta razón para ello. En el concepto de la mera universalidad no parece haber nada que, por sí solo, pueda restringir el contenido de ninguna máxima. Nosotros aquí no entraremos todavía a tratar a fondo la cuestión y nos limitaremos, de entrada, a constatar que esta no es sino la

²⁹ GMS, AA 04: 403.05-08.

³⁰ GMS, AA 04: 402.13 y s. Esto se acomoda muy bien con el hecho de que sea el enunciado utilizado ya en la primera sección de la obra, la dedicada al «tránsito del conocimiento moral ordinario de la razón al conocimiento filosófico», consistiendo en el punto de partida de esa transición.

³¹ Kant opina que nadie es tan malvado que no llegue a sentirse mal cuando actúa inmoralmemente. Cf. MS, AA 06: 379, nota.

formulación que recoge el carácter incondicional y categórico de la ley moral al que antes aludíamos. Pues, en efecto, decir que un imperativo es categórico e incondicional implica decir que vale universalmente, cualesquiera que sean las condiciones empíricas a las que se aplique en cada caso concreto. Si el principio que me indica el camino para mi perfeccionamiento intelectual o para subir puestos en la escala social solo pueden ser aplicado en caso de que de hecho quiera perfeccionarme intelectualmente o alcanzar prestigio social, el principio moral, por el contrario, no depende de esa contingencia de mis deseos, ni de ninguna otra. Quiera lo que quiera subjetivamente estoy objetivamente (y moralmente) forzado a tenerlo en cuenta y a dirigir mis acciones de acuerdo con él, porque su validez es independiente y subsume todos los ámbitos concretos de acción en los que desarrolle mi actividad. Pero no solo eso. Este principio no es únicamente válido para mí en toda circunstancia, sino también para todo ser racional. En este sentido, refleja muy bien la condición de principio, más aún, de principio supremo práctico que posee la ley moral, una condición que lo separa de todos los demás principios que vienen expresados en los imperativos hipotéticos, ya sean los de la habilidad o los de la prudencia.

Esta primera formulación no despeja, sin embargo, muchas dudas sobre el contenido concreto de la acción moral. La «universalizabilidad» de una máxima, la posibilidad de universalizarla, no nos dice, en efecto, todavía demasiado acerca de *qué* tiene que hacer el sujeto moral. La aparente virtud de esta primera formulación reside en el hecho de presentársenos como careciendo completamente de toda determinación, «como la universalidad de una ley en general».³² Con ello Kant se aleja de toda determinación empírica que pudiera lastrar la pureza de la ley moral de los intereses espurios y particulares de cada cual. Pero no se entiende cómo a partir de esa generalidad aparentemente vacía pueden derivarse deberes concretos que obliguen sin distinción a todo ser humano. Parecería que Kant con esta primera formulación, en su afán de alejar a la ética de toda determinación circunstancial y de todo particularismo, hubiera calculado mal la fuerza de su salto y hubiera caído demasiado lejos, en una abstracción ya fuera del mundo real en el que están las cosas concretas con las que la ética necesariamente tiene que vérselas.

Nada tiene, por tanto, de extraño, si se tiene en cuenta lo dicho, que esta primera formulación haya sido la que en mayor medida ha ofrecido un blanco fácil a los ataques

³² GMS, AA 04: 421.02.

asestados contra la ética kantiana y la que más frecuentemente ha sido tachada de inservible y vana.

Así Hegel, que interpreta esa universalidad como una simple falta de contradicción lógica, se pregunta cómo se puede a partir de ella derivar deberes concretos y pasar así de lo que él llama moralidad (*Moralität*) a la eticidad (*Sittlichkeit*), avanzando de la conciencia subjetiva del bien a una conciencia objetiva de este.³³ Dicha objeción, si bien se mira, no es nada desdeñable, pues parece mostrar que la ética de Kant queda encerrada entre las cuatro paredes de la conciencia subjetiva y, ciertamente, en dos aspectos fácilmente identificables: uno que podemos denominar pragmatista; y otro más general y de raíz ontológica. Pasemos a ver brevemente cada uno de ellos de la mano de un ejemplo que nos ayude a ilustrar lo que queremos decir.

Supongamos que alguien es un delincuente habitual y que se gana la vida robando al descuido las pertenencias de los demás. Probablemente a este individuo se le haga ver que no puede universalizar la máxima que rige su comportamiento, pues no le gustaría que lo que él ha robado le fuera sustraído en cuanto se descuidara, o más aún, que se le quitaran las pertenencias que no ha robado y que ha comprado honradamente, tal vez con el dinero ahorrado de alguna otra ocupación no delictiva y decente. De esta forma se le podría hacer comprender la maldad intrínseca a su conducta. Pero argumentar así no puede dejar de generar sospechas de que, tras el razonamiento que hace para demostrar la efectividad de la universalización de la máxima como criterio cuando buscamos dar con la conducta moral, no se esconda realmente en último término un razonamiento pragmático y utilitarista. Pues si no robo, porque no quiero que me roben a mí, parece que procedo, a la postre, en mi propio beneficio, más guiado por un interés pragmatista que por un puro respeto al deber como el que, a juicio de Kant, exige la ética.

Pero eso es solo una falsa impresión. Ante todo, hay que señalar que ese interés nada tiene que ver con un interés egoísta, sino que justamente, en virtud de la generalización a partir de la cual se obtiene la máxima, el contenido de esta redundará en beneficio de todo ser humano, más aún, de todo ser racional. Es lo que Kant denomina el «interés racional»

³³ Cf. Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, §135. Para profundizar en el argumento de Hegel véase García Norro, J.J.: "Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético", en *Revista de Filosofía*, vol. VII, número 11 (1994), pp. 305-315, o Sedgwick, S.: "Hegel on the Empty Formalism of Kant's Categorical Imperative", en Houlgate, S./Baur, M. (Eds.): *A Companion to Hegel*, John Wiley & Sons. Hoboken, 2011, pp. 265-280. Esta última recoge además las dos principales líneas de defensa de la filosofía kantiana. Asimismo, puede leerse una postura más conciliadora en Stern, R.: "On Hegel's Critique of Kant's Ethics Beyond the Empty Formalism Objection", en Brooks, Th. (Ed.): *Hegel's Philosophy of Right*, John Wiley & Sons. Chichester, 2011, pp. 73-100.

que asume todo ser humano en el cumplimiento de la ley moral. Pero hay otra circunstancia que a mí me parece más decisiva, más esencial si cabe, para rechazar cualquier tentación de interpretación pragmatista en este caso y es la siguiente: el criterio de la universalidad, como todos los demás criterios que expone Kant en las formulaciones del imperativo categórico está encaminado a auxiliar al juicio a la hora de elegir las máximas de sus acciones, pero no constituye el motivo último por el que las elige, ni mucho menos el motor de su conducta concreta. La sección segunda de la *Grundlegung* se ocupa solo de establecer los criterios para reconocer de entre todas las máximas posibles aquella que son morales (*principium dijudicationis*), al hacer lo cual no puede dejar de contar cierto interés de la razón, incluida su vena pragmatista, por mucho que esta se manifieste de manera muy abstracta y revestida de los ropajes de lo universal. Pero a la hora de ejecutar la acción (*principium executionis*), cuando de lo que se trata es de asumir una máxima y ponerla en práctica a través de acciones en ella inspiradas, el sujeto moral solo puede moverse por un puro respeto al deber desprovisto de todo otro interés.³⁴

Podríamos ir más lejos. Pues, en efecto, todo el mundo aceptará que también hay personas que, puestas así en evidencia con el argumento de la universalización de su conducta, no vacilarán, con todo, en persistir en su actitud pese a que puedan ser víctimas de aquello mismo que practican. Y es que, ¿qué puede impedir al ladrón, por ejemplo, generalizar la máxima de su obrar, por mucho que el latrocinio, al generalizarse, pudiera perjudicarlo a él también? Tal vez, muy seguro de su propia destreza para el hurto y confiado en poder protegerse de él, acepte el reto de una vida siempre expuesta a ese peligro y de la que esperaría, al fin y al cabo, siendo más hábil que ellos, sacar partido frente a sus competidores.

Parece, por tanto, que Kant parte de que el individuo que generaliza la máxima ha de ser ya moralmente bueno para que esa generalización surta el efecto deseado, lo cual quizá no implique que el criterio para dar con las acciones buenas que proporciona esta fórmula de la universalidad sea equivocado, pero en cualquier caso un criterio así se torna inservible para aquel que más lo necesita, a saber, el hombre cuyo fondo moral está

³⁴ Alguno podría pensar que, con ello, me decanto ante la pregunta que «*more socratico*» se hace Palacios al terminar su elegante artículo sobre la esencia del formalismo optando decididamente por una interpretación de la universalidad como *ratio cognoscendi* de la legalidad. (Cf. Palacios, J. M.: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós Editores. Madrid, 2003, p. 59) Nada más lejos de la realidad. Creo que la universalidad es *ratio essendi* de la legalidad de las máximas y que es solo el componente pragmático allí presente el que tiene un carácter meramente heurístico, como canon de la moral, muy semejante al que proporciona la típica del juicio puro práctico que analizaremos a continuación en el siguiente apartado. Cf. además *infra*, p. 127, n. 51 y p. 163, n. 70.

verdaderamente corrompido y que, por esa misma razón, contaminará con su pútrida naturaleza todo proceso de generalización que pudiera emprender. Con ello, es difícil no resignarse a aceptar la vacuidad de este imperativo y a asumir que con él el sujeto moral nunca podrá encontrar un camino fiable para, escapando de su propia cárcel de subjetividad, reconocer una norma verdaderamente objetiva y válida para todos.

En este sentido son comprensibles manifestaciones como las de Schönecker y Wood cuando dicen que «la formulación de la universalidad no permite derivar deberes» y que las otras formulaciones «tienen más sustancia».³⁵ Yo, por mi parte, considero que, si bien es verdad que esta formulación, por sí sola y tomada como un principio puramente racional, no puede aportar nada de valor a la hora de determinar la voluntad, si se la interpreta a la luz del fundamento ontológico en el que, según nuestra interpretación, se basa, todo el planteamiento kantiano adquiere un contenido y una sustancialidad inesperados. Para entender lo que quiero decir, es preciso que pasemos a estudiar con detenimiento esas otras cuatro maneras de expresar el imperativo categórico en las que este fundamento ontológico se revela y hace más explícito.

B) LA FÓRMULA DE LA ANALOGÍA CON LA LEY NATURAL (Ia)

OBRA COMO SI LA MÁXIMA DE TU ACCIÓN HUBIERA DE CONVERTIRSE
POR MEDIO DE TU VOLUNTAD EN LEY UNIVERSAL DE LA NATURALEZA

HANDLE SO, ALS OB DIE MAXIME DEINER HANDLUNG DURCH DEINEN
WILLEN ZUM ALLGEMEINEN NATURGESETZE WERDEN SOLLTE

(GMS, AA04: 421.18-20)

La segunda formulación que presenta Kant del imperativo moral es la que pone a la ley moral en conexión con las leyes de la naturaleza. Esta formulación del imperativo aparece por primera vez en la segunda sección de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* y reaparece después en la *Kritik der praktischen Vernunft* con el nombre de «típica del enjuiciamiento puro práctico».³⁶ Plantea una analogía de la ley moral con la ley natural

³⁵ Op. cit., p. 127.

³⁶ KpV, AA 05: 67 y ss.

cuyo objetivo es traer a la intuición de la experiencia empírica ese principio último tan esquivo en el que la ética se tiene que fundar. Para ello se sirve de que el conocimiento empírico goza de una potencial exposición a la intuición de la que, como hemos mencionado, la ética carece y de que posee, sin embargo, un componente, su subordinación a leyes universales y necesarias, que es común a la ley moral. «Las leyes, en cuanto tales, son en esta medida, idénticas provenga de donde provenga su fundamento de determinación».³⁷ Es, por tanto, este factor del isomorfismo de la ley racional tanto en la moral como en el conocimiento el que aquí se destaca.

Kant insiste mucho en que esta similitud no constituye un esquema (*Schema*) de los objetos a los que la ley se refiere y que la imaginación se proporcionaría para poder conocerlos, sino que es un símbolo del que se sirve el entendimiento para facilitar la comprensión de la ley moral misma (únicamente tomándose una licencia en el uso de la palabra “esquema” la llega a llamar puntualmente, de hecho, «esquema de una ley»³⁸). De no ser así, de tomar este símbolo por un verdadero esquema de la ley a la hora de aplicarla a sus objetos estaríamos cayendo en una de las dos aberraciones morales que Kant menciona en este contexto, el misticismo, el cual, no por ser menos grave que la otra, la del empirismo, dejaría de tergiversar irremediablemente el sentido del fundamento de la moralidad.³⁹

La segunda formulación no muestra, por tanto, ostensiblemente (*demonstrativ*) lo que pasa en los objetos a los que se aplica, sino que establece una analogía para que podamos entender mejor el sentido de la ley moral. Y, como toda analogía, esta también tiende un puente que pretende llevarnos desde lo conocido con evidencia a lo que ignoramos, a saber, desde la condición de ley que comparte con el resto de las leyes naturales con las que tan familiarizados estamos en la experiencia al fundamento concreto del principio que representa la ley moral.

Pues bien, si esta segunda formulación muestra la cara más conocida de la ley moral, la que la acerca a la naturaleza, la tercera, que a continuación pasaremos a comentar, se ocupa de su aspecto más desconocido. Para saber cuál es este elemento más desconocido es preciso, nos dice Kant, entrar en el territorio de la metafísica,⁴⁰ cumpliendo así con lo que adelantaba el título de esta segunda sección de la *Grundlegung*. Pasemos, pues, a esa

³⁷ KpV, AA 05: 70.16-18.

³⁸ KpV AA 05: 68.36 y s.

³⁹ Cf. KpV AA 05: 70.36-71.03, donde Kant explica cómo el misticismo comete el error de confundir lo que son meros símbolos con esquemas de conocimiento.

⁴⁰ AA 04: 426.27-30.

tercera formulación, no sin antes aventar una sospecha, y es que ¿no se está suponiendo ya una experiencia o, al menos, una incipiente aprensión metafísica del segundo término de la analogía que plantea Kant sin la cual toda pretensión de semejante conocimiento analógico sería vana?

C) LA FÓRMULA DEL FIN EN SÍ MISMO (II)

OBRA TAL AL MODO QUE TOMES EN TODO MOMENTO A LA HUMANIDAD,
TANTO EN TU PERSONA COMO EN LA PERSONA DE CUALQUIER OTRO,
AL MISMO TIEMPO COMO FIN, NUNCA SOLO COMO MEDIO

HANDLE SO, DASS DU DIE MENSCHHEIT SOWOHL IN DEINER PERSON, ALS
IN DER PERSON EINES JEDEN ANDERN JEDERZEIT ZUGLEICH ALS ZWECK,
NIEMALS BLOß ALS MITTEL BRAUCHST

(GMS, AA 04: 429.10-12)

Toda analogía, como decimos, parte de una similitud para, suponiendo una diferencia, avanzar hacia el conocimiento de algo distinto y hasta el momento, si no del todo ignorado, sí más desconocido, que es realmente lo que se quiere aclarar.

Kant parte de que tanto las leyes de la naturaleza como las leyes morales cuentan, en tanto que leyes, con la misma forma legal. Esta es ya la similitud que abre la puerta a pensar la analogía. Con el fin en sí mismo, que es objeto de la tercera formulación, obtendríamos el término diferencial necesario para completar esa analogía. Veamos brevemente lo que quiere decir Kant con «fin en sí mismo».

Existen en general dos tipos de fines que Kant acepta implícitamente en la *Grundlegung* y que después, a la largo de su obra, utilizará profusamente: los fines que, siendo fines, son, a su vez, medios para otros fines y los fines finales o últimos (*Endzwecke*) o, también llamados, fines en sí mismos (*Zwecke an sich selbst*), que en el orden de fundamentación de la acción ocupan una posición primera que los hace irreductibles a otros fines cualesquiera. Este fin en sí mismo es lo que nunca puede encontrarse en la naturaleza empírica donde todo es concatenación de causas y efectos y donde, por tanto, siempre buscaremos sin éxito una condición que a su vez no esté condicionada. El fin en sí mismo

es, en este sentido, este imposible natural, esto es, una condición que no se somete a ninguna otra condición anterior, circunstancia en virtud de la cual poseen los imperativos morales su carácter categórico. Este fin en sí mismo sería entonces, como decimos, el aspecto diferencial de la analogía que aventuraba el pensador en la segunda formulación. Kant no se atreve todavía a afirmar apodícticamente su existencia real, pero, sin embargo, se asegura que:

Suponiendo que hubiera algo *cuya existencia* tuviera *en sí misma* un valor absoluto, lo cual, como *fin en sí mismo*, podría ser el fundamento de determinadas leyes, en ello y solo en ello descansaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de la ley práctica. Dicho cual yo afirmo que el hombre, y en general todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para ser usado de cualquier manera por esta o aquella voluntad. (GMS, AA 04: 428.03-09)

Es importante destacar aquí que ese «algo» apunta a un fundamento metafísico de la ley moral, del que todavía no podemos afirmar su existencia, pero que, en cualquier caso, tenemos que suponer cuando obramos. Nótese, sin embargo, que aquí vuelve a aparecer el referente último como un concepto abstracto. No son los hombres, los seres humanos, los que funcionan aquí como fines en sí mismos, sino el hombre que hay en ellos o, en la fórmula que encabeza el apartado del que procede el texto, la humanidad que todos ellos comparten. Evidentemente esto no se ha de entender como un desprecio del hombre individual, pues, es en él en el único lugar en el que, en el mundo empírico, esa humanidad recibe cumplimiento y se encarna. Pero los hombres concretos no son lo fundamental, sino antes bien la humanidad que los habita. La parte de su individualidad que es empírica es, para Kant, la ganga contingente y prescindible con la que viene adherida inevitablemente y que acompaña en la veta a esa piedra preciosa que es el ser humano.

Mas, si bien es verdad que la humanidad es un concepto abstracto comparado con el hombre de carne y hueso, ya aquí vemos que el imperativo adquiere una densidad que no hallábamos en las dos anteriores formulaciones. Incluso, aunque solo fuera desde un punto de vista «subjetivamente práctico [*subjectiv [...] praktisch*]»,⁴¹ es decir, bajo la mera

⁴¹ GMS AA 04: 436.11. Cf. también GMS AA 04: 431.12.

suposición de una existencia suprasensible para la que no contamos con prueba alguna, el principio se ve revestido de cierta dimensión material.

Las palabras de Kant cuando, ya acabada la explicación de las cinco formulaciones, se dispone a pasar revista a todas ellas y a especificar el particular aspecto que cada una ilumina, vienen a reforzar esta idea que estoy defendiendo. Allí distingue entre la forma, la materia y la completa determinación y, pese a que dice que todas las formulaciones participan de los tres aspectos que enumera, el filósofo asocia especialmente el segundo de ellos, la materia, con el enunciado que nos ocupa ahora, sobre todo cuando leemos que ese aspecto material se refiere al «ser racional como fin en sí mismo».⁴² Parece, pues, confirmarse que con esta tercera formulación Kant nos está hablando ya de una materia como fundamento metafísico de los imperativos que sería el hombre como ser en sí mismo.

En cualquier caso, podemos afirmar que Kant constata con este nuevo paso en el esclarecimiento del sentido del imperativo la existencia, al menos como hipótesis necesaria para la razón práctica, de un fin en sí mismo que es suprasensible y metafísico y que constituye un cierto aspecto material dentro de todo su planteamiento.⁴³

D) LA FÓRMULA DE LA AUTONOMÍA (III)

[OBRA] DE MODO QUE LA VOLUNTAD PUEDA CONSIDERARSE A LA VEZ
A SÍ MISMA, POR MEDIO DE SU MÁXIMA, UNIVERSALMENTE LEGISLADORA

[HANDLE] SO, DASS DER WILLE DURCH SEINE MAXIME SICH SELBST
ZUGLEICH ALS ALLGEMEIN GESETZGEBEND BETRACHTEN KÖNNE

(GMS, AA 04: 434.12-14)

⁴² KpV AA 04: 426.20.21. También el modo en el que define el primer y el tercer aspecto de las máximas remite inequívocamente a la primera y a la cuarta formulación (I y III según Paton). Nótese que si relacionamos el modo como Kant se expresa al describir este segundo aspecto con el núcleo de la tercera formulación parecería que la humanidad a la que alude en esta no consistiría en nada más que en ser racional en el mundo empírico. No va desencaminado Scheler cuando, en su crítica al formalismo, arremete contra la concepción que este tiene del ser humano principalmente como persona racional (*Vernunftperson*) (Cf. FEmW, GW 02, p. 370 y ss.). Con todo, véase que para Kant el concepto “razón” es, en su extensión, considerablemente más amplio que el concepto de uso común que tenemos hoy del término.

⁴³ Guyer también detecta atinadamente que esta tercera formulación «representa el primer paso que, más allá de la FUL [*Formula of Universal Law*], nos introduce en la metafísica de las costumbres». (Guyer, P.: *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge University Press. Cambridge, 2000, p. 191)

La cuarta formulación es, efectivamente, aquella en la que la diferenciación del ámbito sensible y el suprasensible o, como venimos denominándolo, metafísico, cobra un relieve hasta ahora insospechado. Si con la fórmula del fin en sí mismo se aventuraba la necesidad de lanzar la mirada al mundo suprasensible para poner coto a las interminables cadenas causales que caracterizan para Kant el mundo de la sensibilidad, ahora descubrimos en qué consiste más exactamente ese fin en sí mismo que hemos identificado con la humanidad y en qué relación está con el hombre particular. Dicho de otro modo, esta cuarta formulación no representa otra cosa que el intento de definir de modo más específico la esencia concreta del concepto de humanidad que se acaba de presentar en la formulación anterior.

Hay que apuntar que, pese a que, como hemos visto, Kant dice que la primera formulación es la más rigurosa y la que todo ser humano tiene siempre present cuando obra, es solo a la de la autonomía de la voluntad a la que, al menos aquí en la *Grundlegung* e iniciadas ya sus secciones más especulativas, llama «principio supremo de la moralidad».⁴⁴ Con ello parece concederle una especial importancia, esta vez, eminentemente filosófica. Cabe afirmar que esta fórmula, en definitiva, culmina su análisis del imperativo categórico.

Este nuevo giro del imperativo establece que la voluntad es autolegisladora (*selbstgesetzgebend*), es decir, que está sometida a la ley moral solamente en tanto que puede concebirse a ella misma como su autora.⁴⁵ Con estas palabras viene a corregir de modo preventivo un posible error a la hora de evaluar la tercera formulación. Y es que, cuando se dice que la humanidad ha de ser el fin último del agente moral al que todos sus demás fines tienen que estar subordinados, podría pensarse que se está incurriendo otra vez en una ética material y que se está vinculando la dirección del comportamiento moral a algo ajeno a la propia voluntad. Este sería el caso si, cuando Kant habla de la humanidad, se estuviera refiriendo a la mera idea que los seres humanos se hacen de ella y que culturalmente goza de vigencia en cierto momento histórico y en algún lugar del globo. Pero ya aludimos a que este fin es metafísico y, por tanto, trascendente con respecto al mundo de la experiencia y, con ello, a todas sus representaciones y objetos, por lo que la duda aquí queda completamente disipada. Pero igualmente volvería a caer en una ética material si aquello suprasensible que es el fundamento de la legislación moral consistiera en algo que, siendo suprasensible y objetivo, con todo, fuera distinto de la propia voluntad

⁴⁴ Cf. GMS, AA 04: 440.14-15.

⁴⁵ GMS, AA 04: 431.22.

humana, piénsese, por ejemplo, en un dios legislador o en un referente puramente metafísico al modo de una entidad ideal y supraindividual de lo humano que el hombre pudiera conocer, pero con la que su ser no coincidiera. Kant mismo alude en varios pasajes a estas dos posibilidades y les asigna el marchamo de las éticas materiales. Así, cuando en la KpV clasifica todos los posibles fundamentos de determinación materiales que otros filósofos han aceptado a lo largo de la historia incide, bajo el epígrafe de los principios objetivos, en estas dos posibilidades.⁴⁶

Esta autodeterminación nos lleva a pensar inevitablemente en la noción de libertad. La libertad significa para Kant, en primera instancia, que la voluntad no puede depender de interés alguno ajeno al que ella misma comporta. El hombre, como ser racional, ha de ser capaz, por consiguiente, de remontarse sobre todo tipo de determinación, tanto sensible como suprasensible, que sea ajena a la de su propia voluntad.

La voluntad, en efecto, no está condenada a claudicar, no debe hacerlo de hecho, ante las exigencias de su mundo cediéndole totalmente la hegemonía sobre los fundamentos últimos de determinación de su acción. Pero el alcance de esta cuarta versión del imperativo no queda reducido a esta simple rebeldía. Si así fuera, esta concepción liberaría a la voluntad de la tiranía del mundo (sensible y suprasensible), pero la dejaría a la deriva, en el vacío de la más angustiosa indeterminación, como ha defendido posteriormente Sartre, o de una determinación solo subalterna y reflejo exclusivamente reactivo de la determinación positiva que se le impone desde el mundo sensible, a la manera de Albert Camus («Me rebelo, luego somos [*Je me révolte, donc nous sommes*]»). Kant acepta todo esto, pero no se limita a una descripción meramente existencialista de la libertad y afirma que esta libertad es una condición necesaria pero no suficiente para explicar el comportamiento moral.⁴⁷

El alcance de esta cuarta versión del imperativo no queda reducido, por consiguiente, a ser simple independencia, sino que postula que la razón por sí misma, puede ser

⁴⁶ Cf. KpV, AA 05: 040. Me refiero aquí al principio de la perfección y de la voluntad divina. Véase también GMS, AA 04: 443.03-19.

⁴⁷ Esta libertad, por lo demás, es la que en otro contexto (cf. KpV, AA 05: 096 y s.) Kant tiende a identificar con la «libertad transcendental» diferenciándola tajantemente de la que, con muchas reservas, llama «libertad psicológica», que no sería sino un «encadenamiento de representaciones del alma» presuntamente independiente de toda injerencia exterior. La acentuación de esta diferencia no es ociosa, pues, en efecto, la psicologización del fenómeno moral puede llevar en ocasiones a confundir la independencia que tienen los procesos psicológicos de un sujeto con su verdadera libertad. Con ese uso del adjetivo “transcendental” sigue consecuentemente la utilización que hace del mismo en su filosofía teórica para referirse a las condiciones de posibilidad de lo que se le da al hombre en la experiencia, es decir: allí, el conocimiento de la realidad y, en el caso que nos ocupa a nosotros, la certeza de la completa autoría y responsabilidad de nuestras propias acciones. Cf. también KpV: AA 05: 028.34-029.09.

legisladora (*selbst gesetzgebend*). Es decir, no solo se resiste estoicamente sin más a las mecánicas naturales del mundo sensible (en el caso de la moral, a los instintos, las pasiones, las tentaciones, las inclinaciones...); no solo vence el embeleco de las ideas racionales; más aún, no solo hemos de suponerla libre de la influencia determinante de seres de los que nada podemos saber, sino que ella, como tal, representa además una contrapropuesta, un orden de sentido distinto, una instancia moral pura cuyo contenido propio puede esgrimir, por lo que a ella misma respecta, ante el implacable empuje de los fenómenos del mundo natural (físico y psicológico) y ante cualesquiera otras realidades nouménicas y completamente ignotas.

La voluntad, por tanto, desde su dimensión suprasensible, tiene que determinarse a sí misma en el mundo empírico si quiere ser moral. En esto se cifra la esencia de la humanidad a la que la tercera formulación hace alusión. El fin en sí mismo de la moral para el hombre solo puede ser el hombre mismo en su índole suprasensible, es decir, en lo que tiene de racional.⁴⁸

E) LA FÓRMULA DEL REINO DE LOS FINES (IIIa)

CADA UNO DE LOS SERES RACIONALES TIENE QUE OBRAR COMO SI
A TRAVÉS DE SUS MÁXIMAS FUERA AL MISMO TIEMPO UN MIEMBRO
LEGISLADOR EN EL REINO DE LOS FINES

EIN JEDES VERNÜNFTIGE WESEN [MUSS] SO HANDELN, ALS OB ES
DURCH SEINE MAXIMEN JEDERZEIT EIN GESETZGEBENDES GLIED
IM ALLGEMEINEN REICHE DER ZWECKE WÄRE

(GMS, AA 04: 438.19-21)

Después de explicar el concepto de autonomía es preciso que enunciemos la quinta y última formulación del imperativo categórico, una formulación que Kant considera sencillamente una extensión de aquella,⁴⁹ pero en la que, no por ello, dejamos de poder observar a través de la imagen de un reino de los fines (*Reich der Zwecke*) un más

⁴⁸ Es interesante la observación que hace aquí Guyer al establecer una correspondencia entre esta tercera fórmula de la autonomía y la motivación moral (Cf. Guyer, P.: *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press. Cambridge, 2000, p. 183).

⁴⁹ Kant nos dice, de hecho, que la quinta fórmula constituye un concepto aparejado (*anhängend*) al de la formulación precedente. Cf. GMS, AA 04, 433.

profundo acercamiento al contenido de la voluntad autolegisladora. Lo llamativo aquí es comprobar cómo Kant va introduciendo en ese mundo inteligible no solo una multiplicidad (los fines) que, dado el posterior desarrollo del sistema por parte del filósofo, estamos legitimados a creer que corresponde a los distintos deberes de todo ser racional que expondrá después en la *Metaphysik der Sitten*, sino que, yendo más allá, acepta dentro de ese reino ideal incluso «algunos fines propios que cada uno pudiera proponerse a sí mismo».⁵⁰ Esto no puede dejar de sorprender porque, hasta cierto punto, podría pensarse que contradice la universalidad de la primera y la segunda formulación. Sin embargo, si bien se mira, no tiene por qué ser así. Veamos, pues, cómo podemos encajar estos fines particulares dentro de la idea del reino inteligible de todos los fines.

Ya al tratar de esas dos primeras formulaciones Kant admite que existen conductas que se pueden universalizar sin contradicción, pero que, sin embargo, no representan comportamientos propiamente morales. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando presenta el tercer y el cuarto caso dirigidos a ilustrar sus explicaciones: el de aquel que vence su acedía para perfeccionarse y el del que beneficia al prójimo, pese a que, lejos de encontrar en ello el más mínimo deleite, esta filantropía le supone un enfadoso esfuerzo. En ninguno de estos dos casos encuentra Kant que omitir estos actos morales haga al sujeto caer en contradicción manifiesta cuando se universaliza la máxima de su comportamiento. La naturaleza humana, en tanto que racional, bien podría seguir existiendo estancada administrando y sin mejorar las dotes que le han sido concedidas por el destino. Análogamente, no parece encontrar el filósofo ningún problema para la subsistencia de lo humano y lo racional en el hecho de que cada individuo proceda fríamente y con total indiferencia respecto de los fines de los demás. Sin embargo, aunque ninguna de estas dos actitudes atenta contra la humanidad que hay en nosotros y la universalización de máximas orientadas en este sentido no sea en sí misma contradictoria, no por ello parece a priori deseable que tales conductas se tornen universales y que podamos permitirnos obrar así.

En consecuencia, Kant se vio forzado, ya al comentar la primera formulación, a instituir un nuevo criterio para identificar como no completamente morales máximas que la no contradictoriedad de su universalización no era capaz de excluir. Así se asume como máximas morales una nueva clase de ellas, a saber, aquellas que, pese a ser

⁵⁰ GMS, *ibídem*.

universalizables sin anularse, son máximas que no es razonablemente «poder querer».⁵¹ En efecto, aunque la humanidad, como fin en sí mismo, se podría mantener a flote en un mundo en el que nadie cultivase sus capacidades, aunque lo humano pudiera sobrevivir de no darse ningún tipo de filantropía entre los hombres, ambas situaciones representan escenarios cuya universalización, si bien exenta de contradicción, nadie, con solo estar en sus cabales, puede verdaderamente querer. Este segundo criterio, con el que ya no se vela por la simple salvaguarda de lo humano, sino que se aspira a su promoción y desarrollo, es aquel que representa la piedra de toque para la distinción que Kant hará entre los deberes estrictos o imputables y los deberes laxos o meritorios, de los cuales hablará más por extenso después en la *Metaphysik der Sitten*.⁵² Estos deberes meritorios representan para el agente moral un nuevo grupo de fines que debe observar a la hora de actuar.

Pues bien, ahora vemos cómo a esta clasificación dual se añade todavía un tercer tipo de fines: el de aquellos fines particulares que cada cual tiene libertad para poder proponerse. Este nuevo grupo se aproxima al segundo de los tipos de fines que acabamos de ver, el de aquellos fines que se pueden querer, pero no cabe identificarlo con él. Se aproxima porque su contenido no se deduce, como pasa con los deberes estrictos, de la mera contradicción en la que se cae cuando se universalizan. Se diferencian, sin embargo, en que el modo en el que se define esa posibilidad de la volición (poder querer) es muy distinta en uno y otro caso. Kant de hecho utiliza un verbo distinto en cada ocasión, lo cual nos fuerza a entrar en una breve disquisición filológica si queremos entender exactamente el sentido de esta división.

Al buen conocedor de la lengua alemana no le habrá pasado desapercibido el gran abanico de opciones que tiene el alemán para expresar posibilidad con los verbos modales. *Dürfen*, *können* e, incluso, *mögen* pueden traducirse al español en determinados contextos por “poder”, pero presentan pequeños matices que distinguen lo que se significa con cada uno de ellos. *Dürfen* suele emplearse en referencia a un sujeto dotado de voluntad para expresar la posibilidad permitida. *Können*, por su parte, significa una posibilidad que está al alcance de las capacidades del sujeto. Por último, *mögen*, cuando

⁵¹ Cf. GMS, AA 04: 424.01. Este “poder querer” es caracterizado por Kant como el *canon* de la moral, es decir, como el criterio que, sin embargo, no constituye razón de nuestra conducta (*organon*). El criterio de la universalidad de las máximas y el que las pueda querer como leyes universales, no es el motivo de mi conducta, sino la pauta de la que me sirvo para descubrir lo que debo querer. No soy, por ejemplo, benevolente con los demás *a condición de que* lo sean conmigo. De recibir solo ingratitud de mis beneficiarios, sé que no por ello debería dejar de serlo porque la beneficencia recíproca es algo que *puedo querer* como máxima de validez universal. Con esto se confirma la interpretación que hacíamos al hablar de la ley de la universalizabilidad tratando de refutar la objeción pragmatista. Cf. *supra*, p. 116 y s. Cf. MS, AA 06: 390.01.-29. Véase también GMS, AA 04: 424.03-14.

significa posibilidad y no deseo,⁵³ da a entender una idea posible cuyo contenido queda, sin embargo, indeterminado para el hablante.

Si tenemos estos tres significados a la vista y los comparemos con las expresiones que Kant emplea en los pasajes que estamos comentando, no nos costará entender que, cuando se refiere al criterio del poder querer (*wollen können*), está diciendo que no somos capaces de querer, al menos racionalmente, contenidos de la voluntad que están previamente determinados. Por el contrario, cuando nos dice que podemos proponernos (*setzen mögen*) ciertos fines, está expresando que tenemos libertad para proponernos algunos fines particulares cualesquiera que estos sean, siempre y cuando estén dentro del margen que dejan los dos tipos de deberes determinados que acabamos de mencionar, a saber, los que prescriben abstenernos de las máximas que no resisten la universalización sin contradicción y los que nuestra razón nos lleva a poder querer pese a que no se contradicen.

Entendido esto, creo que no habrá mayor dificultad para comprender que también estos últimos fines particulares son compatibles, al menos en cierto sentido, con la universalidad, aunque esta no pueda referirse aquí al contenido de deber alguno, que queda indefinido, sino más bien a la posibilidad de fijarlos al albedrío particular de cada cual. Y es que Kant acepta que, dentro de los límites de lo que debemos hacer, todo ser humano puede fijarse los fines que considere oportunos para realizar su peculiar existencia como mejor se le antoje. Este derecho, no por la mera vaguedad que entraña respecto a su contenido, deja de ser menos universalizable de lo que lo eran los deberes de perfiles más definidos. Con todo, no podemos omitir nuestra estupefacción cuando Kant explícitamente incluye estos fines particulares, que son resultado del ejercicio de ese derecho universalizable a elegir, pero que en sí mismos no lo son universales, dentro del reino inteligible de todos los fines que parecería tener que ser inmutable e inasequible a cualquier particularismo.

Si este argumento que acabo de ofrecer no anda desencaminado, una completa clasificación de los fines que el hombre puede en general proponerse podría representarse de acuerdo con el siguiente cuadro:

⁵³ En efecto, *mögen* podría traducirse en el pasaje citado más arriba también simplemente por “querer” y así verter la frase original al español como sigue: “algunos fines propios que cada uno quisiera proponerse a sí mismo”. No obstante, creo que en este contexto la opción que más se ajusta al sentido de la frase es la que expresar una posibilidad entre opciones indeterminadas, en definitiva, una libertad de elección, a la que parece apuntar en este contexto el determinante “algunos [*einigen*]”.

TIPOS DE FINES	ESTATUTO DEONTOLÓGICO	OBLIGATORIEDAD	CONSECUENCIAS DE LA OMISIÓN	CRITERIO DE LA UNIVERSALIDAD
Fines determinados y exigibles	Deberes imputables	SÍ (No omitibles)	Culpa	La universalización de su no cumplimiento implica una contradicción
Fines determinados y deseables	Deberes meritorios	SÍ, AUNQUE LAXA (Omitibles)	Falta de mérito	La universalización de su no cumplimiento NO implica contradicción. Su cumplimiento es solo universalmente deseable
Fines indeterminados y permitidos	Simple fines	NO (Omitibles)	Ni culpa ni falta de mérito	La universalización de su no cumplimiento NO implica contradicción. Su cumplimiento NO es universalmente deseable

Cerciorémonos de la repercusión que representa esta introducción de estos fines particulares en el esquema de la teleología moral kantiana. En la esfera del reino inteligible de los fines, de validez presuntamente a priori, se infiltran ahora fines que, por su particularismo, solo pueden deberse a la libre elección de los sujetos empíricos y con los que se les concede a estos una licencia (*Befugnis*) para la que no hay ni puede haber ley.⁵⁴ Con ello, el mundo inteligible parece cobrar para Kant rasgos inesperados que lo hacen ciertamente parangonable en su diversidad y multiplicidad al mundo sensible.

Recordamos en estos momentos las palabras que decía el filósofo cuando, en su crítica a Leibniz hablaba de la aportación de contenido que suponen los conceptos particulares respecto a los más generales bajo los que quedan subsumidos. El hombre particular, también para Kant, es algo más que un espécimen del concepto universal de lo humano que comparte con sus semejantes.

3.3.- Consideraciones a modo de conclusión sobre el conocimiento moral

Si comparamos lo que acabamos de exponer de Kant con la concepción scheleriana del hombre salta a la vista un paralelismo evidente. Estos fines individuales que Kant

⁵⁴ Cf. MS, AA 06: 223.05-17.

parece aceptar tímidamente presentan reminiscencias del *ordo amoris* que vimos que reconocía Scheler como constitutivo de la esencia particular y única de cada persona, de la cual emanaban valores y deberes del todo individuales. Nada impide detectar que ambos filósofos, por tanto, un punto de confluencia, a saber: la aceptación de instancias concretísimas por las que gobiernan el comportamiento, no del ser humano en general, sino de cada una de las personas entendidas como individuos singulares.

No obstante, salta a la vista también la muy distinta ponderación que hacen nuestros filósofos de esta noción. Los fines o propósitos particulares que Kant admite en el reino de los fines ideales son estribaciones últimas, especialísimas, meros corolarios de la normatividad ética. Para Scheler, por el contrario, los valores más personales son principios rectores de la conducta, en pie de igualdad en cuanto a su importancia con los principios y los valores más generales que le pertenecen a alguien como ejemplar del género del que forma parte. Más aún, no se puede titubear al afirmar que para Scheler un individuo es, desde el punto de vista de la fundamentación de su conducta moral, antes ser individualísimo que mero representante de la esencia que comparte con todos los demás individuos de su misma especie. La esencia individual, e incluso la biografía más íntima de una persona, configuran su destino ético mucho más decisivamente que su pertenencia al género humano o cualquier otro colectivo. Esta inversión de la perspectiva desde la que parte la ética en cada caso es, de hecho, como veremos más adelante, uno de los puntos de confrontación entre las dos filosofías morales que estamos tratando, del cual la teoría del conocimiento en la que se sostiene cada una de ellas, el idealismo trascendental y la fenomenología, es el principal responsable, como hemos tenido ocasión de comprobar.⁵⁵

Con estas reflexiones espero haber esbozado lo esencial de la presencia y la latencia de una dimensión material en el conocimiento ético tal y como lo plantean los filósofos objeto de nuestro estudio. En esta dimensión habremos de ir ahondando en páginas sucesivas dedicadas a la fundamentación de la ética hasta hacernos conscientes de sus implicaciones para poder luego estar en disposición de pronunciar un juicio ponderado de las presuntas razones que llevaron a Scheler, en sus esfuerzos por dar a la ética una nueva fundamentación, a arremeter contra la ética formal kantiana. Pasemos entonces a

⁵⁵ En efecto, creo que si Kant les atribuye una menor importancia a los fines particulares de cada cual es precisamente porque, según los presupuestos de su teoría del conocimiento, la aprehensión de estas esencias particulares no es originaria, sino una derivación empírica, aunque no por ello menos a priori, de la esencia de lo humano.

hablar de la dimensión material presente en la fundamentación de la ética que hacen estos dos grandes filósofos.

Por la libertad, así como por la honra, se puede y se debe aventurar la vida

Miguel de Cervantes: *Don Quijote*, II

4.- La fundamentación de la ética en Kant

La ética filosófica es una disciplina que se encarga de investigar las bases metafísicas sobre las que se asienta ese hecho extraordinario que es el fenómeno moral y de especificar las características que lo diferencian del fenómeno natural.

A continuación, nos ocuparemos en sendos capítulos de exponer cuál es a este respecto la interpretación kantiana y cuál la crítica que Scheler dirige contra ella. Conforme a este propósito profundizaremos, primero, en la base metafísica de la idea kantiana de libertad, más concretamente, en la idea de libertad positiva y en el papel que esta desempeña dentro de la cuarta formulación del imperativo, la de la autonomía, que como acabamos de ver parece venir a coronar toda la reflexión del filósofo sobre el asunto del conocimiento moral. Además, veremos cómo Kant insinúa la necesidad de un motivo sensible que solo después, ya en la *Kritik der praktischen Vernunft*, identificará decididamente con el sentimiento de respeto. Seguidamente, pasaremos a investigar la crítica y contrapropuesta de Scheler. Veremos, en este sentido, cómo el filósofo muniqués, primero, carga contra la idea de la autonomía propuesta por Kant y cómo muestra sus reticencias respecto a todo intento de adquirir un verdadero comportamiento moral a través de un conocimiento de reglas o imperativos. La naturaleza derivada del respeto en Kant se verá entonces reemplazada en Scheler por toda una pléyade de sentimientos primigenios como expresión del sentir afectivo resultante de la percepción de los valores. En este contexto tendremos todavía oportunidad de comentar lo que algunos especialistas han dicho sobre esta crítica de Scheler a la autonomía como característica fundamental del fenómeno moral y, por ende, del comportamiento moral.

4.1.- Las condiciones materiales de posibilidad de la moral en Kant: la libertad positiva

Kant se ocupa de la ética filosófica principalmente en la tercera sección de la *Grundlegung* en la *Kritik der praktischen Vernunft*. En estos dos lugares, en efecto, deja atrás la cuestión de la significación general de la buena voluntad y de los imperativos por

los que esta se debe regir y se dispone decididamente a resolver un problema de mayor calado ontológico. El problema que ahora nos encontramos no es ya el de lo que generalmente se acepta que es una voluntad moralmente buena (primera sección de la *Grundlegung*), ni siquiera el de la especificación de las máximas según las cuales comúnmente se piensa que ha de obrar para llegar a poseer esa cualidad con cuya excelencia ningún otro bien, ni en este mundo, ni en cualquier otro, puede competir (segunda sección). Ahora lo que se dirime es la cuestión de cómo es posible que se dé realmente en el mundo eso que conocemos como una buena voluntad, de forma que obedecer al imperativo moral nos pueda conducir a su realización efectiva o, dicho de otra forma, la de cuáles son las condiciones que ha de reunir la realidad misma para que la concepción de aquella buena voluntad y de este imperativo pueda adquirir realidad objetiva. Con ello se pasa de plantearse una mera cuestión semántica, a hablar sobre la realidad de esa significación. Estamos transitando del *ens rationis* al *ens realis*. Del éxito de esta tarea dependerá entonces, como bien se entenderá, que todo lo dicho hasta ese momento en las dos primeras secciones no se quede en mera especulación metafísica vacía.¹ Para nuestro abordaje de la cuestión de la fundamentación de la ética en Kant nosotros nos centraremos especialmente en la tercera sección de la *Grundlegung*, sin que eso sea obstáculo para hacer referencias a otros pasajes de interés procedentes de otros escritos cuando la ocasión lo requiera.

Kant retoma en *Grundlegung* III las conclusiones a las que ha llegado hasta ese momento y, en consonancia con el carácter analítico de las dos primeras secciones, las formula en sendos enunciados también analíticos. Así nos dice:

1. que en la idea de la moralidad está ya implícita la idea de libertad, pues en el concepto de aquella sobreentendemos necesariamente una independencia de la voluntad de todas aquellas causas sensibles ajenas a la propia voluntad que la pudieran determinar

¹ De aquí la necesaria transición que anuncia Kant desde el proceder analítico utilizado en la segunda sección al sintético de la tercera. En este sentido me separo aquí de Guyer, que piensa que Kant ya hace uso del método sintético para plantear las tres últimas formulaciones del imperativo (II, III y IIIa, según la clasificación de Paton). Cf. Guyer, P.: op. cit., pp. 179-184, especialmente pp. 180 y 184. En mi opinión todas las formulaciones del imperativo, sin excepción, son analíticas en tanto que expresan un concepto de una buena voluntad que todo el mundo puede aceptar con solo profundizar en él con atención. Estas formulaciones solo se tornan sintéticas cuando, yendo más allá del mero concepto, se les atribuye una realidad que rebasa la que ostentan como meros pensamientos.

2. y que en la idea de libertad, como autonomía, igualmente tenemos que asumir que está ya contenida la idea de la moralidad, hasta el punto de que libertad y voluntad bajo leyes morales resultan, si bien se mira, conceptos intercambiables (*Wechselbegriffe*). Esto es lo que en el ámbito académico se ha denominado la tesis de la reciprocidad o de la analiticidad.²

El primero de estos dos enunciados se retrotrae a la primera sección de la obra donde Kant había concluido que la buena voluntad era aquella que selecciona sus máximas por respeto al deber y no por ningún tipo de inclinación. La voluntad ha de estar, pues, libre de toda influencia sensible, no solo a la hora de fijar sus principios, sino de actuar, de ser efectiva en consecuencia con ellos. Esta libertad es, con todo, una libertad todavía meramente negativa y aún no se había aventurado el filósofo a decir nada sobre el contenido que había de determinar esos principios, salvo por la mención que ya entonces hace de la necesaria universalizabilidad de las máximas, que por sí sola poco aporta en este sentido.

De este contenido se ocupa solo más pormenorizadamente en la segunda sección, a la que corresponde el segundo de los enunciados que acabamos de presentar. Allí desarrolla el imperativo que ya anticipara en la primera sección y lo hace añadiendo a la fórmula de la universalizabilidad una variante (Ia) y dos formulaciones (II y III) más, la última de las cuales acompañada igualmente por una variación adicional (IIIa). Esta última formulación, en su forma principal, es la de la autonomía en la que se culmina toda la investigación kantiana acerca de la significación de la ley moral.

4.2.- Exposición de un supuesto círculo vicioso y de las tres cuestiones fundamentales

Después de sobrevolar con estos dos simples enunciados en apretado resumen todo lo dicho hasta entonces en las dos primeras secciones de la *Grundlegung* Kant reconocerá posteriormente que el lector avisado no podrá evitar que le asalte la sospecha de que se pueda haber cometido un círculo vicioso³ al presuponer la libertad como condición de la

² Cf. respectivamente Allison, H.E.: *Theory of Freedom*, Cambridge University Press. Cambridge, 1990, pp. 201-231 y Schönecker, D.: "How is a categorical imperative possible?" en Horn, C./Schönecker, D. (Eds.): *Groundwork for the metaphysics of morals*. De Gruyter. Berlín, 2006, pp. 301-324, especialmente p. 306.

³ Coincido en esto con Paton cuando asume la circularidad y le resta importancia, aunque me parece que no acierta después a la hora de ubicarla y asignarle una cierta utilidad dentro del contexto en el que Kant la

moralidad (primer enunciado) y pasar seguidamente a hacer consistir la culminación de esta misma moralidad en autonomía de la voluntad, al fin y al cabo, una suerte de libertad (segundo enunciado). La libertad sería entonces la condición necesaria de la moralidad para explicar su simple posibilidad y, al mismo tiempo, la condición suficiente que nos convertiría ya en moralmente buenos. Sería, pues, fundamento y objetivo, punto de partida y meta.⁴

Leamos al propio Kant al intentar definir esta dificultad:

Nos tenemos por libres en el orden de las causas efectivas para [poder] pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines y, como nos atribuimos la libertad de la voluntad, nos pensamos después [ya] subordinados a estas leyes, pues la libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía. (GMS, AA 04: 450.19-24)

Esta paradoja en la que parece incurrir la argumentación kantiana desempeña un papel secundario en el texto y solo se menciona para disipar posibles dudas sobre la consistencia de la argumentación presentada que pudieran suscitarse durante su lectura.

El principal objetivo de esta tercera parte de la *Grundlegung*, como ya hemos indicado, es investigar y, si fuera posible, llegar a demostrar la existencia real del hecho moral y la influencia y el peso que este puede tener sobre el albedrío humano a la hora de disponer las máximas de su conducta. La distinción no es baladí. Podría pensarse, en efecto, que existe el hecho moral y, con él, algún referente o alguna idea a cuyos dictados habríamos de prestar obediencia. Pero esto no impide especular al mismo tiempo también con la posibilidad de que por alguna aciaga circunstancia sobrevenida o incluso esencial a nuestro ser estemos condenados a no secundar esa instancia con nuestras acciones y a no obedecer a las obligaciones que emanan de ella. Esto, obviamente, exigiría matizar mucho la calificación moral de esa inaccesible obligación, pero no por ello hace imposible pensarla en el colmo de la tragedia como un destino, como una misión humana abocada a no poder cumplirse. No en vano, en la historia de la filosofía podemos encontrar un

expone (op. cit., pp. 224 y s.). En mi opinión la circularidad no forma parte propiamente del argumento con el que Kant pretende demostrar la existencia y la efectividad de la moral. Simplemente, pudiendo surgir tal reticencia a la vista de lo que se ha expuesto previamente, Kant aprovecha la demostración de esos dos aspectos para disipar toda posible duda de circularidad en lo que ha dicho hasta el momento.

⁴ Coincido en lo fundamental aquí con la forma que tiene Jens Timmermann de interpretar el círculo, aunque no tanto con su lectura de cómo Kant lo resuelve. Cf. Timmermann, J.: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge University Press. Cambridge, 2007, pp. 137 y ss.

egregio representante de esta concepción de la existencia humana, aunque en una forma, justo es reconocerlo, algo atenuada. Es la ontología fundamental de Heidegger, para la que la historia de la civilización occidental se encontraría inmersa en un proceso de paulatino «olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]». Lo grave del asunto es que, según Heidegger, este olvido es constitutivo del ser mismo, que incomprensiblemente está determinado por su esencia a negarse y a vivir oculto a la mirada que se le arroja desde su más alto promontorio, el del existente (*Dasein*), el del ser humano, en definitiva. En este sentido, cabría pensar que pudiera llegar alguna vez el momento de consumación de tan infausto presagio en el que ese irse olvidado se convirtiera en un ya irremediable y fatal haberse olvidado por completo. Solo entonces se haría realidad el hado más adverso para el hombre y para el ser en general de tener que existir condenado a dar la espalda a su destino por haberse estado largo tiempo desentendiendo de él.

En cualquier caso, Kant plantea esas dos cuestiones, las cuales no son sino partes constitutivas de una pregunta más general y que el filósofo plantea en clara reminiscencia a las investigaciones sobre la posibilidad de la metafísica como ciencia que había llevado a cabo en la *Kritik der reinen Vernunft* y lo hace en los siguientes términos: «¿cómo es posible un imperativo categórico?»⁵

Pero hay aún una cuestión más que gravita sobre toda esta última parte de la *Grundlegung* y que es para nosotros más importante si cabe. Y es que, si se consigue demostrar estas dos condiciones de la existencia efectiva del imperativo categórico en el mundo de la experiencia (la de su existencia en general y la de su incidencia real en el mundo empírico), todavía quedaría pendiente resolver si este imperativo categórico tal y como lo ha formulado Kant en las dos secciones precedentes y no otro es precisamente aquella máxima capaz de servir de puente y de acercar al hombre a la comprensión de qué ha de hacer en cada momento. Esto es lo que enuncia Kant en una tercera proposición que nos ofrece también nada más empezar esta sección. Esta, a diferencia de las dos anteriores, es sintética y se cuestiona, concretamente, la legitimidad de la primera formulación del imperativo, la de la universalizabilidad, que vimos que era, si no la más exacta, sí la más fundamental de todas las expresiones que ofrece de la ley moral. El carácter sintético de este imperativo es patente y justifica actuar en consecuencia adoptando el respectivo método. Y es que el filósofo admite que por más que se analice el concepto de una buena voluntad no se encontrará en él por mero análisis que haya de

⁵ GMS, AA 04: 453.16.

contener una máxima susceptible de ser considerada como ley universal. A esta fundamental cuestión Kant ofrecerá también en esta última parte de la *Grundlegung* una respuesta que para nosotros es tanto más interesante inquirir y dilucidar en la medida en la que en ella se consuma a un nivel conceptual la máxima concreción a la que Kant se siente autorizado a llegar en la definición del contenido del imperativo categórico.

Resumamos de nuevo las cuatro cuestiones planteadas, la duda fundada de circularidad y los tres asuntos centrales a los que dedica Kant la sección:

- A) El problema del círculo entre la libertad y la autonomía
- B) El problema de la existencia del hecho moral
- C) El problema de la influencia del hecho moral en el hombre empírico
- D) El problema de la corrección del imperativo moral tal y como lo entiende Kant

De la complejidad de esta última sección da cuenta suficiente el hecho de que estas cuatro cuestiones de inmensa gravedad filosófica pretendan ser resueltas en apenas veinte páginas. En cualquier caso, nuestro filósofo nos anuncia que para aclararlas se verá obligado a pasar del método analítico que hasta ahora había utilizado en las dos primeras secciones a «un posible uso sintético de la razón práctica»⁶ en esta tercera.

Kant comienza esta tercera sección argumentando que la idea de una libertad negativa, es decir, como mera indeterminación sensible, es insuficiente para comprender completamente la esencia de la libertad humana. Parecería que aquella refleja solo una cara de esta, en la medida en la que se la pone en relación con los estímulos sensible y se niega que la voluntad haya de estar determinada por ellos. Pero aceptar que eso es todo sería para la razón muy insatisfactorio, ya que la libertad entendida solo como mera indeterminación sería un «absurdo [*Unding*]»⁷ que dejaría al hombre en el más absoluto desamparo existencial.

Se hace, pues, necesario admitir que de la esencia de la libertad «fluye un concepto positivo» que nos remite a unas leyes semejantes en lo fundamental a las de la naturaleza, si bien de un «tipo especial».⁸ Kant no dudará, en este sentido, en hablar posteriormente

⁶ GMS, AA 04: 445.

⁷ GMS, AA 04: 446.

⁸ *Ibíd.*

en otros lugares de una «libertad entendida en sentido positivo»⁹ y, más explícitamente aún, de «causalidad por libertad».¹⁰

Cabría pensar que es el concepto de libertad positiva aquel capaz de mediar entre la voluntad absolutamente buena y la universalizabilidad de las máximas como criterio moral, sirviendo de enlace entre los dos elementos de la proposición sintética que acabamos de reproducir, pero lo cierto es que no es así. Lo que Kant nos dice es que la libertad positiva nos «proporciona [*schafft*]» y «nos remite [*weist uns hin*]» a ese tercer elemento que estamos buscando. Es decir, la libertad positiva sería la encargada de mostrarnos ese elemento destinado a hacernos claramente comprensible la implicación que existe entre la buena voluntad y la universalidad de las máximas que utiliza el agente para orientarse moralmente en el mundo.

Para comprender esto cabalmente el pensador considera necesario hacer antes algunos preparativos en forma de dos consideraciones preliminares. Con ellas dará cuenta y razón de las dos primeras cuestiones fundamentales a las que dedica este apartado de la obra, a saber: la de la realidad de la moral y la de su incidencia en la conciencia humana.

4.3.- Las dos cuestiones preliminares

Empecemos con la primera de ellas. La primera cuestión la resuelve acudiendo a la necesidad con la que todo ser racional tiene que presuponer la libertad a la hora de obrar. Kant piensa que todo ser dotado de razón, en efecto, no puede sino pensarse como libre y que esto, al margen de su indemostrabilidad teórica, ya legitima, aunque solo sea en sentido práctico, que se le pueda atribuir esa libertad.

Parece, sin embargo, difícil de entender a primera vista la fuerza de este argumento y cómo podría convencer precisamente a aquellos a los que más urge convencer, a los fatalistas, a los reticentes a aceptar la propia libertad de sus acciones. Más aún, ya el hecho de que hayan existido y de que todavía existan fatalistas hablaría en contra de la premisa de la que parte Kant en su argumento, pues aparentemente atestiguaría que no todos han de presuponer la libertad a la hora de obrar.

Kant reconoce esta dificultad, pero objeta diciendo, primero, que esos filósofos fatalistas, por mucho que se devanen los sesos, no han conseguido nunca ni conseguirán

⁹ KpV, AA 05: 033.15-18.

¹⁰ KpV, AA 05: 047.31 y KU, AA 05: 195.22.

jamás acopiar argumentos concluyentes en contra de esa idea, pues tan imposible es, en efecto, demostrar la libertad por medio de conceptos como «descartarla racionalmente [*wegvernünfteln*]» de una vez para siempre. Pero, además, también explica lo que les ha podido inducir, pese a carecer de prueba, al error de asumir el determinismo como una verdad irrefutable. Y es que, habiendo encontrado «mucho más transitado y asequible [*viel gebähnter und brauchbarer*]»¹¹ entender en general el mundo por medio de la necesidad natural, habrían extendido esa comprensión al fenómeno moral prescindiendo, de una forma meramente intelectual y desde un punto de vista teórico, de ese importante pero enojoso concepto de libertad que resulta tan inverosímil y difícil de conjugar en nuestra concepción teórica del mundo. Habrían permitido y secundado, por tanto, en aras de simplificar y hacer más manejable su concepción del mundo una injerencia de la razón teórica en el terreno de la razón práctica. Observamos aquí uno más de los muchos conflictos entre facultades que jalonan el proyecto crítico kantiano, destinado, en este caso, a resolverse conteniendo las pretensiones de la razón teórica de invadir ámbitos de la experiencia humana que solo competen a la razón práctica.

Pero, con ello, solo explicaríamos por qué el fatalista estaría inclinado a fingir ante los demás y ante sí mismo un determinismo con el que íntimamente no se identifica, mas no habríamos dado cuenta todavía de la pretendida necesidad que también él siente de asumir, latentemente al menos, su propia libertad.

Las interpretaciones de los expertos sobre esta necesidad giran en torno al concepto de una supuesta espontaneidad de la razón¹² y, más concretamente, a una cierta inconsecuencia performativa que cometería el fatalista al defender con argumentos racionales que está completamente determinado en todas sus acciones y, por tanto, también en su propio proceso argumentativo.¹³ Y es que ese proceso argumentativo presupone ya que las razones que lo constituyen no son meros efectos mecánicos de causas precedentes, sino que se basan en principios racionales, en cierta medida al menos, independientes de ellas.¹⁴ Así, Kant estaría demostrando que incluso los fatalistas, al argumentar en contra, están asumiendo *ipso facto*, cuando utilizan ese mismo argumento, que son libres.

De este modo, Allison supone que Kant «avanza su bien conocido argumento de que la razón tiene que considerarse a sí misma como libre en su actividad cognitiva

¹¹ GMS, AA 04: 455. 32.

¹² Allison, H.E.: op. cit., pp. 222 y s.

¹³ Schönecker, D./Wood, A. W.: op. cit., pp. 186 y ss.

¹⁴Cf. KrV, B562/A534.

(enjuiciamiento), de donde supuestamente se sigue de igual manera que la razón tiene que considerarse a sí misma como libre en su actividad práctica, esto es, como voluntad.»¹⁵ En este sentido, poco más adelante, y por si había alguna duda, hace notar que en su opinión esta «demostración [está] basada en fundamentos teóricos [*demonstration on theoretical grounds*]».¹⁶

Lo mismo cabe decir de la lectura que hacen Schönecker y Wood. Cuando estos autores dicen, en efecto, que el fatalista ha de tenerse por libre para afirmar con sentido, aunque erróneamente, que conoce que está completamente determinado en lo que piensa, se están basando en la espontaneidad especulativa o teórica de la razón, pues reducen la prueba a una contradicción entre lo que dice y hace la razón teórica. Creo, sin embargo, que estas interpretaciones cometen el mismo error que el fatalista al dejarse seducir por el más cómodo y reputado camino que ofrece la razón teórica.

Mi interpretación del pasaje es en este punto distinta de la de estos investigadores y localiza el asiento de la espontaneidad de la razón en el mismísimo ámbito práctico. No es, por tanto, la espontaneidad especulativa la que Kant está atribuyendo aquí a los seres racionales para probar su libertad, sino una espontaneidad que es ya genuinamente práctica.

Para entender la distinción entre estos dos tipos de espontaneidad quizá convenga emplear un ejemplo. Pensemos en un ser dotado de razón y, por consiguiente, capaz de comprender el mundo que se le presenta, pero de condición tan espiritual e insensible que, frente al espectáculo que tiene ante sí, necesariamente haya de comportarse con total indiferencia, es decir, de manera puramente contemplativa. Este ser no dejaría de mostrar cierta espontaneidad especulativa, pues sus pensamientos, para serlo, no podrían consistir en ningún caso en el mero efecto mecánico de los hechos que contempla. El pensamiento no es, ciertamente, nunca la burda marca que deja el cuerpo inerte de los hechos al golpear en una mente. Al revés, tiene más bien que estar necesariamente mediado por algún tipo de actividad consciente que sea capaz de apropiarse de esos hechos brutos y acabar transformándolos en representaciones, conceptos e ideas que ya no serán meros hechos (al menos, no aquellos mismos hechos que quieren significar) y que tendrán en el plano inteligible una significación y un sentido propios. En este sentido, las razones subjetivas, desde el punto de vista fisiológico o psicológico, han de verse sustituidas por razones objetivas en un respecto intelectual, como bien argumentan

¹⁵ Allison, H.E.: op. cit., pp. 215 y s.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 217.

Schönecker y Wood.¹⁷ Cabe pensar, según esto, que, en todos los seres racionales, sin otra distinción que la del grado, hay vestigios de esta capacidad, pues sin ella, ciertamente, no podrían ser en absoluto racionales.

Pero hay una cierta disposición añadida con la que no todos los seres racionales cuentan: es la de intervenir, en cierta medida al menos, en el curso de los acontecimientos, la de corresponder al flujo recibido yendo ahora en sentido inverso de la idea al hecho. A esta disposición Kant le confiere una causalidad de carácter especialísimo, como ya hemos visto,¹⁸ en virtud de la cual ciertos seres racionales descollarían sobre los demás ejerciendo una actividad distinta de la meramente intelectual. Con ello, estaríamos ante dos formas diferentes de espontaneidad: una teórica y otra práctica, la cual, no obstante, presupondría la primera, ya que no cabe pensar en un ser que gozara de esa espontaneidad práctica, sin pensamiento racional. Pues bien, es a esta última, a una suerte de espontaneidad práctica, a la que se está refiriendo en mi opinión Kant cuando habla en este contexto de la necesidad de concederle la libertad a todo ser que no pueda sino obrar bajo su suposición.

Bien es cierto que Kant, hasta donde sé, no hace nunca expresa alusión a esta distinción entre dos tipos de espontaneidad, pero hay pasajes de su obra que inducen a pensar en la conveniencia de aceptarla. Sin ir más lejos, uno de los pasajes que tanto el tándem Schönecker-Wood como el propio Allison citan en favor de su argumento representa realmente una razón que respalda más mi posición que la suya.

Me estoy refiriendo a la reseña a un libro que tiene por título *Versuch einer Anleitung zu Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion* y que fue publicado anónimamente, pero que hoy cabe atribuir con certeza a Johann Heinrich Schulz.¹⁹ Los autores citados acuden a ella con la intención de abonar la tesis de una presunta derivación de la libertad moral a partir del ámbito teórico,²⁰ sin reparar en que allí mismo el filósofo abunda en la distinción entre libertad especulativa y libertad práctica, una distinción que presupone que ha de haber, aparte de la espontaneidad especulativa de la razón que nos proporcione la posibilidad de pensar, también una espontaneidad práctica que incumbe específicamente al ámbito de la moral y que implica una intervención real, una causalidad, de la razón en el mundo.

¹⁷ Schönecker, D./Wood, A. W.: op. cit., p. 187 *ad finem*.

¹⁸ Cf. *supra*, p. 138 y s.

¹⁹ No hay que confundirlo con Gottlob Ernst Schulze, al que antes hemos mencionado. Cf. *supra*, p. 37.

²⁰ Allison, H.E., op. cit., p. 217 y Schönecker, D./Wood, A.W., op. cit., p. 187.

Al lector suficientemente avezado en este tipo de especulación no puede pasarle inadvertido que el *fatalismo universal* [...] suprimiría completamente el concepto de obligación y que, por el contrario, el deber o el imperativo, que [...] nos sitúa idealmente del todo fuera de la concatenación natural, al ser imposible y absurdo si no pensamos nuestra voluntad como libre, no nos dejaría entonces más opción que esperar y observar la suerte de resoluciones que Dios, a través de las causas naturales, tuviera a bien hacer valer sobre nosotros, pero no lo que nosotros *mismos* por nuestra propia autoría [*als Urheber*] pudiéramos o debiéramos hacer. [...] El concepto práctico de libertad efectivamente no tiene nada que ver con el especulativo, el cual queda encomendado enteramente a los metafísicos. (RezSchulz AA 08: 013.06-22)

Más allá de lo explícito de esta última afirmación que indica que el interés de Kant se centraba en aquellos años, sobre todo, en demostrar un tipo de libertad distinto al meramente especulativo, es preciso reparar en la similitud que tiene el caso que expone aquí nuestro filósofo con el que nosotros mismos hemos esgrimido hace solo un instante. En efecto, parece que la hipótesis que se nos presenta en estas líneas plantea un ser consciente y capaz de pensar, pues puede «esperar» y «observar», pero impedido para la acción y resignado a las resoluciones que un Dios pudiera arbitrar sobre su destino. El drama que vive no es el de no poder pensar y comprender la realidad, sino el de, comprendiéndola, no poder actuar, no poder «hacer [tun]» nada para intervenir en ella de acuerdo con el signo de su pensamiento.

Pero hay más. Si, como creen estos especialistas, Kant se estuviera refiriendo aquí a la «libertad de pensar», no se entendería tampoco por qué Kant unas líneas más adelante en esta misma obra asocia la libertad no al pensamiento, sino específicamente a la «sabiduría»²¹ y al «deber»:

De igual manera el decidido fatalista, que lo es mientras se entrega a la mera especulación, sin embargo, tan pronto como se las ve con la sabiduría y el deber, tiene que obrar como si fuera libre, siendo esta idea la que produce

²¹ Valga recordar aquí la fuerte vinculación de la sabiduría (*Weisheit*) con la moral en la medida en la que es una idea que sirve en último término «de regla en lo práctico» (Cf. KrV, B385/A328) y que tiene como comienzo el «conocimiento moral de sí mismo» (Cf. MS, AA 06: 441.12-14).

también realmente el hecho que concuerda con ella y también la única que puede producirla. (RezSchulz, AA 08: 013.29-33)

No habría ni siquiera que abandonar la *Grundlegung* para encontrar pruebas concluyentes de esta connotación eminentemente moral de la espontánea aceptación de la libertad que también el fatalista tiene que reconocer. La principal de ellas me parece el hecho de que continuamente en estas páginas Kant se refiera no a los seres racionales en general, sino a los seres racionales «que tiene(n) voluntad». ²²

Nada tiene de extraño que estos críticos hayan quedado decepcionados con las reflexiones de Kant a este respecto.²³ Y es que para ellos lo único que consigue demostrar es que tenemos libertad de pensamiento («*Freiheit zu denken*»)²⁴, sin que con ello se pueda todavía afirmar que somos libres para actuar. En vano esperarán que se produzca el salto que nos lleve del ámbito teórico al práctico, del pensamiento a la voluntad. Si estamos en lo cierto, Kant no da ese salto por una sencilla razón y es que desde el principio se ha situado ya en la otra orilla, en el terreno de la razón práctica.

Si bien este punto parece claro, a nuestra interpretación se le plantea ahora un problema no menor y que no teníamos al concebir la espontánea aceptación de la libertad de un modo meramente teórico y es que no se comprende por qué el fatalista habría entonces de aceptar esta espontaneidad práctica también. En efecto, vimos cómo el fatalista entraba en una suerte de contradicción performativa al sostener con razones que no podían ser un mero efecto mecánico de causas empíricas que todo está determinado por este tipo de causalidad. En ello mostraba una espontaneidad teórica que ahora no puede servirnos para demostrar su libertad, porque hemos visto que bien puede haber seres pensantes, con esta capacidad para esgrimir verdaderas razones, que sin embargo sean incapaces de acción. Lo que debemos buscar todavía es aquello que nos pueda demostrar una cierta espontaneidad de acción, de acción racional, se entiende, que pueda convencer también al fatalista.

Kant se da perfecta cuenta de ello y no tiene embarazo en reconocer que todavía no ha podido demostrar, como se proponía, ni la realidad del hecho moral ni la necesidad objetiva que lleva a todo hombre a aceptarlo. Con el propósito de completar su deducción

²² GMS, AA 04: 448.10. Kant hace hasta cuatro veces en este contexto esta especificación. Cf. GMS, AA 04: 448.03, GMS, AA 04: 449.03 y GMS AA 04: 449.04.

²³ Cf. Allison, H.E.: op. cit., 224 y Schönecker, D./Wood, A.W.: op. cit., 193.

²⁴ Schönecker, D./Wood, A.W.: op. cit., p. 187 *ad finem*.

añade una segunda consideración preliminar, esta vez, basada en un cierto interés que llevan aparejado las ideas de la moralidad.

La noción de interés está asociada en Kant, primeramente, a las inclinaciones sensibles, por lo que, en la búsqueda del principio supremo de la moralidad (sección segunda), ya había quedado necesariamente excluida. Kant comienza en este sentido afirmando al tratarlo en la *Grundlegung* que «el desapego de todo interés que hay en el querer por deber [es] el signo específico que distingue el imperativo categórico del hipotético».²⁵ No obstante, al internarse en los entresijos metafísicos de la moral, manifiesta algunas reservas respecto de aquella opinión:

Pretendo admitir que ningún interés me *impulsa* a [...] [someterme a la ley moral], pues esto no nos daría un imperativo categórico, mas tengo que *tomar* necesariamente en él, sin embargo, un interés [...], pues este deber es propiamente un querer que vale para todo ser racional a condición de que la razón sea en él práctica sin impedimentos. (GMS, AA 04: 431.35-37)

Aunque todavía en la *Grundlegung* llegará a decir que existe una «imposibilidad de hallar y hacer comprensible un interés que el hombre puede adoptar respecto de leyes morales»,²⁶ cuando en la *Metaphysik der Sitten* vuelva sobre el tema hará con todo algunas indicaciones que nos pueden ayudar enormemente a la hora de entender la naturaleza de este interés moral.

Es preciso indicar aquí, para entender bien la explicación que viene a continuación, que Kant pretende distinguir este interés moral, por una parte, del mero placer estético, y por otra, del interés empírico que ocasionan los objetos de la experiencia. A los tres conceptos los une una característica y es que todos ellos ocasionan un cierto placer (*Lust*).

Pero el placer estético es experimentado en la «mera representación» de su objeto, permaneciendo el sujeto que lo siente completamente indiferente ante su existencia real y efectiva. En este sentido, es un placer que carece de deseo (*Begierde*) y que, por tanto, es desinteresado. Kant lo llega a denominar «placer contemplativo o complacencia inactiva».

En la medida en la que los otros dos tipos de placeres, el moral y el empírico, implican un interés en la realización del objeto de la representación, es decir una invitación a la

²⁵ GMS, AA 04: 431.35-37.

²⁶ GMS, AA 04: 459.33-460.01.

acción, Kant se ve con derecho a considerar ambos variantes distintas de un mismo «placer práctico». Pese a todo no deja pasar la oportunidad de señalar una fundamental diferencia entre ellos, a saber, mientras que en el placer empírico este sentimiento es la causa del desear, en la complacencia moral el placer experimentado es mero efecto de nuestro desear.²⁷ Veamos algunos ejemplos que pueden ayudarnos a comprender mejor esta última frase.

Cuando queremos un objeto empírico, lo deseamos, según Kant, por el simple placer que nos ha proporcionado alguna vez o por el placer que, sin haber sido disfrutado todavía, en un momento dado nos promete. Deseamos la compañía de un amigo por el disfrute que nos proporciona habitualmente su conversación y su trato; deseamos la comida porque anticipamos el placer de degustarla y saciar nuestra hambre, deseamos tener mucho dinero para podernos permitir esa vida desconocida, pero que se nos antoja más placentera y cómoda. En todos estos casos la representación que nos agrada se rememora o anticipa y le sirve de acicate a nuestro deseo actual.

En cambio, nos dice Kant, en el caso de la complacencia moral, el placer es el efecto de nuestro querer, de un querer que, como acabamos de leer, «vale para todo ser racional» y que, en esa medida, se puede considerar objetivo e incondicional. Es a esto a lo que Kant denomina «interés de la razón [*Vernunftinteresse*]»²⁸ y a lo que, visto desde el punto de vista de la sensibilidad, también llama «placer intelectual [*intellectuelle Lust*]».²⁹

Con estas dos aclaraciones preliminares Kant reconoce no haber podido avanzar hasta el momento nada en la demostración la realidad de la idea de libertad tal y como quedaba definida en la formulación de la autonomía, es decir, como autodeterminación de la voluntad humana a obrar en un determinado sentido.

Así las cosas, parece que los cuatro problemas fundamentales de la ética arriba indicados por nosotros no habrían de tener visos de resolución. Mas, Kant encuentra finalmente, antes incluso de concluir esta segunda consideración preliminar, una salida (*Auskunft*) a todos ellos que, sin bien con algunas reservas, parece de repente abrir de nuevo la puerta a la esperanza.

El argumento al que Kant recurre para solucionar las cuatro interrogantes anteriormente planteadas representa, como bien ha sabido ver Timmermann,³⁰ un

²⁷ Para todo lo cual cf. MS, AA 06: 212. Compárese también con KU, AA 05: 209 y ss.

²⁸ MS, AA 06: 212.30.

²⁹ MS, AA 06: 213.06.

³⁰ Cf. Timmermann, J.: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge University Press. Cambridge, 2007, p. 121.

regreso a la conciencia moral común, pero esta vez, como trataremos de demostrar, desde una altura metafísica. En efecto, toma en consideración «una observación para hacer la cual no se exige precisamente una reflexión sutil»³¹ y le proporciona un calado metafísico que, en la conciencia común, no existe. Esta observación nos llevará sin remedio, incluso al fatalista, a una «conclusión que tiene que fallar el hombre reflexivo [...] y que presuntamente podemos hallar también en el entendimiento más vulgar».³²

La observación no es otra que la conocida distinción entre las cosas en sí mismas y los fenómenos. Esta diferenciación que, como sabemos, atraviesa toda la teoría del conocimiento kantiana, es aplicada, en este caso, al ser humano mismo y, con ello, a la imposibilidad del conocimiento de la cosa en sí que ya tenía en la filosofía teórica y que aquí se sigue conservando,³³ se añade ahora, en la fundamentación de la ética, una posibilidad de actuación moral como consecuencia de una causalidad suprasensible. Así cuando al iniciar el siguiente apartado quiere condensar lo fundamental de lo dicho en esta segunda consideración preliminar el pensador se expresa así: «El ser racional se incluye, como inteligencia, en el mundo del entendimiento, y denomina voluntad a su causalidad meramente concebida como una causa eficiente que pertenece a ese mundo.»³⁴

Veamos nosotros ahora cómo lo dicho en estas dos consideraciones previas puede contribuir a solucionar los cuatro problemas con los que dijimos que Kant se enfrentaba.

4.4.- La solución a los cuatro problemas planteados al principio

Gran parte de la dificultad de esta tercera sección de la *Grundlegung* reside en que la acumulación de problemas de extraordinaria profundidad metafísica y en la falta de separación clara en su intento por resolverlos. Tan es así que la clave que nos ofrece Kant para su solución puede pasar y, de hecho, ha pasado en muchas ocasiones desapercibida.³⁵

³¹ GMS, AA 04: 450.35-37.

³² GMS, AA 04: 451.37-452.02.

³³ Cf. GMS, AA 04: 451.21-23.

³⁴ GMS, AA 04: 453.17-19.

³⁵ Allison opina que «no está claro si la deducción es de la ley moral, del imperativo, de la libertad o de los tres; y ni tan siquiera si [esta tercera sección] puede propiamente ser caracterizada como una deducción». (Allison, H.E.: op. cit., p. 214) En cualquier caso y si hubiera de escogerse alguna de estas posibilidades, yo optaría por que la tercera sección es una deducción del imperativo categórico. El resto de los problemas no serían, sino aspectos más precisos de esta demostración. Y es que, en efecto, demostrar que existe un imperativo categórico implica demostrar la ley moral como una ley real (no solo pensada) y efectiva en el

Hay, en definitiva, tantos hilos argumentales y tanta tensión reflexiva que es fácil que el lector vea en sus páginas solo nudos y enredo sin visos de desenlace satisfactorio. Por si todo esto fuera poco, la solución, que Kant encuentra a todos estos problemas es una y la misma, lo que no puede sino redundar en una mayor confusión si cabe.

Separarlos se antoja, pues, irremediablemente como el único modo de comprender los problemas que la fundamentación de la ética le plantea a Kant y de entender cómo esa única solución se aplica a cada uno de ellos. Solo así se puede alcanzar una mejor comprensión del sentido de la obra y de lo logrado de sus aspiraciones. Y esto, pese a que así, se vulnera la unidad orgánica que domina todos los argumentos y se traiciona hasta cierto punto la vivacidad de la reflexión y el orden de exposición del texto.

En esto obramos en contra de una larga tradición exegética. Efectivamente, nada tiene de extraño que, ante la densa selva argumental que representa esta tercera sección de la *Grundlegung*, los investigadores hayan sido, por lo general, muy severos a la hora de valorar su éxito y hayan tendido a considerarla como un intento fallido de fundamentación última de la ética. En este sentido, han creído ver en la KpV una enmienda al planteamiento inicial de la *Grundlegung*, enmienda que parecería invertir todo el planteamiento de esta primera gran obra ética y que en los círculos kantianos anglosajones se conoce con el nombre de "*great reversal*".

A los ya mencionados motivos que incitan a sospechar de la feliz culminación del proyecto de fundamentación moral que hace Kant se suma uno más. Cuando todos esperaríamos un finísimo análisis, sutiles pesquisas y un brillante colofón de todos su discurrir filosófico hasta aquí, lo que nos encontramos lejos está de deslumbrar y, si sorprende, es por lo que pudiera tener de decepcionante. Y es que, en efecto, Kant pretende haber resuelto los problemas más abisales de la moral con la afirmación de una distinción que, aunque oscuramente, todo el mundo hace y acepta en la experiencia cotidiana. Parece, con ello, como si quisiera mover una enorme pirámide sagrada reservada a la eternidad de los grandes faraones haciéndola rodar sobre un granito de arroz que cualquier campesino podría poner a su base para desplazarla.

Esta distinción es, como ya se ha dicho, la que todo el mundo hace entre el noúmeno y el fenómeno o, dicho de forma más llana, la ineludible sospecha de que tras lo que nos muestra la experiencia sensible está oculto el verdadero ser de las cosas. Esta sospecha

mundo empírico, es decir, que interesa al hombre y lo mueve a la acción incluso a veces en oposición a sus intereses empíricos.

de la que el hombre no puede desprenderse puede verse como una inacallable vocación metafísica.

Pero no se ha de pasar por alto que, aunque esa aceptación es general entre los hombres, sus implicaciones metafísicas no siempre están tan presentes en sus cabezas. Ese granito de arroz es más de lo que el campesino piensa. En la última parte de este apartado y, concretamente, en los siguientes subapartados dedicados a cada uno de los problemas antes consignados confiamos en poder explicar suficientemente estas implicaciones metafísicas que el común de los mortales asume sin notarlo. Esperamos mostrar la grandeza insospechada de ese granito de arroz capaz de mover pirámides con la enormidad de montañas.

A) EL PROBLEMA DEL CÍRCULO ENTRE LIBERTAD Y AUTONOMÍA

El primero de todos los problemas que es preciso resolver, no es, ya lo hemos advertido, un problema central de esta tercera sección de la *Grundlegung*. Más bien, el filósofo se presta aquí a contestar una duda legítima que al lector suspicaz se le podría despertar en el curso de la lectura del texto. Por recordarlo brevemente, el problema consistía en un posible círculo que se puede cometer en la medida en la que se define la libertad, por un lado, como indeterminación y, por otro, como autonomía. La primera sería la condición de posibilidad de la moral en general, mientras que la segunda, como vimos, constituiría aquel punto en el que se corona la vida moral con la buena conducta del hombre. Si en ambos casos habláramos de una y la misma libertad, caeríamos en una paradoja, pues tendríamos que aceptar que ya el hecho de que alguien pudiera ser moral lo convertiría en moralmente bueno. No tendría, por tanto, ningún sentido hablar del concepto de obligación.

Con la introducción de la diferencia entre el hombre como fenómeno y el hombre como cosa en sí esta cuestión quedaría solventada en la medida en la que aceptamos otro tipo de causalidad que no es empírica, sino suprasensible, pero que, al ser causalidad de nuestro propio ser suprasensible, también podemos entender como libertad. Aquí se confirma la interpretación que ofrecimos arriba de la cuarta fórmula del imperativo, la de la autonomía, y se amplía en un sentido decisivo. Cuando Kant dice que el hombre tiene, como ser racional, que determinarse a sí mismo, no se está refiriendo a una mera operación intelectual que debiera ser aquí el fundamento de esa determinación, se está refiriendo a que el ser humano es una cosa en sí, como dirá después «un algo [*ein*

etwas]»³⁶ en una dimensión de la realidad que con nuestra inteligencia humana no podemos conocer científicamente, pero que, sin embargo, desempeña un papel fundamental a la hora de guiar nuestro comportamiento en la práctica.

Esto corresponde al concepto positivo de libertad al que se refería Kant al principio de la sección y que después retomará en la KpV³⁷, dándole entonces sí definitiva envergadura ontológica con la expresión “*causa noumenon*”³⁸

Toda la confusión, podemos decir ahora, radicaba, por tanto, en haber tomado también la autonomía como mera indeterminación o libertad negativa, como una simple actividad arbitraria, como un dictado antojadizo de la razón autolegisladora, cuando lo que ocurre es más bien que esta libertad y ese dictado de la razón tiene una base metafísica muy definida. Esta base metafísica es la que nos puede hacer plenamente libres, pero es también la que, cuando nos pensamos como seres del mundo sensible, nos obliga con la fuerza constrictiva de un contenido que frecuentemente se opone a los de nuestros estímulos sensibles. Así es como se origina el desafío moral que tan familiar nos resulta y que ni mucho menos se nos da ya resuelto con la simple condición de posibilidad de nuestra moralidad.³⁹

B) EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DEL HECHO MORAL

El segundo de los problemas que quedaba pendiente de respuesta era el de la existencia del hecho moral. He de admitir que, de las cuatro cuestiones, la solución a esta segunda es la que menos claramente queda expresada en el texto de Kant. Hay, sin embargo, tres puntos clave desde los que se puede atisbar una respuesta y que quisiera plantear aquí, aunque solo fuera, a modo de hipótesis.

Se parte en todos ellos, de nuevo, de la distinción entre dos mundos, uno sensible y otro intelectual, como una forma de pensar la realidad que irremisiblemente todo ser humano

³⁶ GMS, AA 04: 462.06.

³⁷ Cf. KpV, AA 05: 033.06 y ss. Kant conservó a lo largo de su obra esta contraposición entre libertad negativa y positiva. Cf. por ejemplo, MS, AA 06: 221 y 413 y s., así como también en RGV, AA 06: 122.

³⁸ Cf. KpV, AA 05: 055.19 y ss.

³⁹ Como Timmermann (cf. Timmermann, J.: op. cit., p. 139) y Guyer (cf. Guyer, P.: “Problems with freedom: Kant’s argument in Groundwork III and its subsequent emendations”, en Timmermann, J.: *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 176-202, especialmente, p. 179) no veo la contradicción que observan, por ejemplo, Schönecker y Wood (cf. Schönecker, D./Wood, A.W.: op. cit., p. 188) en la manera que tiene Kant aquí de tratar el orden de fundamentación la libertad y la moral y la que expone en KpV, AA 05: 004, nota, donde estos últimos detectan una inversión en el planteamiento del problema, ese *great reversal* al que justo hace unos instantes he aludido.

adopta. Esta diferenciación no establece una equivalencia de los dos términos que entran en relación, sino que, como también cualquiera aceptará, «el mundo del entendimiento contiene el fundamento del mundo de los sentidos»⁴⁰ y se halla, en esa misma medida, por encima él en el orden de preeminencia y determinación. Esta jerarquía ontológica divide al hombre en dos y justifica la distinción práctica fundamental entre el ser y el deber ser.

Es, en efecto, de acuerdo con esta diferencia y con el orden jerárquico aparejado como todo ser humano tendrá necesariamente que considerar «las leyes del mundo del entendimiento como imperativos para [...] [él] y las acciones conformes a este principio, [que emana del mundo inteligible], como deberes».⁴¹

De la aceptación necesaria de este hecho moral (*Faktum*) se derivará inmediatamente la aceptación de la libertad, no solo negativa, como independencia de las causas del mundo, sino también positiva, como determinación ideal de una validez que no es afectada por el hecho de no se cumpla real y efectivamente.

Este sería el argumento que Kant lanza al fatalista. Pues, efectivamente, cuando el fatalista defiende denodadamente el determinismo también está pugnando, esta vez en el plano del saber, por lo que debe ser. Al intentar convencernos, parte del hecho de que la verdad, o al menos lo que él tiene subjetivamente por verdad, debe imperar. Esto, por sí solo no constituye prueba alguna de la libertad y de su poder de determinación, pero respalda en la experiencia la aceptación necesaria, al menos en un sentido práctico, de la diferencia entre dos mundos y, por consiguiente, también de la libertad tal y como la hemos explicado.

No faltarán otros ejemplos entre los que el propio fatalista podría identificarse y que apuntan en esta misma dirección: el enamorado que piensa que debió actuar de un modo distinto a aquel que le llevó a perder a su amada, el intemperado que, en el fragor de una discusión, ofendió a un amigo de muchos años y que ahora de buena gana se desdice y retira sus palabras, el insensato que, ya en la madurez, reconoce que echó a perder sus mejores años en la persecución de satisfacciones efímeras... En todos estos casos, si bien no se prueba apodícticamente la existencia del deber y la consecuente realidad de la libertad, al menos se ve lo forzoso, también para el fatalista, de aceptar inevitablemente tanto una como otro desde un punto de vista práctico, porque su experiencia así se lo exige. Si creemos como Kant dice que todos nosotros pensamos metafísicamente en dos mundos de los cuales el uno está llamado a determinar el otro la conclusión es inexorable.

⁴⁰ GMS, AA 04: 453.31-32.

⁴¹ GMS, AA 04: 454.03-05.

Nadie puede vivir sin presuponer que existe algo debido y que, por tanto, es libre, tampoco el fatalista, pues estas ideas están presupuestas en cada uno de los actos de la conducta de cualquier individuo, por mucho que, con gesto grandilocuente, quiera negarlo con argumentos intelectualistas.

La consecuencia de esta aceptación inexorable son ciertos sentimientos que experimentamos (arrepentimiento, orgullo, rechazo, admiración, entre muchos otros) y determinados juicios que de común hacemos. En este sentido hay que entender las palabras de Kant cuando nos dice que «todos los hombres se piensan a sí mismo como libres según la voluntad. De ahí proceden todos los juicios sobre esas acciones que hubieran debido suceder, aunque no sucedieran».⁴²

En la KpV volvemos a ver al filósofo insistir en este punto de una forma mucho más elocuente:

El hombre puede utilizar cuanto quiera cuando recuerda un comportamiento contrario a la ley y pintárselo como un error involuntario, como un mero descuido que nadie podría haber evitado del todo y, por tanto, como algo en lo que se vio arrastrado por la corriente de la necesidad natural y declararse así libre de culpa. Mas hallará, con solo ser consciente de que en el momento en el que cometió la injusticia se encontraba en sus cabales, esto es, en el uso de su libertad, que el abogado que habla en su beneficio, no puede de ninguna forma acallar al acusador que hay dentro de él y, aunque se explicara su error atribuyéndolo a una cierta costumbre que, debido a la progresiva negligencia de su cuidado, él mismo ha propiciado hasta el punto de que pueda llegar a verla como una consecuencia natural, esto no podrá protegerlo de la censura y del reproche que él mismo se hace. En esto se basa también el arrepentimiento [...].⁴³ (KpV, AA 05: 098.13-28)

⁴² GMS, AA 04: 455.11-13.

⁴³ Frecuentemente se ha aludido a textos de la segunda Crítica (principalmente KpV, AA 05: 046.16-36, 093.30-094.04 y, sobre todo, 047.15-20) para rebatir el éxito de esta deducción del imperativo que Kant lleva a cabo en la *Grundlegung*. Según estas interpretaciones Kant habría rectificado el paso y propuesto allí la teoría del *Faktum* para enmendar el fracaso al que le habrían abocado los intentos realizados en este sentido en la *Grundlegung*, en donde todavía se ufanaba de su eficacia (cf. GMS AA 04: 463.21-25 y 454.21 y s.). En mi opinión ambos planteamientos son en el fondo el mismo y lo único que muestra la aparente diferencia entre uno y otro es la controvertida condición de este hecho que acabamos de presentar como principio sobre el que hacer la deducción de la existencia de imperativo categórico, sobre todo a la vista de las facilidades que daba la razón teórica donde existía el exilio de la sensibilidad.

La resistencia del fatalista a estos argumentos es meramente impostada y fingida, pues se contradice con su propia conducta (precisamente cuando intenta convencer, pero también cuando se arrepiente del tiempo perdido en una refriega dialéctica inútil, cuando se ofende...) y solo puede explicarse como la obcecación teórica de aquellos a los que, cuando, según la distinción que ellos mismo hacen entre los dos mundos, «se les exige que piensen [al hombre] como inteligencia y como cosa en sí misma, incluso entonces, siguen pensándolo como fenómeno»⁴⁴ y «sensibiliza[n] eso invisible»⁴⁵ y, en último término, incognoscible que por otra parte no pueden sino admitir. Su error consiste, por lo tanto, en no aceptar una evidencia que no puede aclarar y en empeñarse en conocer aquello que por su naturaleza escapa a su penetración teórica. Volvemos a ver aquí cómo regresa el motivo central de la filosofía de Kant, a saber, la crítica como delimitación de competencias de las distintas facultades de la razón y no podemos resistirnos a recordar el famoso apotegma de la KrV que, junto con la no tan conocida continuación, cobra ahora más sentido que nunca:

He tenido [...] que ir más allá [*aufheben*] del saber para hacerle sitio a la fe, pero es el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que en ella se puede avanzar sin una crítica de la razón pura, la verdadera fuente de descreimiento, el cual pone en entredicho la moralidad y es él mismo también muy dogmático.⁴⁶ (KrV, B30)

Se desprende de estas palabras que Kant tenía confianza en la existencia, incluso en la necesidad de una metafísica, pero pensaba que esta no se podía practicar de cualquier modo. El fatalista, contrario a esta prudente actitud, pretende conocer la realidad en sí misma o negar que la haya en absoluto dejándolo todo reducido a fenómenos que se suceden unos a otros con una férrea conexión necesaria, cuando, de hecho, no puede dejar de suponer secretamente un más allá de ellos que, en su desacuerdo con lo que se da de hecho, interpela inevitablemente a su voluntad y que le obliga a suponer la libertad.

⁴⁴ GMS, AA 04: 459.22-24.

⁴⁵ GMS, AA 04: 452.04-05.

⁴⁶ Repárese también en la alusión implícita a este pasaje que hace Kant al final de la *Grundlegung*. (Cf. GMS, AA 04: 462.29-463.02.)

C) EL PROBLEMA DE LA INFLUENCIA DEL HECHO MORAL EN EL HOMBRE EMPÍRICO

En buena medida, si Kant habla tan de soslayo de su pretendida demostración del hecho moral es precisamente por estas reservas metafísicas. Mucho más locuaz se muestra, sin embargo, a la hora de resolver el problema de la influencia que este hecho pueda tener en la naturaleza empírica del hombre. Es aquí donde esa vena metafísica de su pensamiento se hace más aprehensible, más palpable.

Ya hemos tenido ocasión de empezar a comentar en la segunda de las observaciones preliminares que hace Kant el papel que el interés desempeña en este contexto. Hemos dicho que existe un cierto interés de la razón en determinados objetos, en determinadas acciones. Este interés está siempre asociado a un deseo que invariablemente precede al placer que nos ocasionan esos objetos o acciones. Pero, qué tipo de deseo puede ser ese que se da antes del placer y cómo puede explicar el interés que el hecho moral provoca en el ser humano empírico es algo que no parece ser evidente todavía. Si reflexionamos sobre lo curioso del caso y lo comparamos con el interés patológico podremos arrojar algo de luz sobre la cuestión y explicar de qué modo el hecho moral puede ejercer su influencia en el hombre empírico.

Empecemos por lo que podemos comprender más intuitivamente, con lo que más se acerca a nuestra experiencia cotidiana: aquello que Kant llama «interés patológico».⁴⁷ El interés patológico en los objetos nace después de haber experimentado un placer o de haberlo atisbado como promesa. En este sentido, se tiene que entender que el placer es la causa del deseo y lo precede. La cosa me interesa porque me proporciona o me augura en el futuro algún tipo de placer. El placer que siento al disfrutar de ese objeto hay que ponerlo en conexión con mi estado fisiológico. Y es que todos hemos tenido la experiencia de que cosas que nos gustan en general, cuando estamos enfermos o en ciertos estados de conmoción emocional no nos apetecen e incluso nos desagradan. El objeto, en este caso, para ser experimentado con placer y, en consecuencia, generar un deseo tiene que, de alguna manera, coordinarse con nuestro estado, ofrecer aquello que nuestro estado demanda o es capaz de recibir con agrado en cada momento. Solo así puede, en definitiva, interesar.

⁴⁷ GMS, AA 04: 413, nota.

Si trasladamos este planteamiento al caso del comportamiento genuinamente moral, podremos, a través de sus semejanzas y diferencias, entender mejor a qué se refiere Kant cuando habla del interés racional e, indirectamente, comprobar el tipo de influencia que el hecho moral puede tener sobre el ser empírico del hombre.

Respecto de este interés racional se nos dice que comporta un deseo que precede al placer. Más aún, se trata aquí de un deseo que, pese a los sacrificios que pudiera suponerles a nuestras inclinaciones y a nuestra naturaleza sensible, siempre dejará tras de sí un rastro de satisfacción con su cumplimiento.⁴⁸ Pues bien, si aceptamos la analogía propuesta, esto nos llevaría a suponer un sustrato de ese deseo previo al placer empírico que, en función de su validez categórica, se daría en todo momento y para todo hombre (incluso para el más malvado),⁴⁹ y que, por tanto, ya no podría ser pensado como un simple estado suyo, sino como su propia esencia inmutable o, más exactamente en términos kantiano, como su ser suprasensible. En este sentido hay que leer las siguientes palabras:

[La ley moral] no tiene validez para nosotros porque interese [...], sino que interesa [...] porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia y, por tanto, de *nuestro yo auténtico* y lo que pertenece al mero fenómeno está necesariamente subordinado por la razón a la cosa en sí misma.⁵⁰

Entendemos ahora lo que quiere decir Kant cuando habla de que existe en el hombre un «querer propio [y] necesario»⁵¹, un «querer que vale para todo ser racional»⁵² y que lo lleva a subordinarse voluntariamente a la ley moral.

Este querer, este deseo, incide desde el mundo suprasensible en el mundo sensible como una causa inteligible y racional (*causa noumenon*, hemos visto que la llega a llamar Kant) y con ello asegura la necesaria influencia del hecho moral en el hombre empírico.

Esta causalidad es la que explica y nos da la clave para entender la espontaneidad práctica a la que antes nos remitíamos al cuestionar la argumentación de Schönecker y Wood. La espontaneidad de la razón, para no quedar reducida a mera espontaneidad teórica que en el fondo nada resuelve para la ética, tiene que catapultarse al mundo

⁴⁸ Cf. MS, AA 06: 391.08-25.

⁴⁹ Cf. GMS, AA 04: 454.20-455.09.

⁵⁰ GMS, AA 04: 460.24-461.06 (La cursiva está añadida).

⁵¹ GMS, AA 04: 455.07.

⁵² GMS, AA 04: 449.17-18.

empírico surtiendo en él efecto como causa inteligible y volviéndose así verdaderamente práctica. La libertad a la que se refiere Kant en esta sección no es desde el principio, por tanto, una mera libertad de pensamiento, sino una libertad efectiva, una positiva determinación del mundo sensible (libertad positiva) a partir del propio ser humano visto esta vez como ser del mundo inteligible.

Si volvemos la vista atrás, comprobaremos que esto es aquello a lo que apunta la libertad positiva y que constituye ese *tertius terminus* capaz de explicar por qué la ley moral adopta en su filosofía la forma de una máxima universalizable.⁵³ De ello, hablaremos en el último subapartado de esta parte.

Antes, sin embargo, he de advertir del peligro de tomar esta causalidad como una determinación necesaria igual a la que opera en la naturaleza, con lo cual volveríamos a caer en el determinismo del fatalista del que estamos intentando huir.⁵⁴ Kant recurre aquí a la categoría de causalidad para pensar en general el mundo inteligible y su influencia sobre nuestra realidad más genuinamente humana, no para «penetrar en él intuyendo» y recibiendo una clara imagen de lo que de verdad es y de la manera exacta en la que nos determina.⁵⁵ Cómo sea ese mundo en sus detalles más concretos y cómo influya exactamente sobre nosotros es algo que desconocemos y que jamás podremos explicar. De lo que no cabe ninguna duda es de que, en el ámbito práctico al menos, no solo estamos impulsados a aceptar su existencia y cierta influencia y determinación procedente de él, sino que necesariamente tenemos que contar con ellas en la medida en la que no podemos resistirnos a establecer una diferencia entre las cosas en sí mismas y los fenómenos, entre el deber ser y el ser.

⁵³ Cf. GMS, AA 04: 447.08-20 y *supra*, pp. 138 y s.

⁵⁴ Este error es achacable a la interpretación de Timmermann que descubre una dificultad («la más fundamental») a la hora de comprender cómo es compatible esa determinación suprasensible con la libertad que requiere la ética como condición de posibilidad. (Cf. Timmermann, J.: op. cit., p. 145) Una vez más es preciso insistir en que esa causalidad a la que se refiere Kant no se puede interpretar como una rígida determinación natural y, en esa medida, no estaría reñida obligatoriamente con la libertad. Bien, es cierto, que Kant, al menos en este pasaje, no explica cómo se pueden compaginar ambos extremos, pero afirma de forma inequívoca que no solo es posible, sino que es «necesario [...] para el ámbito práctico ponerla como idea a la base de todas las acciones voluntarias». (GMS, AA 04: 461.21-25)

⁵⁵ Cf. GMS, AA 04: 458.06-08.

D) EL PROBLEMA DE LA CORRECCIÓN DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Ya solo nos quedaría hablar de la cuestión de por qué la manera en la que entiende Kant la ley moral sería adecuada para atrapar la significación de esa realidad suprasensible que hemos visto que es el referente último del contenido de la moral.

Kant, en la *Grundlegung*, se centra sobre todo en demostrar la validez de la cuarta definición del imperativo, la de la autonomía. A ello dedica un apartado específico que titulará: «¿Cómo es posible un imperativo categórico?»⁵⁶ Esto es, sin duda, una clara alusión a la cuestión central de la teoría del conocimiento formulada en la KrV y no puede sino traernos a la memoria cuando allí se preguntaba cómo son posibles los juicios sintéticos a priori propios de la ciencia (de la matemática y de la física o filosofía natural) y si estos se pueden dar también en la metafísica.

La matemática y la filosofía natural, como hemos visto, habían emprendido para él ya el camino seguro de la ciencia y solo era necesario deducir las condiciones de su posibilidad. El resultado en ambos casos era dispar, como ya comentamos, pero explicaba suficientemente, tanto para la una como para la otra, cómo esas disciplinas eran capaces de generar conocimiento. La metafísica, por su parte, no gozaba de tanta suerte, pues se comprobaba que no era una ciencia, ya que faltaba en ella siempre un componente imprescindible para que la razón humana pudiera conocer, a saber, algún tipo de intuición sensible. Así las cosas, había existido a lo largo de los siglos tanteando a ciegas presuntas realidades que apenas tocaba se esfumaban mostrando ser simples quimeras.

Cuando ahora el pensador se pregunta cómo es posible el imperativo categórico, no está haciendo otra cosa que interrogarse acerca de las posibilidades del conocimiento ético y, en la medida en la que este remite a una entidad suprasensible, también del conocimiento metafísico. Este no serán ya meras ideas incorporadas al acervo de presuposiciones con las que todo el mundo cuenta de forma más o menos vaga en el conocimiento más común que compartimos de la moral. Será, muy por el contrario, aunque solo fuera en un sentido práctico, un saber racional, esto es, a priori, universal y necesario que nos legitima para pensar asertóricamente su realidad y un cierto tipo de causalidad por medio de la cual esta actúa en el mundo de la experiencia, y esto pese a no ser su objeto tan comprobable e intuitivo como el del conocimiento que proporciona la ciencia natural y la matemática.

⁵⁶ GMS, AA 04: 453.16.

Se ha creído encontrar la respuesta a esta cuestión fundamentalmente en una frase, alambicada e ingrata, que Schönecker y Wood han denominado «principio ontoético [*ontoethischen Grundsatz*]».⁵⁷

[...] Puesto que el mundo del entendimiento contiene el fundamento del mundo de los sentidos, y con él también el de las leyes de este, y por tanto es, en relación con mi voluntad (perteneciente en su totalidad al mundo del entendimiento), inmediatamente legislador y como tal hemos de concebirlo, me reconoceré como inteligencia, pese a que, por otra parte, sea un ser que pertenece al mundo de los sentidos, subordinado con todo a la ley del primero, esto es, a la razón, la cual contiene en la idea de la libertad la ley del mismo y, por consiguiente, también subordinado a la autonomía de la voluntad, por lo que tendré que considerar las leyes del mundo del entendimiento como imperativos para mí y las acciones conformes a este principio como deberes.⁵⁸ (GMS, AA 04:453.37-454.05)

Aunque no pretendemos cuestionar la importancia de esta frase, en el fondo, lo único que hace es condensar la solución a tres de los problemas que vimos que Kant se proponía resolver en esta última sección de la *Grundlegung*. Volvemos a encontrar, en efecto, la división ontológica de los dos mundos de los cuales uno es el fundamento del otro y, por tanto, en buena lógica debería determinarlo (el hecho moral [B]); la naturaleza bifronte del hombre que, como ser inteligible que habita, sin embargo, en el mundo sensible, sirve de enlace entre ambos ámbitos y encauza esa determinación por medio de la causalidad de su voluntad (influencia [C]) y, por último, tenemos también la idea de una libertad que solo puede entenderse cabalmente como un tipo de determinación superior (problema del aparente círculo [A]).⁵⁹

⁵⁷ Schönecker, D./Wood, A.W.: op. cit., p. 199. Cf. GMS, AA 04:453.37-454.05, en relación con la frase referida.

⁵⁸ Dada la complejidad del texto ofrezco excepcionalmente a continuación el original con el objetivo de que se pueda contrastar con él la traducción ofrecida por mí: «Weil [...] die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetz der ersteren, d.i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen».

⁵⁹ Michael Wolff identifica este primer párrafo únicamente con la solución al problema de la influencia o, como él dice, de la «validez de la ley moral como un imperativo» en el hombre (Wolff, “Warum der kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist: eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, en Schönecker, D. (Ed.) (2015), p. 298) y

No obstante, no hay rastro aquí de por qué el imperativo categórico, tal y como lo enuncia Kant, ha de ser tomado por todos como la única ley moral que debe encaminar la conducta del hombre. Esta explicación solo se nos ofrece en el párrafo inmediatamente posterior⁶⁰ en el que se nos dice que

[dicho] deber categórico representa una proposición sintética a priori en la medida en la que a mi voluntad afectada por los deseos sensibles se le añade ahora la idea de esta misma voluntad, pero esta vez, perteneciente al mundo del entendimiento, pura y por sí misma práctica, la cual contiene, según la razón, la suprema condición de la primera; de forma semejante a como a las intuiciones del mundo sensible se le añaden conceptos del entendimiento que, por sí mismos no significan más que la forma de una ley, haciendo posible de este modo proposiciones sintéticas a priori sobre las que descansa todo conocimiento de una naturaleza. (GMS, AA 04: 454.11-19)

Conviene detenerse en estas palabras y analizar con cuidado lo que Kant está diciendo aquí ya que puede que, a primera vista, pase desapercibido cuando, sin embargo, es esencial para comprender cómo soluciona el problema principal de esta tercera sección.

Parece extraño que Kant hable en este texto destinado a resolver el sentido del imperativo de «una proposición sintética a priori». Si atendemos a lo que había dicho años antes en la KrV, los juicios sintéticos a priori solo pueden tener lugar para el conocimiento teórico a condición de que concurren elementos de la sensibilidad. Pero estos elementos de la sensibilidad son, en el ámbito práctico, precisamente los que han de quedar necesariamente excluidos si queremos fundamentar la ética y alcanzar un imperativo categórico que se asiente sobre bases sólidas, esto es, no empíricas y dependientes de intereses egoístas, tal y como demanda la primera sección de la *Grundlegung*. De todo ello hemos tenido ocasión de hablar anteriormente. Es obligado, llegados aquí y en caso de

no le falta razón al hacerlo, puesto que este es el aspecto más destacado del contenido del pasaje. Sin embargo, visto en su contexto, es inevitable que resuenen en él las otras dos cuestiones. La explicación que ofrece Wolff de cómo se demuestra esta influencia es extraordinariamente clara y de recomendable lectura. (Cf. Wolff, M.: *Ibíd.*, pp. 298s)

⁶⁰ Coincido en ello con Timmermann y Wolff cuando discrepan de la opinión de Schönecker (Cf. Schönecker, D.: *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Alber. Mannheim, 1999, p. 365) y, por extensión, también con la idea que este manifiesta en su libro en colaboración con Wood, donde de nuevo se defiende la pretendida importancia central de la oración mencionada. Cf. Schönecker, D./Wood, A.W.: *op. cit.*, p. 197-204. Cf. Timmermann, M.: *op. cit.*, p. 141, nota 45 y Wolff, M.: *op. cit.*, en Schönecker, D. (Ed.) (2015), p. 297.

aceptar una tal síntesis, plantearse qué elemento representa para la razón práctica el papel que tenía la sensibilidad en el conocimiento teórico.

Pues bien, si nos remitimos de nuevo al comienzo de la tercera sección, recordaremos que allí Kant también se refiere al imperativo como una «proposición sintética» y nos dice que la libertad positiva nos proporciona y remite a un tercer término que sería el encargado de mediar entre los elementos de esa proposición, a saber, entre la voluntad absolutamente buena y ley universal.

Después de nuestro análisis parece que aquello a lo que apuntaba la libertad positiva es precisamente al núcleo suprasensible y racional de lo humano pues solo este puede garantizar, como hemos visto al hablar de la autonomía, una determinación de la voluntad que, sin embargo, no suponga alienación ni dependencia alguna tanto del mundo empírico, como del mundo inteligible.⁶¹ Ahora descubrimos, por consiguiente, que ese tercero al que se refería Kant es y no puede ser otra cosa que el hombre mismo como ser inteligible, el *homo noumenon*.⁶²

Con todo, persiste la duda de en qué medida ese referente contribuiría a unir la voluntad buena sin restricción y la voluntad autónoma o universalizable. Y no sin razón. Kant, ciertamente, termina su deducción sin aportar una explicación lo suficientemente clara de cómo el ser suprasensible del hombre habría de poner en conexión una voluntad absolutamente buena con la autonomía y, más aún, con la universalizabilidad de las máximas que rigen su comportamiento. Muchas han sido de las discusiones entre expertos provocadas por este asunto y muchas las líneas y artículos que se le han dedicado a esta cuestión.

Creo que la mayoría de los especialistas, sin duda influidos por el peso de sus lecturas de la KrV, han sentido demasiados resquemores a la hora de asumir las implicaciones ontológicas que aquí adquiere la propuesta ética de Kant, lo cual ha obstaculizado la comprensión del modo en el que este legitima y concreta el contenido de las formulaciones del imperativo moral propuestas en la *Grundlegung*. La KrV parecería haber lastrado no solo un desarrollo más atrevido de la ética por parte de Kant, sino también una recepción más justa y precisa de su dimensión metafísica por parte de los

⁶¹ Cf. *supra*, p. 123 y s.

⁶² Una idea similar a la que sostengo yo aquí y que es uno de los pilares de mi estudio de la obra kantiana se puede encontrar también en Mosayebi, R.: „Homo noumenon und die aktive und die passive Seite der Selbstverpflichtung“, en Gerger, S./Ruffing, M./Wagner, D./Waibel, V. L. (Eds.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter. Berlín, 2018, pp. 1985-1992, si bien allí solo referida a los deberes respecto a uno mismo. Por lo demás, no abundan los investigadores que, sin despreciarla, hayan defendido que Kant ofrece una fundamentación metafísica de la validez del imperativo categórico.

estudiosos. Sin embargo, si se acepta este fundamento metafísico concreto que aquí venimos postulando como idea que, sin embargo, todo ser humano tiene que admitir como real en el ámbito práctico, las dificultades que de entrada se ciernen sobre la comprensión del contenido en la ética de Kant desaparecen.⁶³ Expliquemos, pues, cómo todo lo que es oscuro e incomprensible parece cobrar sentido si se acepta este fundamento material metafísico de la moral.

En efecto, si un agente moral excluye como principio de determinación de sus máximas todo fin material, ya sea sensible o intelectual, solo le quedará para cribar sus máximas aquello a lo que, aunque quisiera, no puede renunciar, a saber, la naturaleza inteligible de su propio ser. En la medida en la que esta naturaleza es precisamente común a todos los demás seres racionales, cuando uno la acoja en sus máximas para su conservación y, llegado el caso, incluso para su promoción, estará acogiendo también la de todos sus congéneres y, al hacerlo, estará garantizando su carácter categórico, el cual le faculta para exigírsela también a cualquier otro ser racional siempre y en cualquier circunstancia y poniendo la primera piedra para levantar sobre ella un reino en el que todos los fines propuestos por cada uno de sus integrantes, en la medida en la parten de un mismo referente, converjan en perfecta armonía.

La autonomía de la voluntad no debe ser entendida, pues, como si estuviera toda y en su conjunto a expensas del libre albedrío de cada cual, ni siquiera entendida dentro de los límites que impone la convergencia armónica del albedrío en distintos individuos que conviven y tienen que adecuarse recíprocamente para no coartar más de lo imprescindible sus respectivas acciones.⁶⁴ Si fuera así, no podrían deducirse deberes a priori como de hecho sucede en la *Metaphysik der Sitten*, pues obviamente no se podría saber con antelación lo que cada cual querrá de acuerdo con su libre albedrío para trazar conforme a esas voliciones unas pautas de convergencia que las hagan máximamente compatibles. La autonomía es, por el contrario, un distinto tipo de determinación, para nosotros teóricamente incognoscible en su fundamento y en el modo en el que nos

⁶³ Kant afirma, en efecto, en la KpV que la idea de la libertad (positiva) que la KrV había dejado intacta, considerándola sin embargo una simple idea problemática, adquiere realidad con la ley moral. Cf. KpV, AA 05: 105.13-22.

⁶⁴ Esta opinión que aquí estoy impugnando es la que defiende Illies cuando interpreta que el imperativo, especialmente de la primera fórmula, tiene por todo contenido el derivado de que con la libertad de mi querer «no restrinjo ni directa ni indirectamente la libertad de los demás seres humanos». Cf. Illies, Chr. F. R.: op. cit., p. 319. Esto representa un intento, no inhabitual, de renunciar a toda base ontológica para la explicación de la fundamentación de la ética por parte de Kant, pero que, en mi opinión, es el germen de múltiples malentendidos. Cf. Illies, Chr. F. R.: “Orientierung durch Universalisierung: Der Kategorische Imperativ als Test für die Moralität von Maximen”, en *Kant-Studien*, número 3 (1998), pp. 306-328, especialmente, pp. 317-319.

determina, pero con el que contamos de hecho en el ámbito práctico, es decir, a la hora de actuar y del que nos cabe una seguridad mayor a la que podamos albergar nunca para cualquier conocimiento científico. Digámoslo más claro: la autonomía, tal y como la entiende Kant, le confiere a la voluntad que goza de ella bondad moral porque es al mismo tiempo la autonomía de los demás, más aún, porque cumple con las exigencias de la única y auténtica realidad que todos los seres humanos comparten.⁶⁵

Si aplicamos este mismo razonamiento a la primera fórmula, la de la universalidad, también se desvanece ese proverbial formalismo de la ética que tan frecuentemente se ha atribuido a Kant desde todos los frentes a la vista de su presunta vaciedad.

Quisiera, para exponer el argumento de manera más plástica, servirme en esta ocasión de un ejemplo que ya he empleado y con el que resolveremos de paso una de las dudas que suscitamos cuando intentábamos aclarar el sentido de la primera fórmula del imperativo. Decíamos entonces que un ladrón que estuviera pervertido en lo más profundo de su ser no podría utilizar el imperativo eficazmente pues, al generalizar sus máximas, esa perversión siempre actuaría latentemente desviando la valoración que hiciera de ellas. Era el argumento en el que Hegel seguramente estaba pensando cuando le reprocha a la ética kantiana no haber podido nunca superar la subjetividad. Después de lo explicado, podemos vislumbrar la posible réplica kantiana a la impugnación que plantea Hegel. Y es que el hombre, todo hombre, también el ladrón, no necesita llegar a la objetividad, pues está ya instalado en ella y, en verdad, de una forma más estable y esencial de lo que lo está en cualquiera de las perversiones que pudieran carcomer su ser.

Cuando universalice sus máximas, por tanto, siempre lo hará en último término desde ese su ser racional, esto es, a partir de ese fundamento suprasensible que es imposible de acallar y que no puede amordazar para evitar que influya en su comportamiento y en sus juicios prácticos, por avanzado que esté su estado de degradación moral.

⁶⁵ A este propósito me parece muy aguda la objeción que plantea Sensen cuando afirma que si el valor absoluto de la voluntad residiera solo en ser fenoménicamente lo que es como noúmeno, igualmente habría que concedérselo a una mesa, a una silla y a un lápiz. Cf. Sensen, O.: "Die Begründung des Kategorischen Imperativs", en Schönecker, D., (2015), p. 241. A esto, sin embargo, cabe replicar que es precisamente la posibilidad que tiene el ser humano de traicionar su realidad más profunda lo que lo eleva, cuando la secunda, sobre toda otra realidad. Cuando en la *Metaphysik der Sitten* Kant nos recuerda en este sentido las palabras de Haller al asegurar que «el hombre con todas sus carencias es mejor que todo el ejército de los ángeles desprovistos de voluntad» (MS, AA 006: 397, nota), también, por tanto, cabría añadir a las cosas en general en las que tampoco hay atisbo de ella. En el someterse a la ley que dicta su propio ser libremente, es decir, pudiendo no hacerlo, radica «ese valor que *solo* los hombres pueden darse a sí mismos». (KpV, AA 05: 086.32-33. La cursiva es un añadido). Véase este mismo asunto tratado fugazmente por Scheler en FEmW, GW 02, 373 y en la nota correspondiente.

De tal estar ya en todo momento, metafísicamente al menos, en el bien es de lo que habla Kant cuando afirma que ni «el peor de los malvados» puede dejar de rendirle honores a la virtud a pesar de que él mismo, presa de sus inclinaciones, no pueda corresponder a ella con sus actos.⁶⁶ También cuando nos dice que el «deber es propiamente un querer que rige [*gilt*] en todo ser racional siempre y cuando la razón pudiera ser en él práctica sin impedimentos».⁶⁷ Y, finalmente, no menos cuando, en el libro de la religión, nos habla de la “personalidad [*Persönlichkeit*]” como una predisposición al bien en el hombre que este no puede ni “usar torcidamente”, ni “extirpar [*vertilgen*]” de su ser.⁶⁸

El criterio de la universalización de las máximas no es, pues y según todo lo dicho, más que el intento de captar lo que necesariamente todos compartimos en lo más hondo de nuestro ser presuponiendo que es precisamente eso, por sernos inalienable, lo que condicionará necesariamente también el proceso de universalización que empleemos para captarlo.⁶⁹ Esta necesidad ontológica que se trasunta en el proceso de universalización es, por tanto, la única capaz de conferir a la ley moral su carácter categórico y de hacerse perceptible a la conciencia particular.⁷⁰

Supuesto entonces que esta naturaleza inteligible sea la que, como seres humanos, gravita inevitablemente y en todo momento sobre nosotros a la hora de decidir cómo comportarnos pese a que las más de las veces nos resistamos a obedecerla; supuesto también que sea ella la que nos proporciona y la que determina el contenido de un imperativo que de otra forma sería huero y absurdo, la pregunta que se impone es la siguiente: ¿no contraviene esta forma de entender la moral y su incidencia en el sujeto concreto el planteamiento metafísico y epistemológico que Kant había hecho años antes en la *KrV*? En el siguiente apartado nos encargaremos de aquilatar esta tesis interpretativa con una más sólida base textual y dilucidaremos si verdaderamente Kant atenta pensando así contra los presupuestos que había establecido en su obra magna.

⁶⁶ Cf. GMS, AA 04: 454.21-455.09.

⁶⁷ GMS, AA 04: 449.16-18.

⁶⁸ RGV, AA 06: 027.27-028.07. y *ibídem* 028.16 y s.

⁶⁹ Únicamente de este modo, como un método para extraer el contenido de la esencia inteligible del sujeto implicado en el juicio que universaliza las máximas, cobra sentido entender el formalismo kantiano de una manera procedimental tal y como lo hacen Silber e incluso Schilpp, cuando este último retrotrae esta concepción al periodo precrítico. Cf. Silber, J. R.: “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, en *Review of Metaphysics, Philosophy Education Society*, vol. XXVIII, número 2, Washington D.C., pp. 197-236 y Schilpp, P. A.: *Kant’s Pre-Critical Ethics*, Northwestern University Press. Evanston (Illinois), 1960, pp. 122-126.

⁷⁰ Solo ahora se ve con claridad el carácter esencial (*ratio essendi*) que comporta la universalidad dentro del imperativo moral de Kant y lo que podría querer decir Palacios cuando hablaba de una «contradicción real», no psicológica ni lógica, en el empleo del imperativo moral kantiano. Cf. *supra*, p. 117, n. 34 y Palacios, J.M.: *op. cit.*, p. 57.

4.5.- La síntesis suprasensible como clave de la derivación del contenido concreto de la ética

Ciertamente recurrir a una entidad suprasensible para fundamentar el contenido de la ética resulta, a primera vista al menos, un proceder bastante espinoso y resulta natural que haya despertado desconfianza y hasta abierto rechazo entre los propios estudiosos de la ética kantiana. En el libro que conjuntamente escribieron Schönecker y Wood, sin ir más lejos, las últimas páginas dedican una crítica feroz al cariz ontológico que adquiere aquí el rumbo de la reflexión de Kant, pues, en opinión de estos expertos «en vez de explicar lo que quiere decir que algo sea valioso y cómo reconocer ese valor, [Kant] se obceca [*verharrt*] en un ontologismo filosóficamente inverosímil e impropio de él.»⁷¹

4.5.1.- La compatibilidad de la síntesis suprasensible con los resultados de la KrV

Nada habría más demoledor para un pensador que consideraba que «ser consecuente es la obligación suprema del filósofo»⁷² que una acusación como la que aquí se lanza hacia él. Sin embargo, si se mira con cuidado, no podemos sino apartarnos de este dictamen tan severo. Para exponer las razones que me llevan a pensar así no será ni siquiera necesario que nos adentremos en la KrV. Bastará con que nos remitamos a la segunda Crítica en la que, como ya anticipamos, se desarrollan las ideas de la *Grundlegung* y es el propio filósofo el que afronta posibles objeciones a los pensamientos allí contenidos que se pudieran suscitar a partir de la concepción del conocimiento que él mismo esbozara años antes en la KrV. Dentro de la KpV, concretamente al finalizar el capítulo dedicado a los principios dentro de la analítica de la razón pura práctica, resume de manera inmejorable los resultados de aquella primera Crítica y sopesa cuidadosamente en qué medida esto se puede trasladar al ámbito práctico. Para analizar sus argumentos ofreceré a continuación

⁷¹ Schönecker, D./Wood, A.W.: op. cit., p. 207. Un síntoma más de este rechazo a la fundamentación metafísica de la moral en Kant lo encontramos también en Korsgaard, quien no solo no contempla esta posibilidad dentro de las distintas formas de explicar la contradicción en la que incurren las máximas inmorales cuando se universalizan (cf. Korsgaard, Ch. M.: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press. Cambridge, 1996, p. 78), sino que además se pronuncia abiertamente y sin ambages contra toda interpretación metafísica de su filosofía moral. (Cf. Korsgaard, Ch. M. *et alii*: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press. Cambridge, 2010, p. 3, y, más por extenso, pp.33-37.

⁷² KpV, AA 05: 024.25-26.

varias citas, todas ellas del capítulo mencionado, a las que dedicaré breves comentarios aclaratorios.

La primera de ellas condensa los resultados que arrojaron sus meditaciones sobre el conocimiento en lo que respecta al uso de los conceptos puros del entendimiento. Es un extracto de una recapitulación mucho más extensa que quizá mereciera ser citada íntegramente, pero para la que aquí no tenemos espacio suficiente. Extraigo, pues, el fragmento a mi entender esencial.

De mis investigaciones [en la KrV] se desprendió que los objetos con los cuales tenemos que tratar en la experiencia no son en absoluto cosas en sí mismas, sino solo fenómenos [...] Y esto fue lo que de hecho se encontró: de tal forma que pude demostrar el concepto de causa no solo, según su realidad objetiva en relación con los objetos de la experiencia, sino que pude también *deducirlo* como concepto a priori, en virtud de la necesidad de la conexión que conlleva, es decir, pude exponer también su posibilidad extrayéndola del entendimiento puro y sin fuentes empíricas y así acabar desde su base, después de expurgar de empirismo su origen, con la consecuencia inevitable de ese empirismo, a saber: con el escepticismo. (KpV, AA 05: 053.16-34)

Lo dicho en estas líneas es de suma importancia y constituye el primer paso de su legitimación del uso de la causalidad fuera del ámbito de los fenómenos y de la experiencia cognoscitiva humana. El argumento es más sencillo de lo que parece. Se reduce a que solo en la medida en la que el concepto de causa se asienta en el entendimiento puro puede aspirar el hombre, cuando lo aplica a los fenómenos, a un conocimiento necesario de esos fenómenos y de la naturaleza empírica en general. En efecto, si la categoría de causa, y todas las demás categorías, no tuvieran su origen en el entendimiento puro, quedarían inevitablemente impregnadas de la contingencia propia del empirismo y esto impediría constatar la necesidad y la universalidad con la que identificamos el conocimiento estricto de la ciencia. Para comprender la realidad científicamente, para poder explicar cómo es que existe la ciencia hay que salir de la naturaleza y remontarse a la esfera de la razón pura. Después de esta constatación Kant se pregunta explícitamente «¿qué ocurre si se aplica esta categoría de causalidad [...] a cosas que no son objeto de la experiencia posible, sino que se hallan más allá de toda experiencia?» Y añade:

Ya solo el hecho de haber [...] salvado [la realidad objetiva de estos conceptos] en este caso [de los objetos de la experiencia posible]; el hecho de haber acreditado que con ellos se pueden pensar objetos, aunque no se los pueda determinar a priori, es precisamente lo que les concede [a estos conceptos] un lugar en el entendimiento puro, el cual los refiere a objetos en general (sensibles y no sensibles). (KpV, AA 05: 054.08-13)

Con estas palabras Kant nos quiere hacer reparar en la legitimidad de pensar por medio de esas categorías que hemos deducido del entendimiento puro objetos en general con independencia de si son sensibles o suprasensible. Pensar tiene aquí un sentido que Kant llamaría problemático, pues no nos asegura, en principio, nada sobre la existencia real de lo pensado, sino que reduce el alcance del juicio a la existencia de esos conceptos como meros pensamientos. En esa medida, esos pensamientos carecerán en primera instancia de determinación a priori de su realidad. Y es aquí justo donde el conocimiento de la naturaleza muestra su carácter privilegiado si se lo compara con la aplicación de las categorías en la moral. Pues, mientras que allí, por estar referidos a fenómenos, la sensibilidad nos permitía determinar y aplicar esos conceptos para obtener conocimiento científico de la realidad, aquí, en la moral,

lo que nos falta es la condición de la aplicación de esas categorías a objetos, es decir, la intuición, la cual, donde no se da, hace imposible que se los emplee para obtener un conocimiento teórico del objeto como noúmeno, [...] pese a que permanezca siempre la realidad objetiva del concepto y pueda ser usado [*gebraucht*] también con noúmenos, pero sin poder determinar teóricamente lo más mínimo de ese concepto y producir así un conocimiento. (KpV, AA 05: 054.13-21)

Es decir que, trasladándolo al caso que nos ocupa, pese a que podemos usar los conceptos puros para pensar el ser humano, en cuanto noúmeno, como causa de las acciones que debemos seguir; es más, pese a que parece que estamos obligados en función de esa inevitabilidad de la idea de una realidad nouménico-fenoménica de la que nuestro pensar mismo no se puede deshacer, no podemos aplicarle esos conceptos al noúmeno de tal modo que pudiéramos arrogarnos algún conocimiento de su realidad o cualquier ulterior determinación de su contenido prescriptivo. Dicho en pocas palabras, podemos

estar seguros, al menos en un sentido práctico, de que tenemos que contar con que la existencia de nuestro ser inteligible se traduce en un carácter prescriptivo, pero no sabríamos especificar qué nos manda exactamente.

La razón de esta imposibilidad es, precisamente, que el noúmeno no se ofrece en la intuición sensible, la única de la que nosotros, hombres, somos capaces. Al carecer de intuición de lo suprasensible nos falta un punto de apoyo para la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a sus objetos: a las máximas, a las acciones, en último término, en definitiva, al mundo de la experiencia. Parecería que tenemos ideas morales de las que no podemos desprendernos, pero que, a la hora de ponerlas en práctica, revelan ser meras utopías porque no podemos saber en concreto qué significan y cómo pueden hacer posible en cada situación particular una plena experiencia moral.

Aquí, donde la reflexión parece hallarse atascada y como encerrada en un callejón sin salida para el buen progreso de sus investigaciones éticas por no encontrar esa condición, Kant advierte que,

aun cuando este [el concepto de causa], referido a cosas en sí mismas [...], no sea, según lo dicho, susceptible de ninguna determinación para representarnos objetos determinados con el propósito de [*Behuf*] un conocimiento teórico, con todo, podía todavía, para algún otro propósito (quizá práctico), ser susceptible de una determinación para la aplicación de ese concepto. (KpV, AA 05: 054.25-30)

Kant admite, por tanto, que esa condición no existe en el hombre para el conocimiento suprasensible de sí mismo, pero abre la puerta para que pueda darse en un respecto muy distinto al cognoscitivo: el práctico. Esta condición no puede ser empírica ya que esto a todas luces arruinaría sin remedio la pureza del principio moral y, a diferencia de lo que pasaba con el conocimiento matemático, tampoco puede ser ni siquiera sensible pura, porque esto nada aportaría a nuestro propósito aquí, donde de lo que se trata es de alcanzar la comprensión de una entidad suprasensible. Pues bien, seguidamente nos dirá que esta condición no puede ser otra que

la realidad objetiva de una voluntad pura o, lo que es lo mismo, de una razón pura práctica que está dada en la ley moral, por decirlo así, a través de un hecho [*Factum*]. Y es que así es como podemos denominar a una

determinación de la voluntad que es inevitable pese a no descansar en principios empíricos.⁷³ (KpV, AA 05: 055.15-19)

A este hecho que hace las veces de condición no ya para un uso lógico del concepto de causa en la moral, sino para su aplicación a casos concretos es a lo que Kant llama inmediatamente después *causa noumenon*.⁷⁴ Esta expresión ciertamente es distinta de la que utilizará en la *Grundlegung* («causa racional [*Vernunftursache*]»),⁷⁵ pero deberíamos considerarla como totalmente equivalente. En ella vemos que se acentúa de una manera más marcada el cariz ontológico y metafísico de la concepción kantiana de la moral, el cual se manifestará ya sin tapujos en la *Metaphysik der Sitten* cuando hable directamente del *homo noumenon*. En esta evolución de los términos se nos revela poco a poco, desprendiéndose de sus envolturas, la verdadera naturaleza del fundamento último que da Kant a su ética. No es otra la conclusión que nos trasmite el propio Kant cuando escribe:

El concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, aunque teóricamente vacío (sin intuición que se adecúe a él) es, sin embargo, siempre posible en referencia a un objeto indeterminado, pero cuando en lugar de eso se le da una significación en la ley moral, por tanto, en sentido práctico, pese a que no tengo ciertamente una intuición que determine su realidad objetiva teórica, no por ello tiene una aplicación menos real que se puede mostrar concretamente en disposiciones y máximas [*nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt*], esto es, tiene una realidad práctica que se nos puede dar, lo cual es ya suficiente para su justificación, incluso respecto a los noúmenos. (KpV, AA 05: 056.19-27)

⁷³ La propuesta de Willaschek de concebir el *Factum* como algo que la razón pura hace (*Tat*) y no como un hecho (*Tatsache*), me parece que puede llevar a confusión en la medida en la que puede hacer pensar en la razón como una suerte de espontaneidad arbitraria sin base ontológica. Si bien es cierto que la razón es actividad, no lo es menos que solo lo es por ser un hecho con asiento en el mundo suprasensible que influye, no obstante, en el mundo empírico, en este caso, a través del ser humano. Cf. Willaschek, M.: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Metzler, Stuttgart, 1992, § 10, pp. 174-214.

⁷⁴ KpV, AA 05: 055.27.

⁷⁵ GMS, AA 04: 458.14.

El fragmento, aunque esencial, es lo bastante oscuro como para que pueda pasar desapercibido lo que quiere decir aquí Kant. Por eso, conviene insistir en lo que expresa y dedicarle un cuidadoso análisis.

Lo primero que hay que dejar claro es el contexto. En los fragmentos precedentes hemos visto que:

1.- No existe ninguna dificultad en pensar (*denken*) una entidad suprasensible como causa o fundamento metafísico de la acción debida porque el origen puro del concepto de causa que aquí usaríamos así lo permite.

2.- En el conocimiento teórico la intuición sensible (pura) era la condición que hacía posible además determinar (*bestimmen*) y aplicar (*anwenden*) ese concepto de causa a los objetos concretos de la experiencia.

3.- Dado que, en el caso de las entidades suprasensibles, para nosotros seres humanos que no gozamos de intuiciones intelectuales, no se da esa condición, su conocimiento queda descartado y, con él, en primera instancia, también su determinación y su aplicación.

Ahora, sin embargo, comprobamos en este último fragmento que:

4.- Podemos obtener todavía esta determinación y esta aplicación, pero en un sentido exclusivamente práctico, es decir, solo en la medida en la que al concepto de causa «se le da una significación en la ley moral [*ihm doch an dem moralischen Gesetze (...) Bedeutung gegeben wird*]».

5.- La aplicación y la determinación del concepto causalidad inteligible se da, por tanto, solo en tanto en cuanto en nuestro uso de la ley moral esa realidad incognoscible actúa ya de suyo e incide subrepticamente con su causalidad en nuestro comportamiento y en nuestra manera de valorar nuestras máximas, por mucho que no conozcamos ni aquello de donde procede (*homo noumenon*), ni su modo de actuar (esa peculiar causalidad transmundana) y ni siquiera podamos demostrar teóricamente su existencia. Su realidad desde un punto de vista estrictamente práctico queda, pese a todo, intacta y su contenido no es menos evidente y concreto por no poderse demostrar teóricamente.

En este sentido, tan restringido teóricamente, pero suficiente para la ética, hay que entender la síntesis suprasensible que da contenido a la ley moral. Y es que es inevitable pensar que el hombre como cosa en sí influye en el ser fenoménico de un individuo y condiciona de una manera fundamental sus intenciones, sus acciones y los juicios que le merecen sus máximas y, esto, con completa independencia de lo torcido y deformado que

esté su carácter y de lo avieso que sea su comportamiento después de una vida dedicada al vicio y nacida y criada, quizá incluso, en el regazo de la depravación.

Todo ello, claro está, presupone la aceptación de la dicotomía noúmeno-fenómeno y su relación de fundamentación, las cuales constituyen premisas que difícilmente podrían negarse. Veremos después que el camino que emprende Scheler para impugnar el planteamiento kantiano no es rechazar este punto de partida, sino más bien no reconocer el noúmeno como un género, en cualquier caso, no como un concepto abstracto, sino como una noción peculiar y única en cada individuo.

Pero volvamos a Kant y no anticipemos acontecimientos. Por resumir lo dicho en este apartado, creo que el principal escollo que representa esta teoría que pretende mostrar el imperativo como un juicio sintético a priori es lo extraño que puede resultar una afirmación así si se la concibe desde los presupuestos de los juicios sintéticos a priori propios de la ciencia. Pero precisamente es contra esta tentación de igualar ambos ámbitos, el teórico y el práctico, contra la que Kant adopta todo tipo de prevenciones y reservas. Esto no quiere decir que el planteamiento que hace en la segunda crítica no tenga un encaje en la primera. Esta se ocupaba no solo de la razón pura teórica, sino de la razón pura en general y, sin desarrollarlas, sentaba ya las bases también de todo el pensamiento moral kantiano.

No podemos entrar a un análisis minucioso de esta relación, pero considero obligado decir algunas palabras sobre ello que bien pueden valer de resumen de lo dicho en las últimas páginas. Podemos tomar como pie del que partir el famoso *dictum* de la introducción a la lógica trascendental según el cual «los pensamientos sin contenidos son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas». Lo difícil de comprender del planteamiento de Kant en la ética es que aquí los pensamientos, si bien es cierto que no son vacíos, no reciben su plenitud del contenido de las intuiciones (ni sensibles, ni intelectuales), sino de un hecho suprasensible, completamente incognoscible para el hombre, pero, con todo, indubitable y lleno de sentido. De este modo, la ceguera que aqueja al ético es de todo punto distinta de la del teórico. La de este se puede subsanar con solo aplicar las categorías adecuadamente. La de aquel, sin embargo, es constitutiva, innata, irremediable. Sus intuiciones no son ciegas, como pasaba en el ámbito teórico, por no recibir el receptáculo racional a priori de un concepto que las estructure, sino que no se dan en absoluto. No somos ciegos en la ética por no emplear la luz de la razón para iluminar los objetos de la experiencia, sino porque la facultad de ver sencillamente no nos asiste en ese ámbito.

Considero que el principal problema que tenemos aquellos que nos dedicamos a estudiar la ética de Kant es aceptar esta limitación y entender cómo, pese a todo, puede resultar significativa. Cuando se reprocha a su ética que recaer en un determinismo, con la única diferencia de que, en esta ocasión, es suprasensible; cuando se le acusa de un ontologismo retrogrado y anticuado; también cuando se objeta que a la postre no hace más que cosificar el objeto de la ética o, a la inversa y lo que sería aún peor, de dar a la naturaleza inerte una dignidad absurda y que no se merece, lo que se está haciendo es precisamente trascender los límites del conocimiento humano y obrar en complicidad con la razón teórica en su asalto al terreno sobre el que, en rigor, únicamente la razón práctica debería mandar imponiendo silencio a toda pretensión científica o de conocimiento teórico riguroso.

Dicho esto, no es fácil explicar cómo el hombre llega a tener un conocimiento de estos contenidos suprasensibles, pues, que lo tiene es evidente por lo expuesto en la sección 3.2. de este trabajo y, sobre todo, por la enumeración de los deberes que hace en la *Metaphysik der Sitten*. Una cosa al menos tiene que quedar clara: que aquí el conocimiento explícito sigue siempre a la acción, del estar en el mundo; que lo que sé es producto de lo que hago, de mi estar haciéndolo, y no al revés. O más exactamente, que solo tengo noticia de mis deberes por la influencia que mi ser suprasensible tiene inexorablemente en todo aquello que hago, incluso en el caso de que mis acciones pudieran estar en disconformidad con él. El imperativo categórico, como ley formal, no sería sino un marco, un espacio, el hueco en el que la voluntad, excluidos todos los influjos sensibles, puede revelar en el momento de actuar su contenido concreto sin impedimentos.⁷⁶

El ser humano estaría incapacitado para penetrar con la mirada en esa esfera suprasensible, pero podría sentir su presencia y el sentido inequívoco de su determinación en la inmediatez de cada uno de sus actos. Si se me permite una imagen, por continuar con el símil de la ceguera, sería como el ciego que no puede ver a distancia los objetos que le rodean, pero que por la inmediatez del contacto táctil es capaz, tras sucesivos tanteos con la concavidad de la mano, de hacerse una *imagen* bastante precisa del entorno en el que vive y hasta de la fisonomía de un rostro, el suyo propio, que nunca ha visto.

⁷⁶ Esto haría comprensible la importancia que le concede Kant a la experiencia moral y el carácter irremediabilmente inconcluso al que tiene que resignarse todo aquel que se proponga hacer una exposición de los distintos deberes éticos.

Es este momento el idóneo para encargarse de papel que desempeñan los sentimientos en la ética kantiana. Y es que se puede pensar ciertamente que esa determinación no teórica que experimentamos en cada uno de nuestros actos se nos transmite, no por conceptos, sino por medio de algún tipo de sentimiento. Con ello, todo nuestro análisis de la ética de Kant nos estaría revelando inopinadamente cómo su planteamiento nos aboca a una ética emotiva más cercana a la propuesta scheleriana de lo que cabría pensar en un principio. Comprobaremos inmediatamente, sin embargo, que esto no es así.

4.5.2.- La síntesis suprasensible y los sentimientos en la ética de Kant

La idea de que puedan ser los sentimientos los que, a fin de cuentas, le ofrezcan al hombre empírico una guía en la determinación del contenido del imperativo contraría la idea más extendida que se ha tenido siempre del pensamiento moral kantiano. No en vano, con frecuencia se lo ha caracterizado como un cierto rigorismo que demonizaba toda clase de sentimiento, incluso los más humanitarios y altruistas, como escollos para el verdadero comportamiento ético, que ha de suceder exclusivamente por deber. Sin embargo, hemos de aceptar que el respeto desempeña un papel esencial dentro de la concepción kantiana de la buena voluntad sin restricción, en la medida en la que es este el que tiene que motivar efectivamente esa acción que se quiere por deber. Podría verse en él, por tanto, en el respeto, el faro capaz de dar señas del camino que ha de seguir la conducta de ese hombre ciego para toda intuición del fundamento último legítimo de su comportamiento.

En esta misma línea Schönecker ha defendido hace pocos años la tesis de que sería plausible sostener que el respeto tiene un valor cognoscitivo o que es, cuando menos, el criterio decisivo a la hora de deliberar sobre qué debemos hacer. Así, nos dice que «Kant es quizá [...] un intuicionista ético. Un intuicionista ético es aquel que defiende que reconocemos inmediatamente por medio de los sentimientos la validez de la ley moral o el valor de determinados bienes.»⁷⁷ También en el mismo artículo, pero hacia el final, podemos leer: «Reconocemos el contenido normativo del imperativo categórico por medio del respeto».⁷⁸ El propio Kant advierte, no obstante, en la KpV, como el mismo Schönecker hace notar sin reparos, que el respeto «no sirve para enjuiciar las acciones y

⁷⁷ Schönecker, D.: "Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung", en Römer, I. (Ed.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, De Gruyter. Berlín, 2014, p. 56.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 72.

ni mucho menos para fundamentar la ley moral objetiva, sino que sirve de motivo para, interiormente, convertir esta en una máxima».79

Aparte de la literalidad de estas últimas palabras, que parecen poner en cuestión ya desde el inicio la tesis que Schönecker pretende defender, creo que hay una razón de peso habla en contra de este intento interpretativo: es que el sentimiento de respeto, precisamente por ser un sentimiento, es una reacción de la sensibilidad a una situación concreta, real o imaginada, empírica o intelectual, y no puede comportar el carácter categórico, puro e inteligible que la ética tiene aparejado para Kant por muy estrecho que sea el lazo que lo une al fundamento último de la ética.

De acuerdo con esta objeción y con la finalidad de exponerla más por extenso dividiremos este apartado de la manera siguiente: primero, ofreceremos una breve caracterización del respeto en Kant con especial atención a la dimensión metafísica y a la síntesis suprasensible que hemos descubierto que se ocultaba tras el imperativo. Posteriormente y a partir de los resultados obtenidos en esa caracterización, ampliaremos la objeción que acabamos de formular. Por último, trataremos del amor en la ética de Kant y de su relación con el respeto. Este último punto es tanto más importante para nosotros cuanto que puede llegar a darnos pie a descubrir semejanzas y diferencias en relación con la ética de Scheler.

Empecemos entonces por detallar qué significa respeto en Kant. La idea que intentaré sostente aquí es que el respeto es el sentimiento provocado por la conciencia de la influencia suprasensible que ejerce el *homo noumenon* en la afectividad humana. Además, argumentaré que esa conciencia es la consecuencia de la síntesis de lo suprasensible que hemos propuesto para entender cómo el sujeto puede llenar de contenido la ley formal. Es decir, cuando entendemos a través de la ley moral que pertenecemos a una esfera superior a la de lo que podemos experimentar y estamos determinados por ella de una manera mucho más esencial, los seres humanos no podemos sino sentir un sentimiento muy peculiar que llamamos respeto. Hasta tal punto es peculiar que Kant llega a calificarlo como «el único sentimiento que podemos conocer enteramente a priori y cuya necesidad podemos penetrar».80

De la naturaleza de este sentimiento tan extraordinario y de su vinculación con la síntesis suprasensible que acabamos de exponer podemos encontrar alguna pista si ponemos en conexión el «Esclarecimiento crítico de la analítica de la razón pura práctica»,

⁷⁹ KpV, AA 05: 076.16-19.

⁸⁰ KpV, AA 05: 073.35-37.

con la que Kant cierra el primer libro de la KpV, y las reflexiones morales que se entremezclan en sus disquisiciones estéticas al hablar de lo sublime en la KU.

En el primero de estos textos Kant se remite a una distinción fundamental para su filosofía especulativa que dividía las categorías en dos clases superiores o apartados (*Abteilungen*) bien diferenciados. Por un lado, estaban las categorías matemáticas, que comprendían dentro de sí las de la cantidad y las de la cualidad, todas ellas referidas a los objetos de la intuición; y por otro, las dinámicas, integradas por las categorías de la relación y de la modalidad y que se referían a la existencia de esos objetos.⁸¹ Partiendo de ello, Kant recuerda ahora en la KpV que la síntesis que producen las primeras es siempre de elementos homogéneos, mientras que la que se opera por medio de las segundas implica elementos heterogéneos y que, por tanto, solo en estas últimas cabía vincular un elemento, lo condicionado, con algo distinto de él, su condición. En la KrV esto sirve de base a la explicación de la causalidad de la que se sirve la ciencia natural (física, química...) para elaborar sus constructos teóricos. Pero Kant admite incluso la posibilidad de pensar que esa condición sea a su vez algo incondicionado. En la KrV esta alternativa encontraría acomodo en las ideas regulativas, las cuales, sin constituir ellas mismas conocimiento alguno, eran puntos asintóticos que ayudaban a organizarlo, contribuyendo así al interés sistemático de la razón. Una síntesis tal, completa, última, definitiva, era allí permitida, pero solo con esa restricción: que no se la considerara fundamento del conocimiento de las realidades que postulaba (el alma, el mundo, Dios).

Pero Kant recuerda en este pasaje de la KpV también otra cosa y es que, mientras que en las categorías matemáticas las dos posiciones que en las antinomias entraban en conflicto eran ambas falsas, en el caso de las categorías dinámicas, y más concretamente, en el caso de las categorías de la relación, las dos posturas antinómicas, como después se descubriría en la Dialéctica, bien podían ser ambas verdaderas,⁸² pues no existía contradicción insalvable entre libertad y causalidad natural si en la ecuación introducíamos la distinción fenómeno-noúmeno. Pues, en verdad,

una misma acción que, como perteneciente al mundo sensible está siempre sensiblemente condicionada, es decir, tiene una mecánica necesaria, sin embargo, puede, al mismo tiempo también, como perteneciente a la causalidad del ser actuante, en cuanto que pertenece al mundo inteligible,

⁸¹ Cf. KrV, B110.

⁸² Cf. KpV, AA 05: 104.04-27.

basarse en una causalidad sensiblemente incondicionada y, por tanto, ser pensada como libre. (KpV, AA 05: 056.19-27)

Pero que pudieran ser las dos verdaderas no aseguraba realmente nada. Hacía falta una prueba que, por estar la causalidad sensible suficientemente refrendada por la experiencia, concernía solo a la causalidad inteligible. Hacía falta que esa posibilidad de lo inteligible se acreditara como algo real y determinado o, así lo dice Kant, que «ese poder [ser] se transformara en un ser». Había que encontrar, en definitiva, un principio incontrovertible «en el que la razón no siguiera apelando en lo que a la causalidad se refiere a ninguna otra cosa como fundamento de determinación, sino que ella misma ya lo contuviera a través de ese principio [...] y donde fuera por sí sola, como razón pura, también práctica». La ley moral, el imperativo categórico, nos brindará ese principio que buscamos. En él, efectivamente,

aquella causalidad incondicionada y la facultad de esta, la libertad [positiva], pero con ella también *un ser (yo mismo)* que pertenece al mundo sensible, no solo es meramente pensado indeterminada y problemáticamente perteneciendo al mundo inteligible [...], sino que incluso puede ser *conocido asertóricamente y como determinado* [...], siéndonos dada de esta manera la realidad de ese mundo inteligible y, a decir verdad, de forma determinada en un sentido práctico, y esta determinación, que desde un punto de vista teórico sería transcendente (desmesurada [*überschwenglich*]), se vuelve ahora, en el práctico, inmanente. (KpV, AA 05: 105.13-21)

Estas últimas palabras son para nosotros de inestimable importancia, por lo que conviene incidir en ellas. Kant nos está diciendo que lo que en la filosofía teórica era solo una representación legítima pero vacía (sin intuición posible que pudiera corresponderle), en la filosofía práctica no solo acredita la realidad de aquello a lo que refiere, sino que se presenta como algo que somos capaces de conocer de manera determinada. Por si quedara alguna duda lo repite todavía con más claridad poco después, cuando, justo antes de terminar con la primera parte de la KpV, asegura que «solo la facultad [práctica] de la razón [...] nos ayuda a elevarnos sobre el mundo de los sentidos

y nos proporciona conocimientos de un orden suprasensible [Erkenntnisse einer übersinnlichen Ordnung]». ⁸³

Este conocimiento no se ha de entender, por supuesto, en un sentido teórico. No podemos dar cuenta de las dimensiones de nuestro ser suprasensible (finito o infinito), ni de sus cualidades (simple o compuesto), ni siquiera podemos estar seguros de cómo ejerce su peculiar influencia sobre nuestro ser sensible (causalidad) y cómo es que, pese a determinar nuestro ser nouménico necesariamente, sin embargo, nos podemos tener no obstante por libres. Lo único que sabemos es que existe ese ser, que tiene una influencia que goza de cierta eminencia sobre cualquier otra modificación de nuestra naturaleza sensible y que cuenta con unas determinaciones concretas que solo se nos revelan al actuar.

Ya puede el hombre ávido de saber, picado por una irreprimible curiosidad intelectual, querer ir más allá y penetrar con la mirada esa esfera que solo en la medida en la que actúa puede llegar a conocer. Todo intento será en vano sin que ello suponga motivo de queja alguno. La naturaleza lo ha provisto escueta, pero sabiamente. En vistas a actuar no necesita nada más que esa clara determinación que le dicta inmediatamente su ser, sin que tenga que importarle que una especie miopía le muestre el origen de esta como terreno remoto e inextricable. Podríamos ir más lejos y decir incluso que una visión más fina y nítida de ese mundo le sería incluso perjudicial, pues arruinaría la peculiar índole de la moral y la hundiría inexorablemente en el terreno de lo pragmático-técnico, en el terreno de lo teórico en definitiva.

Pongamos un ejemplo que puede ayudar a comprender lo que digo. Alguien pudiera querer ser capaz de viajar a través del tiempo y, para asegurarse de que tributa a las personas adecuadas el respeto que todo hijo debe a sus padres, presenciar como espectador el momento de su concepción, acompañar su gestación y asistir a su alumbramiento. Con ello, sin embargo, lejos de fortalecer el cumplimiento con su deber de hijo no haría más que faltar a él al desconfiar de la palabra que sus padres le dan de ser sus verdaderos progenitores, la cual tendría que ser por sí sola suficiente garantía. Incluso cabe pensar que el trato dispensado durante tantos años desde que esta criatura tiene uso de razón es ya, con total independencia del vínculo biológico, motivo bastante para arrancarle a su corazón desconfiado un agradecido reconocimiento filial hacia los que

⁸³ KpV, AA 05: 106.05-07. He añadido la cursiva. Repárese aquí en el plural de la palabra "*Erkenntnisse*", el cual denota que no se trata de una noción general y abstracta de algo, sino de unidades de contenido concreto.

desde el principio de su existencia han estado asistiéndolo y cuidando de él. Esa desconfianza por falta de una certeza última en el conocimiento de la verdad teórica es ya una transgresión del respeto debido a los padres y de aquel vínculo que, si no los genes, la práctica hubiera debido cimentar. En último extremo, las ansias de conocimiento se revelan aquí contraproducentes pues la virtud, en este caso y en la ética de Kant, resplandece mucho más cuando está asida solo a una firme certeza práctica, simple e inmediata, que tiene que presentarse tanto más indubitable cuanto más impenetrables y densas son las brumas teóricas que la rodean.

Pero volvamos ahora a nuestro tema. De lo dicho hasta aquí cabe extraer dos importantes conclusiones: en primer lugar, que esto refrenda nuestra idea de una síntesis suprasensible que, transcendente y solo pensada en el uso teórico de la razón,⁸⁴ se torna inmanente en la práctica, tal y como la hemos entendido, y se erige en clave para la aceptación de la realidad y la comprensión del contenido concreto (la determinación) del imperativo categórico.

Por otro lado, esta contraposición del ámbito de lo práctico a todo conocimiento teórico nos abre las puertas para entender mejor la naturaleza del respeto. Pues es en esa confrontación de dos mundos; el uno halagador, voluble y seductor, el otro severo y constreñidor; el uno perspicuo y transparente, el otro misterioso y oculto, pero no por ello menos determinado y determinante de nuestros actos; en la que se resuelve la naturaleza del respeto.

A) EL RESPETO

Para indagar en el respeto considero que es útil establecer una comparación con otro sentimiento con el que presenta muchas similitudes. Así es, casi desde un primer momento, los estudiosos han constatado la cercanía que existe entre el respeto, tal y como es tratado en la filosofía práctica de Kant y el sentimiento de lo sublime, del que se encarga principalmente en la KU. Beck, por ejemplo, ya hizo ver en su comentario a la KpV que «la sublimidad de la ley moral es algo más que una metáfora para Kant. No es solo que use el lenguaje de la estética de lo sublime al describir la ley moral, sino que además hace una interpretación análoga de los orígenes del sentimiento de lo sublime y del respeto».⁸⁵

⁸⁴ Cf. KpV, AA 05: 104.21.

⁸⁵ Cf. Beck, L.W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press. Chicago, 1960, p. 220. Véase también en la KU el §23, citado por Beck, pero también KU, AA 05: 268.21-31.

No es difícil constatar esta analogía. Tanto en el respeto como en lo sublime tiene lugar un encuentro con una realidad que supera todas las capacidades de nuestra facultad teórica y que evidencia la indigencia humana cuando pretende exponer ideas en general en el mundo empírico. Esto cabe aplicarlo en nuestro caso muy especialmente a la idea de una *causa noumenon* o, más en concreto, del *homo noumenon*.

Pero las semejanzas no quedan ahí. Si comparamos cómo desarrolla Kant ambos conceptos, el de lo sublime y el del respeto, veremos que se multiplican los paralelismos. Ambos sentimientos están precedidos de un cierto dolor o desagrado, una especie de humillación, relacionado con esa incapacidad nuestra para representarnos su objeto, el cual, en el caso específico de la ética, procede del sojuzgamiento de las inclinaciones y de la aspiración a la felicidad connatural a nuestra forma de estar en el mundo que tan habitualmente se ve frustrada. A este desagrado inicial le sucede inmediatamente, sin embargo, una elevación tanto mayor cuanto más dura es la renuncia y que, excluida toda determinación sensible, solo puede remitirse a una determinación superior por medio de las ideas puras de la razón, real, desde un punto de vista práctico, desde el mismo momento en el que, en ausencia de mejor explicación, nos vemos obligados a aceptarla. Esta determinación de la razón, como hemos comprobado en páginas anteriores, no es otra cosa en el caso de la ética que la de la índole inteligible de nuestro propio ser.

Pero si las semejanzas son patentes, no por ello hay que despreciar las notables diferencias. La primera y más importante de ellas es que, mientras en la estética el juicio sobre lo sublime no puede afirmar su validez universal más que como mera pretensión a la objetividad, ella misma subjetiva, pero, con todo, legítima, en el caso de la moral la situación es bien distinta. Aquí la ley nos manda categóricamente y su validez es indiscutible,⁸⁶ como ha quedado probado en la *Grundlegung* mediante la peculiar deducción que hace Kant de su realidad y de su influencia. Por eso, Kant habla del respeto como de un sentimiento a priori,⁸⁷ un adjetivo que no otorga a lo sublime. Además, el respeto es un sentimiento que se profesa siempre hacia personas, a diferencia de lo sublime que es algo que podemos experimentar ante espectáculos naturales, pensamientos, obras de arte...⁸⁸ Por último, lo sublime está desprovisto por completo de

⁸⁶ Cf. KU, AA 05: 267.02-10.

⁸⁷ Cf. *supra*, p. 173, n. 80.

⁸⁸ Cf. KpV, AA 05: 076.24. Compárese, no obstante, esta nota de lo sublime con la afirmación de Kant cuando remite en último término también lo sublime, incluso cuando se lo experimenta de la mano de fenómenos naturales, a una subrepción dentro de la naturaleza sensible del respeto debido a la excelsa determinación suprasensible del ser humano. Cf. KU, AA 05: 257.20-26.

interés, porque, aunque opera con conceptos, estos no nos fijan y pueden variar en el libre juego de las facultades. Por el contrario, el respeto se basa en el concepto de la ley moral, lo que no solo lo vincula a un interés muy específico,⁸⁹ sino que hace que la determinación de los objetos pase a ser competencia de la facultad determinante del juicio y no corresponda a la meramente reflexionante, como ocurre en la estética.⁹⁰

En resumen, podemos decir que el respeto es un sentimiento que surge de un concepto bien definido, el de la ley moral, y del interés que esta genera. Este sentimiento, a nivel de la sensibilidad, se caracteriza primero por una sensación negativa de humillación y renuncia a sí mismo (sumisión), que se transforma inmediatamente en elevación y aprobación de sí mismo (*Selbstbilligung*) en la medida en la que la ley moral nos pone en contacto con una naturaleza suprasensible superior a toda determinación sensible y con la cual concordamos cuando cumplimos con nuestros deberes.

Creo que, tras esta breve caracterización de la noción de respeto, estamos preparados para ver si este puede ser el fundamento para conocer la ley moral y los fines que prescribe, como sostiene Schönecker. A primera vista, la idea de Schönecker, pese a lo desconcertante que puede resultar al lector asiduo de Kant, es bastante interesante. Podríamos pensar que, si el sentimiento de respeto es subjetivo, pero está vinculado de manera a priori con nuestra realidad suprasensible, podría tender un puente entre ambos mundos para que el sujeto concreto accediera a la objetividad de su propio ser al aplicar subjetivamente la ley moral en acciones concretas.

Schönecker se basa para aquilatar su hipótesis fundamentalmente en un largo fragmento de la KpV que analiza dividiéndolo en dos partes. La segunda, aquella que más enjundia tiene para el asunto que nos ocupa, dice así:

La justificación de los principios morales como proposiciones fundamentales de una razón pura puede ser llevada a cabo [...] fácilmente y con garantías suficientes remitiéndose al juicio del entendimiento común, pues todo lo empírico que quisiera infiltrarse en nuestras máximas como fundamento de determinación de la voluntad se hace reconocible enseguida por medio del sentimiento de satisfacción y de dolor que le es necesariamente inherente en tanto que excita los apetitos, a lo cual, sin embargo, justamente se opone aquella razón pura práctica no asumiéndolo

⁸⁹ Cf. KU, AA 05: 079.19-29.

⁹⁰ Cf. KU, AA 05: 267.10-11.

en su principio como condición. La heterogeneidad de los fundamentos de determinación (la de los empíricos y los racionales) se hace reconocible por medio de la oposición de una razón legisladora práctica frente a toda inclinación espuria gracias a un peculiar tipo de sensación, la cual, sin embargo, no antecede a la legislación de la razón práctica, sino que, antes bien es causada únicamente por esta misma y, en verdad, como una cierta coacción, esto es, gracias a un sentimiento de respeto tal como el que ningún hombre puede llegar a tener ante las inclinaciones, sin importar del tipo que sean, pero que bien siente frente a la ley, evidenciándose y destacándose así aquella distinción hasta el punto de que nadie, ni siquiera el entendimiento más común, cuando se presenta un ejemplo, tardará un instante en percatarse de que, si bien hay fundamentos empíricos de la volición que le pueden hacer aconsejables sus motivos, no podrá nunca ser conminado a un fundamento distinto del que le proporciona la ley pura práctica de la razón. (KpV, AA 05: 091.33-092.17)

Tras una lectura apresurada de la cita cabría pensar que existen suficientes indicios que podrían avalar la posición de Schönecker. En efecto, Kant dice literalmente que «la heterogeneidad de los fundamentos de determinación (la de los empíricos y los racionales) se hace reconocible por medio de la oposición de una razón legisladora práctica frente a toda inclinación espuria [...] gracias a un sentimiento de respeto tal como el que ningún hombre puede llegar a tener ante las inclinaciones». Según esto, podría utilizarse el respeto que sentimos necesariamente ante los fundamentos de determinación racionales para cribarlos de los empíricos y así poder reconocer cuándo estamos ante una acción realmente moral, es decir, conforme al deber y, además, realizarla por deber y, más exactamente, por respeto a él como exige la ética.

Pero, si se lee con atención, Kant lo que está diciendo es que el respeto nos hace evidente simplemente la heterogeneidad de los fundamentos de determinación, es decir, nos hace conscientes de que aquello a lo que *ya obedecemos* cuando cumplimos con nuestro deber «no es de este mundo»,⁹¹ como diría el Evangelio, pero no nos dice, como pretende Schönecker, qué debemos hacer. Lejos de ello, vemos que ocurre lo contrario: somos conscientes en una situación concreta de lo que tenemos que hacer y, al serlo,

⁹¹ Jn, 18, 35.

sentimos respeto por la ley que nos lo manda, porque no encontramos en el mundo empírico, ni dentro ni fuera de nosotros, nada que pueda justificar tamaña exigencia y, en consecuencia, nos vemos trasladados, por medio de ella, a otra esfera completamente distinta y desconocida, pero que, desde ese momento, estamos forzados a admitir para explicar tan extraordinaria aspiración, incluyéndonos en esa esfera nosotros mismos como uno más de sus miembros. El respeto no sería la causa de nuestro conocimiento de lo que debemos hacer, sino más bien el efecto, en tanto que, principalmente en las circunstancias más adversas, nos maravillamos del objeto de nuestra aspiración ya definida.

Veamos esto con un ejemplo que ayudará a entender mejor lo que quiero decir y lo cuestionable de la lectura de Schönecker. Recurriremos para ilustrar nuestra explicación a un caso que expone el mismo Kant en la KpV. Allí nos habla de un individuo que, instado por un príncipe a dar falso testimonio sobre un hombre bueno y honrado, pero al que ese príncipe quiere hacer caer en desgracia, se niega a entrar en ese perverso juego, aunque se le amenace con la horca en caso de no colaborar. El respeto no le enseña aquí que no tiene que mentir, sino que es lo que siente *tras ser consciente* de esa obligación entre las amenazas que se ciernen sobre su cabeza.⁹²

Comprobamos aquí los dos movimientos característicos del sentimiento de respeto: el desagrado que suponer tener que arrostrar el sufrimiento si no cede al chantaje, el cual representaría la humillación y la sumisión de su naturaleza sensible, pero también podemos identificar la elevación de esa misma naturaleza sensible a una esfera superior desde la que recibe una extraña satisfacción.

No es el respeto, por tanto, el que le enseña «el valor de determinados bienes», sino que es más bien querer esos bienes de índole tan contraria a veces a sus deseos naturales lo que le hace sentir respeto. En otras palabras, el respeto no puede ser un criterio para decidir lo que hacemos porque, cuando sentimos respeto, la decisión está ya tomada y este no es sino una peculiar consecuencia de esa decisión.

De esta naturaleza derivada y, por decirlo así, periférica del sentimiento cabe deducir las razones de Kant para no aceptarlo como criterio para el juicio moral. Y es que, aunque, como bien reconoce Schönecker,⁹³ querer hacer nuestro deber necesariamente provoque

⁹² KpV, AA 05: 030.22-35.

⁹³ A ello se refiere citando a Kant (MS, AA 05: 403.04-06) cuando este afirma que el hombre «ha de tener respeto por la ley en sí misma, para poder siquiera pensar en el deber». Cf. Schönecker, D.: op. cit., p. 73. Otra cosa que, en mi opinión, ve con agudeza es que la ley moral no se da como algo abstracto al sujeto

en nosotros respeto, puede, sin embargo, que haya otras inclinaciones que, siendo más fuertes que nuestra receptividad para ese sentimiento y estando exacerbadas, lo oscurezcan y lo acaben relegando completamente a la insignificancia en nuestra consciencia. El respeto, como todo sentimiento, no es, a fin de cuentas, sino una reacción de nuestra sensibilidad, necesaria y universal, sí, pero reacción sensible al fin y al cabo a la presencia de lo suprasensible en nosotros y que tiene que pugnar con muchos otros sentimientos empíricos quizá de más viva intensidad para hacerse manifiesto de hecho.⁹⁴ A esto se refiere Kant cuando, pese a su carácter a priori, lo considera un sentimiento «meramente subjetivo».⁹⁵

No porque no acompañe en cierta medida siempre al cumplimiento del deber, sino por esa subjetividad que le es inherente es por lo que nos es imposible aceptar el respeto, por lo tanto, como criterio para descubrir el contenido del imperativo.

Esto es así en aquellos casos, los más cotidianos, en los que ninguna gran amenaza nos acecha, muy especialmente, en los deberes meritorios y dentro de ellos, de modo destacado a su vez, en los deberes del amor,⁹⁶ en los que el desagrado inherente al respeto parece quedar opacado impidiendo que su voz sobresalga en el ajetreo de nuestras inclinaciones para hacernos notar que esa, la amorosa, es en este caso la que debemos seguir y alentar.

B) EL AMOR Y SU RELACIÓN CON EL RESPETO

Y es que sí, a pesar de lo que podría pensarse si se asume la tradicional perspectiva rigorista de su ética, Kant también explica que existen un cierto deber de proceder en la vida con amor, tanto hacia los demás como hacia nosotros mismos. En ambos casos este deber no puede consistir en un simple «sentimiento estético»,⁹⁷ es decir, en sentir satisfacción (*Wohlgefallen*) en la prosperidad (*Wohlsein*) propia y ajena. En el primer

dispuesto a actuar, sino siempre de forma concreta, indicando acciones, siendo una cosa de filósofos y de hombres reflexivos elevarla a su mayor generalidad. Cf. *Ibíd.*, pp. 70 y s.

⁹⁴ Es de enorme interés poner en conexión esta interpretación con la afirmación kantiana de que no existe eminencia por su origen de unos placeres sobre otros, con la que excluye la posibilidad de un acceso afectivo a los contenidos de la moral, como el que propugna Schönecker. En efecto, cuando Kant dice que todos los placeres, en tanto que placeres, no admiten una distinción según sea su clase, lo que está afirmando es precisamente no que no existan unos más nobles que otros, sino que incluso los más sublimes quedarán sepultados entre el cúmulo de los más vulgares si no son capaces de hacer valer en el mundo sensible esa eminencia que les es propia por su origen. Cf. KpV: AA 05: 022.33-023.19.

⁹⁵ MS, AA 06: 402.29.

⁹⁶ MS, AA 06: 450.14 y ss.

⁹⁷ MS, AA 06: 449.17.

caso, porque parece que la correlación va de suyo (no podemos sino alegrarnos de nuestra propia prosperidad); en el segundo, sin embargo, porque resulta absurdo obligarnos a amar a quien que no amamos y sería temerario pensar que uno puede provocar dentro de sí ese sentimiento con solo proponérselo, cuando lo que sucede es más bien lo contrario: todo empeño en amar, en este sentido, acaba siendo contraproducente y perjudicial. «No puedo amar por el mero hecho de quererlo y, menos aún, por el mero hecho de que deba hacerlo; [...] con lo que un deber de amar es un absurdo».⁹⁸

El deber de amar es, para Kant, más que una exhortación a un sentimiento, una invitación a un tipo de benevolencia (*Wohlwollen*), es decir, un querer que a la gente le vaya bien. En este punto Kant vuelve a sorprendernos y realiza una afirmación que otra vez dejar en mal lugar a aquellos que le achacan a su filosofía permanecer completamente ajena al mundo real (*weltfremd*).

Pues dice que esa benevolencia, cuando más se extiende, más pierde en intensidad. Pretender ser igualmente benévolo con todos, conduce a serlo más escasamente y a reducir mi benevolencia a poco más que la ausencia de una absoluta indiferencia. Por eso, se ve obligado a introducir la distinción entre benevolencia en el deseo y lo que llama benevolencia activa práctica (*tätiges praktisches Wohlwollen*). La primera podría prodigarse universalmente, según la prescripción del imperativo, pero solo la última nos obliga frente a la gente de nuestro entorno más cercano y lo hace tanto más intensamente cuanto más allegado sea el sujeto al que se la debemos. En este último caso, Kant se refiere a este deber como a algo más que una simple benevolencia, algo más que únicamente querer el bien del prójimo. Es un hacer el bien (*Wohltun*), que, en la medida en la se aplica a mi círculo más íntimo, de ninguna manera puede tampoco excluirme a mí mismo, so pena de atentar contra las ambiciones de universalidad de nuestra disposición ética. Las palabras de Kant no dejan lugar a dudas: «todos los demás sin mí, no serían *todos*».⁹⁹

Dentro de ese hacer el bien distingue tres deberes particulares: la beneficencia (*Wohltätigkeit*), la gratitud (*Dankbarkeit*) y la implicación (*Teilnahme*).¹⁰⁰ Mientras que los dos últimos se prodigan a los otros, es la beneficencia algo que uno tiene que concederse en este sentido también a sí mismo, siendo que en uno y otro caso esta beneficencia consiste en cosas bien distintas. Cuando ejerzo la beneficencia con los demás

⁹⁸ MS, AA 06: 401.23-26. Con todo Kant apunta muy sagazmente que «quien hace el bien con frecuencia y tiene éxito con su propósito benefactor, llega al final a amar realmente a aquel al que ha beneficiado». (Cf. MS, AA 06: 402.14-16)

⁹⁹ MS, AA 06: 451.06. La cursiva ha sido añadida por mí.

¹⁰⁰ Cortina y Conill traducen "*Teilnahme*" con cierta libertad por "sentimiento de simpatía".

no hago otra cosa que asumir «la máxima de hacer de [la felicidad y la prosperidad de los otros] mi fin».¹⁰¹ Por otro lado, ser benéfico con uno mismo significa, según Kant, «reconfortarse con placeres [*sich selbst gütlich tun*] en la medida en la que sea necesario para hallar disfrute en el hecho de vivir».¹⁰² Esta beneficencia con uno mismo es imperativa, pero, con todo, su carácter deontológico se deriva simplemente de una circunstancia fáctica. Y es que siendo felices estamos mejor predispuestos para cumplir con nuestro deber que si nos vemos lacerados por sacrificios innecesarios y aumentamos sin motivo el dolor y la falta de recursos, todos los cuales son «grandes tentaciones para la transgresión del deber».¹⁰³ Esto es lo que lleva a Kant a declarar que la propia felicidad es un deber indirecto,¹⁰⁴ en lo cual se diferencia de la búsqueda de la felicidad ajena, que no se ha de pretender por ninguna otra razón, sino por sí misma.

Ideas como esta de la necesidad de perseguir la propia felicidad como medio para el cumplimiento de nuestras obligaciones morales ayudan enormemente a desmitificar la imagen de un Kant ingrato, adusto e insensible ante los deleites vitales. Si las tomamos en consideración, no podremos sino rechazar la visión rigorista que se prodiga muchas veces de él y atribuirle a una desafortunada confusión entre su intento de fundamentación última de la ética, donde estos sentimientos por supuesto quedan descartados como *ultima ratio*, y su ulterior desarrollo normativo a partir de esos fundamentos en el que muy bien pueden y tienen que encontrar un hueco los gozos de la existencia.¹⁰⁵

Esto encaja muy bien con el hecho de que en la KpV hubiera cifrado el bien último (*das höchste Gut*) de la ética, en tanto que es tomado como una totalidad, en la confluencia de la virtud y la felicidad.¹⁰⁶ Igualmente es coherente con el desarrollo que, en la MS, había

¹⁰¹ MS, AA 06: 452.28.

¹⁰² MS, AA 06: 452.16-17.

¹⁰³ MS, AA 06: 388.17-18.

¹⁰⁴ MS, AA 06: 388.26-27.

¹⁰⁵ En esta línea se expresa Richard Henson al distinguir el enfoque que da Kant a la virtud en la *Grundlegung* y en la *Metaphysik der Sitten* adoptando respectivamente un “modelo de incitación a la batalla [*battle citation model*]” y un “modelo de informe de aptitud [*fitness report mode*]”. Cf. Henson, R.: “What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action”, *Philosophical Review*, 88(1), 1979, pp. 50 *ad finem* y s. Así se puede interpretar igualmente la lectura que hace Rose de los cuatro niveles de abstracción en los que se desarrolla la ética de Kant, los cuales, en su descenso hacia una ética concreta y aplicable, irían incorporando poco a poco elementos empíricos. Cf. Rose, U.: *Kant Ethik im Ganzen. Studien zur Anwendung des kategorischen Imperativs*, De Gruyter. Berlín, 2021, pp. 53-69.

¹⁰⁶ Cf. KpV, AA 05: 110 y ss. Pese a todo y como se desprende de lo dicho en ese pasaje hay una jerarquía entre los componentes de ese bien último, pues la felicidad está subordinada a la virtud y supedita su existencia al cumplimiento de los deberes. Así la virtud es caracterizada dentro de este bien último como el bien supremo (*supremum*) de toda vida humana. No puede ocultarse, sin embargo, que en Kant se deja sentir cierta desconfianza en que el ser humano pueda alcanzar la felicidad por sus propios medios, ya sea porque no lo crea lo suficientemente hábil para la correcta administración de los estos, ya sea porque, incluso en caso de que sí lo fuera, nunca está del todo a salvo de los reveses del destino. Es por eso por lo que, sin menoscabo de que cada cual pueda perseguir la felicidad, el sentido de toda la moral kantiana acaba

hecho tan solo unas páginas atrás. En efecto, al comienzo de la *Tugendlehre*, todavía en la introducción, inmediatamente después de definir lo que es un deber de virtud, Kant determina los dos únicos de estos deberes que contiene la ética, a saber: el de la propia perfección (*eigene Vollkommenheit*) y el de la felicidad ajena (*fremde Glückseligkeit*). Dentro del primero distingue a su vez, entre la perfección física a la que conduce el cultivo de nuestras facultades, que no es solamente algo recomendable desde el punto de vista pragmático, sino una obligación que la razón moral práctica impone al hombre para hacerse digno de la humanidad; y la perfección moral, la cual queda asociada con el cultivo y la educación del sentimiento moral.

La felicidad ajena, por su parte, el otro deber de virtud al que estamos obligados también consta de dos variantes. La primera es la prosperidad física (*physische Wohlfahrt*) y la otra el bienestar moral (*moralisches Wohlsein*). En cuanto a la primera, Kant advierte que procurar la felicidad de los que nos rodean puede en ocasiones ocasionarnos alguna que otra renuncia o sacrificio. Hasta qué punto el cumplimiento de este deber ha de comprometer nuestra propia felicidad es algo sobre lo que Kant cree que es imposible establecer límites precisos. En cuanto a la prosperidad moral Kant considera que es solo un deber negativo porque no es nuestro cometido salvaguardar a los demás de los remordimientos de conciencia que les puedan sobrevenir sin merecerlo, sino solo no ser instigadores de arrepentimientos morales que, hasta cuando son justos, podrían hacerles mortificante la existencia.

Es interesante, en cualquier caso, observar cómo Kant parece entrar aquí en contradicción con lo que decía cuando afirmaba que procurar la propia felicidad no puede ser un deber porque eso es algo que todo el mundo ya de suyo persigue. Parece que, sin extenderse en ello, acepta implícitamente una dialéctica análoga a la natural, pero de índole contrapuesta y que podríamos llamar dialéctica deontológica, según la cual la observancia del deber, si se vuelve fanática puede llevar a descuidar las condicionantes sensibles que la posibilitan y favorecen, volviéndose así en contra de su propósito inicial.

quedando reducido a una simple aspiración a hacernos dignos de ella observando la letra (legalidad) y el espíritu (moralidad) del imperativo categórico y dejando la obtención efectiva de una felicidad duradera y plena como esperanza legítima en manos de un ser todopoderoso (Dios) capaz de distribuir con justicia recompensas y castigos según la catadura moral de cada individuo. En cualquier caso, esta inasequibilidad última de la felicidad para el hombre ha reforzado las interpretaciones rigoristas de la ética de Kant. Un último factor que creo que ha resultado decisivo en este aspecto ha sido su convicción de que el grado de virtud de una persona solo se manifiesta al conocimiento humano cuanto mayores son los sacrificios que hay que hacer para cumplir con el deber, con lo que, como ocurría con la determinación del fundamento de determinación de las acciones que ha de gobernar las deliberaciones éticas, volvemos a detectar aquí una restricción teórico-cognoscitiva como el principal motivo de la mala inteligencia del pensamiento moral de Kant. (Cf. MS, AA 06: 397.02-06 y RGV, AA 06: 061.33-37)

Esta es una figura moral que Scheler cobija bajo el lema del fariseísmo y que llegó a desarrollar con notable perspicacia en muchos lugares de su libro sobre el formalismo en la ética.

Pero centrémonos de nuevo en el tema del amor y veamos ahora en qué medida se coaliga con el respeto para acabar de configurar el cuadro de los deberes que se ofrece en la *Tugendlehre*. En general, parecería que los deberes de amor, tanto para consigo mismo como para con los demás, son deberes en sentido amplio (*weite Pflichten*), es decir, positivos, que instan a la actuación, pero que dejan un margen para su cumplimiento que es impreciso y cuya omisión no implica un disvalor moral de la persona, sino simplemente ausencia de virtud. Por eso Kant los llama meritorios (*verdienstlich*). Por el contrario, los deberes que se basan en el respeto, ya sea a uno mismo o a nuestros semejantes, son deberes en sentido estricto (*enge Pflichten*) por marcar claros límites que no se pueden transgredir, y son todos ellos negativos, en tanto que implican una prohibición. Además, faltar a ellos no le suponen al agente moral una simple ausencia de virtud, sino que conllevan un demérito y lo hace, por tanto, moralmente reprobable. Cuando uno los infringe no solo ha perdido una oportunidad de hacerse bueno, sino que ha actuado manifiestamente mal. Esa es la razón de que los considere deberes imputables (*schuldig*). Todo ello los asemeja los deberes que se exponen en la *Rechtslehre*.¹⁰⁷

No obstante, persiste una diferencia fundamental que los distancia respecto de estos últimos y es que, mientras que los deberes jurídicos apuntan únicamente a garantizar la simple conformidad externa de las acciones con la ley, en los deberes éticos el valor reside en el sentido de las máximas sobre las que se asientan las acciones y no en las acciones mismas. Es decir, sin que las acciones mismas sean éticamente elogiables, puesto en una situación de aprieto, lo que me hace malo no es caer puntualmente y por debilidad en la mentira, la embriaguez y la voluptuosidad para escapar o evadirme de esa circunstancia

¹⁰⁷ Cf. MS, AA 06: 218.09 y ss. Especialmente ibídem, 219.12-16. De la complejidad de la exposición de los deberes en la *Tugendlehre* habla el hecho de la heterogeneidad de la caracterización de cada uno de los grupos en los que Kant los subdivide y de la que aquí tenemos un ejemplo. Tan es así que incluso dentro de un mismo grupo genérico existen tipos específicos que difieren del resto de los miembros del mismo grupo en características que son esenciales de otro género de deberes. Véase, por ejemplo, lo que pasa con la gratitud que, siendo un deber de amor, está dominada por el respeto (MS, AA 06: 454.32-33 y 458.12-13.), o con la modestia que, encuadrada entre los deberes del respeto debido al prójimo, se puede interpretar como una restricción de nuestro amor propio por el amor al próximo en consideración de su dignidad como persona (MS, AA 06: 462.05-09). O también, por poner un caso más, nótese cómo describe Kant el deber de beneficencia en el cual, pese a lo dicho en general de los deberes de virtud, no solo las máximas, sino también las acciones cobran especial protagonismo (Cf. MS, AA 06: 220. 19-32). Todo ello es un signo inequívoco de que Kant tampoco en esto procede de manera formalista estableciendo unos criterios de manera abstracta y derivando de ellos deductivamente los rasgos concretos que les corresponden a cada uno de los deberes, sino que todo su sistema está basado en los datos de un ojo siempre atento a la experiencia.

incómoda o de peligro, sino adoptar ese propósito en mis máximas como parte de mi línea de conducta.¹⁰⁸

Pero pese a que uno pueda preponderar sobre el otro en un deber concreto, amor y respeto «están en el fondo mutuamente unidos en todo momento según su ley» y «acompañan al ejercicio de estos deberes».¹⁰⁹ Kant llega a plantear una analogía con el mundo físico y afirma que el amor es como una fuerza de atracción que nos cohesiona y el respeto como la fuerza de repulsión que nos aleja, produciéndose de su combinación el equilibrio perfecto que nos mantiene a conveniente distancia para la comunicación y la vida en común sin que ninguno de nosotros se precipite sobre otro y lo anule y sin que las distancia nos haga sentirnos indiferentes frente a los destinos de los demás.¹¹⁰

Pero si es así cabe preguntarse todavía por qué es el respeto el sentimiento al que Kant ha dado un protagonismo en su ética que no tiene el amor. Recordemos si no, que la tercera condición de la voluntad buena sin restricción era hacer lo que se debe precisamente por puro respeto al deber y no por amor o inclinación hacia él. La respuesta a esta cuestión puede que parezca obvia, pero no es tan sencilla como parece y, en cualquier caso, no está de más subrayarla de nuevo. Es el respeto, con su vertiginosa mezcla de frustración de nuestra naturaleza más humana y de satisfacción de nuestro destino racional, y no el amor el que nos pone en contacto con esa dimensión insondable de nosotros mismos que es fundamental para el contenido de la ética: nuestro ser nouménico. Este ser nouménico, en tanto que racional y puro, como severo reproche de nuestra existencia mundana, es inasequible, en opinión de Kant, a un sentimiento como el amor, el cual no refleja la tensión esencial que el concepto de deber entraña en la ética. Así, incluso cuando amamos y nos entregamos a esa inclinación estamos, si lo hacemos como debemos, esencialmente remitidos a una esfera completamente otra a la del mundo empírico, en el cual ese amor se consume, y eso no puede dejar, también en los deleites del amor, de causar en nosotros un poso de ese vértigo tan característico de la sublimidad que le es propia al sentimiento de respeto.

¹⁰⁸ La combinación de estos criterios específicos de los deberes éticos en general puede ayudar a comprender mejor y de forma más razonable aspectos de la filosofía moral de Kant que a veces han servido para caricaturizarla. Estoy pensando concretamente en el ejemplo del mentiroso que expone en el opúsculo *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Lo reprochable de la conducta del mentiroso no es tanto que mienta de hecho llegada la circunstancia ante las amenazas del asesino (*peccatum*), sino estar dispuesto a hacerlo ya previamente y proponérselo como máxima de conducta (*vitium*).

¹⁰⁹ MS, AA 06: 448.19-20 y 14-15 respectivamente.

¹¹⁰ MS, AA 06: 449.04-15. De hecho, Kant habla normalmente, al referirse al amor, de amor al prójimo y cuando habla del respeto, de estimación de sí mismo o autoestima (*Selbstschätzung*). (Cf. por ejemplo MS, AA 06: 399.06-07)

Pero lo que parece el hecho decisivo en el que se fundamenta la hegemonía del respeto en la ética lo encontramos en una observación que hace Kant al hablar de los deberes respecto de sí mismo. Allí, al defender la existencia de este tipo de prescripciones, señala que «suponiendo que no hubiera tales deberes, no habría tampoco deberes en general, ni siquiera los externos. Pues no me puedo reconocer obligado hacia los demás, sino solo en la medida en la que al mismo tiempo me siento obligado frente a mí mismo».¹¹¹ Es decir, toda obligación hacia los demás es antes que nada una obligación que tengo hacia mí mismo. Esto vuelve a invocar el pensamiento del *homo noumenon* como hilo que me lleva desde mi obligación hacia mí mismo hasta mi obligación hacia los demás. Yo estoy obligado al otro solo en la medida en la que estoy obligado frente a aquello de mí que comparto con él. El puente entre tú y yo es aquí la naturaleza suprasensible que me constituye esencialmente y que comparto con el resto de los seres humanos.¹¹² En esa realidad suprasensible, cabe pensar, la diferencia entre tú y yo se diluye o, cuando menos, se desdibuja. Y de nuevo, esa relación mía con el otro a través de algo suprasensible no es algo que pueda cursar por medio de ningún tipo de amor, sentimiento para Kant típicamente empírico, sino a través del sentimiento de respeto que me pone en contacto con lo absolutamente otro a todo aquello que pueda experimentar en el mundo. Esta sería la razón para que Kant hubiera incidido solo en el respeto por el deber como constituyente de la voluntad absolutamente buena desde el punto de vista moral.

Con todo, Kant no renuncia a reivindicar la importancia que comporta el amor, sin el que considera que la felicidad *en el mundo* tendría que afrontar devastadoras consecuencias que, a la larga, supondrían también un perjuicio indirecto para el cumplimiento de los deberes por parte de los seres humanos. Pero va más allá: por sí mismo, nos dice, el amor representa «un hermoso adorno moral del mundo [...] que, incluso con independencia de todo beneficio (para la felicidad), insta a que nos representemos el mundo en toda su perfección como una hermosa totalidad moral».¹¹³ Es decir, el amor alienta nuestras esperanzas morales de perfección. No solo porque concilia la moralidad con el legítimo deseo de ser felices (*perfectio consumata*), sino porque con ello, cabría pensar, anima también a cumplir con el deber y, en esa medida, alienta las

¹¹¹ MS, AA 06: 417.24-26.

¹¹² Esta concepción del amor, o más precisamente, de la simpatía, como reconocimiento en el otro de uno mismo, es una de las muchas malas inteligencias del fenómeno que Scheler, sin referirse explícitamente a Kant, critica en su libro *Wesen und Formen der Sympathie*.

¹¹³ MS, AA 06: 458. 07-11.

esperanzas de la anhelada armonía entre el mundo de los sentidos y el mundo inteligible que aspiramos a poner por obra con nuestra conducta moral.¹¹⁴

C) EL SENTIMIENTO MORAL Y LA CONCIENCIA MORAL (*GEWISSEN*)

Pero si no es el respeto el sentimiento capaz de apuntarnos subjetivamente lo que debemos hacer, como quiere Schönecker, ¿cómo se llega a la clara conciencia de lo que es nuestro deber en una situación concreta? Para responder a esta cuestión es preciso remitirse a lo que Kant llama el sentimiento moral (*moralisches Gefühl*) y la conciencia moral (*Gewissen*). Estos, junto al amor y al respeto, conforman los otros dos «preconceptos estéticos de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general» a los que Kant se refiere. Después de haber analizado aquellos con algo de detenimiento, no nos queda más que dedicarles ahora a estos algunas palabras e intentar ver si allí se abre alguna posibilidad para el conocimiento concreto de los deberes humanos que nos garantice la influencia del mundo suprasensible en el mundo empírico, recuérdese, una de las más tenaces preocupaciones en Kant en lo que toca a sus intentos de la fundamentación de la ética.

De estos cuatro preconceptos en su conjunto dice Kant que son «predisposiciones naturales del ánimo (*praedispositio*) a ser afectado por el concepto de deber, poseer las cuales no puede ser considerado como un deber, sino que todo hombre las tiene y es en función de ellas cómo se siente obligado», a lo que añade unas palabras de sumo interés cuando dice que «la conciencia [*Bewusstsein*] de estas no es de origen empírico, sino que solo puede seguir a la conciencia de una ley moral como efecto de la misma sobre el ánimo».¹¹⁵

Lo que creo que quiere decir Kant es que todas estas predisposiciones no son otra cosa que diversos modos en los que la ley moral pura, en último término el *homo noumenon*, afecta al sujeto empírico. Su origen sería, por tanto, no empírico, pero el resultado de esa afección sí que lo sería, al quedar impregnado por la subjetividad que acoge ese darse.

Recurramos a una imagen para entender mejor lo que quiere decir Kant. Supongamos que la ley, como hemos explicado y estamos intentando defender, da expresión a un objeto suprasensible. A través de ella ese objeto se hace presente al sujeto. Pero ese hacerse

¹¹⁴ Es pertinente notar aquí que, análogamente a como Kant vincula en la KU el respeto moral con lo sublime, también hacer lo propio con el amor como acicate de los deberes meritorios hacia el prójimo y lo bello. Cf. KU, AA 005: 267.35-37.

¹¹⁵ MS, AA 06: 399.11-16.

presente está mediado por las condiciones subjetivas de este. Como cuando un objeto imprime su figura en la arena, el resultado de ese contacto dependerá, no solo de los contornos del objeto, sino también de las propiedades de la arena misma en la que estos se reflejan. La que está un poco húmeda retiene mejor la figura, la seca enseguida se desmorona y acaba por no reflejar ni siquiera las aristas más principales de lo que la ha modificado segundos antes. Así en la moral la subjetividad acoge y al mismo tiempo distorsiona en mayor o menor medida la idea y el mandato de la ley moral. Incluso suponiendo que todos fuéramos arena húmeda a la hora de captar lo que debemos hacer, si lo que hacemos es dirigir la mirada a la figura que el objeto deja en nosotros y no al objeto mismo, nunca conseguiremos hacernos una idea exacta y fiable de lo que debemos hacer. Cuando intentamos, pues, acceder a la ley moral por medio de estas cuatro predisposiciones somos como la arena que intenta deducir desde sí misma cómo es el objeto que le ha dejado marcada su forma. Hasta en el caso más afortunado no dejaremos de sentir el lastre de nuestra subjetividad distorsionadora.

Cuando Kant insiste, por tanto, en que no hay deber de tener sentimiento y conciencia moral, puesto que todo el mundo ya los tiene, sino deber de cultivarlos, lo que está diciendo es que tenemos la obligación de hacernos dóciles a la figura del deber, que tenemos que intentar disponer nuestra materia para hacerla susceptible de una reproducción lo más fiel posible de sus contornos y superficies. Por otra parte, cuando dice que ambas son disposiciones empíricas, lo que nos está diciendo es que incluso en el mejor de los casos, incluyen un margen de error que, según la ocasión, puede llegar a ser decisivo a la hora de acertar con lo que el deber exige. Por eso, Kant las excluye como criterio a la hora de orientar el juicio moral y habla en favor de una exclusividad de la razón como última guía de nuestros actos.

En este punto es preciso hacer dos aclaraciones. La primera es que el sentimiento moral no se puede confundir ni con el respeto ni mucho menos con el amor, pues mientras estos afectan a las máximas de las acciones, aquel «surge meramente al ser consciente de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley moral del deber». Si interpretamos estas palabras estrictamente, y no tenemos por qué no hacerlo, un hombre que cumpliera con los derechos de los demás, pero que lo hiciera movido simplemente por el miedo a la pena que debería afrontar de no plegar sus acciones a los deberes, experimentaría un cierto placer en este cumplimiento (sentimiento moral) que, sin embargo, no estaría inspirado ni por el respeto, ni mucho menos por el amor, sino por

la simple adecuación de lo que hace con lo que debe hacer y que va más allá del placer negativo que pudiera significar verse libre de todo castigo.

Por otro lado, hay una segunda cuestión que hay que tomar en consideración y es que este sentimiento moral es, a tenor de la definición que acabamos de transcribir, consecuencia de la conciencia del deber y, por tanto, tampoco aquí puede ser su causa. En esto vuelve a coincidir con el respeto. Hay una precedencia de la conciencia del deber respecto al sentimiento moral,¹¹⁶ el cual, como sentimiento de obligación, solo se desencadena a partir de aquella y en función de la adecuación o no de nuestras acciones con ella. Nos sentimos bien, con la sensación de estar siguiendo una justa obligación, cuando hemos obrado como creemos que debemos obrar y mal, como transgrediéndola, cuando no lo hemos hecho.

Si descartamos tanto el amor como el respeto como primera instancia subjetiva de la receptividad del deber en los casos concretos y hacemos lo mismo con el sentimiento moral, solo nos queda esperar que sea la conciencia moral la que nos dé la clave para la comprensión del enlace entre lo objetivo y lo subjetivo en la ética. Estas esperanzas no son simples ilusiones y los textos las respaldan convincentemente. Tras esta pista ya nos debería haber puesto las reflexiones sobre el sentimiento moral donde Kant, aunque sin utilizar el mismo término en alemán, habla de «una conciencia [*Bewusstsein*] de la adecuación o discrepancia» de nuestra conducta y el deber. Esta conciencia no puede interpretarse de otro modo que como un aperebirse, un constatar la concordancia o disparidad de mis acciones con los dictados previos de la conciencia moral (*Gewissen*). Dicho de otra forma, para que se dé la conciencia (*Bewusstsein*) de esa coincidencia o discrepancia tenemos que saber ya de antemano de estos dictados que la conciencia moral (*Gewissen*) dirige a cada situación particular.

Para atestiguar esta lectura volvámonos una vez más al propio Kant y escuchemos con atención cuando dice que la conciencia moral es «la razón práctica que pone ante el hombre *un deber en cada caso concreto* de una ley para poder así absolverlo o condenarlo.

¹¹⁶ Es interesante la observación de Schönecker cuando habla de que esta precedencia no puede entenderse como temporal, sobre todo cuando conciernen a acciones presentes o pasadas. Aquí no es que sepa lo que tuvo que haber hecho y *después* me sienta mal por no haber cumplido con esa obligación. Al contrario, me siento mal *al ser consciente* de ello. (Cf. Schönecker, D. (2014): p. 72) Sin embargo, esto no excluye una precedencia en el orden de fundamentación. No sé lo que tenía que haber hecho porque ahora me siento mal a la vista de lo que hice, sino que me siento mal *porque* mi acción defrauda las exigencias de mi actual conciencia moral.

Su relación es, por tanto, no la que se establece con un objeto, sino con un sujeto (*el afectar al sentimiento moral por medio de la acción de aquella*).¹¹⁷

Estas palabras nos muestran con claridad la preeminencia de la conciencia moral frente a todo sentimiento en el orden subjetivo de fundamentación. Se nos está diciendo, en efecto, que esta es una especie de catalizadora de los mandatos abstractos de la ley en el mundo de la experiencia, es aquello que en cierto modo los hace concretos y nos indica lo que hay que hacer aquí y ahora según la razón práctica y, al hacerlo, media entre esta y el sentimiento moral para producir en él una sensación acorde.

La conciencia moral es, en definitiva, *ultima ratio* subjetiva de nuestro comportamiento concreto y por eso Kant se atreve a decir que lo más que se le puede exigir a alguien «es haber actuado de acuerdo con ella». Llega a afirmar incluso que postular «una conciencia moral que se equivoca es un absurdo», pero no porque no se pueda equivocarse de hecho, sino porque subjetivamente es imposible pensar algo semejante. Plantearme siquiera que me equivoco en lo que subjetivamente sé que tengo que hacer es aceptar que creo que puedo no saberlo, lo cual significa que no lo sé, ni siquiera subjetivamente. Se enciende entonces que en la *Pädagogik* se nos transmite como testimonio de lo que el filósofo enseñaba en sus clases que la conciencia moral es «la ley en nosotros» y «la aplicación de nuestras acciones a esta ley»,¹¹⁸ con todas las distorsiones e interferencias que nuestra subjetividad pueda ocasionar al hacerlo.

Encontramos aquí por fin el punto arquimédico de toda la filosofía moral kantiana en el que esta se vuelve concreta sin perder sus pretensiones de objetividad. Es este, junto con el respeto, el último reducto de todo el sistema en el que el planteamiento kantiano de una moral cobra consistencia y realidad en el mundo de la experiencia. La conciencia moral me dice lo que hay que hacer y el respeto me da la fuerza para hacerlo sin otro móvil que el que proporciona la propia ley moral o la naturaleza suprasensible que comparto con todos mis congéneres.¹¹⁹

De lo realista y sensato, de lo cabal y comedido de la concepción kantiana de la moral habla aquí una vez más el hecho de que admita que, pese a la certeza subjetiva de la que,

¹¹⁷ MS, AA 06: 400.27-30. La cursiva está añadida.

¹¹⁸ Päd, AA 10: 495.03-04.

¹¹⁹ Deduzco de lo dicho que en la clasificación que hace Kassan habría de incluirme entre los intelectualistas metafísicos pues, en mi opinión, es la conciencia moral y no el respeto el que me indica de una forma meramente intelectual lo que tengo que hacer y es el respeto el que me impulsa efectivamente a obrar en consecuencia. Para una exposición más detallada de las distintas posiciones al respeto y de los representantes más significativos de cada una de ellas cf. Kassan, N.: *Reine praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung*. De Gruyter. Berlín, 2019, pp. 82-152.

si encuentro las fuerzas en la motivación moral o en cualquier otro sitio, habrá de seguirse la acción, existe, con todo, una posibilidad de error objetivo. Puede que esto sea un poco decepcionante para aquellos que buscan soluciones definitivas en filosofía, pero más que como un problema del pensamiento de Kant este triste destino habrá de contarse como una imperfección de la misma existencia moral humana que su pensamiento solo trata de describir y explicar. En esa medida, al sopesar los méritos y los defectos del filósofo había que computarlo sin duda entre los primeros.

Pero este no es el único. Cuando Kant anima a cultivar la conciencia moral como la sola obligación a este respecto en la aspiración de que esta, como instancia subjetiva, se adecúe cada vez más y con más precisión a la objetividad de la ley moral, no solo apunta a un camino de perfeccionamiento moral como tarea del hombre, sino que proporciona con su pensamiento moral (el imperativo categórico y la necesidad de adecuar nuestras máximas a su exigida universalidad) un instrumento indispensable para reconducirnos hacia él.¹²⁰ Y es que hay que tener siempre presente que la filosofía moral kantiana tiene como único cometido el devolver con la pura y racional representación de la ley moral al recto y natural camino a aquel al que los avatares de la vida hubieran podido desviar de él.¹²¹

¹²⁰ En un artículo mío que espero ver publicado próximamente en la *Revista de Estudios Kantianos* (REK) editada en digital por la SEKLE trato con cierto pormenor de esta idea de la ética como camino de perfeccionamiento en Kant con la intención de contrarrestar la visión rigorista que tradicionalmente se ha asociado con su pensamiento práctico y que todavía impera en los círculos académicos. Cf. Oliva Rioboó, M.: "La ética como camino de perfeccionamiento en Kant: argumentos contra el rigorismo", en *Revista de estudios kantianos* (<https://www.sekle.org/numeros-antiores/>), de próxima aparición.

¹²¹ Cf. GMS, AA 04: 405.20-35.

Eternity is in love with productions of time

W. Blake: *The Marriage of Heaven and Hell*

5.- La ética filosófica en Scheler

Pasemos ahora a hablar de este mismo problema, el de la fundamentación última de la ética, pero desde la perspectiva de Max Scheler. Si Kant hacía descansar todo el peso de su propuesta en la ley moral, como acabamos de ver, considerada en último extremo como cierto tipo de libertad positiva o determinación suprasensible, Scheler acudirá a la noción de valor. Pero debido a esa capacidad que otorga la fenomenología al filósofo de, a diferencia del idealismo transcendental, poner inmediatamente en conexión con las esencial, en el caso de Scheler, el valor y, más exactamente en el caso de los valores morales, la persona será el principio último metafísico de legitimación de toda sanción ética y lo será de manera muy explícita: esta vez sin ningún tipo de rodeo o de circunloquio.

Conviene, pues, aclarar, antes de nada, aunque solo sea mínimamente, qué es el valor y, en especial, el valor moral y ver en qué medida estos constituyen una esfera esencial propia e independiente de la racional y la sensible, como nuestro filósofo pretende.

Al hacerlo y, dado que ya hemos expuesto la fundamentación de la ética que ofrece Kant, no perderemos ocasión de establecer comparaciones entre las dos concepciones que aquí entran en liza, sobre todo, en lo que toca a la idea de la materia en la moral.

5.1.- El valor moral y sus portadores

Clarificar la verdadera topología del valor dentro de la experiencia y del mundo es de suma importancia porque habitualmente suele confundirse con otras entidades o nociones que, pudiendo ser afines, no coinciden con él. Scheler comienza por decir para esclarecer este punto que el mundo se le presenta a la concepción natural que de él tiene el hombre como un mundo de objetos (*Sachen*). Estos objetos no son, a primera vista, más que cosas (*Dinge*) con un cierto valor, el cual, llega a precisar incluso, es esencialmente un valor utilitario en primera instancia y para esta concepción natural. Pero si afinamos un poco más en el análisis podemos distinguir en el objeto lo que es el objeto como mera cosa (*Ding*) y como bien (*Gut*). Esto solo llegamos a verlo si deliberadamente (*geflissentlich*)

prescindimos de una de las dos caras de los objetos en favor de la otra. En realidad, los objetos se nos dan como conglomerados homogéneos de estos dos elementos y solo un esfuerzo de discernimiento puede presentarnos los bienes (*Güter*) sin tomar en consideración la naturaleza cósmica de los objetos que los cohabita. El propósito que Scheler persigue con esta distinción es diferenciar el mundo objetivo del conocimiento del mundo objetivo de los valores. Con ello, se pone de relieve su intención de reivindicar desde el principio la esfera de los valores como una dimensión completamente independiente y aún inexplorada de la realidad que, sin embargo, siempre habría estado surtiendo su silencioso efecto en la forma que el hombre tiene de interactuar con el mundo, tanto a nivel individual como colectivo. Sin excluir una posible relación entre ambos, estos dos aspectos del mundo, como mundo de cosas (*Dingwelt*) y como mundo de bienes (*Güterwelt*), son, por su esencia, de naturaleza completamente diferente. El mundo es, por tanto, igual de originariamente un bien y una cosa.¹

Las distinciones de Scheler, en ocasiones, llegan a extremos de sutileza intelectual que hacen difícil discernir si la distinción en cuestión está justificada o no. Esto hace que muchas veces el lector menos crédulo, desista de seguir el proceder de su escalpelo analítico. Hay en él, en este sentido algo de escolástico. Pero, como ocurre habitualmente en filosofía, es necesario aquí también depositar en él nuestra confianza y seguir sus reflexiones hasta donde sea buenamente posible para, solo después, distanciarse y juzgar su pensamiento con toda la imparcialidad de la que seamos capaces. Digo esto porque lo que diré a continuación parece contradecir lo que acabo de exponer y, no obstante, si bien se mira, no deja de tener cierta razón de ser y de significar una precisión de lo que hasta ahora va dicho, aunque a esa precisión las posibilidades del lenguaje parezcan serle capaz de seguir solo renqueantes. En efecto, Scheler nos dice también que los bienes, con todo, no dejan de presentar cierta «cosicidad (*Dinghaftigkeit*)»² y no tiene empacho en definirlos ahora como una «unidad “cósmica” de cualidades de valor»³. Esta *cosicidad* de los bienes consiste, como señala a continuación, en una materialidad que le es propia, pero que no necesariamente los llega a convertir en simples cosas (*Dinge*). Materialidad se ha de entender aquí como concreción, singularidad, unicidad y no como compuesto de materia, en el sentido físico del término.⁴ Los bienes son, por lo tanto, *cosas*, o más

¹ FEmW, GW 02, p. 44.

² FEmW, GW 02, p. 43.

³ *Ibidem*.

⁴ El castellano no posee la distinción alemana entre “*materiell*” y “*materia*”. La primera palabra se refiere principalmente a lo material como opuesto a lo espiritual o ideal. La segunda a lo material como opuesto a

exactamente, concreciones, cuya unidad se ve dominada constitutivamente por un valor. En caso de que este valor le sobrevenga solo accidentalmente, estaremos ante una cosa valiosa (*wertvolles Ding*), pero no podremos hablar de una concreción o cosa de valor (*Wertding*).

En ocasiones, parecería como si Scheler no tuviera palabras suficientes y tuviera que recurrir reiteradamente a las mismas para, haciendo malabarismos con sus posibilidades combinatorias, de alguna forma poder expresar la sobreabundancia de sus intuiciones. Por ejemplo, en este caso, vemos cómo el término «cosa [*Ding*]» regresa al mundo de los valores después de haber sido apartado de él, pero esta vez redefinido, es decir, ya no como materia física, sino como mera concreción.

Pues bien, es precisamente esta concreción, esta cosicidad de los bienes, la que hace que, sin menoscabo de su primera existencia, la entidad de los valores cobre en ellos, en los bienes, un nuevo grado de realidad que estos valores, por sí mismos, no poseen. Los valores alcanzan en ellos su cumplimiento (*Erfüllung*). Los bienes en los que se cumplen los valores no condicionan, sin embargo, como decimos, la existencia previa del valor. Existen valores que, no por carecer de cumplimiento, dejan de existir. Pero creo que se coincidirá conmigo si afirmo que en el bien que cumple con el valor ha de verse la culminación última del contenido a realizar que hay implícito en aquel.

Podríamos describir, en este sentido, la trayectoria del fenómeno moral en la ética de Scheler como un arco que va de lo concreto a lo concreto pasando por la abstracción. Cuando actuamos, partimos de valores concretos que sentimos afectivamente y que, sean o no individualísimos, son percibidos en cualquier caso de manera personal. Estos valores adquieren consistencia figurativa en nuestra psique a través de ideas y voliciones y se hacen comunicables a costa de haber perdido su concreción y haberse convertido en referentes abstractos. Por último, si las circunstancias son propicias, acabamos dando cumplimiento a esos valores al elegir y ejecutar las acciones que, o representan en sí mismas el bien al que aspirábamos o lo producen como cosa de valor. En ambos casos, se regresa a la concreción, en esta ocasión en forma de cosicidad, que la moral había perdido en las representaciones. Nada afecta a la validez del valor sentido el que esta carrera se vea truncado en alguno de los puntos de la parábola que describe, aunque no se discutirá,

lo formal o abstracto. Esto nos plantea dificultades a la hora de traducir ambos términos que solo pueden ser salvadas si se procede a paráfrasis adicionales que aclaren esta ambigüedad en cada caso concreto, como aquí donde hemos añadido a tal efecto «en el sentido físico» al referirnos al término "*materiell*".

sin embargo, que el contenido que subyace en todo valor como aquello a realizar se verá así defraudado y abruptamente interrumpido en su natural desarrollo.

Pero en qué consisten estos bienes. Estos, como ya dijimos, no se han de entender en un sentido físico, lo cual hace que podamos incluir entre ellos no solo las cosas de valor que están comprendidas en los bienes materiales, como la fruta que tiene un especial valor nutritivo, el buen sabor de una comida, la llave inglesa que tan útil nos es, sino también otras entidades que se dan en unidades cósmicas menos tangibles como la cuidada factura del lienzo de algún pintor, el encuentro con un antiguo conocido, una amena reunión de amigos, el sentimiento que nos despierta escuchar una sonata, un pensamiento agudo que nos sugiere ciertas palabras o el estado de ánimo que nos deja la lectura de una buena novela... Todos ellos pueden, en calidad de bienes, ser portadores (*Träger*) de un valor. Tampoco a todos ellos, como ya dijimos, cabe por tanto negarles, pese a no ser cosas (*Dinge*), esa cierta *cosicidad* (*Dinghaftigkeit*) que es connatural a todo bien. Ahora se comprenderá mejor una noción que es responsable de no pocos quebraderos de cabeza en la ética de Scheler y es la idea de cualidad de valor. Al igual que en los objetos físicos, en las cosas, encontramos cualidades como el color, la forma, el tacto, el olor..., en la cosicidad del portador de un valor este se da como una cualidad de valor (*Wertqualität*).

Pero Scheler advierte que no todos los valores son valores de cosa (*Dingwerte*) ni siquiera en este sentido laxo de la palabra “cosa” que acabamos de especificar. Así ocurre, por ejemplo, con los valores morales.

Lo bueno (*gut*) y lo malo (*böse*) en un sentido moral no son valores de cosa (*Dingwerte*) y cabe suponer consecuentemente que no tiene esa *cosicidad* que sí encontrábamos en los valores de todas aquellas circunstancias u objetos que acabamos de mencionar. Pero no por ello los valores morales dejan de ser «valores materiales de un tipo peculiar que *podemos sentir* con toda claridad.»⁵ La naturaleza de estos valores, sin embargo, tan peculiares que, hasta cierto punto, Scheler mismo los califica como «indefinibles»⁶, nos obliga a detenernos ante ellos y a observarlos más de cerca como hacen los entomólogos con las más raras mariposas.

Los valores morales son aquellos que se dan en consideración de otros valores que no son a su vez morales, sino que son valores de cosa. Cuando entre dos de estos valores posibles yo quiero el superior, genero con mi actuación un valor moral positivo. Cuando ocurre lo contrario, es decir, cuando entre dos valores de cosa opto por realizar el inferior,

⁵ FEmW, GW 02, p. 47.

⁶ *Ibidem*.

me estoy comportando moralmente mal y mi actuación reviste un valor moral negativo.⁷ Scheler apunta que en esto coincide con Kant solo parcialmente y su modo de argumentar aquí es sumamente interesante.

Por un lado, tiene que oponerse a la pretensión de Kant de separar la moral de toda referencia a la realidad empírica y concreta. Los valores morales solo pueden surgir, en efecto, de la forma de actuar ante otros más concretos, aquellos cuyos portadores todavía conservan esa cosicidad que en los valores morales ya ha desaparecido. Nos hacemos buenos actuando en el mundo de cosas de valor.

El valor moral depende pues de nuestra forma de comportarnos ante los valores que hay en la fruta cuando está en sazón, en la sonata bien ejecutada, en una buena película, en una situación en la que podemos demostrar nuestra amistad a alguien que está en apuros, en el momento de entregarnos a la fe ante alguna efímera señal divina. En caso de que varias de estas apelaciones del valor de las cosas reclamen simultáneamente nuestra actuación no será solo, claro está, el grado del valor lo decisivo, sino también habrá que sopesar la modalidad a la que cada uno pertenece. Habrá que ver si son valores meramente utilitaristas, valores de lo agradable, valores vitales, intelectuales o, por último, valores sagrados.⁸ En cualquier caso, de esta compleja ponderación se desprenderá una resolución que, de ser acertada y no seguirse, inmediatamente comportará un deterioro en nuestra condición moral, pero que si secundamos nos hará mejores. El valor moral negativo se derivará aquí, por consiguiente, de no responder debidamente a valores de cosa más concretos; el valor moral positivo, de adecuarse a las relaciones objetivas axiológicas que se dan entre estos.

En Kant, sin embargo, ocurre todo lo contrario. El sujeto moral parecería, según él, que podría desentenderse de las cosas concretas si no fuera porque solo con ellas y en ellas puede llevar a cabo el destino que le corresponde como ser racional. El mundo empírico y concreto solo entra aquí en consideración como medio para ese fin suprasensible. En cualquier caso, la determinación que su conducta debe adoptar no le viene de esas cosas

⁷ Estas relaciones formales que se dan en el caso de los valores morales en tanto que están referidos a otros valores recogen los axiomas de la ética Brentano y constituyen una «axiología pura» que, en mi opinión, sería el aspecto más formal y abstracto de la ética material de los valores que propone Scheler. (FEmW, GW 02, p. 99 y s.)

⁸ FEmW, GW 02, p. 122 y 493 y s. En estas modalidades del valor Scheler encuentra «lo propiamente material a priori para nuestra comprensión de los valores y nuestra comprensión de las preferencias» y cree poder «constatar la más acerba crítica del formalismo de Kant». (FEmW, GW 02, p. 122) Si bien esta clasificación introduce un carácter diferenciador en el mundo de los valores que no se puede subestimar, considero que cifrar en ella lo fundamental de la ética material es decepcionante porque tan solo desplaza el problema del formalismo a unas cuantas categorías específicas sin resolverlo realmente.

concretas, sino de una esfera distinta a la del mundo sensible del que él, ente bifronte, también forma parte muy a su pesar.⁹

Pero este desacuerdo no es obstáculo, sin embargo, para que Scheler le reconozca a Kant un acierto innegable. Y es que, precisamente por lo dicho antes, porque los valores morales adquieren su sentido únicamente en referencia a los valores que no lo son, no se puede pretender llegar a los primeros directamente. Los valores morales se dan siempre de forma impremeditada, como consecuencia de nuestro responder debidamente a los valores no morales. Scheler lo expresa de modo muy gráfico diciendo que los valores morales se dan «“a la espalda” de los actos» que buscan corresponder a otros valores que no lo son.¹⁰ El que no procede así y, dirigiendo primero su cuidado a su propia calificación moral, aspira principalmente a ser bueno, incurre en una de las múltiples variantes de fariseísmo. En esto la ética de Scheler puede calificarse también de no material, como la de Kant, pues niega, no sin razón, que deba hacerse de los valores propiamente morales materia directa de la volición.

Los valores morales, por tanto, solo puede adherirse a las personas y solo pueden hacerlo bajo la condición de que estas no los pretendan directamente, sino a través de la máxima realización de valor de aquellos otros valores que no son morales. Para Scheler los valores morales no pueden portarlos las cosas. Una cosa nunca puede ser moralmente buena o mala, por mucho que en su cualidad como cosa parezca anidar una clara intención moral de un signo u otro. Piénsese, por ejemplo, en una bomba atómica o, en el caso contrario, en una poesía de amor. Ni en estos ejemplos tan extremos Scheler admite que podamos hablar de cosas moralmente buenas o malas.

Lo único que para Scheler puede ser bueno o malo en un sentido moral son exclusivamente las personas.

Lo único [...] que *originariamente* merece el nombre de “bueno” y “malo”, esto es, aquello que porta el valor material de “bueno” y “malo” con anterioridad e independencia de todos los actos particulares, es la “persona”, el ser de la propia persona, de manera que podemos definir “bueno” y “malo” desde el punto de vista de sus portadores como *valores de persona*. (FEmW, GW 02, p. 49)

⁹ Cf. más abajo la primera crítica expuesta en el apartado 5.6, *infra*, p. 225 y ss.

¹⁰ FEmW, GW 02, p. 48.

Con esta atribución marca una distancia insalvable entre personas y cosas. En este sentido es en el que nos dice que la persona «como unidad concreta de todos los actos siquiera posibles *se opone* a toda la esfera de los “objetos” posibles».¹¹ La persona, como portadora de valores morales carecerá incluso de esa *cosicidad* con la que caracterizábamos a los bienes, los portadores del resto de los valores, cuando los diferenciábamos de las simples cosas (*Dinge*).¹² En este sentido los portadores de valores morales ostentarían un rango distinto y especialísimo respecto al resto de portadores de valores.

5.2.- Los actos y la noción de persona

Esta especial condición de la persona dentro del mundo de cosas le viene conferida por el tipo de actividad que ejerce mediante sus actos, muy especialmente mediante aquellos que comportan un valor.¹³ Para acceder a la noción de persona es preciso, por tanto, que nos ocupemos antes de explicar qué es para Scheler un acto humano.

Para el filósofo los actos humanos, no son cosas. Son, de hecho, lo menos parecido que podemos encontrar a una cosa. Para Scheler, los actos son por su propia esencia inobjetivables, es decir, no podemos contemplarlos como si fueran cosas que estuvieran enfrente de nosotros y fijados de una vez para siempre, pues en el momento en el que lo hiciéramos perderían ese dinamismo tan característico que tienen y quedarían petrificados como simples objetos. Son, si se me permite la expresión, como la mujer de Lot, pues cuando detienen su incesante marcha y su actividad para volver la vista y reparar en su propia substancia quedan convertidos automáticamente en rígidas estatuas de sal.¹⁴ Scheler mismo lo repite a menudo: el ser del acto reside en su realización (*Vollzug*). Nosotros, con la mayor sutileza del idioma español para expresar el aspecto verbal, podríamos precisar más aún y decir que consiste en su *estarse realizando*, y no en su condición de acto perfectivo, es decir, en su haber sido realizado y mucho menos en lo realizado por medio de él.

Utilicemos otro símil que quizá nos ayude a comprender mejor todavía la naturaleza de los actos. Scheler sostiene que jamás podremos reflexionar sobre nuestros actos

¹¹ FEmW, GW 02, pp. 50 y s.

¹² Cf. *supra*, pp. 196 y s.

¹³ Cf. FEmW, GW 02, p. 49.

¹⁴ Cf. Génesis, 19.

porque la imagen del acto que es objeto de nuestra reflexión ha perdido, justo por ser ya objeto, su condición actuante, es decir, la condición esencial que lo hace acto. Lo más que podemos llegar a hacer con ellos es vivirlos (*erleben*). Lo mismo ocurre con nuestra propia cara. En rigor, y aunque nos pase desapercibido en la experiencia cotidiana, tampoco a ella podremos jamás verla directamente y siempre se nos dará en diferido, pues en todas las imágenes que de ella tenemos (en el espejo del baño, en fotografías, en la superficie de un río...) lo más que podremos llegar a ver será un reflejo quizá suficientemente fiel como para identificarnos con él, pero limitado por el soporte en el que se nos da y distorsionado por las pequeñas imperfecciones de la superficie que nos la muestra. Nuestra propia cara, en efecto, nos es, si bien lo pensamos, del todo ajena y esto de manera necesaria. Sin embargo, no es menos cierto que la vivimos con un grado de intensidad superior al de cualquier otra cara. Sentimos esa tonificación de sus músculos o esa languidez que las fotografías difícilmente reflejan, las agujeras en los carrillos después de haber reído mucho, pero también, casi imperceptible, el envejecimiento y la edad. Lo mismo podemos afirmar de nuestros actos. Más allá de cómo se muestren, nosotros tenemos un acceso privilegiado a ellos y los sentimos desde dentro.

Si hemos comprendido lo que es un acto, habremos adelantado ya mucho a la hora de indagar qué es para Scheler una persona, pues esta no es otra cosa que el centro metafísico de todos los actos. A la vista de esta definición se podría pensar que, cuando hablamos del centro metafísico de todos los actos, nos referimos al lugar donde todos ellos confluyen y van a dar como en su recipiente. Semejante interpretación sería, sin embargo, equivocada. La persona no queda constituida solo por los actos que alberga. Antes bien, al contrario, la persona les dota de esa peculiar idiosincrasia que por sí solos no poseen al marcarlos con el marchamo de su pertenencia a esa persona particular y no a otra. «Solamente con la atribución al ser de esta o de aquella persona se concretan los actos dejando de ser esencialidades abstractas para pasar a ser esencialidades concretas».¹⁵ El mismo acto objetivo, visto aisladamente, es un acto completamente distinto según se le atribuya a una persona u a otra. Es la persona la que lo resignifica, la que le presta al acto ese peculiar carácter que por sí solo no puede contener y que es decisivo para su calificativo moral. Un acto de generosidad se torna, al salir de manos del egoísta, una acción mezquina y miserable que solo busca, en el fondo y a la larga, procurar la satisfacción de su propia

¹⁵ FEmW, GW 02, p. 383.

utilidad, ya sea por lo beneficioso que tiene ese acto para su imagen pública, ya sea por los reconfortantes efectos que genera en su propia conciencia de sí.

Algo parecido veíamos en Kant. Si recordamos lo que comentamos al hablar de su filosofía, en ella no era la acción lo que merecía el calificativo ético de bueno o malo, sino la máxima bajo la que ese acto se realizaba. Detectamos de inmediato, sin embargo, la diferencia que separa este planteamiento del que ahora estamos exponiendo. En Kant eran las máximas, instancias, al final y al cabo, todavía intelectuales, aunque subjetivas, lo que resultaba determinante, porque era en ellas donde se podía reflejar los factores subjetivos de distorsión que desviaban de la causalidad racional la disposición del individuo particular. En Scheler, por el contrario, es el ser mismo del individuo el que acaba definiendo el predicado bueno o malo atribuible a sus acciones, pues es este mismo ser el que contamina o unge los actos que salen de él con la índole de su íntima condición moral. La relación entre persona y acto, por lo tanto, es en Scheler mucho más estrecha que en Kant.

Pero sería erróneo pensar, y aquí encontramos otra sustancial diferencia respecto de Kant, que la relación de determinación va en Scheler siempre en un solo sentido y transita indefectiblemente de la persona al acto. Para contrarrestar esta impresión Scheler nos dice que:

La persona [...] en ningún sentido está “detrás [de los actos]”, ni “sobre ellos”, ni es algo así como un punto en reposo que estuviera “por encima” de la realización y el decurso de sus actos. Todas estas son solo imágenes provenientes de un ámbito espacio-temporal en el que, por supuesto, no se sitúa la relación entre persona y acto, pero que han conducido repetidas veces a la sustancialización de la persona.¹⁶ (FEmW, GW 02, p. 384)

Esto, más allá de la relevancia del concepto de persona, induce a confirmar la importancia del acto concreto mismo en la filosofía de Scheler y a establecer entre él y la persona no una relación unidireccional de fundamento y consecuencia, sino de dinámica definición recíproca de sus respectivas esencias. Y es en este sentido en el que podemos hablar de que Scheler da a su ética un giro (otro más) hacia la concreción que no

¹⁶ Véanse aquí las reminiscencias del vitalismo de Nietzsche y de Dilthey pero, sobre todo, de Bergson, de los que Scheler se ocupa en VPL. Cf. también Deeken, A.: *Process and Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy*, Paulist Press. New York, 1974, pp. 26 y s.

encontramos en Kant. Los valores morales son en su filosofía también valores de actos concretos, que, paradójicamente, configuran la esencia de la persona de la que proceden.

Las palabras de Scheler demuestran esta mutua codeterminación entre los actos de la persona y la persona de los actos. «Toda la persona está metida dentro de cada acto totalmente concreto y que en cada uno de estos actos y por medio de ellos *varía también la persona en su totalidad*».¹⁷

En esto encontramos una diferencia si cabe más decisiva que la anterior. Y es que aquí ya no se trata de que el ser de alguien tenga ya una determinación moral que se transfiera a sus acciones, sino de que estas mismas acciones pueden refluir y modificar con su peculiar índole la condición moral más íntima del ser mismo que las ha ejecutado.

Dicho esto, podemos deducir que para Scheler ni los actos son el fundamento racional de la persona, ni la persona es el fundamento causal de sus actos. Cuando se trata de comprender lo que es una persona y lo que son sus actos de nada sirve intentar aplicar una relación causa-efecto entre ellos, ni en un sentido ni en otro: en ningún caso una causalidad física, pero tampoco meramente racional. Esta relación, en opinión de Scheler, ha de pensarse de forma dinámica. En ella persona y actos se configuran y definen siempre recíprocamente.

Un error de esta naturaleza sería el que habría cometido Kant a la hora de comprender el conocimiento, pero, sobre todo y en lo que a nosotros más nos afecta, a la hora de enfrentarse con el problema de la moral.

En la teoría del conocimiento las categorías eran formas fijas del entendimiento que condicionaban a priori todo acercamiento cognoscitivo a la realidad. Lo mismo ocurría en la ética, donde recordemos que él mismo propone una serie de formulaciones de un imperativo de validez universal y necesaria (a priori). Además, aquí él mismo hablaba de una suerte de «causalidad por libertad», concepto este en el que cifraba el poder que la determinación suprasensible del hombre (*homo noumenon*), una y la misma para todos los hombres, ejerce *velis nolis* sobre su realidad empírica, por mucho que, en ocasiones, ante las embestidas de las pasiones y la remora de las inclinaciones, acabe por no imponerse. En ella, en esa causalidad por libertad, encontraba, en cualquier caso, el sentido propicio para que la fórmula de la autonomía, en la que culmina todo su planteamiento, pudiera interpretarse como libertad positiva, evitando enredarse de este modo en un *circulus in demonstrando*.

¹⁷ FEmW, GW 02, p. 384. La cursiva es mía.

Estos dos aspectos, unidad y determinación, los condensa Scheler al referirse al planteamiento de Kant al que le reprocha haber querido constituir los fundamentos de la ética desde lo que denomina «persona *racional* [*Vernunftperson*]». ¹⁸ Recordemos que, cuando nos hemos encargado de la filosofía de Kant hemos visto que esa unidad era precisamente la que confería a la universalidad su relevancia como principio de la moral. También vimos que el sentido unívoco de la determinación que iba desde el mundo del noúmeno al del fenómeno aportaba el carácter deontológico de las prescripciones y aseguraba su incidencia en el mundo empírico.

Para Scheler, por el contrario, la esencia de cada persona es, ya como esencia y en cada una de ellas, individualísima y tan concreta como el portador empírico en el que se asienta. Como su carne, como su mente, su ser más esencial es también concretísimo y único. ¹⁹ Su dignidad no reside en ser un espécimen de la racionalidad más o menos secundada por él, sino en ser esa persona irrepetible y dispar a la de todos sus congéneres y que desborda los límites de su género. De esta especificidad extrema de lo esencial se derivan deberes que, a diferencia de lo que ocurría con Kant, no son los fines que representan los más intrascendentes recovecos de la moral, sino su columna vertebral. Por eso, en la filosofía de Scheler cobra gran fuerza la noción de destino individual, ²⁰ como una vocación ética personalísima sobre la que se configuran todas las demás obligaciones compartidas con los demás.

[...] Existe la posibilidad de una intuición evidente de un bien en cuya esencia y en cuyo contenido de valor *objetivo* subyace la *alusión* a una persona individual y cuyo correspondiente deber es, por ende, una “apelación” a esta persona y que solo a ella le incumbe, sin importar si esta misma “apelación” le incumbe a otro o no. Es, por tanto, un *penetrar en el valor esencial* de mi persona [...]: es el peculiar *contenido de valor individual* en el que únicamente se puede fundar la conciencia del deber [*Sollen*] individual, esto

¹⁸ Cf. FEmW, GW 02, p. 370 y ss.

¹⁹ Véase para un tratamiento más pormenorizado del tema el inspirador artículo de Fernández Beites (Fernández Beites, P.: “Sobre la esencia individual”, en *Diánoia*, vol. L, número 54 (2005). pp. 33–54). Recuérdese también a este propósito lo que indicábamos anteriormente de que las esencialidades están *cum rebus*. (Cf. *supra*, pp. 110 y s.) Con este complemento, que intentaré desarrollar más por extenso en páginas sucesivas, confío en haber podido cumplir la aspiración de integrar valores y libertad que Fernández Beites en su artículo (op. cit., p. 50 y ss.) considera, no sin motivo, tan problemática.

²⁰ Scheler, justo es decirlo, rehúsa utilizar el término alemán *Schicksal* que tradicionalmente se traduce como “destino” por lo que este evoca de inexorabilidad y prefiere hablar de «determinación individual [*individuale Bestimmung*]». (Cf. OrdoA, GW 10, pp. 349-355 para profundizar en esta diferencia)

es, un evidente conocimiento de un bien en sí, pero también de un “bien en sí para *mí*”. En este “bien en sí para mí” no se encierra contradicción lógica alguna. Porque no es que ese “para” mí (en el sentido de mi forma de vivirlo) sea *bueno en sí*. En esto es en todo caso en lo que habría una evidente contradicción. Al contrario, es bueno en el sentido de que es “independiente de mi saber”, por lo que implica “*algo bueno en sí*”. Pero es, pese a todo, *en sí bueno* para “*mí*” en el sentido de que en ese *contenido* material particular de lo bueno en sí (entendido descriptivamente) experimento que se me *interpela*, que hay un dedo que parte de este *contenido* y que me señala a “mí”, como diciéndome susurrante: “para ti”. Es este *contenido* el que me asigna así un puesto *único* en el cosmos de la moral y me manda secundariamente también acciones, hechos, obras todas las cuales puedo figurarme que me gritan: “yo soy para ti” y “tú eres para mí”. (FEmW, GW 02, p. 482)

Kant, en definitiva, habría desatendido esta radical verdad al tomar como criterio de la moral una mera hipóstasis del común denominador que se encuentra, ya no en todos los seres humanos, sino en todos los seres meramente racionales y, al hacerlo, habría desvirtuado el aspecto más genuino del contenido de la ética. La idea que tiene Scheler de la ética es justo la opuesta. Va de lo concreto individual a lo compartido, que no por serlo deja de ser concreto. El ser humano individual no es un caso dentro de una ley, sino que es él mismo principio primero y más fundamental de la ética. Esta querencia por lo concreto se ve incluso, como hemos observado, en el caso de las personas y sus acciones particulares. Incluso aquí vimos que existía una interdeterminación, una configuración bidireccional y dinámica en la que lo que en principio cabría pensar que estaría llamado a ser determinante en una concepción esencialista como la de Scheler, se torna objeto de determinación de las acciones concretas.

Si se entiende esto, si se tiene en cuenta la importancia que le concede Scheler a la esencia individual de cada persona, se verá sin dificultad que la pretendida refutación que hace en este punto Alphéus de la crítica de Scheler a Kant carece por completo de fundamento.

Karl Alphéus, en efecto, intenta en su libro *Kant und Scheler* desautorizar estas alegaciones de Scheler contra la filosofía kantiana confiriendo también a esta última un carácter personal basado en dos constataciones que a su entender Scheler habría obviado.

La primera de ellas es que la ley moral no estaría reñida con la definición scheleriana de la persona porque de hecho sería esa propia ley la única instancia capaz de constituir esencialmente a la persona como tal. Soy persona, según la interpretación que hace Alphéus de Kant, en tanto que existe una naturaleza racional que late en mi interior, con independencia de que sea o no obedecida por mi albedrío.²¹ En esto no podemos contrariar a Alphéus, pues aquello a lo que apunta es precisamente lo que encontramos en el libro sobre la religión de Kant, concretamente y de manera más clara, en el pasaje donde identifica la personalidad con la capacidad para sentir respeto por la ley moral.²² Esta idea de la ley moral estaría en nosotros de manera insobornable y, hasta en el más perverso de los hombres, por mucho que la transgreda y la desprecie, no podría ser acallada.²³ Repárese, sin embargo, en que, incluso aquí, Kant habla de personalidad y no de persona(s), lo que induce a aceptar ese carácter universal y abstracto, sobre el que incide la crítica de Scheler.

Pero más allá de todo eso, Alphéus continúa diciendo que quien, además, acoge en su voluntad los dictados de la ley moral, el hombre moralmente bueno, al hacerlo la adopta personalmente como propia, como una ley de su «razón personal», esto es, de su «propia razón» individual. La ley moral en el hombre concreto sí que tendría visos de ser personal, en cuanto que es la persona individual la que libremente la acepta y la sigue. Con todo, nos advierte Alphéus, hay que tomar en consideración que aquí «mi razón y su ley solo es numéricamente distinta de la razón de los demás y de la ley de esta, y no conceptualmente».²⁴ Pues bien, esto es precisamente lo que Scheler niega y en donde se opone rotundamente al planteamiento de Kant, a saber: en que haya solo una distinción numérica y no conceptual o, mejor sería decir, esencial respecto a lo que debe guiar la conducta de los distintos seres humanos. No es, por tanto, que cada cual tenga que asumir de manera personal y desde sí mismo (libremente) una y la misma ley, sino que cada uno tiene que buscar dentro de sí qué es lo que su esencial personal le exige solo a él y a ningún otro. En esto y no en otra cosa reside el cariz personalista de la filosofía de Scheler.

²¹ Cf. Alphéus, K.: *Kant und Scheler*, Bouvier. Bonn, 1981, p. 127.

²² Cf. RGV, AA 06: 027.27-29.

²³ Cf. GMS, AA 04: 454.21-27 y MS, AA 06: 401.14-16.

²⁴ Op. cit. Alphéus, K.: *ibídem*.

5.3.- La persona y su mundo

En el apartado anterior hemos descubierto dos notas que pueden arrojar luz sobre lo que quiere decir Scheler cuando habla de ética material. La primera es la falta de unidad y univocidad del fundamento último de la moral, el cual se da de manera particular ya en cada individuo. Por otra parte, hemos visto asimismo cómo ese fundamento no es sustancial, pétreo e inmutable, sino que está al albur de cómo pueda ser modificado por las acciones que ejecuta, en el caso de la persona, y por las personas individuales, en el caso de la idea que de la persona en general pueda hacerse la humanidad.

La forma de ver la fundamentación de la ética que le condujo a esa concepción material no está exenta de dificultades. Para empezar, atomiza el principio de legitimación de la conducta en tantos núcleos distintos como individuos haya y, al menos aparentemente, enciende la mecha del conflicto social y ético entre ellos; de un conflicto que, además, no sería fortuito, sino esencialmente irreconciliable. Podría darse el caso de dos individuos, dos colectivos o dos naciones que tuvieran destinos distintos y contradictorios, convirtiéndose así en archienemigos esenciales, condenados a contender durante toda su existencia por valores que, siendo opuestos, serían, sin embargo, cada cual a su manera, igualmente legítimos. Parecería por un momento que las personas que propone Scheler serían algo así como las mónadas sin ventanas de Leibniz,²⁵ con el agravante de que aquí todavía no se nos ofrece una armonía preestablecida que nos ayude a dotar al conjunto, no obstante, de trazas de unidad supraindividual.

Pese a lo que pueda parecer esto no desemboca en un solipsismo porque Scheler le concede al hombre la posibilidad de empatizar, de saltar sobre su propia sombra, y sentir al prójimo, en tanto que otro, también desde dentro llegando a cooperar en la realización (*mitvollziehen*) de los actos que este realiza.

Pero más allá de esta vía Scheler arbitra otras maneras de reunificar lo que su concepción de la persona presenta atomizado, irreconciliable y disperso. Para ello, recurre a nociones de fondo metafísico capaces de desencadenar esa empatía y de hacer sentir al hombre el impulso de salir de sí y verterse en lo otro. De todas estas maneras de contrarrestar el solipsismo esencial al que parece abocar su ética material nos ocuparemos más detenidamente en los siguientes apartados.

²⁵ Cf. Leibniz G.W.: *Monadología*, § 7.

Para entender todas ellas, conviene adelantar determinados conceptos fundamentales para su comprensión. El primero de ellos es la idea de mundo (*Welt*), la cual queda definida como «el correlato cósmico [*Sachkorrelat*] de la persona». ²⁶ Si acabamos de decir que la imbricación de la persona y sus actos solo puede entenderse de forma dinámica, con la idea de mundo en Scheler pasa otro tanto de lo mismo, pues replica está misma relación dinámica, pero esta vez no del lado de la práctica y de la acción en el seno de la persona misma, sino del lado de la aprehensión de la realidad y de su relación con lo otro. En este sentido, el mundo, cuando es concreto y no es una mera abstracción, se vuelve tan personal como veíamos que lo eran los actos mismos. Así no vacila en asegurar que «a cada persona individual le corresponde un *mundo individual*». ²⁷

En los múltiples mundos individuales correspondientes a otras tantas personas cabe detectar, sin embargo, un «armazón de leyes a priori [*apriorisch gesetzmäßigen Aufbau*]» que no solo vale para los mundos reales, sino también para todo mundo posible. Este supuesto *mundo* de todos es sin embargo solo una idea y equivale al mundo de la cosa en sí kantiana, nos dice el propio Scheler.

El auténtico mundo, sin embargo, «no es en ningún caso una “idea”, sino un ser individual, concreto en toda su extensión y existente de manera absoluta, y la intención que tenemos respecto de él se torna una idea fundamentalmente irrealizable [...] en tanto que pretendamos que sea “dado” y dado por sí mismo a una *mayoría* cualquiera de personas individuales». ²⁸ Lo que Scheler quiere decir aquí es que, aunque exista ese mundo único e igual para todos, es ilusorio pensar que pueda darse tal cual a la mayoría de los seres humanos y que una cantidad suficiente de individuos lo pueda compartir. Con ello la discordia en el mundo real parece ineludible y las pretensiones de un mundo común para todas las personas presuntamente podrían quedar reducidas a la pírrica victoria de una estructura puramente formal que vertebra con sus finos hilos todos los mundos, posibles o reales.

Pero no es así. Inmediatamente después Scheler reaviva su intento para fijar las bases sobre las que asentar un mundo de todos impidiendo así una incomunicación sustancial entre los hombres. Para ello, echa mano del par microcosmos-macrocosmos. El primero de estos conceptos, el de microcosmos, se correspondería con la definición de mundo individual que acabamos de exponer. El macrocosmos, por su parte, sería precisamente la

²⁶ FEmW, GW 02, p. 392.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ FEmW, GW 02, p. 393.

«idea de un mundo único real e idéntico para todos».²⁹ Esta idea no nos debe resultar extraña porque ya la estructura formal que todo mundo ha de poseer apunta en esa dirección. Pero el macrocosmos es algo más. Es un mundo que, más allá de ese esqueleto, nos desvela un entramado de contenidos relacionados entre sí que recubren el hueso pelado de la mera formalidad abstracta, pero que, con todo, no alcanza completa concreción y queda recluido en la categoría de mera *idea* para el hombre.

En él están incluidos en calidad de partes suyas todos los microcosmos, es decir, todos los mundos individuales, sin que sea para ello impedimento alguno, nos dice Scheler, que cada uno de estos microcosmos represente el mundo en su totalidad.³⁰

Pese a las palabras de Scheler me parece evidente que esto constituye realmente un problema que requiere de más explicaciones, pues parece difícil imaginar cómo se conjugan en un todo *macrocósmico* concepciones flagrantemente contradictorias sobre los mismos aspectos de la realidad como las que experimentamos de continuo en el contacto con nuestros semejantes. La única salida que creo transitable para sortear esta dificultad nos la ofrecen dos conceptos clave de la filosofía scheleriana: el del engaño y el del amor.

Podría pensarse aquí que tales contradicciones se producen simplemente porque los individuos, cuando entran en conflicto, se engañan acerca de lo que es *su mundo*, de cuyo auténtico contenido, si estuvieran más enterados, no tendría reparo en confesar que es, si no idéntico, sí al menos compatible y ampliación y complemento del de los demás.

La deseable colaboración recíproca que llevaría a una cosmovisión total y compartida por todas las personas quedaría entonces encomendada a algo que pudiera impulsar a cada uno a transitar más allá de los límites de su propio mundo, a traspasar las fronteras de su ser en definitiva. Solo el amor es capaz de tal hazaña. En efecto, el amor es un sentimiento que, a través de su intrínseco movimiento trascendente y engolfado siempre en el descubrimiento de valores ajenos y todavía inopinados para cada cual, impulsa a la persona hacia lo(s) otro(s) y produce, a la postre, confluencias axiológicas siempre nuevas. Las mónadas leibnizianas no solo tendrían aquí ventanas, sino que existirían en un permanente empeño de tender pasarelas que pudieran comunicar y fusionar las unas con las otras por medio del amor que se profesan.

Pero no es el único argumento que apresta Scheler para contrarrestar este problema, al cual podemos denominar el problema de la particularización del mundo de esencias.

²⁹ FEmW, GW 02, p. 395.

³⁰ Cf. *Ibíd.*

Existen al menos dos razones más con las que Scheler busca compensar el individualismo feroz al que abocaría la concepción inicial de la persona que ha propuesto.

5.4.- La persona colectiva

La primera de estas figuras filosóficas que están encaminadas a neutralizar ese particularismo que adquiere la ética de Scheler es la de la persona colectiva (*Gesamtperson*). La persona colectiva es una unidad de carácter personal que reúne a individuos, por lo demás muy diversos, en función de un rasgo identitario común: precisamente aquel que los hace miembros de ese grupo. Estos colectivos pueden ser de muy variada índole: según el tamaño pueden ser grandes, medianos o pequeños, según carácter del interés que los une, pueden ser nacionales (el ser alemán, español, francés...), profesionales (el ser artista, filósofo, menestral...), políticos (el ser progresista, conservador, liberal, anarquista...), o de cualquier otro tipo. Todas estas unidades sociales nunca pueden considerarse completas y se pueden subordinar unas a otras

Veámoslo con un par de ejemplo: como español, yo pertenezco a ese colectivo. Como varón de mediana edad soy miembro de otro distinto en el que vuelvo a encontrarme con algunos de aquello con los que comparto el grupo donde se integran los españoles, pero también con otros nuevos, a saber: los varones de mediana edad franceses, portugueses, ingleses, etc. Incluso el ser miembro de una modesta asociación de vecinos de una pequeña localidad añadiría a mi ser ciudadano de mi país y al ser habitante de mi provincia y de esa localidad un cierto grado de determinación personal suplementario. Todas estas personas colectivas contribuirían con su existencia a crear vínculos entre las personas individuales que las integran y, de esta manera, las harían converger de maneras muy diversas. Mi vecino polaco, del que presuntamente me separa la identidad nacional, coincide conmigo en ser europeo, rasgo que, sin embargo, me separa de su pareja, que es estadounidense, pero con la que comparto mi pasión por un cierto tipo de literatura. No hay que entender esto como si la pertenencia o no a una persona colectiva se redujera al pago de una cuota o a la posesión de libros de una determinada disciplina o a la presentación de un pasaporte o un carné de identidad que la acreditara. Un americano bien puede ser muy español, pese a no poseer un documento donde figure como tal y un miembro de una asociación puede no tener nada que ver con ella, por mucho que pague puntualmente las cuotas e incluso asista sin falta a las reuniones que esta convoca. Lo que

define las personas colectivas no es tanto una cuestión burocrática, sino una afinidad de intereses que hace que ese asunto en cuestión concierna y defina mi persona.

Es normal que esta idea cause algo de extrañeza, sobre todo, viniendo de un pensador como Scheler, que tanto valor le concede a la realidad concreta y hace de ella la divisa de todo su pensamiento. Si se acepta que «la concreción [...] forma parte por sí misma de la esencia [...] de la realidad»,³¹ es decir, si asumimos que no hay realidad sin concreción, no se entiende en un primer momento cómo, a la luz de la definición ofrecida, las personas colectivas podrían gozar de ella.

Y es que la persona colectiva no es, por supuesto, lo que todas las personas que la integran tienen en común, pues es algo «que siempre rebasa en duración, contenido y ámbito de acción» a todas ellas, pero tampoco ni siquiera «está dada *completamente* en ninguna de las personas que, como personas miembro [*Gliedpersonen*], viven en su interior y a partir de ella». ³² No hay ningún español que represente a la perfección el ser español que lo constituye, ni ningún artista, ni siquiera el mejor y más puro, que encarne fidelísimamente a *el artista*. En este sentido la persona colectiva carece de concreción y, sin estar abstraída de los individuos a los que representa y sin darse plenamente en ninguno de ellos, parece quedar gravitando sobre todos como un mero ideal con una existencia efectiva más que cuestionable. ³³

Así, viniendo de quien viene, más bien, parecerían un subterfugio filosófico, un último recurso desesperado para salvar *in extremis* todas aquellas dificultades que le sobrevenían a Scheler de concebir a la persona, como la instancia fundamental última de legitimación en la ética, de manera tan individual. Esto podría inducir a pensar que el buscado planteamiento material de la ética en Scheler acaba, en última instancia, abocado a un formalismo parecido al kantiano en donde las bases de una ética compartida se asientan en algo inexperimentable e inconcreto, en algo, en definitiva, irreal y de dudoso contenido. ³⁴

³¹ FEmW, GW 02, p. 396.

³² FEmW, GW 02, p. 513.

³³ Cf. Caminada, E.: "Higher-order persons: an ontological challenge?", en *Phenomenology and Mind*, número 1 (2016), pp. 152-157, donde se compara la noción de persona colectiva de Scheler con ideas similares en Husserl y Stein y se hacen indicaciones a cerca de su carácter problemático.

³⁴ Kelly muestra que este es uno de los puntos de conflicto entre Scheler y Hartmann, quien veía excesivo atribuir al carácter de una comunidad el título de "persona". Cf. Kelly, E.: *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Springer, Nueva York, 2011, pp. 191 y s., y Hartmann, N.: *Ethik*, De Gruyter. Berlín, 1960, Parte I, VII, cap. 25, b-c.

Sin embargo, creo que esta manera de plantear la cuestión, a poco que se investigue, se revela equivocada. Ya en las primeras líneas del apartado que Scheler dedica explícitamente al asunto podemos leer:

Así como la persona encuentra toda vivencia psíquica sobre el trasfondo de una corriente de vivencias semejantes que le son dadas con ella, así como encuentra todo objeto de la percepción exterior sobre el trasfondo y como “siendo parte” de una naturaleza espaciotemporal incompleta, esta persona se da también al vivirse a sí misma realizando cada uno de sus actos como miembro de una comunidad personal en la que, en cierto modo, queda comprendida [...]. (FEmW, GW 02, p. 509)

Es decir, nuestro modo de experimentar nuestro propio ser, ese individualísimo al que nos hemos referido en el apartado anterior, se encuentra siempre e inevitablemente ya dentro no de una, sino de muchas personas colectivas de las que mi persona forma parte. Existe, por tanto, un esencial estar mediado de la persona individual por las personas colectivas, las cuales representan las distintas facetas públicas de ese ser único y personal. Estas facetas son, pues, como ese inevitable envés de nuestro yo más íntimo que, en algunos de nuestros actos más genuinos, no puede sino manifestársenos simultáneamente con él. Dentro de esta persona única que somos se tiene que distinguir, así pues, siempre esas dos vertientes. «A toda persona *finita* le “corresponde” una persona individual y una persona colectiva; al mundo de aquella, por su parte, un mundo colectivo y un mundo individual; ambos son caras esencialmente necesarias de un todo concreto de persona y mundo».³⁵

Pero esto no debe interpretarse como un convivir efectivo con los demás. No hay rastro de mí si prescindo de mi familia, de mis amigos, pero también de mis compatriotas y de las personas con las que comparto filias y fobias de todo tipo y con las que, pese a serme desconocidas, me une un vínculo inscrito en la intención de todos mis actos. La persona, como algo individualísimo, solo se da dentro de ámbitos más amplios en los que vive, aunque no sea de manera efectiva, al unísono con los demás, aunque sin contar conscientemente con ellos y sin ser capaz de identificarlos. Pues, en realidad, más que un

³⁵ FEmW, GW 02, p. 511.

efectivo estar entre otros, lo que experimentamos siempre en todos nuestros actos es un estar dado de esos otros anónimos.

Dado que en una cierta clase de actos el estar en relación intencional respecto de una comunidad posible es *esencial* y es inherente por sí mismo a la naturaleza de los actos, el *sentido* al menos de una comunidad y su existencia *posible* no es en absoluto una suposición que pudiera quedar a expensas de comprobación empírica. Esta suposición es, más bien, *inmediatamente* esencial al sentido de una persona y está *inmediatamente* vinculada de manera originaria a ese sentido como lo está la suposición de *un mundo exterior y uno interior*. (FEmW, GW 02, p. 509)

Tan es así que Scheler afirma que, de estar obligados por alguna circunstancia a vivir completamente aislados, no por ello dejaríamos de vivir intencionalmente con los demás. De esta «evidencia del tú» se ocupa más en detalle en un capítulo de *Wesen und Formen der Sympathie* que dedica expresamente a ella. Allí desarrolla lo que denomina el «experimento mental del [...] Robinson» del que nos permitimos reproducir el siguiente fragmento:

[Dado un hombre] que nunca haya percibido seres iguales a él o indicios y huellas de ellos de cualquier tipo y que, como quiera que fuera, no hubiera tenido jamás experiencia de la existencia de tales seres, [...] yo afirmo que semejante “Robinson” nunca pensaría que no existe ninguna comunidad y que él no pertenece a ninguna; que está solo en el mundo. No le faltaría tampoco la intuición esencial y la idea en general de una comunidad, sino que pensaría: yo sé que existe alguna comunidad y que pertenezco a una (o a varias), pero no conozco a los seres individuales que la constituyen ni a los grupos empíricos que estos configuran y de los cuales está formada esa comunidad [...]. (WFSym, GW 07, p. 228 y s.)

Comprobamos ahora cómo esta idea de la persona colectiva no es un concepto meramente formal, sino que, como parte sustancial de la persona finita concreta, constituye esencialmente su vivencia de sí misma.

5.5.- Solidaridad y heteronomía

Con todo, el verdadero calado de esta idea dentro de la concepción scheleriana de la ética no se comprende bien hasta que no se introduce el concepto de solidaridad (*Solidarität*).³⁶ Scheler pensaba, en efecto, que entre los miembros de una persona colectiva, además de existir intereses comunes, se teje una red de corresponsabilidad de unos frente a otros y de cada uno de ellos respecto a la totalidad del grupo, así como inversamente de este, como persona colectiva, en relación con cada uno de sus miembros. Esta responsabilidad recíproca les hace actuar de modo distintivo y moralmente solidario.

Para entender esto bien es preciso estudiar los momentos con los que Scheler caracteriza las unidades sociales. Scheler distingue dentro de toda unidad social, de cualquier tipo que esta sea, cuatro momentos: la masa, la comunidad, la sociedad y la persona colectiva, que sería de todos ellos el más pleno. Estos cuatro momentos no se han de entender en un sentido cronológico, como fases de la evolución de los grupos humanos. Son, antes bien, formas que, como estereotipos ideales, se encuentran mezcladas en toda colectividad de individuos.

La masa (*Masse*) sería aquella forma social basada en el contagio emocional y en la imitación involuntaria. Aquí es la masa y no los miembros que la integran la que posee realidad propia y una ley también propia de actuación, haciendo que lo individual de sus miembros se diluya completamente en el conjunto.

La comunidad (*Gemeinschaft*), por su parte, es una forma social que se genera en una vivencia compartida (*miterleben*) o un volverá vivir lo ya vivido (*nacherleben*) en los que tiene lugar ya una comprensión por parte de los miembros de esta unidad social. Esta comprensión es precisamente el rasgo distintivo que ayuda a separar esta forma social de la simple masa. Sin embargo, esta comprensión no antecede al acto mismo de vivir en común, sino que se da solo en él, al vivir compartiendo. Es por esta razón por la que Scheler prefiere hablar de ella como de una «comunidad vital [*Lebensgemeinschaft*]». Aquí no se da todavía una distinción entre el yo y el tú y los actos son vividos como actos de la comunidad misma. Por eso, aparece aquí ya una forma de comportamiento solidario que Scheler denomina «solidaridad reemplazable [*vertretbare Solidarität*]», según la cual dentro de cada unidad social cada individuo actúa para el conjunto, pero es sustituible por

³⁶ Para profundizar en él cf. Zhang, W.: "Max Scheler's Phenomenology of Solidarism. 'The Third Path' of Normative Political Philosophy", en *Phainomena*, vol. 27, número, 106/107 (Nov 2018), pp. 147-170.

cualquier otro que pueda ejercer su misma función. Todo ello hace que, siendo superior a la masa todavía no se pueda hablar aquí de unidad de personas por carecer estas de su individualidad característica, y que los valores propios de ella sean los «valores cósmicos [*Sachwerte*]», no los propiamente personales (*Personenwerte*), que son, como vimos, los valores morales.

La sociedad (*Gesellschaft*) es la tercera unidad que describe Scheler. Se caracteriza frente a la comunidad, que es una organización natural, por ser una unidad artificial. En ella las personas adquieren conciencia de sí mismas como individuos y todos sus actos dejan de confundirse dentro de la agencia del conjunto, como ocurría en la comunidad, para pasar a ser actos conscientemente provenientes de cada uno de los individuos particulares. Por eso, Scheler afirma que aquí vuelve a desaparecer todo rastro de solidaridad y, con ella, deja de existir esa auténtica confianza que es típica de la comunidad vital. Por el contrario, en la sociedad reina la desconfianza y toda colaboración depende de la mayor o menor coincidencia de los intereses individuales de cada cual. Pero, aunque en este momento de lo social ya haya aparecido lo individual y sea de hecho la forma dominante dentro del grupo, esto no se ha de interpretar en el sentido radical que vimos anteriormente. Los individuos de la sociedad no tienen ninguno de ellos un destino propio, sino que en su individualidad y pese a ella, son todos iguales, están estandarizados y son igualmente valiosos. Esto tiene dos consecuencias: la primera, es que en ella rige la lógica de las mayorías puramente cuantitativas, la segunda es que solo el rendimiento que cada uno de los individuos tiene dentro de la sociedad es capaz de diferenciarlos. Este rendimiento se mide en términos de la cantidad de lo agradable y lo útil que consigan alcanzar, pues son estos los únicos valores que la sociedad es capaz de percibir. Lo diferenciador de cada uno de sus miembros está, por decirlo así, externalizado en lo que de útil y agradable puedan proporcionarse a sí mismo o suministrar a los demás. Por eso, la única forma que tiene la sociedad de querer y actuar en común es siendo conducida mediante la ficción (*Fiktion*) o la violencia (*Gewalt*) que la engatusa y amenaza respectivamente para lograr que haga lo que, según el criterio de la autoridad, tiene que hacer. Son estos dos métodos los únicos capaces de agrupar las individualidades genuinamente inconexas de la sociedad. Este apogeo de lo individual combinado con la vaciedad del contenido de cada uno de los individuos condena a la extraña paradoja de que, mientras que cada uno de los miembros de la sociedad es considerado formalmente único e insustituible, en la práctica todos ellos son reemplazables porque, desde un punto

de vista material, son completamente iguales, unidades solo numéricamente distintas dentro del conjunto.

Dicho esto, podemos volver a la persona colectiva. Esta, si bien se mira, no sería otra cosa que la forma suprema de unidad social a la que se subordinan tanto la comunidad como la sociedad pues, sin ser una mera síntesis de estas últimas, en ella se dan características esenciales de ambas que, combinadas, se ponen al servicio del peculiar carácter de la persona colectiva. Por un lado, la persona colectiva toma de la comunidad esa auténtica solidaridad que se da en ella y aquella unidad común real que le es propia. Por otro lado, toma de la sociedad la autonomía y la individualidad inherente a todos sus miembros. Por su parte, la persona colectiva añade a ambas la significación insustituible de cada uno de sus miembros que no desaparecen como individuos dentro de la totalidad del grupo, como en la comunidad, ni son simples elementos sí individualizados, pero indistinguibles unos de otros, como en la sociedad. Por eso, la solidaridad reemplazable de la comunidad se torna aquí una «solidaridad irreemplazable [*unvertretbare Solidarität*]»³⁷ y la responsabilidad, que en la comunidad no iba más allá de ser una difusa responsabilidad de intranscendentes individuos frente al conjunto, pasa a ser en la persona colectiva, gracias a la mediación del individualismo de la sociedad, una responsabilidad de mí frente a ti, de ti frente a mí, de mí frente a vosotros y de vosotros frente a mí: una responsabilidad que es, en el más propio sentido de la expresión, corresponsabilidad de cada uno de los individuos personales que la integran ante la persona colectiva y de esta frente a ellos. También, por eso, es en la persona colectiva donde la persona individual únicamente puede acceder a los valores superiores de lo espiritual y de lo sagrado y consolidarse finalmente ella misma como lo que Scheler llama una «persona espiritual [*geistige Person*]».

Comprobamos así cómo el particularismo de la fundamentación metafísica de la ética de Scheler se ve compensado por una genealogía de lo social que muestra que todo individuo finito, por muy particular que sea, está siempre en su origen incardinado esencialmente en una comunidad con la que actúa solidariamente. Esta solidaridad que se da en las formas más típicas de la comunidad (matrimonio, familia y comunidad del país de origen) se transmite en la persona colectiva a ámbitos cada vez más amplios hasta llegar al género humano en su totalidad, en el que, al contrario de lo que pasaba en la

³⁷ FEmW, GW 02, p. 523.

comunidad, la solidaridad se torna, pese a su universalidad, una cuestión concreta de compromiso personal con los demás.

Esto es lo que hace decir a Scheler que es consustancial a la experiencia moral plantearse «qué valores morales positivos hubieran podido acontecer y qué valores morales negativos hubieran podido ser omitidos en el mundo [...] *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera captado mejor lo “bueno en sí para mí”, lo hubiera querido con más ahínco y lo hubiera realizado*». Todo ser moral se pregunta, por tanto, en qué cosas no ha cooperado con lo más concretamente bueno en sí para él a la realización de valores positivos y a la evitación de los negativos para todos en el mundo. Ambos conceptos, lo bueno en sí para uno y lo bueno en sí para todos lejos de oponerse a la postre se implican necesariamente, en la medida en la que, en el mundo del valor, lo primero constituye, al menos potencialmente, un enriquecimiento de lo segundo. Es bueno para todos que cada una de las personas saque de dentro lo mejor de sí. Esto lleva a Scheler a concluir que «la proposición de que, aparte de lo bueno en sí universal, existiría lo bueno en sí para mí, está tan lejos de *excluir* el principio de solidaridad que, más bien, lleva este principio a la forma más *elevada* que puede adoptar».³⁸

Podemos entonces concluir que el particularismo con el que Scheler plantea el contenido de la obligación ética no solo no descarta una obligación universal y compartida, sino que la implica necesariamente en virtud del aspecto comunitario entrañado en la noción de persona colectiva.

Esta solución puede resultar un poco engañosa. Si se piensa con calma, el principio de solidaridad y la corresponsabilidad no *excluiría* el conflicto entre sensibilidades ética muy dispares que intentaran llevar los destinos de los distintos colectivos e individuos por derrotero muy diferentes y en esa medida se opusieran, contendiera y fueran, en definitiva, fatalmente irreconciliables. Es decir, que una persona podría ser responsable ante las demás y actuar solidariamente con ellas, aun cuando tuviera y secundara unos valores que son exclusivos de su ser personal y excluyen y se tiene que enfrentar para su realización con los del resto de personas, tanto individuales como colectivas. Creo, no obstante, que la idea de la corresponsabilidad y de la solidaridad irreemplazable que Scheler tiene un alcance mayor y concierne, no solo a un responder de nuestros valores individualísimos respecto al resto de nuestros congéneres, sino que atañe además a una comunidad de valores, si bien restringida a diversos ámbitos más o menos amplios de las

³⁸ FEmW, GW 02, p. 523.

agrupaciones humanas. En otras palabras, cuando Scheler habla de solidaridad dentro de las comunidades no está refiriéndose solo a un responder ante el otro de los valores individualísimos que tiene cada uno, sino que está pensando en que esa responsabilidad se basa en un nutrido conjunto de valores comunes que ya se comparten dentro de esa comunidad y que sirve de marco a la realización de los más individuales.³⁹

Se verá más claro lo que quiero decir al hablar del siguiente punto que me propongo tratar ahora. Para entrar en el tema conviene recordar lo que dijimos en relación con la idea de la autonomía en Kant. Ya vimos que Kant fundaba toda su filosofía moral en una noción de autonomía que cabía entender más precisamente, no como libertad indeterminada para actuar o como elección arbitraria de los principios de acción, sino como un libre someterse a la propia determinación suprasensible. Este era el sentido que descubrimos que tenía la libertad positiva en su filosofía. Vimos también que esta autonomía suponía otro tipo de libertad, la negativa, que consistía en una independencia última de la voluntad de todos los condicionantes sensibles. No estamos forzados a obrar de cierta manera por enorme que sea la fuerza de los alicientes empíricos que nos empujan a ello y justo, por eso, está en nuestra mano plegarnos a los dictados de nuestra razón o ceder y subordinarnos a principios materiales a posteriori. La filosofía de Kant exigía, en definitiva, la libre asunción de una máxima y que esa máxima se adecuará a la determinación suprasensible del hombre. Con el objetivo de asegurarnos de que así es, Kant expuso con detalle el imperativo categórico en, al menos, cinco formulaciones distintas.

Pues bien, cuando el albedrío humano no se rige por el imperativo categórico, cuando no se deja gobernar por la naturaleza inteligible, incurre en heteronomía. Su ley no está derivada de la naturaleza de la propia voluntad, sino de otro objeto que por medio de ella intentamos conseguir, por un principio material, según su concepción. Kant pensaba que esta consecución estaba siempre impulsada por el placer que dicho objeto nos promete. Así, cuando enumera los erráticos intentos que han emprendido los filósofos de antaño, se percata de que todos ellos, en lugar de empezar, como deberían haber hecho, por investigar la ley moral, intentaron determinar primero el objeto que la voluntad tiene que

³⁹ Con todo, no hay que menospreciar el potencial trágico y esencialmente belicoso que la realidad encierra para Scheler en la que muy diversas sensibilidades axiológicas en liza tienen no solo que mostrar la validez ideal de sus valores, sino que acabar imponiéndolos dentro de esa realidad por medio de la funcionalización de sus intereses. Más adelante, al hablar de la antropología filosófica (cf. *infra*, 5.10) volveremos a tocar este asunto.

perseguir para ser buena y solo a partir de él derivaron posteriormente una ley moral de toda conducta ética.⁴⁰

La postura de Scheler a este respecto es ambivalente. Por un lado, afirma que el formalismo de Kant, lejos de garantizar la autonomía de la persona, la desvirtúa. Esto ocurre precisamente porque deja de lado la peculiar esencia de cada individuo y se rige por una ley universal válida por igual para todos ellos. Pues «“ese algo” que es sujeto de actividad racional le pertenece a las personas concretas por igual, esto es, a todos los seres humanos, y como algo idéntico en todos ellos. [...] Por tanto, lo que sobreviniera a la idea de un sujeto de estos actos como determinante de su individualidad, anularía necesariamente el ser persona de ese ser en cuestión».⁴¹ La autonomía kantiana es, por consiguiente, una autonomía de la razón en el hombre, no de todos y cada uno de los hombres como personas individuales. Es por ello que Scheler considera que en la filosofía moral del de Königsberg se produce una «despersonalización [*Entpersonalisierung*]».⁴² Scheler, así pues, estaría reclamando con su filosofía una mayor autonomía que la que propugnara Kant, ya que aspiraría que desvincular a cada individuo del yugo que le impone el ser racional que comparte con todos los demás.

Pero no todo es autonomía radical en su filosofía. Por otro lado, Scheler considera que una cierta heteronomía no echa a perder, como creí Kant, el valor moral de las acciones que bajo ella se ejecutan. Llega a afirmar en este sentido que, «suponiendo que la concepción (kantiana) de la autonomía se pudiera equiparar realmente con la [verdadera] autonomía [a saber, la individualísima que él defiende], habría que rechazar en general la idea de una ética “autónoma”».⁴³ O dicho en otras palabras, si la autonomía en la ética Kant la hubiera llevado verdaderamente hasta sus últimas consecuencias, como Scheler quería, y la hubiera exigido del individuo concreto y no solo de lo que hay de racional en él, incluso en ese caso, nos dice Scheler, habría que considerar semejante ética como falaz y equivocada.

⁴⁰ Cf. KpV, AA 05: 65.09-19.

⁴¹ FEmW, GW 02, p. 371.

⁴² *Ibidem*. Alphéus exagera cuando cree que Scheler va más allá y califica la filosofía kantiana de «logonomía como “forma extremada de heteronomía” de la persona». (Op. cit., p. 126) Si bien es cierto que emplea estos términos, los refiere, sin embargo, exclusivamente al consecuente desarrollo ulterior de esta manera de pensar kantiana que, según Scheler, solo después habrían llevado a cabo Fichte y Hegel. La definición de la persona únicamente como simple actor racional sería, pues, un despropósito para la ética que Kant «por suerte no habría cometido» (FEmW, GW 02, 372) dado que en él «la idea de persona todavía retiene visos de una existencia y unos bríos que van más allá de la X de una voluntad racional por el hecho de haber identificado esta X también con el *homo noumenon* y haber opuesto este al *homo phaenomenon*». (FEmW, GW 02, 373). Estas palabras de Scheler muestran a las claras que su interpretación es muy coincidente con la que hemos ofrecido aquí.

⁴³ FEmW, GW 02, p. 488.

Por eso, concluye que esta terminología que basa el valor moral en la distinción entre autónomo y heterónomo es «inconveniente [*unzwecksmäßig*] y engañosa [*irreführend*]».44 Que una acción sea autónoma o no es en principio irrelevante para el valor moral de la misma.45

Detengámonos en este punto porque esa cierta heteronomía representa justo lo que andábamos buscando: ese aspecto que salvaría al sujeto individual de ese solipsismo axiológico que, según lo visto hasta ahora, lo mantiene siempre y constitutivamente enfrentado a los demás.

Scheler considera uno de los grandes errores de la forma que tiene Kant de exponer este asunto el no haber distinguido entre autonomía de la comprensión (*Einsicht*) y autonomía de la volición (*Wollen*). Por otra parte, ve desacertado también que Kant haya descuidado la diferencia entre la atribución de responsabilidad a la persona y la relevancia moral de las acciones y de las personas.

Las acciones buenas lo son, en opinión de Scheler, con completa independencia de si son hechas con comprensión del valor de lo que se hace o sin ella y los son también sin necesidad de atender a si la acción fue realizada con libertad u obligado. «Si una acción en sí buena es querida por A cuando es obligado y no comprende lo que hace, no por ello resulta una acción menos buena».46

Pero veamos qué sucede cuando se da solo alguno de estos dos factores (comprensión y volición autónomas o libres). Scheler afirma que «la comprensión plenamente adecuada e inmediata de lo que es bueno necesariamente conlleva una volición autónoma de lo que se ha captado como bueno, pero no a la inversa: una volición autónoma no lleva aparejada también la completa e inmediata comprensión de lo que en ella se presume bueno».47 Podemos dividir esta afirmación en sus dos partes integrantes y analizarlas por separado:

- A) la comprensión plenamente adecuada e inmediata de lo que es bueno necesariamente conlleva una volición autónoma de lo que se ha captado como bueno

44 *Ibidem*.

45 Veremos cómo con esta línea de argumentación en favor de la heteronomía Scheler acentúa un poco más si cabe y fundamenta el valor intrínseco que atribuye a las acciones concretas frente a los sujetos que las ejecutan, tal y como antes hemos anticipado. (Cf. *supra*, 5.2., pp. 201 y ss.)

46 FEmW, GW 02, p. 487.

47 FEmW, GW 02, p. 490.

Aquí Scheler reeditaría una suerte de intelectualismo moral si no fuera porque el modo de comprensión de lo bueno no es precisamente intelectual, sino más bien emocional. Podríamos hablar entonces de “emocionalismo moral”. Si capto emocionalmente un valor con completa adecuación y evidencia no puedo no querer, en alguna medida, realizarlo, por mucho que después mi propósito, por muy diversas circunstancias, se extravíe y no pueda llevar mi idea a término.

B) una volición autónoma no lleva aparejada también la completa e inmediata comprensión de lo que en ella se presume bueno

Con ello Scheler quiere ilustrar el caso en el que queremos libremente algo sin tener clara conciencia de valor moral de lo querido, por ejemplo, cuando seguimos el consejo de un amigo, de un padre, de una autoridad política sin plena conciencia de si lo que recomienda, me será en algún sentido moralmente bueno o no. Pero también cuando alguien nos ordena y manda algo, bien porque tenga autoridad real sobre nosotros, porque lo tengamos por especialmente perspicaz en asuntos morales o porque, sencillamente, corresponda a los usos y tradiciones de una comunidad. En este caso, bien puedo querer libremente obedecer a lo mandado sin plena conciencia del valor del contenido de aquello que se me manda. Solo una cosa ha de descartarse aquí, nos advierte Scheler: que la volición sea absolutamente ciega al valor de ese contenido y carezca por completo de comprensión, en cuyo supuesto estaríamos ante lo que Scheler llama un caso de contagio o sugestión, una suerte de motivación puramente causal o mecánica.⁴⁸

Por tanto, Scheler acepta que haya un comportamiento que, solo con una muy parcial y defectuosa comprensión del valor de lo que hace, y en esa medida heterónimo, sea sin embargo, en cuanto a la volición, autónomo y libre.⁴⁹

Pero retomemos ahora a la otra distinción que Scheler le critica a Kant haber despreciado. Comentamos hace un momento que Scheler consideraba que, para dirimir con justicia las culpas de una acción mala y los méritos de una buena acción, había que distinguir claramente también entre la atribución de responsabilidad y la maldad de las acciones y las personas que las realizan.

⁴⁸ Como hemos visto más arriba, esta es la motivación que reina entre los individuos dentro de la masa. Cf. *supra*, p. 215.

⁴⁹ Eso no quita para que esa heteronomía, con su deficiente comprensión del valor, pueda ser errada, sin que ello afecte a la autonomía de la volición. Se comprenderá entonces que diga que «en absoluto la persona autónoma es, en cuanto tal, una buena persona». (FEmW, GW 02, p. 486)

Ahora estamos en disposición de aplicar esta distinción a la anterior y de comprobar que solo aquel que tiene una comprensión autónoma de los entramados de valores puede ser cargado con la responsabilidad de los actos derivados de esa comprensión, tanto de los propios como de los ajenos y producidos por la obediencia de aquellos sobre los que manda.

Creo que un ejemplo puede contribuir a aclarar las aquí siempre arduas especulaciones filosóficas. Pongamos el caso de una familia que tradicionalmente ha educado a sus vástagos en el respeto a ciertas costumbres moralmente buenas, por ejemplo: no traicionar a los familiares y ayudarse mutuamente en la medida de lo posible sin tener a la vista contrapartida alguna, pero velar al mismo tiempo por la honorabilidad externa de nombre de la familia con un comportamiento ejemplar frente al resto de la sociedad inspirado en el esfuerzo, el cumplimiento de las leyes y la ayuda y colaboración solidaria con el prójimo. Es probable que llegue un momento en el que cierta generación asuma estas consignas como algo natural y dado, dejando de percibir el trasfondo axiológico del que tal conducta brota. Pues bien, Scheler diría que llegada esa generación en la que los usos y las costumbres se han vuelto, por decirlo así, connaturales y se han consolidado, cada uno de los individuos de esa familia prodigaría a su alrededor actos buenos y sería dueño de una impecable conducta, pero esto no le supondría mérito alguno. Su vida sería la vida ejemplar de individuos a los que cabe atribuir tan escasa responsabilidad del mérito como escasa es su conciencia del contexto de valores en el que aquella se basa.

Esta distinción entre responsabilidad del mérito o de la culpa y las acciones y conductas en sí mismas meritorias es la que lleva a Scheler a la idea de un bien que existe en el mundo por medio de individuos que apenas tienen mérito: a la idea de un «bien heredado [*Erb-gutes*]»⁵⁰ o, si se prefiere, de la culpa y el «mal heredado [*Erb-böse*]». ⁵¹

En ella se basa también para cimentar su concepción de una «solidaridad moral de todas las personas» que estarían unidas intergeneracionalmente a lo largo del tiempo por un conjunto de acciones sustentadas en valores asumidos con más o menos conciencia y que han devenido modelo de comportamiento incuestionable para todas ellas. Asimismo, queda respaldada la idea de la consiguiente culpa o mérito colectivos (*Gesamtschuld* y *Gesamtverdienst*),⁵² entendidos estos como responsabilidad de acciones y

⁵⁰ FEmW, GW 02, p. 487.

⁵¹ FEmW, GW 02, p. 487.

⁵² FEmW, GW 02, p. 488.

comportamiento meritorios o culpables, más imputables a las propias personas colectivas mismas que a los individuos particulares que llevan a cabo las acciones que continúan dándoles contextura real a esa serie de valores o disvalores.

Este planteamiento arroja una imagen de la responsabilidad compartida entre el individuo y las personas colectivas de las que forma parte. Hay una línea de responsabilidad que recorre y enlaza individuos diferentes, que se desconocen y que vivieron quizá en épocas distintas, pero que representan exteriormente estadios diferentes de mayor o menor consciencia de una misma sensibilidad moral que contribuyen a establecer en mayor o menor grado. Es aquí donde se funda el concepto scheleriano de “corresponsabilidad”.

La corresponsabilidad es una responsabilidad bidireccional que une a las personas colectivas y a las personas individuales entre las que se tienden puentes que no solo alcanzan a los ahora existentes, sino que se adentran en el tiempo y corren a través de los años hacia el pasado y el futuro no vividos.

La responsabilidad de la persona colectiva consiste en suministrar formas de comportamiento cuya urdimbre valorativa alguna vez fue intuita, pero que, con el tiempo, han ido solidificándose en hábitos sociales y estándares de conducta. Esto, sin duda, no es suficiente para proporcionar una plena experiencia moral, pero es el punto de partida de toda experiencia moral individual o, como decía Scheler, el único *trasfondo* sobre el que esta se puede dar.

La responsabilidad del individuo se cifra en la posibilidad siempre abierta de comprender el contexto axiológico de esos usos sociales e incluso en actuar en consecuencia, si uno lo cree oportuno, para modificarlos en caso de que los considere equivocados. Sea como fuera, una cosa ha de quedar clara y es que esta responsabilidad individual solo es posible imbricada dentro de la responsabilidad colectiva en la que la primera nace, se desarrolla y se ejerce como si de su suelo nutricio se tratara, a veces en consonancia y a veces en abierta oposición.

Se podría pensar a raíz de lo dicho que la corresponsabilidad y la solidaridad dentro de una persona colectiva está basada más que en una comprensión compartida de los valores por parte de los individuos, en unas líneas de comportamiento que adquieren desde fuera, sin realizar, al menos plenamente, esa comprensión; en usos y costumbres que se interiorizan, por tanto, más o menos conscientemente por los agentes individuales, y que en esta medida la libertad del individuo se vería amenazada. Pero esto sería equivocarse. Como ya hemos visto, Scheler remarca que la persona colectiva no es algo

que advenga exteriormente a la persona concreta, sino que es una faceta esencial de su ser individual. En la medida en la que toda persona finita (*finite Person*) está integrada por una persona individual y una persona colectiva, todos los individuos, todas las personas finitas, dentro de una misma persona colectiva compartirían de hecho contenidos de valor comunes y serían ellas mismas fuente de ellos.

5.6.- Tres críticas en torno al concepto de autonomía kantiano

Después de esta explicación podemos detallar de nuevo cuál es concretamente el aspecto de la filosofía kantiana en el que incide esta crítica de Scheler. En mi opinión las objeciones se pueden resumir en tres cuestiones:

- 1) la filosofía de Kant habría obviado el hecho de que existen acciones moralmente buenas con total independencia de la comprensión de los valores o, en Kant, del sentido de las máximas, (comprensión autónoma) y de si son hechas o no con una volición autónoma.
- 2) al no reconocer la existencia de personas colectivas Kant habría dejado fuera de su filosofía todo tipo de correponsabilidad que uniera solidariamente a determinados individuos dentro de una comunidad más amplia. La consecuencia habría sido su exagerada exaltación de la autonomía como criterio para la ética que abocaría a una suerte de solipsismo moral.
- 3) esa exaltación de la autonomía le habría llevado a no entender el carácter moral de fenómenos heterónomos como la tradición, la obediencia y el seguimiento de determinados líderes dentro de la sociedad, donde el individuo carece de una conciencia propia y clara de los valores que persigue la instancia personal a cuya dirección rinde su voluntad.

Intentemos contestar ahora a estos tres puntos explicando si el reproche que hace Scheler, a la luz de nuestro análisis de la filosofía kantiana, está justificado o no.

- 1) En mi opinión, Kant reconoce que existen de hecho un catálogo de acciones que son buenas en sí mismas y con independencia de la máxima en la que se inspiren.

Las prescripciones del derecho son un claro ejemplo de ello, aunque también cabría tomar como acciones éticas la beneficencia con el prójimo, el perfeccionamiento de las propias dotes naturales.... Sin embargo, es cierto que en su ética la plenitud de la bondad no se alcanza hasta que no se incorpora al comportamiento el fundamento de determinación de la máxima (*Bestimmungsgrund*) en la que se inspira y el motivo concreto de la acción (*Triebfeder*). Estas dos notas no definen lo que es, en general, una voluntad moralmente buena, sino una voluntad moralmente buena *sin restricción*. Con todo, encontramos una llamativa diferencia en el enfoque que cada uno de los dos filósofos tienen de esta misma cuestión. Mientras que Kant le concede en su análisis más importancia a las cuestiones formales (la máxima de la acción) y le resta importancia a las materiales (realización efectiva de la acción querida, consecuencias de la acción...), en Scheler encontramos el movimiento inverso. Existe para Scheler en la acción realizada, más aún, en la acción realizada con éxito de lo que se proponía, un mérito moral adicional que Kant parece no contemplar. No pretendo afirmar que Kant reste importancia a llevar a cabo de hecho las acciones inspiradas en máximas moralmente buenas cuando estas son posibles, pero es indudable que limita la bondad de las acciones a las condiciones de posibilidad de su realización por parte del individuo en cuestión. O expresado de otra manera, si alguien por las más diversas circunstancias no está capacitado para hacer algo, hacerlo no puede ser bueno y dejar de hacerlo no puede ser malo. Lo que quiero decir se verá más claro recurriendo al ejemplo del tullido que Scheler mismo esgrime para oponerse a toda propuesta de lo que denomina éticas de la disposición.

La ética de la disposición en la forma que nosotros estamos combatiendo dice, p. ej.: si cae alguien al agua y un tullido observa lo sucedido, en la medida en la que tiene solo la *voluntad* de salvar al que se ahoga, el supuesto moral que se nos ofrece aquí es *exactamente el mismo* que el caso en el que un no tullido quiere también eso y realmente lo saca del agua. Es totalmente indudable que la disposición que se da a conocer en ambos casos puede ser *la misma* y posee entonces el mismo valor moral. Ahora bien, sería demasiado decir afirmar que en el caso del "tullido" aparece el mismo acto de voluntad

con el mismo valor moral; y esto por la sencilla razón de que, en el caso del tullido, *no se puede* de ninguna manera llegar al hecho del “querer hacer [*Tunwollen*]”. El tullido bien puede tener un “*deseo*” inmenso de estar en disposición de ejecutar ese acto salvador, pero lo que es “*querer*” ese acto es algo de lo que no es capaz. [...] Por supuesto que no por ello cabe atribuirle al tullido el más mínimo reproche moral, pero una parte del elogio moral que corresponde al que actúa, no puede corresponderle igual a él. (FEmW, GW 02, p. 134 y s.)

Al margen de lo controvertido del caso que expone y en el que no vamos a entrar más en detalle, creo que el pasaje muestra muy bien que Scheler no solo confería genuino valor moral a tener la voluntad de hacer algo moralmente valioso y a la disposición de la que esa voluntad se deriva (las máximas en Kant), sino, lo que es más, también al llevarlo a cabo de hecho. El hecho, la realización de lo bueno, tiene un valor incluso cuando su posibilidad no está al alcance de todos por razones ajenas a su voluntad.

- 2) Pasemos ahora a la segunda objeción. Recordemos que en ella se planteaba la imposibilidad para Kant de reconocer una corresponsabilidad y de fundar dentro de su filosofía una solidaridad de todos los seres humanos. Esto habría dado a su concepto de autonomía un sesgo individualista que le habría impedido encontrar una conexión no ya solo interpersonal entre los distintos individuos, sino intergeneracional. A mi parecer esta crítica también es parcialmente equivocada. De nuestro análisis del llamado formalismo de Kant se derivó que existe en la filosofía moral de este un fundamento material último, si bien metafísico e imposible de conocer teóricamente, que, al menos en hipótesis, hemos de aceptar que todos los hombres comparten, cualquiera que sea el lugar del mundo en el que están o, incluso, la época de la historia de la humanidad en la que viven. Este fondo metafísico común parecería ser suficiente para fundar una solidaridad más robusta incluso que la que Scheler plantea con su ética.

Sin embargo, volvemos a detectar aquí dos diferencias importantes en la forma de entender el asunto que tienen ambos filósofos. La primera de ellas se refiere a la naturaleza de ese referente último de la solidaridad humana. En Scheler se trata de un entidad no fija y definitiva, que no está ya hecha, al modo como hemos

interpretado su manera de entender las esencias más elevadas de la realidad. En Kant, por el contrario, el *homo noumenon* es un hecho (*Faktum*), y toda labor humana consiste no en construirlo, sino en traducir su esencia suprasensible y ya acabada en los caracteres del mundo empírico.

Por otra parte, la segunda de estas diferencias que encontramos reside en que Scheler no se limita a afirmar que existe una persona omniabacadora en la que subsume a todas las personas individuales, sino que admite personas colectivas intermedias. Frente a Kant, que atribuye el origen de conflicto interpersonal de la individuación a una esfera metafísica distinta y subalterna, la del mundo fenoménico, Scheler, en cambio, lo incardina en el mismísimo mundo de las esencias, dotándole de un carácter individual constitutivo, primordial y originario. Esto tiene el inconveniente de que el mundo se vuelve para él, al menos potencialmente, conflicto esencial. Digámoslo de otro modo: el reino de los fines de Kant, que se caracterizaba por la integración armónica de todos los fines humanos y racionales, es para Scheler un mundo, con todo, no exento de discordias y enfrentamientos.

A la objeción de si la ética kantiana acaba dando en un solipsismo moral debemos responder, por tanto y según las razones argüidas, que no. Antes bien, las posibilidades para una solidaridad fundamental de todo el género humano parecen ser, por lo visto hasta ahora, mayores y más sólidas que las que ofrece la propia ética de Scheler.

Mas esta negativa a rechazar el solipsismo en Kant ha de ser matizada tan pronto como se la ve a la luz de la corresponsabilidad, puesto que, si bien es cierto que en Kant existiría una solidaridad forzosa entre los hombres en virtud del fundamento metafísico que comparten, no parece que pueda afirmarse lo mismo en tanto que esa solidaridad se entiende, como en Scheler, en términos de corresponsabilidad. En efecto, precisamente por su concepción del *homo noumenon* y por desestimar la importancia en la fundamentación de la ética de la tradición, la autoridad y el seguimiento de determinados líderes morales parece que esta corresponsabilidad recíproca se vería notablemente perjudicada, si no ignorada por completo. Todo hombre sería para Kant responsable ante los demás, solo en función del fundamento metafísico que comparten y no directamente. Un reflejo de esto cabe verlo en el hecho de que Kant considere los deberes para con los demás como derivados de los deberes

de cada cual para consigo mismo.⁵³ Esto en Scheler adopta un matiz completamente diverso por cuanto que cada hombre está personalmente implicado con todos los demás seres humanos en la promoción de los valores morales a través de las distintas relaciones sociales que los unen, siendo responsable frente a ellos de lo que les lega y de lo que hace con lo que de ellos recibe. En esta relación directa que se entreteje a lo largo de la historia y por las más amplias zonas del planeta radica en buena medida el aspecto central de su personalismo.

- 3) Por último, nos habíamos propuesto hablar precisamente de los fenómenos morales de la tradición, la obediencia y el seguimiento de determinados líderes sociales, en los que hay implicada una acusada heteronomía que Scheler consiente para la ética y cuya importancia aprecia. Si seguimos la clasificación que propuso, esta heteronomía no necesaria o principalmente habría de ser de la voluntad, sino más bien de la comprensión. Cuando seguimos a un líder, cuando obedecemos las órdenes de una autoridad, cuando incorporamos a nuestra conducta una tradición, podemos estar actuando, en el mejor de los casos, libremente, pero no siempre hemos de tener una clara idea del valor de lo que nos comprometemos a hacer en ese momento. Pero, aun así, queremos libremente lo que se nos insta a hacer, entregarnos al otro en un acto de confianza.

En todos los actos de obediencia no se da una comprensión inmediata y autónoma del contenido moral del entramado de valores que se manda realizar. [...] No obstante, puede la volición que rinde obediencia ser una volición completamente autónoma. [...] Quien rinde obediencia, no quiere lo que quiere el otro solo “porque” el otro lo quiera [...]. Quien rinde obediencia, lo que quiere más bien es obedecer. (FEmW, GW 02, p. 490 y s.)

Esta obediencia no le quita un ápice de valor a la acción, cuando aquello a lo que responde lo tiene de hecho. Existe, por tanto, una «obediencia moralmente

⁵³ Cf. MS, AA 06: 417.23-418.03.

valiosa [*sittlich wertvoller Gehorsam*] que se produce allí donde está dada con evidencia la comprensión de la bondad moral de la volición y de las personas volentes [que nos mandan]»⁵⁴ y no del entramado axiológico concreto del que específicamente se trate en cada caso. Vemos cómo en la obediencia moralmente valiosa la comprensión se desplaza de lo mandado, al mandar y a la persona que manda. Lo objetivo cede de nuevo frente a lo personal.

El concepto de autonomía que maneja Kant sería incapaz de explicar este fenómeno, pues Scheler piensa que este concepto, de ser cierto, «no solo excluiría toda educación o instrucción moral, sino incluso la idea de una “obediencia moral”».

Esta objeción ha sido criticada una vez más acerbamente por Alphéus en su estudio comparativo,⁵⁵ pero en mi opinión también sin demasiado acierto. Lo importante aquí es distinguir lo que quiere decir Scheler con “obediencia moral”. Esta expresión está entrecomillada en el original, lo cual, pese a la profusión de los énfasis tipográficos un tanto excesiva que es propia de Scheler, en esta ocasión, al menos, está más que justificado. Con “obediencia moral” Scheler se refiere a una obediencia que, siendo heterónoma, tiene ya en sí misma un valor ético.

En vano se buscará algo así en la filosofía kantiana. Podremos encontrar, eso sí, pasajes en los que la obediencia sea un mérito ético, como por ejemplo cuando en la *Metaphysik der Sitten* el filósofo recomienda obedecer las leyes jurídicas de nuestro estado por respeto hacia ellas, cuando son justas, incorporando esa obediencia a nuestras máximas,⁵⁶ pero en este caso la obediencia no será heterónoma, porque la asumimos libremente y *con plena conciencia* de que es nuestro deber. No estaríamos entonces en el caso que refiere Scheler puesto que actúo libremente y sé de lo valioso de tales actos.

Existen, sin embargo, otros supuestos en los que Kant plantea una obediencia verdaderamente heterónoma, como cuando en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*⁵⁷ le concede al súbdito libertad de pensamiento, pero le impone una obediencia inexcusable a las leyes del estado, sin que haya clara conciencia del valor moral de las leyes, o como cuando, según nos ha llegado por sus lecciones

⁵⁴ FEmW, GW 02, p. 491.

⁵⁵ Cf. Alphéus, op. cit., p. 128 y s.

⁵⁶ MS, AA 06, 390.30-391.07.

⁵⁷ Cf. WA, AA 08, 037.03 y s.

de pedagogía, enseñaba que «el niños al principio [de su educación] tiene que obedecer ciegamente».⁵⁸ Sin embargo, aunque en estos dos casos nos encontramos ante una obediencia palmariamente heterónoma, esta no puede ser calificada todavía de moral. No al menos en el sentido en el que Scheler utiliza aquí la palabra. Porque, si bien es verdad que esta obediencia heterónoma a la que se somete al súbdito y al niño puede ser un muy buen medio para que algún día adopten un comportamiento moral, este no se da todavía en ese momento y, con ello, no podemos entenderlo en el sentido que Scheler le da a la expresión “obediencia moral”. Pues, repetimos, Scheler no se refiere con estas palabras a una obediencia que, aunque ahora ciega y forzada, sea la semilla de la que en el futuro pueda brotar un verdadero comportamiento moral. Lo que está pensando cuando habla de obediencia moral es una obediencia, que, al ponerse sin certeza en manos de otro (heterónoma), *ya es de hecho moral* y reporta *ipso facto* el valor correspondiente a la persona. Este valor no le viene, claro está, de que sepa del valor de lo que hace obedeciendo, pues eso excluiría la heteronomía, sino porque sabe del valor de obedecer en *ese* caso y a *esa* persona o institución.

Pues bien, lo mismo que cabe decir de la obediencia, podemos decirlo de la tradición y el seguimiento. En la filosofía de Scheler, ponerse en manos de los demás, no es necesariamente un criterio para desacreditar una conducta, y no porque esto pueda ser, como en Kant, *bueno para* la moral, sino porque, en ocasiones, es *ya en sí mismo moral*.

Este argumento encuentra continuidad en el escrito *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* en el que Scheler culpa de lo torcido de las concepciones morales contemporáneas al prejuicio de valorar más lo conseguido por el propio esfuerzo y lo adquirido por uno mismo que las virtudes heredadas por la tradición o aquellas capacidades morales con las que uno es agraciado por el capricho de la naturaleza.⁵⁹

A la vista de lo que hemos tratado en este apartado podemos concluir que en la filosofía de Scheler la hegemonía casi exclusiva que, en calidad de principios morales particularísimos, cabía de entrada atribuir a la peculiar índole moral de las personas individuales, se ha visto atenuada mucho con la introducción de la figura de las personas

⁵⁸ Päd, AA 09: 479. 01.

⁵⁹ RAM, GW 03, especialmente, 115 y ss.

colectivas. Estas reúnen a un cierto número de personas individuales en función de valores que todas ellas, con mayor o menos certeza, comparten. Este estar siempre y esencialmente a expensas de los demás introduce en la filosofía de Scheler un componente social no por inesperado, menos interesante y atractivo para el pensamiento.

Sin embargo, la idea de personas colectivas no parece que pueda solventar lo que hemos llamado el problema de la particularización dentro del pensamiento moral de Scheler, presentándose apenas como un remiendo voluntarioso, pero a la larga ineficiente, pues lo único que provoca es que el problema de las personas individuales se traslade ahora a la pluralidad indefinida de las personas colectivas. Así la imagen que esta forma de ver la moral nos arroja ahora es la de multitud de mosaicos, cada uno de los cuales es diferente y representa una cosa distinta enfrentada a lo que representan los demás. Si dentro de cada persona colectiva hemos conseguido conciliar a los individuos, ¿cómo conciliar ahora las personas colectivas entre sí?; ¿tendrá fin este ascenso hacia una conciliación universal?

Como ya anticipamos hace unas páginas la única vía para superar esta discordia esencialmente constitutiva a la realidad que nos presenta Scheler es, primero, deshacer los engaños que pudiera forzarnos a pensar en una diferencia que en muchos casos está lejos de existir, pero, sobre todo, en el amor que nos lanza desde nuestra propia idiosincrasia hacia la del otro hasta fundirnos con ella. De esta fuerza cohesionadora del amor depende que en algún momento se alcance esa persona suprema de todas las personas de la que nos proponemos tratar en el próximo apartado.

5.7.- La idea de un Dios personal como clave de la solidaridad interpersonal

En efecto, Scheler, parece seguir empeñado en restañar el vacío que surge entre las diferentes isletas personales, en unir las para que, pese a sus muy únicas e intransferibles esencias, no se vean forzadas a vivir enfrentadas y en permanente disputa. Acabamos de ver cómo la idea de persona colectiva representa un paso en esta dirección; un paso que, a la postre, se revela infructuoso, porque lo único que consigue es desplazar el problema a estas personas colectivas, las cuales también son múltiples y están en constante disenso entre ellas.

Para explicar cómo ensaya el último y definitivo embate a esta cuestión hemos de regresar a la idea del macrocosmos. Dijimos unas páginas atrás que el macrocosmos era una idea del mundo que integraba todos los microcosmos, es decir, todos los mundos individuales, como correlatos cósmicos de las personas. Cada persona individual y concreta tenía su mundo, pero todos ellos se integraban en un mundo omnicomprendivo que los abrazaba todos, en un, por decirlo así, mundo de mundos. Pues bien, ahora Scheler emprende el viaje de regreso desde el macrocosmos al mundo personal y, si antes argumentaba que para cada persona tiene que existir un mundo, ahora afirma que para que algo semejante a un macrocosmos exista ha de haber también un correlato personal; tiene que existir, por tanto, una *macropersona*, la cual integre a todas las personas; tiene que darse, en definitiva, una persona de personas. Es así como va a parar a la idea de un Dios personal.

Esta forma de proceder puede resultar a primera vista algo artificial y forzada; parecería que está marcando las cartas de sus conceptos para que al final, tras el reparto, acabe saliendo la mano que desea y los conceptos terminen demostrando como estrictamente probado lo que desde el principio él se había propuesto demostrar y a tal efecto había dejado preparado. Uno tiene la sensación, en definitiva, de que nos hallamos aquí ante un trilerero del pensamiento, que parte de premisas sospechosas y mueve con habilidad nuestra duda de un sitio a otro hasta hacerla desaparecer delante de nuestras narices con diestros pases de prestidigitador.⁶⁰

⁶⁰ Son de sobra conocidos los diversos ataques a la filosofía de Scheler que se han producido muchas veces incluso desde las filas de los propios estudiosos de su obra a consecuencia de sus aparentes contradicciones. P. H. Spader, en su magnífico libro sobre la filosofía scheleriana, ofrece un sucinto panorama de algunos de ellos, a los que caracteriza bajo el único título de «Aproximación psicológica a Scheler». (Spader, P.H.: *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, development, and Promise*, Fordham University Press. Nueva York, 2002, p. 176. Cf. en general, ibíd, p. 176-181). Según todos estos investigadores, la coherencia del pensamiento de Scheler se habría visto mermada a lo largo de los años por distintos factores históricos (la difícil situación alemana de principios del siglo XX), vitales (su ruptura con la Iglesia católica y el resto de sus problemas individuales) y hasta por una inestabilidad inherente a su propia personalidad que habría ido en aumento con el correr de su vida. En mi opinión, por el contrario, creo que no es la filosofía de Scheler, sino, más bien, la impresión que esta causa en todo el que se acerca a ella la que está psicológicamente condicionada y, a decir verdad, por dos factores: el primero es precisamente estos continuos vaivenes en sus posicionamientos de un extremo a otro, a cuál más radical, que hacen difícil fijar su postura y le confieren al todo un aspecto realmente poco verosímil y susceptible de ser percibido como una contradicción. Tal sería el caso al hablar de la persona individualísima y pasar justo después a contraoponerle una persona colectiva y una persona divina, conjunción última de todas las personas. El segundo aspecto que ha arrojado una luz desfavorable sobre su pensamiento es la increíble perspicacia que parece demostrar el filósofo a la hora de escudriñar las esencias y hacer dentro de ellas distinciones cada vez más sutiles, las cuales, al final, por lo que tienen de especiosas, acaban resultando también poco creíbles y apareciendo al lector como meros embelecos arbitrarios. A este constante tambalearse de un lado a otro en el desarrollo de sus ideas y a esta exagerada precisión al distinguir dentro de reino de las esencias, más propia de un visionario que de un filósofo, es a lo que se refería nuestro Ortega cuando, con feliz expresión, lo calificaba poco después de

Pero si bien se mira esto no es así. Hay una razón de peso que justifica esta manera de actuar y que subyace a su concepción general de la realidad. Para Scheler, en efecto, «la concreción pertenece [...] en sí misma a la esencia de la realidad»⁶¹ y, por tanto, quien quiera pensar la realidad, tiene que pensar siempre algo concreto.

Esta concreción necesaria para el verdadero pensamiento solo la puede encontrar el hombre en un ser personal puesto que, a diferencia de los seres inertes, cuya esencia está al albur de su entorno, es decir, extravertida, y del resto de los seres vivos, que dentro de una misma especie comparten todos una y la misma esencia, solo los seres personales poseen cada uno de ellos una esencia distinta de la del resto de sus congéneres. El personalismo de Scheler encuentra aquí su sentido más propio. No es tanto que para comprender la realidad toda sea indispensable partir de la persona concreta, sino que, al contrario, es en la persona concreta donde, desde el punto de vista ontológico, esa realidad se condensa y se muestra plena y culminada. La persona no es solo un promontorio desde donde mirar la realidad, sino que es donde esta alcanza sus más altas cotas de contenido sustancial. En Dios, por tanto, Scheler no solo encuentra la máxima extensión que solo puede dar un ser onniabarcante; allí encuentra también la máxima intensidad y significación ontológica, esa que solo puede proporcionar un ser personal absoluto.

El que pretenda siquiera pensar ese macrocosmos como algo concreto, es decir, como real, solo podrá pensarlo, por tanto, como una cosa correlacionada esencialmente con un ser igual de totalizador, pero de máxima significación ontológica y metafísica, es decir, como el ser personal de Dios. Así lo dice Scheler:

Quien quiera decir y suponer “el” mundo concreto y absoluto,⁶² y no quiera hablar solo del suyo propio, tiene que suponer también inexorablemente la persona concreta de Dios. [...] Así es como todo *amare, contemplare, cogitare, velle* únicamente está unido *con un único mundo concreto*, el macrocosmos, en la medida que cualquier *amare, contemplare, cogitare y velle* está también unido intencionalmente *“in Deo”*. (FEmW, GW 02, p. 396)

su muerte como «un embriagado de esencias». (Ortega y Gasset, J.: OOC 04, MSEmb, p. 507. Cf. también especialmente pp. 510 y s.)

⁶¹ FEmW, GW 02, p. 396. A esto es a lo que Perrin llama “la reducción materialista [*the materialistic reduction*]”. Cf. Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, Palgrave Macmillan. Nueva York, 1991, pp. 61 y ss.

⁶² Nótese el uso de los términos «concreto y absoluto» como referentes dentro de la ontología scheleriana de la idea de persona y de algo omnicompreensivo respectivamente.

Esta persona divina no será otra cosa que una persona en la que desaparece (*entfällt*) esa diferencia entre persona individual y persona colectiva que antes indicábamos como constitutiva de todas las personas finitas.⁶³ Dios es la única persona que, por ser infinita, no se da sobre un trasfondo que tenga mayor amplitud que Él, sobre un marco que lo acoja y lo supere al mismo tiempo. No existe por encima de Dios otra persona dentro de la que su esencia personal nazca, se desarrolle y discurra, como vimos que pasaba con el resto de las personas colectivas.

Con esto parecemos haber llegado, por fin, a esa unidad de un mundo compartido que andábamos buscando y que contrapesa la individualidad radical que lastraba su concepto de persona individual dejándola irremisiblemente encerrada dentro de sí misma y sin posibilidad de una cooperación con los demás que no fuera inspirada en intereses egoístas meramente compartidos. En esta unidad se funda, pues, la posibilidad de una verdadera cooperación, de la corresponsabilidad y de la solidaridad de todo el género humano.

Esta unidad presenta algunas peculiaridades que, para evitar malentendidos, es preciso observar con cuidado antes de seguir adelante. En primer lugar, no se ha de pensar que esta idea de Dios representa una instancia sin fisuras que disuelva toda diferencia entre las personas individuales a las que alberga dentro de sí. Muy por el contrario, Scheler declara que la idea de Dios implica una muy variada multiplicidad (*Vielheit*) de formas de cultura por las que cada persona colectiva accede al conocimiento de lo divino. El Dios de Scheler es omniabarcante, pero no por ello uniformador; acepta, incluye y acoge de buen grado dentro de sí una diversidad muy amplia de maneras culturalmente distintas de ver el mundo, lo cual no es obstáculo para que todas ellas conformen una unidad dentro de la divinidad.

Esto se ve muy especialmente en dos disciplinas: la filosofía y el propio conocimiento de Dios o lo que tradicionalmente se conoce con el nombre de teología. En ambas y a diferencia de lo que sucede en la ciencia, donde al investigador le basta conocer «solo a los inmediatos predecesores»⁶⁴, se requiere un diálogo transversal e integrador de las distintas concepciones del presente y de estas con las de todas sus generaciones pasadas. En este sentido se ha de entender a Scheler cuando atribuye a las disciplinas que se encargan del «reino de las esencias y del modo que tiene el hombre de acceder a él [...] el hecho de ser posibles únicamente por medio de la *concordia* [de las perspectivas] de

⁶³ Cf. FEmW, GW 02, p. 514, *ad finem*.

⁶⁴ PrRel, GW 05, p. 204.

pueblos y épocas». ⁶⁵ Cada pueblo, cada escuela cultural, cada corriente de pensamiento en cada época de la historia universal ha de aportar su propia visión teológica de Dios y del fundamento último del mundo en filosofía para ir completando el siempre parcial conocimiento de lo divino y del ser en general.

Pero estas aportaciones no se han de entender como perspectivas limitadas, por lo que tienen de particular, de una verdad a la que todos tiene intención de dirigirse sin alcanzarla nunca completamente. No son imperfectos reflejos, distorsionados de una u otra forma, de una realidad definida que todos ellos intentan en vano representar con exactitud, pero acaban plasmando solo aproximadamente. Muy al revés, Scheler piensa que la aparente incompletitud de estas formas espirituales, su patente parcialidad, no es fruto de una limitación humana, sino de la ingente y desbordante abundancia de aquello que quieren aprehender. Así lo sugiere a modo de hipótesis para el caso de la religión al final del siguiente pasaje:

Así, cuando las *ideas* de Dios que tienen las religiones positivas conciben y toman de forma muy diversa esa espiritualidad y además mezclan y distribuyen las funciones espirituales (voluntad, entendimiento, amor, poder, sabiduría, etc.) de muy diferentes maneras en su idea de Dios y hasta cuando esa idea de Dios “espíritu” rara vez escatima en rasgos que corresponden a la traza espiritual de esos mismos grupos y personas, todo ello es algo que no puede resultar inesperado. Podría deberse (pero de ninguna manera es necesario que se deba) a la particular limitación a través de las disposiciones naturales, las pasiones y la historia de un *espíritu* racional y único que *sirve de modelo* [...], aquel espíritu [...] de Kant y los racionalistas cuya existencia precisamente nosotros impugnamos. Pero también *podrían* las distintas ideas espirituales del Espíritu de Dios ser todas ellas *verdaderas* y únicamente inadecuadas en un *sentido* distinto según el caso. Que esto sea así no es algo que descansa necesariamente en la limitación de los hombres; también puede deberse a la inefable *abundancia* [*Fülle*] y a la infinita perfección, incluso cualitativa, del espíritu de Dios. (PrRel, GW 05, p. 205)

⁶⁵ *Ibidem*.

Esto último es probable que no se entienda bien en un primer instante. Uno puede preguntarse con toda razón qué diferencia existe entre que el hombre esté limitado para captar la esencia de Dios y que la esencia de Dios sea demasiado enjundiosa para que el hombre pueda captarla. ¿No denota también esto último una limitación humana?, se preguntará con perplejidad el lector. Pasajes como este solo se entienden si se tiene en cuenta la idea del ser y la idea de persona, como médula ontológica del universo, que hemos expuesto páginas atrás. Retomémoslas brevemente ahora para explicar estas enigmáticas palabras de Scheler.

Antes dijimos⁶⁶ que el ser ideal Scheler lo concibe como una cosa entre las cosas (*ideae cum rebus*), es decir, como algo que, lejos de estar fijado, evoluciona como ellas y tiene un dinamismo análogo al de las cosas empíricas. Esto, no obstante, no las condena a prescindir de su validez a priori. Lo a priori deja de estar así caracterizado necesariamente como algo que vale para todo momento y pasa a hacer depender su carácter absoluto de su adecuación a un ser él mismo enfrascado en cierta mutabilidad inexorable y, hasta me atrevería a decir, afectado de contingencia e imprevisibilidad.⁶⁷

Pues bien, este ser movedizo e inasible, que escapa a toda conceptualización, es, por antonomasia, el ser propio de la persona, puesto que es en ella, como centro de los actos, donde la esencia de la realidad más se condensa y se muestra en todo su auge. Esto, que vale para toda persona, no podía ser menos aplicable a la persona por excelencia, aquella donde todas las personas individuales encuentran la clave para identificarse como una sola, a saber, en la persona de Dios.

En este sentido, cuando Scheler habla de abundancia (*Fülle*), no se refiere, por supuesto, a una significación descomunal, pero ya fija, definida y limitada, del concepto Dios, que el hombre, en su finitud, no podría apresar. Se refiere, más bien, a que Dios es «cualitativamente» fuente inagotable de sentido original, vivo y siempre nuevo. Por eso, aunque el hombre pudiera, en el mejor de los casos, aprehender, intuir, sentir con perfecta adecuación la esencia de Dios en un momento dado, esa aprehensión momentánea sería,

⁶⁶ Cf. *supra*, pp. 110 y s.

⁶⁷ Recientemente se ha publicado un artículo en el que trato de mostrar las conexiones que existen entre esta concepción scheleriana del ser y las bases ontológicas sobre las que se levanta la idea contemporánea de postverdad. Cf. Oliva Rioboó, M.: "Max Scheler and Post-Truth: an Unexpected Link. Origins and New Perspectives on Post-Truth from the Schelerian Idea of Functionalization", en Linares Peralta, R./Nicolás, J. A. (Eds.): *Post-Truth: A Multidisciplinary Approach*, Cambridge Scholars Publishing. Newcastle, 2024, pp. 234-242. En la plena actualidad de algunos planteamientos de Scheler ya había reparado antes M. Barber y, mucho antes que él, también Perrin. Cf. Barber, M. D.: "Modern and Postmodern Aspects of Scheler's Later Personalism", en Schneck, St. (Ed.): *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Rodopi. Nueva York, 2002, pp. 19-36, y Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, Palgrave Macmillan. Nueva York, 1991, p. 144 y s.

pese a todo, inadecuada en «un *sentido* distinto según el caso». O dicho de otra manera, aunque el ser humano pudiera tener una intuición perfecta de Dios, no por ello agotaría su contenido pues esta no le proporcionaría un conocimiento definitivo de su esencia. Si bien se piensa, esto no solo concuerda perfectamente con la definición general ofrecida de persona como ese ser que, por su esencia, no es objetivable, sino que además recibe ahora, con esta última explicación, un argumento más que la refrenda y que afianza y enriquece su plena comprensión.

Pero, una vez llegados aquí, surge una pregunta: ¿qué tipo de solidaridad es la que garantiza esta idea de Dios que Scheler propugna? Ciertamente, a primera vista, se trata de una solidaridad inaudita y difícil de comprender, pues se basa en un Dios proteico, siempre cambiante, diferente para cada grupo cultura y para cada época y que ha de aunar a sujetos que, en su esencia más propia, son todos ellos únicos y distintos. ¿Es acaso imaginable que se dé una solidaridad entre lo esencialmente dispar teniendo en cuenta además que el encargado de proporcionarla es un ser personal que por su propia definición está inmerso inevitablemente en una fluyente e incesante evolución?

De nuevo vemos a nuestro filósofo volviendo a tensar los extremos en los que se mueve su reflexión hasta casi hacer quebrarse toda posibilidad de justa inteligencia de su pensamiento. Pero, cuando menos lo sospechamos, prepara el salto y salva el inmenso vacío que dista entre lo que hace un momento él mismo separaba y ahora pretende unir con ágil pirueta.

Antes de entrar en la cuestión del sentido de esta solidaridad conviene sacudirse un error que no pocas veces se ha cometido al intentar entenderla. Se ha creído a menudo, en efecto, que la solidaridad humana de la que habla aquí Scheler es lo que llama el «*universalismo del valor* [*Wertuniversalismus*]». Aquello a lo que con esta expresión se refiere nuestro autor no es otra cosa que un «mínimo de valores [*Minimumm von Werten*]» que sería reconocible «por todos y por toda época» y que, por tanto, aseguraría un marco común de convivencia que habría de ser respetado por cualquier persona para el desarrollo compatible y, en cierta medida, armonioso de la propia y exclusiva personalidad moral de cada cual.⁶⁸

Scheler, de hecho, plantea este ámbito legal y moral compartido, que habría de propiciar «la satisfacción de las necesidades impulsivas» más elementales tales como la alimentación, la seguridad, la propiedad, la libertad civil y política..., a modo de «condición

⁶⁸ Cf. FEmW, GW 02, p. 484.

[...] para que hagan su aparición (en actos, acciones, obras) las personas espirituales en sí mismas individuales y [encarnación] de los valores más diversos». ⁶⁹ Así lo bueno en sí para mí, de lo cual hemos tenido ocasión de hablar antes, solo puede germinar en un terreno de valores civiles básicos que es obligación del Estado proteger y cuya promoción marca una tarea que interpela y debe implica a todos como ciudadanos.

Vemos, pues, que la especificidad de los valores varía según nos movamos más arriba o más abajo en las distintas modalidades del valor. Esta especificidad es tanto mayor cuanto más arriba nos situemos en la escala de los modos axiológicos. Los valores más elementales, los utilitarios, los hedonistas, son iguales para todos. Pero conforme vamos subiendo en la escala vamos encontrando valores más específicos, cuyo contenido es más concreto e incita en un sentido particular a cada grupo. Así ocurre ya con los valores vitales. Pero esta especificidad de su contenido se hace más patente si cabe todavía en los valores espirituales y los sagrados.

Hay que poner cuidado en no confundir lo que esta especificidad quiere decir. No es que haya valores que solo puedan sentir unos pocos. En principio, Scheler sostiene que todo el mundo es capaz de recorrer toda la escala y ser partícipe de todas las modalidades, sin distinción alguna de clase o condición personal. De lo que aquí se trata es más bien de que el contenido de estos valores se hace más particular y específico en la medida en la que se asciende. Así cuando satisfago mis placeres y busco sacar provecho, me guío por unos valores que son idénticos a los valores que inspiran la acción de cualquier otro. Sin embargo, cuando persigo la prosperidad en la vida, cuando muestro ambición y valentía ante determinadas circunstancias que así lo exigen, cuando me comporto con nobleza, los valores que me impulsan empiezan a traslucir un matiz más personal, algo que los reviste de un halo que los hace más identificables conmigo y los hace, por consiguiente, más míos. No obstante, donde esta personalización de los valores alcanza su máximo grado de especificación es en los valores espirituales y, sobre todo, en los valores sagrados, hasta el punto de que estos últimos son valores que, por corresponder al núcleo único e irrepetible de mi persona concreta, son solo míos y de nadie más. Es en este sentido en el que hay que entender las palabras de Scheler cuando dice que «precisamente “ante Dios” hemos de representarnos [...] a las personas y sus valores individuales como diferentes en grado sumo». ⁷⁰

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ FEmW, GW 02, p. 500.

La relación que hace que los más comunes, los utilitarios y los placenteros, sean la condición de posibilidad de los vitales y, en último término, también de los espirituales y de los sagrados, siendo estos los más exquisitos, propios e individuales, es lo que lleva a Scheler a afirmar en afortunada expresión que «la aristocracia “en el cielo” está tan lejos de excluir [...] la democracia “sobre la Tierra” que más bien incluso la *exige*». ⁷¹

Pero volvamos al tema de la solidaridad. Este necesario respeto de todos por ese mínimo legal y cívico que es trampolín para llegar a lo más excelso y personal no es, sin embargo, propiamente lo que entiende Scheler por solidaridad. Antes bien, la solidaridad Scheler se la confiere primordialmente a las esferas más altas de los valores, allí donde más diferentes somos y donde nuestra idiosincrasia particular más nos separa de los demás es, pese a todo, donde más unidos estamos a través de la persona de Dios.

Para entender el porqué de esta idea es preciso introducir la distinción que hace Scheler entre persona íntima y persona social. Ya antes hemos hablado de la persona individual y de la colectiva. Scheler explica que dentro de estas dos clases de personas se pueden todavía distinguir dos esferas: una más privada y otra pública, fruto de los distintos desempeños que tiene la persona dentro de las colectividades de las que es miembro. A la primera la llama persona íntima (*intime Person*); a la segunda, persona social (*soziale Person*). La persona íntima sería, pues, el reducto que queda dentro la persona cuando se le restan todos aquellos aspectos que le pertenecen en tanto que miembro de las distintas personas colectivas de las que forma parte. Si de la persona Scheler descontamos su ser alemán, su ser filósofo, su ser cristiano..., y todos los demás rasgos de su identidad conferidos por su pertenencia a los más diversos grupos profesionales, culturales, políticos y sociales, todavía nos quedará un núcleo duro que no consiste en la condición de “miembro de” y que es Scheler y solo él. Lo curioso del caso es que, según afirma el pensador, también la persona colectiva tiene dentro de sí una persona íntima ⁷²: es decir, que el ser alemán, por ejemplo, no se reduce a su ser occidental, su ser europeo o a su ser descendiente de los antiguos germanos. Existe también en el ser alemán un fondo irreductible que no se disuelve en sus diversas pertenencias sociales.

Existe, así pues, una persona íntima tanto en la persona individual como en la persona colectiva. La única diferencia reside aquí en que, en el primer caso, en el de la persona individual, la persona íntima no es partícipe de ninguna otra persona colectiva de mayor rango dentro de la que coincidiría con otras personas. O dicho de manera más ilustrativa:

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² FEmW, GW 02, p. 549.

la persona íntima del ser alemán se encuentra con la persona íntima del ser italiano, español, francés... en el seno de la persona colectiva del ser europeo, cosa que no ocurre en el caso de las personas íntimas individuales.

Por esta razón Scheler afirma que solo el núcleo íntimo de la persona individual puede ser denominado «persona absolutamente íntima [*absolut intime Person*]»⁷³ y que «solo ella dentro del entero reino de personas finitas está, por decirlo así, en absoluta *soledad*».⁷⁴ Vemos cómo, en este punto, el pensamiento de Scheler adquiere un regusto inequívocamente existencialista. Para lo que a nosotros ahora nos interesa esta soledad absoluta de la persona individual no hace sino dificultar aún más nuestro propósito de explicar cómo entre estas personas puede darse una verdadera solidaridad que pudiera, además de dar pie a una unidad en los estratos más bajos del reino de valores, proporcionar también concordia y armonía en el terreno de los valores más elevados de lo divino.

Para contrarrestar esta nota existencialista que adquiere su pensamiento con estas últimas consideraciones Scheler recurre a la idea de Dios y con ella intenta fundamentar definitivamente esa solidaridad esencial que estamos buscando. Expliquemos entonces cómo procede el filósofo.

Dios, ya antes lo avisamos, no es ni persona individual ni persona colectiva y, sin embargo, en tanto que persona de personas, acoge dentro de sí a todos los individuos y a todas las colectividades. Pero esta incorporación presenta un rasgo especial e insospechado en el hecho de que es capaz de integrar también a esta persona absolutamente íntima de la que acabamos de hablar. Esto es algo que con las personas colectivas no ocurría y no puede ocurrir. El ser europeo, por ejemplo, es parte de la personalidad de todo individuo que integra esa clase como miembro, pero no llega a invadir la esfera íntima de la persona. Ser europeo no es otra cosa que una faceta más de la persona social de cada uno de los sujetos que conforman esa clase. Por tanto, el modo como Dios, en calidad de persona de personas, se relaciona con los sujetos que comprende dentro de sí es mucho más profundo que el que se da en cualquier persona colectiva. En ese sentido se puede decir que su relación personal con los hombres es única y compatible con la absoluta soledad que cada uno de ellos experimenta en su estar consigo mismos (persona íntima) al margen de todo rol social.

⁷³ *Ibidem*. En comparación con ella, la persona íntima de cualquier persona colectiva es solo relativamente íntima, pues es la dimensión social compartida por las personas que participan de ella.

⁷⁴ *Ibidem*.

Solo hay una única forma de comunidad que *no* excluye la soledad [de la persona individual]: es la relación con *Dios*, el cual no es, conforme a su idea, ni persona individual ni persona colectiva, siendo todavía solidarias dentro de Él la persona individual y la colectiva. De ahí que sea en Dios y solo en Él donde la persona íntima puede saberse a la par guiada y protegida. (FEmW, GW 02, p. 550)

La importancia de lo que esto implica es difícil de subestimar. Lo que se nos dice en estas líneas es que Dios está en todas y cada una de las personas, pero no como una persona colectiva más, ni siquiera como aquella que tendría una máxima extensión y englobaría dentro de sí a todas de las otras, pues incluso en este caso, como persona colectiva, abarcaría sí a todas las personas, pero no a cada una de ellas en su totalidad. Dios no es una más de las personas colectivas: permea inevitablemente *todo* el mundo personal (todos los sujetos en todas sus partes o esferas), llegando incluso a aquellos recónditos recovecos de la persona individual que parecen inexpugnables a todo conocimiento o valoración ajenos. Dios condiciona no de manera adyacente y exterior, sino desde dentro, constituyendo y acompañando esencialmente a toda persona y haciéndolo en todos los estratos de su ser, incluso en la más secreta intimidad de cada individuo por distinta y dispar que esta sea en cada uno de ellos.

Encontramos en Dios, por tanto, la fuente primera de esa solidaridad que buscamos, una verdaderamente universal (no como la de las personas colectivas) y positiva (no como la que procura la base jurídica compartida, que es limitativa y solo indica lo que no se puede hacer). En lo que sigue intentaré definir con más precisión esta solidaridad atendiendo a las posibilidades de su realización efectiva en el mundo empírico. Para ello habrá que insistir en la noción de Dios como base de esa solidaridad.

5.8.- La concreción de la idea de un Dios personal

En este apartado me propongo profundizar en la idea de Dios que tiene Scheler como fundamento de la solidaridad interpersonal. Valgan con esta intención las siguientes cinco preguntas a modo de guía de mis pesquisas:

A) ¿Qué bases onto-teológicas tiene esa solidaridad de todos los hombres en Dios?

Con ocasión de esta pregunta abordaré los argumentos que da Scheler para, apoyándose en su idea de Dios, avalar que existe de hecho una solidaridad como la que se postula. Para ello intentaré esclarecer la importancia que le concede el filósofo al valor de lo sagrado. Esta cuestión discurre, como bien se adivina, paralela a la pregunta kantiana por la existencia del hecho moral.⁷⁵

B) ¿Qué implicaciones morales conlleva esa solidaridad?

Supuesto que se den los requisitos ontológicos para aceptar esa solidaridad cabe preguntarse qué implicaciones morales tiene sostener que todos los sujetos personales son de hecho mutuamente solidarios y recíprocamente responsables y en qué medida esto influye en el juicio moral que cada uno merece. Comprobaremos, en definitiva, cómo surge mediante esa solidaridad humana el concepto de una salvación colectiva.

C) ¿De dónde tiene que partir el hombre real en el mundo empírico y qué condiciones requiere para poder alcanzar efectivamente esa solidaridad?

Bajo este epígrafe me ocuparé de investigar cuán idóneo cree Scheler que es el mundo real empírico para merecer esa solidaridad y qué tipo de influencia exterior a él es necesaria para que tal solidaridad sea siquiera posible.

D) ¿Cuáles son los canales por los que Dios puede ejercer su influencia para que se pueda llevar a cabo esta solidaridad?

En este punto nos proponemos exponer las vías por las que la divinidad entra en el mundo empírico para servir de fundamento ideal a la realización de una auténtica solidaridad entre los hombres. Se apreciará sin esfuerzo que esta interrogante presenta analogías con la anterior cuestión que nos planteábamos sobre la incidencia del *homo noumenon* en el mundo empírico a propósito de nuestra exposición de la filosofía kantiana.⁷⁶

E) ¿Cómo se consustancia el contenido concreto de esa influencia sobre cuya base está llamada a construirse esa solidaridad?

Por último, trataremos del modo como lo divino adquiere contenido concreto en el mundo y veremos en qué medida se puede fundar en él esta tan ansiada solidaridad humana. Se verán también en este caso ciertas reminiscencias respecto a la idea kantiana del contenido del imperativo.

⁷⁵ Cf. *supra*, 4.4.B, pp. 150 y ss.

⁷⁶ Cf. *supra*, 4.4.C, pp. 154 y ss.

A) VALORES SAGRADOS

Para tratar estos cinco puntos tenemos que adentrarnos en la teoría de la religión que propone nuestro filósofo. Existen dispersas en el libro sobre el formalismo indicaciones a este respecto, pero es solo en el volumen V de las obras completas del autor, titulado *Vom Ewigen im Menschen*, en concreto, en un amplio escrito que lleva por título *Probleme der Religion*, donde se recogen más detalladamente sus reflexiones sobre el tema de Dios. Este ensayo no conforma, según sus propias palabras, «una filosofía de la religión sistemáticamente desarrollada»,⁷⁷ pero, con todo, contiene importantes intuiciones que nos serán de mucha ayuda en este lance.

La importancia de esas reflexiones sobre la religión para la ética material de los valores se desprende ya de las últimas líneas del libro sobre el formalismo. En ellas reconoce el autor que «una teoría esencial de Dios, junto con una investigación de las clases de actos en las que la esencialidad de Dios llega a darse» constituye uno de los «dos complementos» que vienen exigidos dentro de «las investigaciones que han de fundar la ética».

El porqué de esta necesidad ha de ser claro a estas alturas: solo Dios puede asegurar esa unidad última del género humano capaz de restañar las diferencias derivadas de las particularísimas esencias individuales propias solo de cada uno de ellos.

La necesidad de una cierta unidad de sentido de todas ellas cobra así pues una especial relevancia y esta vez, ciertamente, no solo por razones meramente especulativas, sino debido al trasfondo histórico sobre el que se redactaron las páginas de este libro al que me refiero. Así es, todas ellas, a excepción de la introducción (*Zur religiösen Erneuerung*), publicada en *Hochland* en octubre de 1918, se escribieron en los años inmediatamente posteriores a la Gran Guerra, cuya devastación había evidenciado más que nunca la necesidad de que se produjera entre los pueblos un acercamiento a principios políticos comunes, pero también a una ética hasta cierto punto unitaria. El conflicto había supuesto, en palabras del propio Scheler, la primera vez en la historia universal en la que «la guerra ya no se daba en la humanidad; ya no en una de sus partes» mientras la otra observaba desde más allá de las trincheras y se disponía a reprender a los bandos contendientes. De 1914 a 1918 toda «ella [...] (la humanidad) estuvo en guerra»⁷⁸ y la única reprimenda legítima y no manchada por la culpa ya no podía provenir de lo humano, sino de una

⁷⁷ PrRel, GW 05, p. 9.

⁷⁸ PrRel, GW 05, p. 104.

instancia divina. Por eso la humanidad entera parecía dirigir su grito desesperado a Dios en busca de auxilio.

Este diagnóstico que hace Scheler de la situación espiritual del hombre de la inmediata posguerra podría interpretarse como una simple coyuntura histórica. Como si la apelación a lo divino no fuese nada más que la consecuencia de la exigencia contingente del momento. Pero no es así. Es algo más. Para Scheler ese hecho, en verdad contingente, desvela un rasgo esencial del hombre que siempre había estado allí, pero que solo entonces se dio a conocer con una fuerza y contundencia sin precedentes. Digámoslo de otro modo: también en tiempos de paz, incluso en situaciones de bienestar y prosperidad, el hombre está para Scheler, por su propia esencia, orientado a Dios, tiende naturalmente hacia Él y dirige su mirada en último término a los valores sagrados que en Él se encarnan. Lo característico de aquella hora de resaca belicista es, por tanto, solo una cosa: que fue entonces cuando este hecho esencial de la vocación divina de todo lo humano se dio a conocer en la historia con plena evidencia.

Esto nos coloca ya en una posición inmejorable para dar respuesta al primero de los puntos antes planteados. Pues, en efecto, no costará inferir para responder a la primera cuestión que Dios es, de esta forma y para Scheler, parte constitutiva de toda persona y, en verdad, no como una cosa ya presente, perfilada y hecha, sino como vocación, como orientación esencial, aunque en ocasiones recóndita, de su ser.

No podemos afirmar que poseamos a Dios, sino que solo tenemos de Él un (pre)sentimiento intencional capaz por sí solo de generar tendencias (*Streben*), objetivos (*Ziele*), fines (*Zwecke*) y, a la postre, voliciones (*Wollen*) y acciones concretas (*Handlungen*) en su progresivo desenvolvimiento dentro del ser personal de cada cual. Es en ese sentido, y solo en este, en que el que cabe decir que todos tenemos una fe en Dios, en la cual Scheler pretender fundar una solidaridad de todo el género humano.

Esta es la fecunda intuición que Scheler encuentra inmejorablemente expresada tras las palabras de Pascal cuando, refiriéndose a su íntima experiencia religiosa, reconoció que «no buscaría a Dios, si no lo hubiera encontrado ya».⁷⁹ Lo que en Pascal es íntima confesión, se vuelve en Scheler universalizable y transferible en consecuencia, sin la más mínima merma de validez, a todos y cada uno de los hombres.

Así, cuando Scheler dice, por tanto, que «todo hombre lleva a cabo necesariamente el acto religioso»⁸⁰ se está refiriendo precisamente a esto: a que todo ser humano tiene ya

⁷⁹ FEmW, GW 02, p. 298.

⁸⁰ PrRel, GW 05, p. 261.

dentro de sí el germen y la imperiosa necesidad inalienable de ir al encuentro de Dios, a que todo ser humano, como dice en otro lugar, está esencialmente a la búsqueda de Dios (*Gottsucher*).⁸¹

Distingamos aquí ese “buscar” y ese “haber encontrado” e interpretemoslos a la luz de la filosofía de Scheler. Si se piensa un poco no habrá, según creo, mayor dificultad en desentrañar su significado del siguiente modo. Lo que hemos encontrado, lo que ya poseemos, porque no podemos sino vivir provistos de ellos, son los valores sagrados que nos hacen aspirar a Dios; lo que todavía buscamos es cómo darles a esos valores consistencia real, cómo irlos modelando en tendencias específicas, en objetivos, fines, voliciones y acciones sin traicionar su sentido.

Este “haber encontrado” alude precisamente a aquel estar en posesión de la esencia de valor de Dios en las miradas espirituales de nuestro corazón y del amor, en el asomar de estas cualidades en la realización de estos actos emocionales, y este “buscar” alude a la determinación y el modo de representación conceptual, que ha de darse de acuerdo con aquel “ya haber encontrado lo divino”. (FEmW, GW 02, p. 298 y s)

Esto es consistente con el resto de la filosofía de Scheler y, especialmente, con su concepción del valor y de la actividad intelectual y emocional que solo ulteriormente se desprende de él. Así lo reconoce también Scheler.

Con ello, se cumple, en referencia a lo divino, una ley de fundamentación que no solo tiene una validez específica para lo divino, sino que se ajusta a la proposición ya antes demostrada de que los *valores de las cosas nos son dados antes y de manera independiente respecto a sus representaciones figurativas*.⁸² (FEmW, GW 02, p. 299)

Esto nos pone en bandeja la fundamentación de una solidaridad de toda la humanidad asentada en el valor de lo sagrado más que en sus determinaciones conceptuales concretas, las cuales muy bien pueden diferir de pueblo a pueblo y de religión a religión.

⁸¹ Cf. FEmW, GW 02, p. 296.

⁸² Esto está en perfecta consonancia con lo que, en un capítulo precedente, explicamos acerca del comportamiento moral y del largo camino que este tiene que recorrer desde la percepción de los valores hasta su última determinación material en fines y acciones concretas. Cf. *supra*, pp. 101-105 y 110.

También puede existir en cuanto a aquella sustancia, en cuanto al núcleo de la idea de Dios un *acuerdo* entre individuos y entre grupos que difieren enormemente en sus concepciones conceptuales. Las últimas cambian y fluctúan según el estadio de su formación [...]. No obstante, el contenido *religioso* último de verdad prevalece el mismo aquí y allí. [...] Quien ignore esta proposición, arramblará al hacerlo con aquello que debe y únicamente puede fundamentar la más profunda unidad y el más profundo acuerdo entre los hombres y, lo que es incluso más, aquello que *constituye y proporciona* primeramente la *unidad* de la humanidad (en sentido moral). (FEmW, GW 02, p. 299)

Constatamos a la vista de este texto cómo la intuición originaria (todavía no figurativa, todavía no conceptual) del valor de lo sagrado, una en toda la humanidad, se va diversificando conforme se la intenta dotar de contenido específico y acaba formando una suerte de ramillete en el que una y la misma fuente primordial se despliega dando lugar en los diversos grupos e individuos a las más variadas representaciones e imágenes y a manifestaciones culturales de la más distinta índole. Solo en este proceso de diversificación de aquella intuición originaria puede surgir el conflicto y solo de la multiplicidad que se deriva de él nacen las bien conocidas disputas teológicas y hasta las guerras de religión.⁸³

Esta orientación última de nuestra jerarquía de valores hacia lo sagrado y a su más extensa y concreta realidad en Dios es, pues, inherente a la idea de persona finita. De ahí que Scheler llegue a afirmar, como ya indicábamos, que el acto religioso es llevado a cabo de manera esencialmente necesaria por todo ser humano⁸⁴ y que, consecuentemente, localice el principal problema de toda reflexión sobre la religión, no en si se ha de creer en lo divino o no, sino en qué representaciones, en qué bienes son dignos depositarios de nuestra fe.

Puesto que el acto religioso es una de las dotes esencialmente necesarias del alma espiritual del hombre, la cuestión que surge no es la de si este lo lleva a cabo o no. La cuestión que surge solo puede ser si encuentra el objeto

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Cf. *ProblRel*, GW 05, pp. 261 y ss.

que le es adecuado a ese acto o si apunta a un objeto y lo declara sagrado y divino, un bien de valor absoluto, cuando este se opone a esa esencia suya por pertenecer a la esfera de los bienes contingentes y finitos.

Existe una ley esencial, a saber: que todo espíritu finito cree, o bien en Dios, o bien en algún ídolo. (PrRel, GW 05, p. 261)

Toda buena instrucción religiosa no debería, pues, demostrar *que* debemos creer, sino mostrar *en qué* debemos creer y así, a través de objetos concretos que expresen fielmente esos valores sagrados, vehicular nuestra irreprimible sed de lo divino. Volvemos a ver aquí la importancia que le concede Scheler a la concreta realización de los valores en bienes que les procuren una presencia efectiva en el mundo real y los desprovea de su condición meramente ideal.

El agnóstico, también el ateo, no serían en el fondo, según Scheler, una excepción a lo dicho. También ellos buscan lo sagrado, pero vuelcan el fervor religioso sobre objetos más tangibles, más positivistas y, al hacerlo, pervierten el recto sentido de ese sentimiento religioso que les es consustancial.

Creen quizá con una fe ciega en la ciencia y por eso desconfían de todo aquello que, como un Dios personal, no se pliega a los métodos experimentales y deductivos de ese conocimiento. Creen tal vez en la acción humana y en su capacidad hegemónica para conducir los destinos del mundo y ello les hace descreídos de que un poder superior divino pudiera imperar sobre el albedrío de los hombres. Puede también que sean unos cínicos y que crean simplemente en el goce de los placeres y que entreguen a ellos toda su existencia sin reservar ni siquiera unas migajas de su ser para lo intelectual, lo espiritualidad y las perspectivas transcendentales de un más allá. O es posible también incluso, en el colmo del descreimiento, que no tengan fe en nada y sean incrédulos acérrimos, ateos sin solución.

En todos los casos, también en estos últimos, tales actitudes suponen una «resistencia activa de la voluntad frente a esa secreta premonición [*Vorwissen*] y búsqueda» de lo divino que emerge de lo más profundo de su ser.⁸⁵ Esta obcecada resistencia activa es la que ofusca la visión auténticamente religiosa impidiendo «que se plantee siquiera conscientemente la cuestión de cómo debe el espíritu juzgar acerca de Dios».⁸⁶

⁸⁵ Unamuno hace decir en una de sus novelas a uno de sus personajes «vosotros, los hombres de ciencia, creéis no creer, pero creéis». (Unamuno, M.: *Abel Sánchez*, Ed Cátedra. Madrid, 2013, p. 136.)

⁸⁶ PrRel, GW 05, p. 264.

El agnóstico, también el ateo, tendrían para Scheler un comportamiento obtuso a la hora de comprender la realidad, muy parecido al del famoso insensato de San Anselmo, pero con dos notables diferencias. La primera y más evidente es que, mientras que el insensato de San Anselmo no comprende la realidad implicada en la idea de Dios, el irreverente ateo de Scheler lo que no alcanza ni siquiera a comprender es *su* propia realidad, no sabe que está constituido en el fondo de su ser esencialmente por algo que apunta irremediabilmente a lo divino. Pero hay algo más. Y es que, mientras en San Anselmo el error que comete el ateo es un simple error racional, en último término, una inconsecuencia a la hora de pensar a Dios, en Scheler, por el contrario, el ateo incurre en un error afectivo, provocado precisamente por un sobredimensionamiento de la racionalidad y del positivismo empírico que le lleva a rechazar todo aquello que no entiende y se da con la evidencia de los hechos, lo que a la postre le lleva a «deja[r] fija artificialmente la mirada en el lado más aparente de las cosas, en su superficie». ⁸⁷ El ateo de Scheler es, más que un insensato, un empecinado de la razón y de los hechos consumados. Aunque Scheler no lo diga claramente, aquí puede verse sin dificultad un claro reproche a la filosofía moral kantiana y a su tratamiento de la religión exclusivamente «dentro de los límites de la mera razón». ⁸⁸

Este fondo religioso insoslayable presente en todo hombre, incluso en el ateo, es el que proporciona el fundamento onto-teológico por el que preguntábamos en la primera de las cuestiones formuladas al principio de este apartado, porque es él el que explica la posibilidad siquiera de esa solidaridad interpersonal que es clave para el pleno desarrollo moral armónico de todas las personas cuando estas son esencialmente tan diferentes y únicas. La compañía con la que Dios nos honra y nos libra de la íntima soledad no es, como cabría pensar en un principio, un mero *estar con nosotros*. Es más bien un *estar en nosotros*, como hemos podido comprobar a través del análisis de la tesis scheleriana de la

⁸⁷ *Ibidem*. Para un tratamiento más pormenorizado del fenómeno del ateísmo véase Rodríguez Duplá, op. cit. (2019¹), especialmente pp. 237-274.

⁸⁸ Una crítica en este sentido a las implicaciones que tiene el planteamiento general que hace Kant de la cuestión puede hallarse en PrRel, GW 05, p. 251. Estos reproches contra el racionalismo religioso que formula Scheler, sin embargo, no deben hacer pensar que él mismo excluye el tratamiento racional de la cuestión de Dios. Muy por el contrario, acepta el conocido como «sistema de conformidad» (cf. PrRel, GW 05, pp. 142-157). Según este, el filósofo da cabida a un abordaje racional que, sin poder ser el primer acceso a la fe, bien puede constituir un complemento, consolidación y sustancial enriquecimiento cognoscitivo adicional a la experiencia religiosa alcanzada por vías no racionales, como la revelación o introspección emocional de nuestro propio ser. Más adelante tendremos ocasión de profundizar en este punto de la teoría de la religión de Scheler. Cf. también, en cualquier caso, para una más matizada idea de la religión en Kant Rovira Madrid, R.: *Kant y el cristianismo*, Herder. Madrid, 2021, p. 70, donde el autor precisamente plantea y defiende convincentemente la tesis de que la religión en Kant podría desvelar a la razón contenidos que ella, por sí misma, no puede sospechar.

necesaria realización del acto religioso y un estar en nosotros de un solo Dios, único pero no numéricamente uno,⁸⁹ que impregna en lo esencial todo nuestro ser y que permite pensar en esa solidaridad última de todo el género humano.⁹⁰

B) SALVACIÓN COLECTIVA

A la vista de estas consideraciones es evidente el peso que adquiere la religión en la ética de Scheler. A diferencia de lo que ocurre en Kant, la religión no es para Scheler simple valedora de las esperanzas en una felicidad compatible con la moralidad, sino fundamento último imprescindible de la perfección moral misma.⁹¹

Recordemos que para Kant si el hombre tenía permitido aspirar legítimamente al bien pleno (*bonum consumatum*) de la existencia humana, no todo él estaba enteramente en su mano. Este se componía de moralidad y felicidad. La primera sí que estaba a su alcance y era siempre posible porque la moral no podía imponer un deber que no le fuera asequible según la conocida máxima «puesto que debes, puedes [*Du kannst, denn du sollst*]».⁹² La segunda, sin embargo, la felicidad, era algo cuya consecución escapaba en buena medida a su control (uno siempre puede sufrir reveses del destino, accidentes, enfermedades, desgracias imprevisibles) y quedaba encomendada a un Dios que, omnisciente y todopoderoso, pudiera calibrar justamente la conducta moral del hombre para otorgarle felicidad en la precisa proporción a su excelencia ética.⁹³ En Scheler, en cambio, esto no es así. Para él la religión no es un complemento, sino una condición inexorable de la existencia humana y un componente esencial de la moralidad en sentido estricto, al menos en sus formas más perfectas. «La volición moral (perfecta) sin atender a Dios es, de entrada, una imposibilidad intrínseca *objetiva* [*“Sach”unmöglichkeit*]».⁹⁴ Se comprende entonces muy bien que, mientras que Kant nos habla de una «teología ética

⁸⁹ Cf. FEmW, GW 02, p. 514 *ad finem*.

⁹⁰ Cf. FEmW, GW 02, p. 111 donde dice que es de la esencia de los valores sagrados que unan y vinculen, al ser los más indivisibles (*unteilbarste*) y, a la vez, comunicables sin restricción (*schränklos mitteilbar*). Esto quiere decir que lo sagrado, cuando se comparte no divide la cuantía de su valor entre aquellos entre los que se extiende (indivisible) y que, por eso, se puede comunicar y expandir sin restricción (comunicable).

⁹¹ Cf. PrRel, GW 05, p. 259, donde llega a decir que «en cada acto religioso y en cada acto moral está incluido un componente idéntico de reconocimiento del valor, de manera que en cada acto religioso se ejerce parcialmente al mismo tiempo también un acto moral y en cada acto moral, también un acto religioso».

⁹² Aunque esta cita, que es de uso común entre los investigadores, no se corresponde con la literalidad de las palabras de Kant, el sentido de lo que expresa puede encontrarse, sin embargo, en KpV AA 05: 030,33-35 y en MS, AA 06: 380, 07-12.

⁹³ Cf. KpV, AA 05: 110, 09 y ss.

⁹⁴ PrRel, GW 05, p. 303.

[*Ethikothologie*]]⁹⁵ como un añadido a su planteamiento moral y de Dios como un postulado necesario, pero subsecuente,⁹⁶ Scheler, por su parte, califica su propuesta atendiendo a su núcleo central como una «ética religiosa».⁹⁷

Este carácter se trasluce muy destacadamente en el hecho de que utilice un concepto netamente religioso como el de «salvación [*Heil*]]» para referirse al fin último de la ética. Si antes veíamos que el derecho representaba un mínimo de valores indispensable para que cada cual tuviera aseguradas las condiciones de posibilidad para realizarse personalmente, esta salvación que ahora aparece consiste en un máximo en la realización de los valores, en tanto que supone la realización no solo de los valores más generales, sino también la de aquellos que son más individuales y personales, es decir, la de la persona como tal. La salvación de cada persona individual es una empresa en la que cada uno se siente acompañado por un Dios que todos compartimos. Ese Dios es el que reviste del halo de lo sagrado *también* los valores que son exclusivos de mi esencia personal. Hacer justicia *también* a esos valores únicos e intransferibles que, no por ello son menos sagrados y residen en lo más profundo de nuestro ser, es la única manera de alcanzar la salvación o, lo que es lo mismo para Scheler, la perfección moral.

Este es el momento en el que debemos retomar las ideas de solidaridad y corresponsabilidad para mirarlas a la luz de este nuevo concepto de salvación. Y es que, en este concepto de salvación, como realización de lo más propio y peculiar de cada persona, también cabe pensar una acción solidaria cuyo último inductor es el Dios que todos compartimos en lo más íntimo de nuestro ser personal.

[...] El mundo moral *en su totalidad*, sin importar hasta dónde se extienda espacial y temporalmente, si sobre la tierra y las estrellas ya descubiertas y las todavía ignotas, y hasta dondequiera que alcance su esfera más allá de estas formas de existencia, se convierte aquí en *un gran todo* que, ante cualquier tipo de modificación dentro de él, por pequeña que sea, *asciende y cae en su conjunto*, poseyendo como *un todo* en cada momento de su ser un *valor moral colectivo específico* (una bondad o una maldad colectivas, una

⁹⁵ KU, AA 05: 485. 04-10.

⁹⁶ Nótese que Kant denomina la existencia de Dios, junto con la inmortalidad del alma humana, «condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley [moral]» (KpV, AA 05: 004, 11-12). Dado que en Kant el objeto de la moralidad se determina a partir de la ley del imperativo categórico y no este a través de aquel, se infiere el carácter secundario y subsecuente de Dios en su filosofía.

⁹⁷ PrRel, GW 05, p. 320.

culpa o un mérito colectivos), el cual *nunca* puede ser considerado como la posible *suma* de la maldad y de la bondad que hay en los individuos, nunca como la suma de sus culpas y sus méritos, pero en el cual participa *toda suerte* de persona, tanto las individuales como las colectivas, en la medida de su singular aportación *específica*. Así, de imaginarnos algo parecido a un juicio universal, en él nadie sería escuchado *aisladamente* ante el Juez supremo: todos juntos, en la unicidad de *un solo* acto, tendríamos que dar cuenta ante ese Juez supremo y a todos juntos tendrían que escucharlos en *un solo* acto los oídos de ese juez supremo: nadie sería juzgado antes de que les hubiera tomado declaración, de que [ese Juez supremo] les hubiera interrogado, comprendido y tomado en consideración *a todos juntos*, juzgando igualmente *en cada uno de ellos* a la *totalidad* y en la totalidad a cada uno de ellos. (FEmW, GW 02, p. 523)

Comprobamos en estas últimas palabras lo estrechamente entrelazados que están a la postre el destino de la humanidad y el de cada uno de los hombres. Si se salva aquella esto contribuirá necesariamente a que se salven también todos los hombres y, lo que es más aún, si se salva cualquier hombre estará haciendo por que se salve la humanidad entera, no entendida como una noción abstracta, sino como todos y cada uno de los congéneres que la integran.

Esto contrasta con la impresión particularista que se desprendía de la definición de persona que ofrecía Scheler al hablar de la esencia de cada individuo, pero no deja de ser coherente con ella. En efecto, no existe contradicción en decir que cada cual es, en último término, único y en mantener al mismo tiempo que, en virtud de los lazos que se tejen a lo largo de la historia a través de los vínculos de la tradición, la autoridad y la adhesión a determinados líderes, todos esos individuos pueden ser vistos igualmente como miembros solidarios de una misma entidad. Porque más allá de tradiciones particulares, de culturas o pueblos concretos, existe una sola tradición y una sola cultura, la humana en general, en la que estamos involucrados y que nos condiciona desde nuestro nacimiento sin el concurso de nuestra voluntad (heteronomía) y nos pone en disposición de, siempre desde lo heredado, reconducir lo que nos ha sido transmitido y darle un nuevo rumbo, una nueva significación (autonomía). La responsabilidad de nuestra aportación original se monta necesariamente, pues, por así decirlo, a lomos de aquello que recibimos y que ha existido durante siglos sin número previamente sin nuestro asentimiento.

Nada tiene de extraño que en nuestra salvación haya necesariamente siempre algo que le debemos a nuestros semejantes, habitantes de las más remotas zonas geográficas y de los tiempos más insospechados, algo que sienta las bases sobre las que actuamos, sobre las que somos capaces de elegir con libertad y sobre las que, en cierta medida, aunque sea insignificante nuestra aportación, podemos edificar nosotros mismos algo nuevo enriqueciendo así el inmenso torrente del patrimonio cultural humano.

Esto último representa también un motivo para aceptar la solidaridad última en la salvación: una especie de reflujo de lo individual a lo colectivo. Y es que, en efecto, también los demás nos deben o nos pueden reprochar algo a nosotros, si no a gran escala, sí al menos en el entorno social más cercano y, más patentemente, en el círculo de nuestras familias. Los demás también actúan de acuerdo con una educación o simplemente a un trato que han recibido por nuestra parte y que les condiciona, muchas veces sin saberlo, a la hora de comportarse. Este doble flujo de la comunidad a lo individual y que regresa de esto a la comunidad completando el círculo constituye el fenómeno fundante de la salvación colectiva de la que estamos hablando.⁹⁸

Pero hay que poner cuidado al entender esta salvación. No creo que las palabras de Scheler deban interpretarse de forma que se piense poder trasladar completamente el juicio absoluto que merece una persona a toda la humanidad, ni el que se dicte sobre esta a cada persona individual. Esto precisamente elidiría las diferencias interpersonales entre los individuos, con lo que todos ellos acabarían mereciendo el mismo dictamen y su individualidad quedaría diluida en el todo. Lo que creo que más bien quiere decir Scheler aquí es que la salvación o condena de la humanidad influirá, solo en parte, aunque decisivamente, en el juicio que se haga sobre cada persona individual. Intentaré explicarlo algo mejor con un ejemplo.

Supongamos que existe un hombre de conducta individual irreprochable que ha llegado a poseer una aprehensión cabal del *ordo amoris* normativo que constituye su ser y que, en la medida de sus posibilidades, se goza por medio de sus acciones y con no poco éxito en su ámbito más particular la jerarquía de valores que este representa. Supongamos también que este hombre ha nacido, se ha cridado y ha madurado como

⁹⁸ Se abre en Scheler una puerta a la interpretación de la historia como "historia efectual [*Wirkungsgeschichte*]" al modo de la hermenéutica (cf. Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*, Mohr Siebeck. Tübingia, 1975, Parte II, II, 1, d) en la medida en la que cabe imaginar una salvación o condena de las generaciones pretéritas post eventum en función del uso que los vivos hagan de su legado. Esta posibilidad es la que parece apunta Scheler en una enigmática frase de *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen* cuando se refiere a la «posibilidad de redención de las "almas en pena [*arme Seelen*]" por las obras morales de sus descendientes». (RAM, GW 03, p. 119)

persona, sin embargo, en una sociedad perversa, incapaz de avizorar siquiera las más profundas capas de su ser y que ha supuesto para él más una amenaza, un obstáculo y a la vez un desafío, que un refugio protector y un remanso receptivo para con sus ideas. No entraremos aquí a decidir si este hombre merece la salvación o no, pero lo que sí que no debería plantear cuestionamiento es que, siempre según Scheler, esa sociedad perversa que él ha heredado y que, pese a sus muchos esfuerzos, no ha sido capaz de cambiar efectivamente en una medida suficiente constituirá parte de su culpa, una culpa colectiva con la que él también deberá cargar el día del Juicio Final. Con toda probabilidad, esta, a diferencia de lo que sucederá con otros menos virtuosos que él, no será suficiente para condenarlo, pero contará en cualquier caso como argumento en su contra el día que se ponderen todas sus buenas y sus malas acciones. Y esto por una sencilla razón, a saber: todas sus acciones estarán impregnadas, en mayor o menor medida, de una pátina que no procede de su decisión autónoma sino de su entorno y que ha condicionado su valor moral como persona desde su nacimiento.⁹⁹

Dicho esto, una cosa tiene que quedar clara. Scheler opinaba que el juicio moral último de las personas finitas puede diferir según el caso, pero habrá de incluir siempre también el juicio fallado sobre las personas colectivas en las que se integran, el cual sin ser determinante condicionará necesariamente la valoración final.

Volvemos a encontrar aquí dos aspectos en los que las ideas de Scheler contrastan fuertemente con el planteamiento de Kant y que quizá solo ahora puedan ser percibidos en toda su magnitud. Me estoy refiriendo, por una parte, a la raigambre social que tiene esencialmente en Scheler la fundamentación de la moral. Esta, sin estar completamente ausente en Kant, desempeña en su fundamentación metafísica un papel subalterno por razones obvias. Para Kant la socialización, sin ser contingente para el hombre, no puede aportar los elementos puros y a priori que requería su empresa, tal y como él la concebía. Lo asombroso del caso es que en Scheler estos factores sociales y comunitarios que condicionan en lo fundamental la índole moral del individuo, no por ser empíricos, históricos, contingentes en muchos casos, anulan el carácter a priori de esa índole personal, de su *ordo amoris* normativo. Esto está estrechamente relacionado con la concepción del ser que tiene Scheler, de la cual hemos dado ya algunas pinceladas, pero de la que será preciso volver a hablar en breve.

⁹⁹ Inversamente, si suponemos que logra cambiar algo de la sociedad perversa en la que vive, aunque solo fuera mínimamente, y no cabe dudar de que así ocurrirá, la persona colectiva que esta representa se verá también marcada por su índole individual transmitiéndola a otras latitudes y a generaciones posteriores y contribuyendo así, aunque solo fuera en muy escasa medida, a la salvación de la humanidad en su conjunto.

Por otro lado, también volvemos a ver cómo las ideas de autonomía y libertad, que tan centrales eran en el pensamiento kantiano, aquí, sin llegar a desaparecer, pierden ciertamente mucho de su protagonismo. El sujeto moral ya no es siempre libre para cumplir con su deber. Existen de hecho siempre deberes con los que uno, aquí y ahora, no puede cumplir pues sobrepasan sus capacidades o están momentáneamente fuera del radio de su *ordo amoris* descriptivo.¹⁰⁰ El santo, que debería cambiar la vil sociedad en la que vive, solo llega a unos pocos con su ejemplo y los efectos que con ello consigue son, con mucho, más modestos de lo que sería deseable. La libertad para hacer lo que se debe en general está en Scheler siempre restringida por la posible percepción de los valores de los que se derivaría la obligación y, en última instancia, por la posibilidad efectiva de su realización en la experiencia. Si se dan en estos casos obstáculos insalvables, se puede decir que el sujeto tiene *idealiter* deberes con los que *realiter* aquí y ahora no puede cumplir. Esto es lo que da pie a Scheler para hacer la distinción entre el deber ser ideal (*ideales Sollen*) y el deber ser real (*reales Sollen*), distinción que choca con el conocido apotegma kantiano al que justo hace un momento nos referíamos: «puesto que debes, puedes [*du kannst, denn du sollst*]».

Con todo, advertimos ahora que existe un punto en el que se podría defender que Scheler, en su afirmación de la libertad, no solo alcanza a Kant, sino que incluso va más allá de él. Y es que la transcendencia metafísica que da Scheler a su ética le lleva a sostener que el hombre con su acción es capaz de modificar la esencia de las personas colectivas en las que está implicado, de moldearlas como un orfebre, hasta imprimirles el sello de los valores únicos que constituyen la médula de su ser individual. Este particular, sin quedar en Kant completamente descartado, parece en su caso más difícil de aceptar porque es de la condición de lo nouménico el estar al margen de los vaivenes de la historia y de todo cambio.¹⁰¹ Veremos en seguida las profundas implicaciones que esto tiene en la ética de Scheler.

Sea como fuera y para no pisar todavía estos laberintos metafísicos, lo que tiene que quedar claro por el momento es que Scheler aprecia en la ética mucho más un cierto componente social que, siendo esencial a su contenido (y aquí la verdadera diferencia con Kant), escapa en primera instancia al entero control y albedrío del sujeto moral, sin que por ello ese componente quede fuera del juicio moral que este merece. Esta implicación

¹⁰⁰ Cf *supra*, pp. 109 y s.

¹⁰¹ Ya vimos, sin embargo, al hablar del reino de los fines cómo Kant sorprendentemente admitía la posibilidad de incluir en él fines particulares de individuos concretos. Cf. *supra*, p. 126 y ss.

de la persona finita en los cada vez más amplios círculos concéntricos de lo social dentro de los que vive tiene su esfera más excéntrica en la persona de Dios, en la cual se reúne finalmente con todos sus congéneres, con algunos de los cuales, hasta entonces, de una u otra forma siempre había estado enfrentado. Es ahí donde la salvación se vuelve una empresa colectiva en el más amplio sentido del término, es decir, universal, tanto por el número de las personas implicadas como por el ámbito de la existencia al que se refiere. Todo ser humano adquiere una responsabilidad frente a la totalidad del universo personal, sin por ello perder su idiosincrasia única y personalísima.

C) CAÍDA Y REDENCIÓN

En este apartado nos ocuparemos de cómo Scheler hace que esta teoría metafísica que postula una solidaridad última de todo el género humano en Dios pueda avenirse con la experiencia de la discordia que cualquiera tiene ante sus ojos en el mundo real.

Hemos admitido que la idea de Dios en Scheler es la que contribuye a consolidar esa estrecha solidaridad humana entre individuos que, por su esencia individual, son enormemente distintos. Es más, Dios es aquello que los une precisamente a través de esa esencia individualísima pues, siendo uno, está presente en lo más íntimo de todas y cada una de las personas. Como ya hemos comentado, Dios no es, por tanto, una persona colectiva que determine exteriormente, sino que determina y marca desde dentro a la persona individual sin ser, no obstante, Él mismo persona individual. La razón de esta falta de individualidad en Dios es precisamente que, como sucede con las personas colectivas, su ser está repartido entre distintas personas individuales finitas. Es, en definitiva, un solo ser que se repite igual y de forma idéntica en todas las personas finitas, tanto las colectivas como las individuales, y que, por la abundancia ontológica que entraña, es en todas ellas múltiple y plural en grado máximo.

Pero, como, sin ser ni persona individual ni persona colectiva, está implicado en ellas y las constituye esencialmente, puede atisbarse en esta concepción de Dios una amenaza más que latente de panteísmo. Esta impresión se ve reforzada al enterarnos de que, para Scheler, Dios no es únicamente el fundamento último del mundo personal, sino también del mundo cósmico, al que, análogamente a lo que ocurre con el mundo humano, contribuye a dar orden y unidad.

El mundo es mundo (y no caos) y el mundo es *un* mundo solamente si y *en tanto que* es mundo de Dios; si y en tanto que es *un mismo* espíritu y *una misma* voluntad infinitos los que están activos y ejercen su poder en todo lo existente. (PrRel, GW 05, p. 107 *ad finem*)

Sin embargo, toda sospecha de panteísmo debe ser desechada. Scheler rehúye, en realidad, todo panteísmo y lo crítica vivamente como una intelectualización de la religión. No, en vano, llega a verlo influenciado por lo que llama un «aristocratismo de cultos [*Aristokratismus der Gebildeten*]» y lo considera, en definitiva, una «religión de pensadores [*Religion der Denker*]». ¹⁰²

Para estudiar la crítica de Scheler al panteísmo presentaremos la opinión que de este tiene nuestro filósofo brevemente en contraposición con la que le merece el teísmo protestante, para después pasar a glosar la opinión que el propio Scheler defiende. Así podremos ver las diferencias que existen entre las tres concepciones en el marco del pensamiento scheleriano.

El principal reproche que le dirige Scheler al panteísmo es que, eclipsado por la idealidad de la noción de Dios, haya despreciado la realidad del mundo que, a diferencia de ella, es contingente y mucho menos perfecta de lo que cabría esperar. El panteísta trasladaría ingenuamente la perfección de su idea de Dios al mundo empírico, negando así lo más característico de este: su contingencia y su defectibilidad. Esta circunstancia lleva a Scheler a tildar el panteísmo de «acosmismo [*Akosmismus*]» ¹⁰³ y a constatar que toda posible relación que el panteísmo permite establecer con el mundo es enteramente intelectual.

Por su parte, el protestantismo, escorándose al otro extremo, habría obviado esa faceta intelectual de la religión y, fiándolo todo a una relación con Dios a través de la voluntad y el esfuerzo austero, habría dado a parar en un irracionalismo potenciador de la libertad individual y rayano en el henoteísmo, es decir, en aquella concepción religiosa que admite un Dios singular para cada situación, para cada época e incluso para cada individuo, en una forma de pensar lo divino más propia del totemismo y de las antiguas religiones. ¹⁰⁴

Scheler pretende, por su parte, sortear ambos errores al proponer una concepción de la religión que, sin excluir el aspecto intelectual, estaría fundada en una relación

¹⁰² PrRel, GW 05, p. 334.

¹⁰³ PrRel, GW 05, p. 108.

¹⁰⁴ PrRel, GW 05, p. 222 y 293.

emocional con Dios basada en el amor y en la revelación. En efecto, según lo que denomina el «sistema de conformidad» entre religión y metafísica, ambas disciplinas estarían destinadas a llegar parcialmente a las mismas conclusiones por caminos bien distintos: el uno emocional e intuitivo y el otro intelectual y deductivo. Existe, nos dice Scheler, «una serie de proposiciones fundamentales que también la religión postula como verdaderas a partir de la lógica de sentido de los actos religiosos *mismos* [y que] pueden ser demostradas *por añadidura* [*außerdem*] de forma filosófica con ayuda de la metafísica». ¹⁰⁵

La filosofía a través de la racionalización del universo y de la metafísica tiene la virtud de fortalecer la unidad de la fe en todos los sujetos creando un mundo cultural común que supera el subjetivismo al que tiende el protestantismo. Los estados que Auguste Comte postulara para el desarrollo histórico de la humanidad no son, al entender de Scheler, estadios de la evolución temporal en el modo cada vez más perfecto de concebir la realidad, sino niveles en los que toda cultura, en una suerte de pedagogía, se va afianzando en su camino hacia Dios y hacia una comprensión más completa de la realidad, con la peculiaridad, claro está, de que, en Scheler, esta empieza en su estadio más elemental por la ciencia, no por la religión como en Comte, y, tras pasar por la metafísica, alcanza su culminación en la fe. ¹⁰⁶ En el mundo empírico, tal y como se nos da en la ciencia y a la percepción ingenua, hay ya indicios de lo divino que resaltan más en la elaboración sistemática que de él hace la metafísica, pero que solo en la experiencia del acto religioso, al que todo lo anterior apunta, llegan a su plenitud. ¹⁰⁷ Esta es la manera que encuentra Scheler de enmendar el subjetivismo protestante y su desmesurada querencia antirracionalista.

En lo referente a los defectos del panteísmo su argumentación es mucho más exhaustiva. La primera objeción que encontramos es contra el elitismo de la idea panteísta. Si bien es cierto que el panteísmo postula la presencia de Dios en absolutamente todos los seres, solo algunos, los humanos, y de entre ellos solo unos pocos, los que

¹⁰⁵ PrRel, GW 05, p. 141. Para comprobar a qué proposiciones se refiere Scheler puede consultarse este mismo pasaje donde enumerar algunas de ellas.

¹⁰⁶ Cf. PrRel, GW 05, p. 294.

¹⁰⁷ A la vista de esta idea no puede sorprender que Scheler, pese a su planteamiento eminentemente metafísico y a la clara finalidad religiosa de todo su pensamiento, haya mostrado tanto interés por los avances científicos de su época. Esta relación entre conocimiento científico del mundo y Dios se basa en la idea de que el mundo experimentable y fenoménico es «campo expresivo [*Ausdrucksfeld*]» de lo divino. (Cf. PrRel, GW 05, p. 162) Véase también para la relación simbólica entre el mundo y Dios PrRel, GW 05, p. 172.

tuvieran inteligencia y formación suficiente para llegar a su verdad teórica, podrían sentirse auténticamente apelado por lo divino.

Un “Dios personal” semejante sería todo, solo que no sería Dios [...]. Un conocimiento [...] que afecta a la realidad absoluta y al objetivo último y supremo impuesto por ella al hombre, siendo incluso razón de ser [*Ratio*] y sentido de su esencia y de su existencia, no puede subordinarse a priori a condiciones [externas] [...] Solo *puede* ser accesible a *todos* o no serlo a nadie [...] y sería además de esperar que allí donde primero se llevara a cabo (precisamente para acentuar su diferencia esencial respecto a todo otro conocimiento) no fuera en los *sabios*, sino en los *locos*, no en los *eruditos*, sino en los *nechos* y en los niños de espíritu; sería de esperar que no hubiera nacido en un trono o en un sillón de una academia, sino en un establo junto a mulas o en un lugar parecido. [...] ¡Magnífico nacimiento el de Dios en un establo! Qué bien se ajusta este misterio de la fe cristiana a lo que ya a nuestra razón le *cabría* esperar de las más profundas deducciones acerca de la esencia de Dios. (PrRel, GW 05, pp. 334 y s.)

Pero hay otra circunstancia que no podemos pasar sin mencionar y que alude a un punto que ya hemos comentado más arriba. Como ya dijimos, para Scheler, Dios no solo está en el hombre, sino que, como último fundamento del mundo, está también presente en todas las cosas sin excepción. De acuerdo con ello alguien podría pensar que su propia postura tiende al panteísmo.¹⁰⁸ Pero nada más lejos de la realidad. Aunque en un primer momento puede parecer difícil de deslindar su postura de la del panteísmo, el segundo argumento contra este que Scheler esgrime y que a continuación intentaremos presentar disipará todas las dudas a este respecto.

Scheler ilustra la tesis del panteísmo con la sentencia «*immanentia mundi in Deo*», según la cual el mundo sería inmanente a Dios y estaría, por tanto, comprendido en su totalidad dentro de su esencia. No habría cosa dentro del mundo que no fuera una parte de la sustancia de Dios mismo. A esta concepción contrapone la suya propia expresada en la frase «*immanentia Dei in mundo*», que lo que quiere decir es que Dios está dentro

¹⁰⁸ En una obra de tanto prestigio como el diccionario filosófico de Ferrater Mora se lee en la entrada dedicada a Scheler lo siguiente: «El pensamiento de Scheler ha pasado por diversas fases, incluyendo la “fase católica” y personalista, y la tendencia, hacia el final de su vida, a un cierto “panteísmo”». (Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*, Ariel. Barcelona, 2004, p. 3180)

del mundo, como su fundamento, como su esencia más fundamental y como fuente donadora de todo valor que pudiera aparecer en él. La diferencia puede ser sutil, pero no por ello es despreciable. Con esta segunda opción nuestro filósofo toma en consideración estratos del mundo que, asentados sobre la esencia divina, difieren grandemente de ella. Esta periferia ontológica del ser no sería por ello menos mundo y, sin embargo, sería refractaria a la esencia absoluta y divina de la que procede. Así lo reconoce cuando dice que «el mundo real conocido por nosotros es mucho peor de lo que le correspondería según su fundamento».¹⁰⁹

Esta diferencia es la que le hace escapar del panteísmo y la que le da pie a hablar de la cuestión de la naturaleza y los orígenes de esa supuesta «caída [*Fall*]»:

Dado que únicamente nos cabe esperar sin asomo de duda que el mundo, como criatura de un Creador dotado con los atributos del amor y la razón infinita, sea completamente bueno y cabal, pero en el mundo por nosotros conocido, sin embargo, nos topamos con la imperfección, el mal y el dolor en su más extensa realidad, se aparece ante nosotros como una conclusión segura de la razón (con total independencia de toda revelación) que ese mundo ha acabado por ir a dar en una constitución completamente otra de aquella en la que se encontraba inmediatamente después de salir de las manos del Creador. (PrRel, GW 05, p. 225)

Constatado ese mal que no puede ser divino y que, sin embargo, se muestra con evidencia en el mundo real tal y como lo conocemos, cuando entonces, contra lo que opina el panteísmo, intenta responder a los orígenes de esa nueva e inesperada cualidad de la realidad, nos dice lo siguiente:

El origen del mal *que es fundamento último* del dolor de este mundo y, con ello, la causa de inmediatos alicientes tentadores para el mal humano no puede descansar ni en el fundamento del mundo, ni solo en el hombre. El origen ha de haber tenido lugar en una esfera metafísica intermedia entre estos dos, en una insurrección libre frente a Dios de una persona con poder sobre el mundo. (PrRel, GW 05, pp. 229 y s.)

¹⁰⁹ PrRel, GW 05, p. 225.

La referencia a la parábola del ángel caído es más que evidente, pero Scheler se resiste a mencionarla, porque, pese a su potencial explicativo, «la metafísica no ha de aventurarse a contar historias».¹¹⁰

Más allá, sin embargo, de las formas narrativas que esa verdad metafísica haya podido adoptar a lo largo de la tradición religiosa de Oriente y Occidente, lo cierto es que para Scheler el mundo real es un ser que está desprendido, desarraigado respecto de su origen divino y bueno. Y no solo eso. El filósofo llega a afirmar que «el mundo que se nos da, en cuanto mundo, se encuentra siempre “cayendo”».¹¹¹ En un recurso muy característico de su modo de filosofar acude para respaldar esta verdad metafísica a los descubrimientos científicos de su época. Así, cita las leyes de la termodinámica que dicen que los elementos en el universo tienden a la entropía, es decir, a compensar los desequilibrios de energía buscando estados de reposo. Dado que la vida es, por definición, actividad que se nutre del desequilibrio, parecería entonces que lo orgánico, que opera sobre la base inorgánica de los elementos químicos de los que se compone, estaría continuamente expuesto a la tendencia incesante que, en virtud de las leyes de la entropía, tiene lo inorgánico al reposo, a equilibrar, a paralizar, en definitiva, la actividad característica de la vida. Así, si se parte de la inercia en la evolución previsible del mundo, lo más probable es que lo inorgánico le vaya ganando progresivamente el terreno a lo orgánico y acabé, tarde o temprano, privándole completamente de la actividad, el constituyente más esencial de la vida. En este sentido se han de entender sus palabras cuando, refiriéndose a la 2ª ley térmica de Boltzmann dice: «la vida como “tendencia a lo improbable” tiene éxito cuando opera contra la tendencia al estado más probable, que es el del reparto de energía».¹¹² La vida, su mantenimiento y proliferación, serían así una feliz excepción a las leyes estadística. Todo intento de que lo orgánico triunfe y se imponga de continuo sobre lo inorgánico para poder refrenar la caída del mundo parece, por tanto, una esperanza abocada desde el principio al fracaso.

Una segunda intentona de remontarse sobre el poder aniquilador de lo real inorgánico la encuentra el filósofo en lo espiritual, pero también estas esperanzas se ven frustradas.

¹¹⁰ PrRel, GW 05, p. 229.

¹¹¹ PrRel, GW 05, p. 231.

¹¹² PrRel, GW 05, p. 233.

[el camino de la espiritualización de la vida] puede conducir en tan escasa medida por sí solo a un éxito definitivo como el camino de la vivificación de lo inerte. [...] La vida siempre habrá de emplear la mayor parte de sus fuerzas en la lucha, a la postre vana, con lo inerte afirmándose únicamente como existente en alguna forma de organización que la ate al mundo inerte y la obligue ante él. Incluso cuando la libertad humana se emplee de la mejor manera posible para la espiritualización de la vida, siempre será menor la parte espiritualizadora de todas las fuerzas vitales que la parte no espiritualizadora.¹¹³ (PrRel, GW 05, pp. 234 y s.)

Esta carcoma de la realidad infecta incluso al mundo de los valores en cuya evolución, si bien puede percibirse un aumento de la propagación de los bienes referidos a los valores inferiores, se detecta una cada vez mayor incapacidad para la percepción y la producción de los superiores. Cada vez gozamos de una paleta más variada y segura de placeres, comodidades y adelantos técnicos, mientras que nuestra cultura se empobrece y nuestra religiosidad se agosta.¹¹⁴

Todas estas disquisiciones metafísicas pertrechadas de evidencias científicas son las que le hacen confirmar que, en todos los ámbitos de la realidad fenoménica, hay una irremediable tendencia a decaer. Pues allá donde pone sus ojos «lo muerto se precipita hacia la nada, lo inerte activo hacia la inactividad, la vida hacia la muerte [y] el espíritu se precipita en la vorágine de la vida sometida a impulsos y pasiones».¹¹⁵

Todo ello hace que Scheler hable de una resistencia (*Widerstand*) por parte del mundo que actúa en oposición al ser del hombre y que, por ser necesaria y originaria de su *estar en él*, pero no constitutiva *ni de la esencia del mundo ni de la del hombre mismo* recibe la denominación de “fenómeno originario” o “protofenómeno” (*Urphänomen*).

¹¹³ Aquí vemos anticipada la teoría de la funcionalización y la idea de la necesaria cooperación entre impulso y espíritu de la que tendremos ocasión de hablar más en detalle dentro de unas páginas. Cf. *infra*, 5.10.

¹¹⁴ Cf. PrRel, GW 05, p. 237 y 239 *ad finem*. Scheler acompaña este diagnóstico de una crítica bastante certera del sentido eminentemente técnico que ha adquirido la noción de progreso en nuestras sociedades a lo largo del siglo XIX. Cf. *Ibíd*, p. 235. En la apenas incipiente sociedad de consumo y de la tecnología de principios del siglo XX las palabras de Scheler cuando dice que «lo fabricado se adueña cada vez más del hombre [*Das Werk wird immer mehr des Menschen Meister*]» (PrRel, GW 05, p. 239) resuenan como una temprana profecía de nuestro presente. Asimismo, cobra aquí importancia la noción de igualitarismo (*Ausgleich*) en referencia a una sociedad que se equilibra en los rangos inferiores del valor y que descuida los superiores en los que, como vimos, la idiosincrasia personal desempeña un papel fundamental. Cf. PrRel, GW 05, pp. 237 y s., y PhW, GW 09, p. 158 y ss.

¹¹⁵ PrRel, GW 05, p. 235.

Una estampa sin duda descorazonadora, pero de la que cabe deducir importantes consecuencias que contribuirán a matizar la idea que antes hemos esbozado de la solidaridad humana.

Y es que, volviendo a lo que ya antes explicábamos, hemos de recordar que esa solidaridad humana se asienta en una única presencia de lo divino en lo más íntimo de cada una de las personas finitas, tanto de las individuales como de las colectivas. Esto chocaba frontalmente con la experiencia que todos tenemos de conflicto en la realidad. Avanzamos entonces ya que ese conflicto era algo que surgía primeramente solo en la esfera de lo representativo; que, desde un fondo común las distintas personas, los distintos pueblos y las distintas culturas entraban en disputa únicamente sobre cómo se había de sustanciar en la realidad empírica esa intuición compartida. Pues bien, ahora podemos completar esa explicación diciendo que es esa caída de la que hablábamos hace un instante la que provoca un «dolor en el mundo [que] precede al hombre malo y que es una tentación enorme y continuada para ser malo y para comportarse mal».¹¹⁶ Scheler no lo dice así explícitamente en ningún sitio, pero uniendo ambos cabos de su caracterización del mal, no es descabellado pensar que sea precisamente esa resistencia que encontramos en el mundo real y que nos amenaza con la decadencia y, en último extremo, con la muerte la que, en un acto de defensa, nos haga enconarnos en determinadas ideas que nos dividen y cuya verdad es simplemente una coraza para dar fuste aparente a nuestra íntima y necesaria degeneración.

La única salida que contempla Scheler ante este infausto panorama que hemos presentado es la que se abre con la posibilidad de que Dios condescienda a auxiliar la precariedad humana. Entra en juego entonces el concepto de “redención” (*Erlösung*), el cual se plantea no solo como el último recurso, a juzgar por las evidencias empíricas, de frenar la vertiginosa degeneración de lo humano y, con él, de toda realidad, sino también como el único camino de salvación (*Heil*) para la humanidad,¹¹⁷ ya como colectivo, ya en su múltiple individualidad.

Esta redención por parte de Dios no se ha de interpretar, sin embargo, como una manera de propiciar la huida o evasión humana del mundo real, al estilo de Schopenhauer. No tiene como consecuencia un apaciguador retiro de la realidad o una pasiva imperturbabilidad por fin conseguida tras muchos y severos ejercicios de ascetismo.¹¹⁸

¹¹⁶ PrRel, GW 05, p. 229.

¹¹⁷ Cf. PrRel, GW 05, p. 230, donde Scheler dice que «el hombre no puede alcanzar su salvación, si no es por medio de la redención [*Der Mensch kann nicht zu seinem Heil kommen, es sei denn “durch Erlösung”*]

¹¹⁸ Cf. PrRel, GW 05, pp. 230 y s.

En absoluto. Antes bien, la redención que Dios nos procura permite luchar contra la inanición del mundo en un afán por potenciar las posibilidades que lo real pese a todo brinda de reflejar y de realizar la esencia divina de la que procede y de la que ha ido desertando con su inexplicable caída en la nada.

D) REVELACIÓN Y GRACIA

Para explicar, como nos propusimos, por qué medios Dios opera esta redención es necesario volver una vez más sobre el acto religioso y explicar en esta ocasión con más detalle en qué consiste. Ya antes tuvimos ocasión de mostrar cómo el acto religioso, tal y como Scheler lo concibe, es realizado por todo hombre, incluso por aquellos que más empecinadamente se obcecan en negarle todo crédito a la religión. Vimos que incluso el más escéptico ateo tiene que contar con los valores de lo sagrado que, por decirlo así, constituyen la espina dorsal de su ser en general, pero más concretamente de su ser moral, su *ordo amoris*, pues todos los demás valores que sí que acepta (utilitarios, hedonistas, vitales y espirituales) se ordenan y viven arraigados en estos valores cardinales y primeros que, siendo necesarios para explicar su comportamiento, le son desconocidos, sin por ello serle ajenos. Así pues, dedujimos entonces que, en la medida en la que el escéptico, el agnóstico o el ateo valoran algo, estarán necesariamente aceptando, *velis nolis*, la existencia de lo sagrado y consumando insospechadamente y, aunque ciertamente, de forma muy imperfecta, un acto religioso. Ha llegado el momento de preguntarse en qué consiste concretamente este acto religioso para saber qué hacen a veces sin ser plenamente consciente de ello todos los hombres cuando actúan y piensan en el mundo empírico en virtud de su necesaria instalación última en la espera de lo divino.

Scheler menciona tres características del acto religioso: la primera de ellas es que el acto religioso es, en su intención, trascendente respecto del mundo; la segunda, es que solo puede encontrar cumplimiento en lo divino; y la tercera y última, es que solo puede verse cumplido en un acto por el que un ente de carácter divino se entrega al hombre desvelándose a sí mismo.¹¹⁹ Analicemos estas tres características con algo de cuidado.

Cuando Scheler afirma que el acto religioso es trascendente en relación con todas las cosas mundanas está incidiendo en dos aspectos de más enjundia de lo que podría parecer

¹¹⁹ PrRel, GW 05, pp. 244 y ss.

a primera vista. Está diciendo, primeramente, que todas las cosas mundanas se pueden considerar como pertenecientes a un mismo mundo. Pero también está afirmando algo no menos importantes y es que todas ellas, como integrantes de este mundo totalizado, apuntan a algo que ya no está dentro de ese mundo y que lo trasciende. Esto ocurre de modo eminente con el hombre, pues a partir de él y solo a partir de él pueden conseguir las cosas esa transcendencia que las redime y sobrepone de la decadencia ontológica, de la caída, que el mundo, bien que contra su esencia más originaria, atestigua con sobrada evidencia a la vista de la experiencia.

Con ello está en relación la segunda característica. Y es que, al decir que el acto religioso no puede encontrar cumplimiento en este mundo se tiene que entender esta imposibilidad de forma más radical de lo que cabría suponer. La transcendencia de la primera característica no se ha de interpretar como una transcendencia que aspirar a llegar a otro mundo, a un mundo sucesivo, posterior en el tiempo, o contiguo, más alejado en el espacio con el que este estuviera ya conectado. Es un salirse de este mundo y de todos los mundos posibles imaginables, de todos los mundos análogos a él, para adentrarse en una esfera de completa alteridad. Hasta tal extremo llega la otredad del mundo al que aspira el acto religioso que Scheler cree poder servirse de la fantasía como criterio negativo de discernimiento.

[...] Se puede intentar, por decirlo así, poner en comparación un bien finito imaginado, un estado del mundo imaginado, una perfección imaginada de la sociedad o de la cultura humana con la intención del acto religioso. Solo cuando se haga evidente la *inadecuación* de lo que se pone en comparación con la intención de tal acto, se tratará aquí de un auténtico acto religioso. (PrRel, GW 05, p. 246)

Tan distinto es aquello a lo que tiende el auténtico acto religioso que, si tan solo podemos imaginarlo, ya tendremos la certeza de que se trata de un acto religioso falso y solo pretendido.

En consecuencia, y de acuerdo con esta completa otredad de la realidad a la que aspira el acto religioso, nos dirá también que, cuando agradecemos en un sentido religioso, no agradecemos por lo que poseemos y nos ha sido dado de hecho, ni tampoco por lo que podemos imaginar que poseeremos realmente algún día. Tampoco cuando esperamos en sentido religioso, esperamos algo determinado, ni cuando tememos sabemos lo que

tememos en realidad, pues todo lo que pudiéramos experimentar en este sentido dentro del mundo empírico, todo lo que siquiera pudiéramos imaginar, es solo un remedo imperfecto de lo que realmente agradecemos, esperamos y tememos.

Cuando en la Biblia se pone en boca de Jesucristo las palabras «yo no soy de este mundo»,¹²⁰ no se estaría refiriendo, según la interpretación que Scheler hace de lo religioso, a que no pertenezca a este mundo concreto, pero sí a otro posible y realizable como mundo. Se refiere más bien a una realidad absolutamente otra, extraempírica, en relación con la que todo mundo que pudiéramos representarnos como real no es sino torpe e inútil intento de reflejarla.

Parecen más que evidentes aquí las semejanzas entre Scheler y Kant. Este mundo que el acto religioso tiene en la intención parece a todas luces tener los mismos rasgos que el mundo suprasensible, nouménico y de las cosas en sí kantiano. Ciertas diferencias no se pueden pasar por alto. Y es que el establecimiento de la diferencia en Kant ya aparece en su filosofía teórica, pese a que vimos que solo en la práctica llega a adquirir contenido. En Scheler, sin embargo, esta última esfera ontológica es la de lo religioso y lo sagrado. El mundo trascendente aparece así inmediatamente divinizado, cosa que está lejos de ocurrir en Kant, para el que sobre todo en su filosofía teórica, pero también en la práctica, el papel de Dios y lo divino es más periférico.¹²¹

En cualquier caso, existe una circunstancia en esta visión del acto religioso de Scheler que es decisiva y que introduce la necesidad de la tercera de las características con la que lo define y es la siguiente: para Scheler este paso desde la realidad empírica a la esfera de lo sagrado ha de hacerse sin que en la realidad empírica cuente el hombre con apoyo, trampolín o lanzadera alguna donde tomar impulso. Lo que se pretende con el acto religioso es, si se me permite la analogía, poco más o menos algo parecido a lo que sería exigirle al que cae en el vacío que refrenen su caída y se salga de la trayectoria definida por la física de los graves cuando no cuenta para ello con asidero o punto fijo alguno a su paso desde el que contrarrestar la inercia de su movimiento y poder saltar.

Acometer tan gran desafío, pasar a una esfera completamente otra sin contar en esta con nada que facilite el tránsito es algo que, en principio, se le plantea al hombre como

¹²⁰ Juan 8, 23.

¹²¹ No hay que olvidar, con todo, que Kant aboga por aceptar los deberes morales como mandatos divinos (GMS, AA 06: 443, 30-31), de donde se podría deducir algún tipo de divinización de la esfera nouménica. En este sentido cabe leer la siguiente frase de *Opus postumum*: «No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón práctico-moral que se da leyes a sí misma». (OP, AA 021: 145).

cosa de imposibilidad y no precisamente porque la hayamos inferido inductivamente de los fracasados intentos alguna vez realizados, sino porque resulta ser una imposibilidad a priori para la que los ejemplos no son otra cosa que oportunidades de hacernos consciente de ella o de constarla, si acaso ya la sabemos. Es por ello que el acto religioso, visto desde el mundo empírico no puede sino ser considerado como una empresa «infundada y desatinada [*grundlos und ziellos*]». ¹²²

De esta imposibilidad consumada que el acto religioso no puede asumir si no quiere quedar convertido en una aspiración absurda y en mera quimera nace su tercera y última característica consistente en la necesidad de una respuesta y de una condescendencia de lo divino que contribuya a paliar la indigencia del hombre ante una demanda que su propio ser le impone y que, sin embargo, por sí solo y desde este mundo en el que habita, no puede satisfacer. Esta tercera característica no es otra cosa que lo que antes hemos llamado redención (*Erlösung*).

Esta redención implica un contacto con Dios, al que Él mismo se ofrece generoso. Este contacto es el origen del acto y del comportamiento realmente religioso. «Donde el alma no toca a Dios, por muchos que puedan ser los intermediarios, y donde no lo toca al saberse y sentirse tocada *por* Dios, allí no puede haber comportamiento *religioso*». ¹²³

Con ello se cumple uno de los principios más repetidos a lo largo de las reflexiones que Scheler dedica a la religión: «todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios [*alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott*]». ¹²⁴

Solo a través de este libre prestarse de Dios a entrar en el mundo empírico a través del hombre puede frenarse la caída ontológica de la que es presa para revertirla en el sentido de una vivificación de lo inorgánico y una espiritualización del mundo biológico, tal y como la que planteábamos unas páginas atrás. Ya entonces vimos que empresa semejante se antojaba imposible sin el auxilio de Dios. Es el momento ahora de esclarecer más exactamente en qué consiste ese providencial auxilio.

Este contacto con el hombre se ha de entender como una comunicación, pero no en un sentido doctrinal o dogmático. Cuando Scheler habla de redención está refiriéndose más

¹²² Cf. PrRel, GW 05, p. 247. Lo mismo cabría decir de todas las manifestaciones específicas de este acto religiosos: «en cada uno de estos actos, en la alabanza, en el agradecimiento, en el temor, en la esperanza, en el amor, en la felicidad, en el anhelo, en la aspiración a la perfección, en la acusación, en el enjuiciamiento, en el perdón, en la admiración, en la veneración, en la petición y en la adoración [cuando son verdaderamente religiosos] nuestro espíritu sobrepasa no solo esto o aquello, sino el conjunto entero de las esencias de las cosas finitas». (Ibídem)

¹²³ PrRel, GW 05, p. 248.

¹²⁴ PrRel, GW 05, p. 143. Cf. también ibíd, p. 245, 255 y 278.

a la posibilidad de una experiencia religiosa del mundo. Para ella establece dos vías: la primera, es la gracia. En el caso de la gracia Dios se pone en contacto con una persona individual. Por otro lado, también existe la revelación, por la que Dios toca a grupos de personas con un rasgo identitario dominante y común o, lo que es lo mismo, a personas colectivas.¹²⁵

No se trata aquí, no al menos principalmente, de comunicar verdades, dogmas o doctrinas, sino más bien de inspirar un nuevo modo de contemplar la realidad empírica desde el punto de vista de lo divino. Así se desprende al menos de las palabras de Scheler cuando, al hablar del caso concreto de la revelación escribe:

“Revelar” quiere decir [...] aquí, como en cualquier otra parte, lo contrario de todo ser pensado, deducido, abstraído. Significa que el ser absoluto de un objeto calificado como divino, a partir de sí mismo y desde dentro de sí, se transluce y transparenta en un objeto empírico cuyo ser es relativo, y que solo entonces, en virtud de ese translucirse y transparentarse, hace destacar el objeto en cuestión por encima de todos los demás objetos que tienen una existencia relativa. Como la ventana de un edificio se destaca dentro de una hilera de ventanas únicamente cuando un hombre se asoma a ella, así también el objeto finito solo se torna especial y sagrado al simbolizar el ente absoluto. (PrRel, GW 05, p. 160)

¹²⁵ FEmW, GW 02, p. 297 y 538. He de reconocer que no entiendo muy bien esta distinción, pues en la medida en que Dios se da a un colectivo también le estaría concediendo su gracia. Igualmente, cabe pensar que los contenidos o actitudes que transmite al individuo no dejarían de ser, por el mero hecho de transmitírsele solo a él, una cierta clase de revelación. La única interpretación que me parece que podría salvar esa diferencia y mostrar su idoneidad es asumir que la revelación comunica contenidos culturales y que, por tanto, solo puede darse en el seno de determinados círculos de personas. La gracia comunicaría, por su parte, ciertos contenidos o actitudes privadas que, en esa medida, serían incommunicables dentro de los grupos humanos de los que forma parte la persona individual destinataria de los efectos de la gracia. Esto no obsta para que la gracia que recibe un solo individuo se difunda luego por la sociedad, así como para que la revelación que se le concede a un grupo humano cale también en uno o varios de sus individuos. Revelación y gracia no se excluirían así necesariamente, pero la primera tendría una preponderancia cuando Dios se manifiesta en el seno de un colectivo, mientras que sería la segunda la que predominaría cuando esa manifestación se produce de forma individual. A esto hay que añadir que Scheler distingue todavía dentro de la revelación la que denomina revelación natural, comunicada por la expresividad del mundo, y la revelación positiva, que se transmite por medio del lenguaje humano, de persona a persona. (PrRel, GW 05, pp. 147 y s., y 258 y s.) Para un estudio detallado de esta última distinción entre revelación natural y positiva o de su par, religión natural y religión positiva, véase Rodríguez Duplá, op. cit. (2009¹), pp. 229 y ss., muy especialmente pp. 244-249.

Vemos claramente aquí el sentido que da Scheler a la revelación, no como transmisión de una enseñanza, sino más bien como una capacitación para mirar y descubrir la dimensión sagrada y divina que hay siempre a la base de todo lo real empírico.

Con ello vamos a dar a la resolución de la interrogante acerca de la cuestión de la existencia (*Dasein*) de referente último de la moral que se nos planteaba al hablar de la teoría del conocimiento de Scheler páginas atrás.¹²⁶ Este contacto con Dios es el que asegura la existencia de los valores de lo sagrado y la de una dimensión completamente otra a aquella en la que, como seres empíricos, vivimos insertos. El acto religioso, aquilatado por medio de la revelación y la gracia, tiene en Scheler la misma función que en la filosofía de Kant tenía la libertad, pues en ambos casos observamos que son garantes en la vida humana de la existencia de Dios (Scheler) y de lo suprasensible (Kant), como instancias últimas de legitimación ética.

Es preciso plantear a este respecto una duda muy razonable que pudiera surgir al hilo de lo dicho. Ciertamente parece que la supuesta propuesta material que prometía Scheler desde el principio de su largo periplo intelectual empieza aquí a hacer aguas. Pues si bien parecía quedar fuera de sospecha en los valores inferiores, los utilitarios y hedonistas, de contenido claro, pero todavía demasiado apegados a los intereses vitales para ser fuente convincente de fundamentación a priori, conforme ascendemos en las modalidades del valor, ese contenido parece difuminarse poco a poco y nos da la impresión de estar volviendo a recaer en un formalismo no menos insatisfactorio que el que el pensador se proponía criticar.

Casi al principio de nuestro análisis comentamos que existe una relación meramente formal entre las distintas modalidades de valor y entre los distintos valores en función de su signo y de su intensidad. Es lo que Scheler llama axiología pura. Esto no fue suficiente para hacer saltar las alarmas, porque, como advertimos, la crítica que Scheler ejerce sobre la filosofía moral kantiana no es una crítica que quisiera venir a anular toda clase de formalismo en la ética, sino que más bien aspiraba a completarlo con un aspecto material que, no obstante, era imprescindible para la justa apreciación del fenómeno moral.

Ahora, tras el tratamiento más pormenorizado del valor de lo sagrado, comenzamos a atisbar cómo esa veta formalista, que al principio no podía ser preocupante, crece y se agranda hasta despertar en nosotros inquietud. Antes hemos visto que Scheler creía que el valor de lo sagrado era uno y el mismo en todos los casos, por muy diversas que fueran

¹²⁶ Cf. *supra*, 2.2.2, C, pp. 84 y ss., especialmente p. 87.

las figuras y las representaciones que aquel pudiera adquirir en las distintas culturas. Esto no podía sino acentuar su carácter formal, ya que cuanto más diversos sean los contenidos, las representaciones y los objetos subsumidos bajo un mismo concepto superior, tanto mayor habrá de ser la formalidad que tenga que adoptar este para acogerlos a todos.

Ahora vemos además que se nos dice que la experiencia de lo sagrado se revela en una cierta forma de dirigir nuestra mirada al mundo empírico. Esto denota igualmente acusados rasgos formalistas, pues el valor, en su más alta categoría, la de lo sagrado, por mucho que dependa de su correlato intencional empírico (del bien en el que el valor halla su cumplimiento), en cuanto tal queda reducido a la intencionalidad misma con la que el sujeto se dirige a ese bien, es decir, a la forma de contemplarlo. Así cuando el valor prometía podernos librar de una concepción de la ética puramente formalista, forma y valor parecen quedar de nuevo, también en la ética de Scheler, mutuamente equiparados, justo allí donde más falta hacía separarlos.

Conviene, a pesar de las apariencias, no adelantar conclusiones y seguir nuestro camino, pues quizá encontremos en él todavía motivos para conservar las esperanzas acerca de una ética verdaderamente material. Ciertamente no se puede olvidar que Scheler ponía en el cumplimiento de los valores, en la realidad empírica del bien, un peso que, en Kant, aunque también presente, no podemos hallar tan acentuadamente al menos. Sin embargo, esto, que en principio podía proporcionarnos una razón para justificar una cierta querencia material de la ética de Scheler, no parece ser suficiente para defender una *fundamentación material* de la ética, pues ese carácter formal atañería más a la realización que a la significación de sus fundamentos últimos o, dicho de otra forma, más a los objetos en los que el valor de lo sagrado encuentra cumplimiento y que no pueden ser cualesquiera, que a la significación misma que tiene el valor por sí solo como principio de determinación de los bienes y de la acción humana. Veamos si las ulteriores pesquisas que hagamos en torno a lo sagrado pueden contribuir a disipar estas amenazantes dificultades para una fundamentación verdaderamente material de la ética.

E) PRÁCTICA DEL CULTO Y MODELO DE SANTIDAD

Sin duda, en estos anhelados intentos de fundamentación de una ética material por medio de la religión, representan un avance no menor las implicaciones de lo que dice

Scheler acerca de dos asuntos relacionados estrechamente con los valores sagrados. Scheler nos dice que, concretamente, en el culto y en determinadas personas que encarnan los valores de lo sagrado de manera ejemplar podemos ver que estos valores «no quedan encerrados en el fuero interno del hombre, sino que [...] se manifiestan hacia el exterior al pasar a través de la mediación que supone la corporalidad».¹²⁷ Esto no es propio solo de lo sagrado, pero es importante notar que, pese a la formalidad que le es inherente a este tipo de valor, también están presentes aquí. Dedicémosles algunas líneas a estas manifestaciones de lo sagrado.

En el culto religioso, sin una clara comprensión racional de lo que se nos está transmitiendo, se nos inculcan valores mediante las prácticas ritualizadas en las que participamos. Esa comprensión es, de hecho, posterior las más de las veces a nuestra adhesión al ceremonial litúrgico, del que tomamos parte quizá todavía incrédulos y desconfiados en las primeras ocasiones. La posición de Scheler es que ese escepticismo solo puede desaparecer a través de la práctica misma de determinadas ceremonias y ritos, permitiéndonos llegar solo a través de ellos poco a poco al sentido, no meramente teórico, del verdadero significado de los dogmas que los prescriben. En esta medida, nos dice Scheler que «el conocimiento religioso es un conocimiento que no comparece hasta sus últimas consecuencias con anterioridad a la expresión del culto y que, antes bien, tiene al culto como vehículo esencialmente necesario de su propio crecimiento».¹²⁸

En una afortunada imagen se atreve a establecer una similitud en este sentido entre la religión y la estética para explicar este carácter eminentemente práctico del poder de convicción (y de conversión) del culto con completa preeminencia respecto de toda fe teórica.

El artista, en la medida en la que en algún momento llega a conocer, no conoce previamente al proceso de plasmación [*Darstellen*], sino [...] en el curso de este proceso de plasmación mismo. Plasmar, este es el modo, irremplazable por ciencia alguna, que tiene el artista de penetrar en el mundo. Es como si a la punta del lápiz con el que dibuja o del pincel con el que pinta se hubiera fijado el ojo que le permite ver a su espíritu, haciéndole captar del boceto que se había hecho por primera vez solo aquello que el lápiz y el pincel están a punto de plasmar. (PrRel, GW 05, p. 260)

¹²⁷ PrRel, GW 05, p. 258.

¹²⁸ PrRel, GW 05, p. 259.

Como en la creación artística, el individuo que asiste al culto solo comprende verdaderamente, cuando su raigambre esencial en lo sagrado tantas veces ignorada, se le transfigura durante el curso de la ceremonia ritual y se le muestra en símbolos y acciones. No es antes, por supuesto no en el escéptico, pero ni siquiera en el ya creyente, cuando puede comprender verdaderamente el significado del dogma y la doctrina, sino que es solo durante la realización del rito cuando este significado se le hacen patente y cobra una viveza incomparable con las meras palabras o ideas con las que antes buscaba inútilmente acceder al contenido de lo sagrado.

De modo análogo hay que entender también la noción de modelo (*Vorbild*) del comportamiento moral en la que encontramos, en palabras de Scheler, «una peculiar impronta concreta de este bien supremo que se presupone para la volición y que está no ya determinado en cuanto a su existencia, sino también en cuanto a la significación [*Sosein*] del acto»¹²⁹ y que es requerido para la voluntad.

A este tipo especialísimo y vivo en grado sumo de encarnación de los valores que, sin ser todavía pauta ni norma, es ya orientación para el obrar y para toda pauta y norma ulterior que se quiera estipular es a lo que Scheler llama “adhesión” o, como ha solido traducir la tradición en lengua española, “seguimiento” (*Gefolgschaft*).

Este fenómeno del seguimiento se puede dar en cada una de las distintas modalidades de valor que existen. Puede aparecer, en efecto, respecto a los valores hedonistas en la forma del seguimiento al sibarita de los placeres o el vividor (lo que Scheler llama *Künstler des Genusses* o *Lebenskünstler*); respecto a los utilitarios, como seguimiento al espíritu con ánimo dirigente (*führender Geist*); respecto a los vitales, cuando las masas siguen a la figura del héroe (*der Held*); pero también en relación con la cultura, cuando se sigue al genio (*das Genie*). Pero solo aparece del modo más eminente en el seguimiento al santo (*der Heilige*). Este último tipo de seguimiento, por su importancia para la fundamentación de la ética en Scheler, es el que a nosotros aquí más nos interesa. Y es que no olvidemos que Scheler considera que los valores sagrados no solo son los más altos en la jerarquía axiológica, sino que, de alguna forma, extienden y permean con su carácter divino, en mayor o menos medida, todos los demás valores inferiores por muy variada que sea su modalidad, hasta el punto de que estos últimos, según palabras del propio Scheler, pueden llegar a ser considerados con justicia meros símbolos de los primeros.¹³⁰

¹²⁹ PrRel, GW 05, p. 259.

¹³⁰ Cf. FEmW, GW 02, p. 126.

Cuando se trata del seguimiento al santo no solo se trata, pues, de cómo toman cuerpo en el mundo los valores sagrados, sino también de lo sagrado inherente a *todos y cada uno de los valores*.

Pero retornemos a la cuestión que habíamos planteado en un principio y centrémonos en la medida en la que el culto y el seguimiento del santo pueden ser vehículos del contenido concreto de la revelación divina y, por tanto, desencadenantes de esta anhelada espiritualización del mundo que es posible por la gracia que concede Dios a los hombres y que es necesaria para revertir la caída en la que se encuentra inmerso el mundo real.

Si no me equivoco, en la figura del santo encontramos aquella noción que estábamos buscando y que salva *in extremis* a la filosofía moral de Scheler de todo peligro formalista que pudiera acecharla. Recordemos que veíamos ciertamente amenazante para una ética material de los valores el carácter abstracto con el que Scheler empezara definiendo lo sagrado como forma de mirar y como concepto de suma extensión que subsume bajo sí toda representación correcta de lo sagrado, por dispar que sea. Pues bien, el santo como persona que concita en torno a sí el culto y el seguimiento estaría destinado a diluir esa sospecha. Veamos cómo.

En él más que en cualquier otro tipo de modelo se da una independencia del mundo real humano que le es característica. Y es que en el resto de los modelos se detecta una servidumbre respecto de lo ya existente en el mundo empírico. Esta es de lo más evidente en el vividor y en el espíritu dirigente. Ambos necesitan tener medios para conseguir el goce y el poder dentro de una sociedad en los que se funda su particular excelencia. Un vividor pobre y desvalido mal puede dar rienda suelta a sus placeres y llegar a grados de sofisticación que sean faro y guía para los demás. Lo mismo ocurre con el espíritu dirigente. Difícilmente podemos imaginar un ánimo dirigente que no cuente con muchos apoyos y con los medios materiales, propios o allegados por otros, para emprender grandes proyectos. Ambos, por tanto, están a expensas de la contingencia mundana.

Esta misma dependencia del mundo empírico y de los portadores de sus respectivos valores igualmente se deja percibir todavía en el caso del héroe y del genio, aunque aquí de modo muy atenuado. Podemos imaginar un héroe que emprende hazañas, lleva a cabo empresas arriesgadas y se muestra valeroso con muy pocos recursos. Asimismo, la historia está repleta de genios que durante sus periodos de más efervescente creatividad vivieron en la más completa austeridad (van Gogh, Cervantes, Spinoza, Hölderlin serían aquí buenos ejemplos). Sin embargo, por pocos que sean estos recursos tienen que darse.

El pintor necesita algo con lo que pintar; el héroe algo con lo que luchar y hacer frente al enemigo, por escasos que sean estas herramientas.

Cosa muy distinta ocurre con el santo. Para él los bienes materiales no solo no son un medio para poder cumplir con su labor, sino que muchas veces se convierten en un impedimento, en un estorbo. El santo prolifera, en efecto, en la indigencia de recursos, y tanto más cuando mayor es la estrechez material. Es por ello precisamente por lo que puede ser y es idóneo catalizador material de los valores sagrados, los más ajenos e independientes de sus portadores de valor.¹³¹

Pero hay más. De manera análoga el santo es, de todos los modelos, el que para incitar al seguimiento menos ha de funcionalizar su conducta a través de la asunción de normas y pautas ya existentes y preestablecidas. No necesita plegarse a las tendencias sociales vigentes para, a partir de ellas, proponer algo nuevo y personal. No requiere de una filiación a escuelas, partidos o banderías de ningún tipo. Su fuerza de atracción no se ve mediada por la realidad fáctica, sino que reside exclusivamente en el vigor de la índole de su propia personalidad.

El santo está en su intención referido originariamente a lo *divino*, en tanto que lo ama y lo ve, no primordialmente al mundo como ocurre con el resto de los tipos. [...] El seguimiento, sin poder ver él mismo, “cree” en lo que [el santo] “ve”. Con ello nos situamos en lo esencial de lo que separa con seguridad y rigor la santidad originaria de todas las otras formas de modelos, a saber: que *por encima* de la persona del que es originariamente santo no existe medida universal alguna, no existe norma con la que pudiéramos calibrar el valor de su volición, su obrar, las consecuencias de su acción y de él mismo. Es decir, es aquel tipo humano que encuentra la *fe de sus seguidores* no porque estos consideren su modo de actuar “bueno”, o porque consideren sus palabras “verdaderas”, sino porque *creen en él*, en su *persona* merced a la índole carismática que esta tiene y que tiene también su existencia y su significación (*Sosein*). (VbFü, GW 10, p. 280)

¹³¹ No se pierda, en cualquier caso, de vista que esta variable dependencia entre valores y portadores en cada una de las modalidades axiológicas y en cada uno de los modelos se basa en esenciales relaciones axiológicas a priori que Scheler expuso casi al comienzo de su libro sobre el formalismo en la ética. Cf. FEmW, GW 02, pp. 117 y ss.

Pues bien, con esta significación característica de la personalidad que pueda tener el santo en cada caso (*Sosein*) venimos a dar por fin con la clave del contenido material de los valores sagrados. Es en ella en la que la ética alcanza una fundamentación última plena de contenido palpable que, a pesar de ser incomprensible teóricamente, no por ello se impone con menor aprioricidad. Gracias a la persona concreta del santo, no primariamente en sus actos, ni en sus virtudes, sino por medio de lo que de su núcleo más íntimo se trasluce a través de ellos en el mundo, se expresa el contenido material capaz de cambiar la forma de mirar la realidad empírica para hallar en ella reminiscencias de lo divino y poder afrontar el difícil desafío de contrarrestar e invertir su caída y decadencia mediante la espiritualización de las cosas reales. Análogamente a como el artista encuentra en el ir haciéndose de su dibujo el contenido concreto de su propia inspiración antes solo vagamente imaginada, también es en el santo donde cristaliza y adquiere figura el contenido de la divinidad que, seamos conscientes de ello o no, para Scheler innegablemente alienta detrás de toda realidad y, por ende, también de nuestra persona individualísima. Con ello creo haber llegado a responder para la moral a la cuestión que sobre el *Sosein* arrojaba páginas atrás el análisis de la teórica del conocimiento de Max Scheler.¹³²

Parémonos un instante y advirtamos en esto una sorprendente coincidencia con la interpretación que hemos ofrecido páginas arriba de la filosofía moral kantiana que, por impremeditada, no dejará de sorprender. Y es que, si se recuerda lo que dije en un apartado anterior cuando tratábamos del sentido que atribuía el filósofo de Königsberg a la causalidad en el ámbito práctico y las implicaciones que esto tenía para el conocimiento de la determinación del contenido del ser en sí del hombre u *homo noumenon*,¹³³ todo ello presenta grandes semejanzas con el planteamiento de Scheler de la revelación y el seguimiento.

En ambos casos la aprehensión primera de los contenidos morales se genera a partir de una espontánea actividad debida a la influencia de un referente trascendente (ya sea la divinidad, como en Scheler, ya sea el *homo noumenon*, como en Kant) que, no por poder sernos de entrada desconocido en su esencia, deja de hacerse sentir en nuestros actos y de inspirar nuestras acciones. El nombre elegido para esta influencia de lo trascendente en el mundo empírico es distinto en uno y otro autor según el talante de su pensamiento:

¹³² Cf. de nuevo *supra*, 2.2.2, C, pp. 84 y ss., especialmente p. 87. También cf. *supra*, p. 269, donde se resolvió la cuestión pareja de la existencia efectiva de los valores sagrados.

¹³³ Cf. *supra*, 4.5.2, principalmente pp. 174 y ss., y p. 192.

revelación en el planteamiento más religioso de Scheler, causalidad por libertad en el más epistemológico de Kant, pero ambos apuntan en definitiva a lo que es en realidad un mismo fenómeno de desvelamiento inasequible al conocimiento teórico. Para la difusión y el afianzamiento de ese contenido, bien es cierto, el procedimiento que arbitran parece ser diferente. Scheler cree que los rituales y los modelos santos de conducta están llamados, más allá de la tradición y la autoridad, a ser los canales de difusión de esas normas de moralidad de inspiración divina. En Kant, sin embargo, parece que la razón práctica, objetivamente, y la conciencia moral, subjetivamente, podrían ser suficiente para que cada individuo por sí solo llegara a descubrir y explicitar la ley moral que late secretamente en el fondo de su ser. Pero esta distancia que aquí constatamos podría incluso no ser tan amplia. En otro sitio he intentado demostrar, en efecto, cómo también para Kant la religión, con su tradición y sus rituales, puede ayudar a difundir no solo el mensaje, sino, al igual que en Scheler, la disposición de ánimo, la mirada que la moral requiere para que las acciones sean hechas no solo conforme al deber, sino, pese a todo sufrimiento que pudiéramos encontrar asociado a ello, con el talante satisfecho de verse impulsado por el deber mismo.¹³⁴ No obstante, también aquí una diferencia parece subsistir y es la ya comentada función auxiliar para Kant de la religión respecto a la moral y la importancia de lo concreto. Pues, efectivamente, lo que Kant llama religión estatutaria como mero ejercicio externo de los ritos es para Scheler, como hemos podido comprobar,¹³⁵ principio fundamental de la verdadera fe, la cual, a su vez, es cimiento del comportamiento moral.

Para concluir digamos unas pocas palabras para resumir los resultados obtenidos y aclarar cómo es posible para Scheler la solidaridad de toda la humanidad. Vimos al principio que todo hombre realiza el acto religioso consistente en tener que asignar los valores sagrados constitutivos de toda esencia personal. En la realización de estos valores estaba el fundamento de una solidaridad que unía a todas las personas, de una solidaridad colectiva y abarcante que pudiera superar el particularismo de la definición inicial que Scheler nos había ofrecido de persona. Para lograr que esa solidaridad se impusiera efectivamente en el mundo había, sin embargo, que contrarrestar un defecto que este había adquirido tras salir de las manos de Dios, para lo cual nuestra única esperanza estaba depositada en un acto de condescendencia de ese mismo Dios hacia el mundo, por

¹³⁴ Cf. mi artículo "Religion as the Monstrance of Moral Content", en Ruffing M./Navalón S. (Eds.): *Immanuel Kant, three hundred years later*, Tirant lo Blanch. Valencia, de próxima aparición.

¹³⁵ Cf. *supra*, p. 271.

el cual este pudiera verse redimido de su continua degeneración. Las vías por las que Dios opera esa redención son esencialmente dos: la gracia y la revelación. Estas cobran entidad y adquieren contenido concreto en el mundo a través del culto y del modelo de la santidad. Los cultos y los modelos de santidad pueden ser muy diversos, pero todos ellos, debido a la peculiar relación de los valores sagrados con sus portadores, no solo podrán sino habrán de eludir el conflicto y ser compatibles. Y esto por dos razones: porque en los valores de lo sagrado es donde se alcanzan cotas de mayor independencia respecto de sus respectivos portadores, germen, estos sí, de toda disputa, y porque, en esa medida, estos portadores (ya sean tendencias, objetivos, fines, voliciones o conceptos) son los más comunicables y los más indivisibles,¹³⁶ de forma que todo el mundo puede en principio llegar a asumirlos porque su abundancia no es limitada y nada se pierde cuando se comparten. Esto implica una consecuencia tan interesante como perspicaz a la hora de observar la realidad. Y es que si, según lo dicho, un presunto portador de los valores sagrados genera conflicto, puede ser todo menos auténtico portador de estos valores y cabe presuponer con seguridad que bajo su aparente sacralidad se han deslizado, al menos por alguna de las dos partes en conflicto, intereses espurios, ya sean culturales, políticos o sencillamente económicos.

5.9.- Amor y realización de personas y valores

Para terminar esta parte centrada en la fundamentación de la ética que Scheler nos propone es de vital importancia dedicar un apartado más a estudiar el papel que el amor desempeña en todo este proceso de revelación del contenido moral y, muy especialmente, por tanto, en lo que atañe a los valores sagrados. Solo al hacerlo nos haremos plenamente conscientes de las implicaciones gnoseológicas y hasta ontológicas que conlleva todo el planteamiento que acabamos de exponer.

Empecemos por recordar la función creadora de nuevos horizontes de valor con la que Scheler, como vimos en un apartado anterior,¹³⁷ caracterizaba al amor. Para nuestro filósofo este sentimiento era de una índole especial, radicalmente distinta a la de cualquier otro sentimiento. De manos del amor nos dábamos a lo enteramente otro, nos abríamos a ello y lo acogíamos dentro de nuestro propio ser conservando la conciencia, sin embargo,

¹³⁶ Cf. *supra*, p. 250, n. 90.

¹³⁷ Cf. *supra*, 3.1.D.

de su carácter distintivo. Este darse no era entrega pasiva, simple y reconfortante disfrute en lo otro. Es más bien, a diferencia de la mera simpatía, un acto, pero no uno cualquiera, sino de naturaleza muy singular. El amor no se limita a constatar: ensalza el objeto propio al que se prodiga, abriéndole nuevos horizontes de valor que le son adecuados y que él mismo podría desconocer.

Todo auténtico amor afirma su objeto poniéndolo en la dirección de convertirse en la esencia de valor ideal que le es peculiar, a pesar de que el que ama exista separadamente o, lo que es más, precisamente dentro y en el transcurso de esa separación existencial y de esa alteridad. (PrRel, GW 05, p. 224)

Pues bien, esta relación amorosa también se da entre Dios y el hombre. De hecho, la revelación no es sino un acto de amor que Dios profesa hacia el hombre y por medio del cual ese Dios todopoderoso y omnisciente atiende a la perentoria condición humana para redimirla del mundo, para darle la oportunidad de que su ser logre el valor ideal que, abandonado a lo empírico y por sus propias fuerzas, no podría nunca conseguir.

Solo el amor divino hace [...] comprensible que Dios movilice su volición en favor de una criatura y no se mantenga eternamente hermético y quieto dentro de sí mismo. (PrRel, GW 05, p. 220)

Hay en esto, si bien se mira, implicaciones ontológicas de mucha envergadura. Pues, si se piensa con atención, se verá que, sin la revelación, el hombre se vería arrastrado por la irrefrenable caída del mundo empírico y toda idea de resistir a ella sería mera ilusión.

La intervención divina, «su volición en favor de una criatura», es lo que funda la posibilidad del acto moral en general. Expliquemos esto de manera más exacta. Antes hemos visto que Dios interviene en el mundo para redimir al género humano y lo hace por medio de la revelación. La revelación es la que nos ofrece la posibilidad, no ya de que el hombre cumpla con ciertos valores que previamente poseía; tampoco de que vea ciertos valores preexistentes de los que antes no se percataban. De lo que se está hablando aquí es de que Dios funda con su acto de amor hacia el hombre la posibilidad misma de dichos valores, pues es la fuente ontológica de los valores sagrados, los cuales, como hemos visto, son aquellos que difunden su halo sobre todos los demás y les confieren de este modo

indirectamente su valor. No quisiéramos llegar tan lejos de decir que Dios crea así los valores, pero al menos funda con su revelarse al mundo la posibilidad de que existan, de que surjan, de que empiecen a gozar de realidad efectiva dentro del mundo. En esto se revela un rasgo característico del amor y es que no necesariamente se dirige a valores ya existentes, sino que se dirige a valores ahora inopinados a la vista de la realidad, a valores por venir. A esto es a lo que apunta el siguiente pasaje sacado de *Wesen und Formen der Sympathie*.

El amor [...] es el movimiento que va en la siguiente dirección: valor inferior → valor superior, y que va en esa dirección sin que al hacerlo nos tenga que estar dado ninguno de los dos valores. Por lo general, nos está dado el valor inferior, bien al sentir [*Fühlen*] el valor que incita a amar, como cuando el acto de amar aparece inmediatamente, o bien después de que tenga lugar un acto de preferir entre varios objetos dados. Pero sea como fuere, el amor hacia el objeto o el portador en cuestión comienza solo cuando se produce aquel movimiento hacia un posible valor superior del objeto amado, siendo todavía completamente irrelevante si ese valor superior ya existe (y, por ejemplo, únicamente no ha sido aún “percibido” o “descubierto”), o si no existe todavía y solamente “debe” darse en él (en un sentido ideal e individual de la expresión, y no relativo a su validez universal). Es justamente en este ser indiferente frente a estos dos casos en lo que consiste el rasgo esencial del amor (WFSym, GW 07, p. 159)

Para entender bien esto quizá merezca la pena delimitar el concepto de amor diciendo lo que no es. Scheler mismo utiliza en el pasaje citado este mismo recurso, por lo que solo será necesario seguir sus palabras. Pero antes conviene a buen seguro hacer hincapié en que dos palabras que serán fundamentales para entender bien el texto. Son aquellas que expresan el sentido en el que Scheler se refiere aquí al deber. El deber implicado en este texto es «ideal e individual». La palabra “individual” es una noción cardinal dentro del presente estudio y, por ello, hemos hablado anteriormente en abundantes ocasiones de ella. El deber que el amor instila no es un deber general, sino personal, propio únicamente de la persona a la que amamos. Por otra parte, también es importante atender a la noción que se esconde detrás de la palabra “ideal”. Esta palabra, en conexión con el concepto de deber (*ideales Sollen*), ha sido ya tratada también por nosotros antes y allí remitimos al

lector ahora para que se haga plenamente consciente de lo que Scheler está diciendo aquí.¹³⁸ Analicemos, pues, los contraejemplos ofrecidos por Scheler con la mirada puesta en estos dos aspectos. Hay tres cosas que comúnmente se pueden confundir con el amor, pero que no lo son en absoluto:

- 1) La primera de ella es una especie de movimiento de acercamiento hacia una persona, un prestarle a alguien una atención que hasta entonces le habíamos escatimado, pudiendo así ver virtudes que ya antes tenía, pero que nosotros no percibíamos. Ya digo, estas virtudes a las que se refiere aquí Scheler no son la bondad en general, la valentía que comparten todos los valientes, la inteligencia que encontramos repetida en cientos de personas, sino que son *su* bondad, *su* peculiar valentía y *su* personalísima inteligencia. Nada cambia el hecho de que estos valores encuentren cumplimiento en esa persona o no. Puedo descubrir en una persona un valor que ella echa a perder por no cultivarlo y por ser ella misma indiferente a él. En cualquier caso, cuando descubro de forma análoga un valor en alguien, no se puede decir todavía que lo esté amando. No es, por tanto, que vaya, en mi concepción de la persona amada, más allá de lo que antes pensaba de ella. Este no es el sentido de amar como llevar a la persona más allá de sí misma.

- 2) La segunda concepción que se confunde con el amor, según Scheler, es lo que podemos llamar el amor pedagógico. De acuerdo con esta idea, el amor sería la ocasión (*Anlass*) para que alguien cumpla con un valor personalísimo que solo él tiene y que hasta entonces estaba en él descuidado y desaprovechado. Aquí, a diferencia de lo que ocurría en el caso anterior, el valor sí que tiene que estar incumplido. Este es el caso del talento desperdiciado, la brillante inteligencia que ha caído en suelo estéril, la generosidad que las circunstancias han agostado. Amar a esa persona sería, según esta idea, promover esos talentos, ayudar a la persona para que alcance la culminación del mayor número de ellos. En este caso, a diferencia de lo que pasaba en el ejemplo anterior, el amor contribuiría a pasar de lo que es un deber ser ideal a uno real, es decir, el amor contribuiría a la capacitación o potencial moral del individuo amado (*sittliches Können*).¹³⁹ Pues bien, esto, nos dirá Scheler, tampoco es lo que primordialmente quiere decir amar.

¹³⁸ Cf. *supra*, p. 255.

¹³⁹ Cf. FEmW, GW 02, Parte 2, IV, 2c.

- 3) Por último, Scheler descarta una tercera forma de entender el amor que tampoco considera genuina. Se trata de cuando el sujeto que ama crea los valores destinados a elevar al otro y le ayuda a cumplir con ellos. En esta oportunidad los valores no existen en el otro, ni como valores cumplidos, como en el primer caso, no como valores no cumplidos como en el segundo. Se produce un supuesto enriquecimiento no fáctico, sino ontológico de la persona, que pasa a ser constitutivamente mejor de lo que era antes. Pese a todo, Scheler niega también aquí que estemos ante un acto de verdadero amor porque el sujeto que ama transferiría los «valores desde dentro de sí al interior de la persona amada».¹⁴⁰ El amante le impondría así al amado unos valores de su propia cosecha, quizá mejorándolo en un sentido u en otro, pero suministrándole unos valores que, en definitiva, le serían ajenos y no podrían hacerlo mejor como *la persona que ya es*. Esto, nos dice Scheler, tampoco es amar.

Creo, sin embargo, que la concepción scheleriana del amor está muy cerca de estas equivocadas maneras de pensarlo, sobre todo, de la segunda y la tercera, de ahí el potencial que existe en ellas para desatar la confusión. Es precisamente ese potencial y esa similitud lo que las hacen útiles para, a contraluz de ellas, poder aclarar mejor, haciendo algunas salvedades, lo que quiere decir Scheler con el término “amor”. Veamos en qué consisten esas salvedades.

Para descubrir un verdadero rasgo del amor en la segunda de las confusiones que hace un momento hemos mencionado es preciso tener ante la mirada la distinción entre la realización (*Mit-vollzug* o *Realisierung*) y el cumplimiento (*Erfüllung*) de un valor. Al tratar esa segunda confusión hemos dicho que el amante no es ocasión del cumplimiento del deber, sin embargo, con ello no queda excluido que sea ocasión de su realización. El amante no hace que el amado obre de acuerdo con un valor que ya estaba, más o menos consciente, a la base de su persona (cumplimiento), más bien, es el inductor del surgimiento dentro de la persona de ese valor que antes no existía (realización).

Pero este surgimiento no es, en cuanto a su contenido, inoculado desde fuera, como hemos visto que ocurría en la tercera confusión, no es algo que alguien pergeña y que le sobrevienen a la persona amada desde el exterior. Al contrario, nace y se origina esencialmente desde y en perfecta consonancia con el propio centro personal del ser

¹⁴⁰ WFSym, GW 07, p. 162.

amado. La clásica metáfora platónica de la partera vendría aquí muy a propósito para comprender bien lo que nuestro filósofo nos quiere decir.¹⁴¹ Incluso, yendo más lejos, podríamos establecer una semejanza con el amor sexual, como un tipo de fecundación, de engendramiento dentro del objeto del amor para dar lugar a algo que no existía previamente, pero que es «carne de su carne».¹⁴² El amante hace fecundo al amado haciendo que engendre dentro de sí un valor que no es correlato del primero ni responde a su persona, sino que ya está determinado desde dentro por la propia esencia individualísima de la persona amada y que la hace evolucionar en una dirección que le es propia y genuina. Por eso Scheler hablar habitualmente de *Mitvollzug*, de colaborar a la realización del valor. El amante no impone nada aquí, sino que asiste y acompaña, pero de manera imprescindible y decisiva, al ser amado en el desarrollo de sí mismo y en la realización de su propio valor, indicándole mejor de lo que él mismo sería capaz de descubrir por sí solo y en el curso de la relación recíproca que se establece entre ambos los derroteros a seguir.

Este acompañar no se tiene que entender, pese a todo, ni como un decir lo que el amado tiene que hacer, ni como un propósito consciente de contribuir de esta o aquella manera al ensalzamiento del valor del prójimo. Como ocurre siempre en el caso de los valores, principalmente en el caso de los más altos, estos no pueden ser objeto directo de la tendencia, de la volición o de los fines de la voluntad, sino que, más bien al revés, son todas estas representaciones las que se derivan del valor intuido de forma natural y sin esfuerzo, como expresión o símbolo de él.

Esta involuntariedad benéfica del amor de tan honda significación ontológica se ve especialmente cuando Scheler afirma que, en el amor,

no tiene lugar un tendencial proponérselo como objetivo o un ponerse el fin de la volición fijando la mira en el valor superior y en su realización, sino que es en cada caso el amor *mismo* el que hace emerger sin solución de continuidad en el objeto y en el curso de su movimiento el valor superior, de forma análoga a como emanaría del objeto amado sin que el amante tomara parte en ello con sus aspiraciones (ni tan siquiera por medio de simples “deseos” por su parte). (WFSym, GW 07, p. 160)

¹⁴¹ Cf. Platón, *Teeteto*, 148e-151d.

¹⁴² Gen, 2, 23.

Estas consideraciones han de completar la defensa que antes veíamos que Scheler propugnaba de la heteronomía en la ética. Pues si bien es cierto que la autoridad, la tradición y el seguimiento de un líder puede propiciar un cambio en la condición moral de nuestros actos y de nuestra persona, nuestra propia persona misma, su *ordo amoris* normativo, solo se transformará cuando nos adhiramos emocionalmente mediante un acto trascendente propiciado por el amor a un líder o modelo de comportamiento que consiga cautivarnos.

Una transformación de disposición de ánimo, en particular, es un proceso moral que nunca puede ser producido por una orden (ni siquiera la orden que nos diéramos a nosotros mismos, si es que hubiera tal cosa), ni por la enseñanza educativa (que no llega a calar en la disposición de ánimo), ni tampoco por el consejo o el asesoramiento, sino que solo puede producirse al seguir un modelo [de comportamiento]. Semejantes transformaciones de disposición de ánimo (cosa distinta de un simple cambio de disposición) se llevan a cabo, sin embargo, al transformarse la orientación amorosa al amar en coordinación con el amor del ejemplar de nuestro modelo.¹⁴³ (FEmW, GW 02, p. 566)

Una vez aquí, habrá quien tenga sus justificadas sospechas, pues parece que Scheler estuviera promulgando una *creatio continua ex nihilo*, un devenir de la realidad personal completamente arbitrario y absurdo. Si alguien pensara así, no obstante, se equivocaría. El sentido está sin duda presente, pero no viene representado por una entidad fija, estática y siempre idéntica para todos como ocurría en el caso del *homo noumenon* de Kant. La realidad en general, sobre todo en las personas, tiene en Scheler un carácter eminentemente dinámico que, no por ello la hace caer en el absurdo porque, aunque es imprevisible racionalmente, no deja de tener su trayectoria definida, una coherencia y una consistencia propia desde el punto de vista axiológico. Esto es, sin duda, lo que plantea

¹⁴³ Es en este sentido muy pertinente la distinción en la que Sánchez-Migallón centra su atención cuando distingue entre educación del yo (cambio de la disposición) y formación de la persona (transformación de la persona). Solo en la última de estas hay implicada una transformación de la propia esencia personal por la aspiración que, inspirada por el amor, puede llevar a alguien a confluir con el ideal de su modelo. Cf. Sánchez-Migallón Granados, S.: *La persona humana y su formación en Scheler*, EUNSA. Pamplona, 2006, pp. 51-56, especialmente esta última página. Esto concuerda a la perfección con las consideraciones que hemos hecho anteriormente sobre el ser como *ideae cum rebus* (Cf. *supra*, pp. 110 y s.) y que enseguida completaremos. Véase también a este último respecto las sagaces reflexiones de Sánchez-Migallón en *ibíd*, pp. 115 y ss.

una de las más grandes dificultades para comprender el pensamiento de Scheler y para abordar la realidad desde esta forma de pensar. Para Scheler la realidad es, ella misma y en su fondo más esencial: dinámica, escurridiza, proteica. Sí que es cierto que existen, según Scheler, ciertas determinaciones formales que representan, por decirlo así, un armazón que nunca cambia y que nos ayuda a orientarnos en la experiencia. Pero estas no agotan el sentido de lo esencial de las cosas, que es mucho más concreto y variopinto, aunque, por eso mismo, inasequible e irreductible a concepto. Podríamos afirmar que, dentro de su filosofía, estas estructuras formales, como en las ostras, representan el caparazón que encierra al ser vivo, mucho más resbaladizo e inapresable.

Esta concepción del ser esencial arroja un problema mayúsculo. Y es que, debido a la falta de criterio y a la labilidad de las esencias, estas se prestan a confusión con lo inesencial, con la mera apariencia, pero también con lo inconcreto, con lo formal y lo abstracto. Este isomorfismo da lugar a un sinfín de posibilidades de engaño, de muchas de las cuales Scheler se ocupó con denodado empeño en varios de sus escritos.

En el plano subjetivo esta semejanza que instiga la confusión demanda por parte del filósofo una precaución nueva para no dejarse embaucar por directrices preestablecidas y huecas, faltas completamente de nervio vital. Se impone más que nunca que prescindamos de toda norma erística, de toda pauta rígida prescrita *simplemente* por la tradición o el método o por la moda pasajera. Es preciso que aguce su espíritu y se mantenga alerta y al acecho. En metáfora de belleza sin igual esto es también lo que recomendaba nuestro Ortega al comparar filosofía y caza y lo que ahora, siguiendo a Scheler, resulta de más actualidad que nunca.

[...] Cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda opera, se ha comparado con el cazador [...] Y, en efecto, solo piensa de verdad quien ante un problema, en vez de mirar solo por derecho, hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte.

Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa. (Ortega y Gasset, J.: OOC 06, CMYeb, p. 489)

5.10.- Antropología filosófica y panenteísmo

Me gustaría para terminar este trabajo dedicar algunas páginas a dos cuestiones con las que espero poder cerrar la concepción scheleriana de lo material. La primera atañe a la realización de las esencias o esencialidades y, concretamente, en dos ámbitos bien definidos y de máxima importancia para la ética: el de los valores y el de Dios mismo.

Ya antes dijimos que los valores, como las esencialidades en general, no son entidades separadas de las cosas, ni algo así como su núcleo duro, presente en ellas, pero inmutable y constante frente a todas las fluctuaciones de las apariencias. Para Scheler las esencias son cosas entre las cosas (*ideae cum rebus*) y, como ellas, cambiantes y tornadizas según el imprevisible devenir de su desarrollo. Esto es algo que nos han confirmado nuestras investigaciones sobre el papel del amor en la ética como apertura radical a lo inagotable y siempre nuevo de la realidad de la persona, el ámbito ontológico donde el ser se da de la forma más plena.

Ahora nos proponemos ocuparnos del surgimiento de esos nuevos valores y de las nuevas esencialidades. Este asunto lo trata Scheler en la última parte de su producción y principalmente en su última obra publicada en vida: *die Stellung des Menschen im Kosmos*. Allí nos habla del especial lugar que ocupa el hombre en la Creación. Ya sabemos que la persona es el único depositario de los valores morales. Estos son netamente personales, pues solo se pueden dar por la libre conducta adoptada ante situaciones en las que valores del más diverso grado y modalidad entran en determinadas relaciones. Sentir unos valores u otros, tender hacia una u otra dirección impulsados por ellos, experimentar estas o aquellas voliciones y, en último término, proponerse ciertos objetivos y fines y actuar o no conforme a ellos hasta, en el mejor de los casos, cumplir con esos fines que nos hemos propuesto, es lo que determina nuestra catadura moral.

Ahora, sin embargo, la cuestión que pretende abordarse es algo bien distinto, a saber: cómo el hombre interviene en la realización y el devenir de los valores mismos, no como llega a cumplir con ellos. Esto trastoca completamente el carácter de la pregunta: no es esta ya una simple discusión histórica; no queremos hablar de con qué valores de los vigentes cumplen los individuos en cada época; no de cuáles reciben en cada momento el beneplácito consciente en las disposiciones de los contemporáneos, ni siquiera de cuáles alientan en la sombra sin desvelarse jamás como los auténticos principios cardinales por los que se orientan generaciones enteras de individuos, con independencia, en estos dos últimos casos, de si estos llegan a verse cumplidos o no. Es, más bien, del devenir profundo

del ser mismo de los valores, no de su fenómeno y de su presencia histórica, del que hablamos aquí.

Para explicar cómo se originan nuevas esencias en general Scheler distingue dos principios que cohabitan dentro del ser humano: el espíritu (*Geist*) y el impulso (*Drang*). El primero de ellos es el encargado de visualizar el contenido de ideas y valores, su parte significativa por tanto (*Sosein*); el segundo, a su vez, se encarga de realizarlas, de hacer que cobren fuerza y efectiva existencia en el mundo real (*Dasein* o *Sein*). Estos principios son completamente heterogéneos, pero confluyen en el ser humano convirtiéndolo en catalizado y cauce de la realización de las esencias de valor en el mundo. Veamos más de cerca en qué consiste cada uno de ellos.

Para hablar del espíritu tenemos que empezar por aclarar lo que es la ideación (*Ideierung*), la principal actividad de este. Por medio de la ideación el ser humano se proporciona un saber del mundo que no es inductivo ni a posteriori, porque su validez es completamente independiente de la experiencia, pero que, pese a todo, no es innato y se obtiene en el mundo a través de intuición de esencias o del sentir afectivo de los valores.

La ideación [...] [es] la comprensión de las propiedades esenciales y la forma constitutiva del mundo a la luz de un ejemplo de la región ontológica correspondiente, independientemente del número y la magnitud de las observaciones que hagamos y de las inferencias inductivas que la inteligencia pueda realizar. Pero el saber que así se adquiere, aunque haya sido obtenido a partir de un solo ejemplo, vale con absoluta universalidad para todas las cosas posibles de esa esencia y para todo posible sujeto espiritual que piense sobre este mismo asunto, con total independencia de la contingencia de los sentidos humanos y del modo y la medida de su excitabilidad. Las intuiciones que conseguimos de esta manera valen, por tanto, más allá de los límites de nuestra experiencia sensible, valen no solo para el mundo de lo que realmente existe, sino también para todo mundo posible. (SMK, GW 09, p. 41)

Esta ideación es la consecuencia de un hecho singular humano como es la capacidad de negar la realidad, de decir no al mundo que reclama por doquier sus intereses e incita sus apetitos sensibles. Este decir no es para Scheler el acto primero y fundante del ser humano por medio del cual «se desrealiza la realidad el mundo» y se genera dentro de ella un espacio en el que tienen cabida las esencias y pueden manifestarse.

El hombre es un ser vivo que gracias a su espíritu se puede comportar frente a esta vida que le estremece hasta la médula de modo fundamentalmente ascético, reprimiendo y socavando su propia impulsividad, es decir, negándole el alimento que a esta le llega por medio de las imágenes de la percepción y de las representaciones. Comparado con el animal, que siempre dice «sí» a lo que es real, incluso cuando lo rechaza y huye, el hombre es aquel «capaz de decir que no», el «asceta de la vida», el eterno protestante frente a toda mera realidad. (SMK, GW 09, p. 44)

Encontramos en este acto de ideación la versión scheleriana de la reducción de Husserl, por la cual la conciencia no se ve retrotraída a *sus* contenidos, sino que, a diferencia de lo que ocurría en Husserl, se ve disparada en apertura constante (*sive* amor)¹⁴⁴ hacia lo nuevo y completamente otro, a una esfera superior y transcendente al mundo. Lo que encontramos aquí no es ya una transcendencia inmanente, como vimos que ocurría en Husserl.¹⁴⁵ Lo que aquí hallamos es una inmanencia que es continuo trascenderse en un sentido radical.

En comparación con el animal, cuyo ser [*Dasein*] es la encarnación del filisteísmo, el hombre es un eterno “Fausto”, la *bestia cupidissima rerum novarum*, nunca conforme con la realidad que lo circunda, siempre ansioso de romper los límites de lo que es así, aquí y ahora, [*Jetzt-Hier-So-Sein*] siempre deseoso de trascender la realidad que tiene alrededor, de romper incluso con la realidad de su propio ser. (SMK, GW 09, p. 45)

¹⁴⁴ Esta copertenencia de amor, transcendencia en sentido radical y humanidad quizá se vea mejor que en ningún sitio en el siguiente pasaje procedente de *Zur Idee des Menschen*, por cierto, de inevitable reminiscencia kantiana: “No hay en el hombre ninguna inquietud, ninguna ‘ley’ que no se dé también o en la naturaleza que tiene bajo sí o en el reino de Dios que tiene por encima de él, en el ‘cielo’. Y es que aquel solo posee su existencia cuando se da como un ‘ir más allá [*Hinüber*]’ de uno de estos reinos al otro, como ‘puente’ y movimiento entre los dos. [...] El fuego, la pasión que le impulsa a ir más allá de sí mismo, llámese su meta el ‘superhombre’ o ‘Dios’, no es otra cosa que la única y verdadera ‘humanidad’”. (IM, GW 03, p. 195.) Cf. para un tratamiento más detallado de la cuestión Deeken, A.: *Process and Permanence in Ethics: Max Scheler’s Moral Philosophy*, Paulist Press. New York, 1974, más específicamente pp. 177-198. Cf. también Luther, A. R.: *Persons in Love: A Study of Max Scheler’s Wesen und Formen der Sympathie*, Martinus Nijhoff. La Haya, 1972, en cuyo tercer capítulo, se capta muy bien la relación del amor con la contingencia dinámica del ser, la cual queda cifrada en las siguientes palabras: «Scheler ve la realidad, considerada ontológicamente, como una estructura dinámica que se concreta en y como un orden del amor (*ordo amoris*)». (Ibíd, p. 124)

¹⁴⁵ Cf. *supra*, p. 75.

Este parece ser, efectivamente, el acto de «espiritualización de la vida»¹⁴⁶ que Dios le concede al hombre, pero que solo él, con las representaciones más diversas en cada una de las culturas, puede empezar a realizar efectivamente en el mundo para consumir ese movimiento trascendente más allá de todo lo terreno.

Pues, efectivamente, no basta con que determinadas ideas se presenten a individuos concretos o a ciertos grupos de personas. Estas tienen que cuajar en la realidad, tienen que adquirir la consistencia que tienen las cosas para ser tomadas en serio dentro del mundo. Para ello el espíritu ha de adueñarse de «un poder, una fuerza y una actividad» de los que, por sí solo, carece.¹⁴⁷ Aquí entra en escena el segundo de los principios que hemos mencionado antes: el impulso (*Drang*). Él es el encargado de suministrar al espíritu la energía que este requiere para realizarse y no quedar reducido a mero conjunto de imaginerías y representaciones inanes.

Con todo ello Scheler se opone a dos explicaciones que la tradición filosófica había aprestado para definir el origen y la naturaleza de las ideas o esencias de la realidad, a saber: lo que llama la teoría clásica, defendida principalmente por los griegos de la Antigüedad, y la teoría negativa, cuyo primer representante sería Buda, pero que solo habría sido filosóficamente desarrollada más por extenso en la modernidad de la mano de Schopenhauer, Alsberg y Freud, entre otros. Según la primera, las ideas gozan por sí mismas de la fuerza que las llevaba a imponerse en la realidad. Según la segunda, las ideas son simplemente subproductos, sin propio contenido genuino, de la sublimación de los instintos. Scheler, como decimos, piensa que estas dos concepciones de la realización del mundo ideal o espiritual son igualmente erróneas porque las ideas tienen una significación propia no derivada de la sublimación de los instintos e impulsos vitales, pero sostiene al mismo tiempo que esta significación solo es capaz de consustanciarse y en el mundo real evitando quedar en mera palabrería si cuenta con la complicidad de la impulsividad humana, que es la única que la puede llevar a imponerse o hacerse valer. Esto no se ha de entender como si significara que las ideas no tienen por sí solas cierta entidad por voluble que esta pudiera ser. Lo que está diciendo el filósofo es que esa entidad solo se consolida en la realidad cuando interviene el impulso para suministrarle la energía para ello de la que ellas carecen. La negación de la realidad sería entonces el

¹⁴⁶ Scheler lo llama en este contexto acto de «espiritualización de las impulsividades». (Cf. SMK, GW 09, p. 55)

¹⁴⁷ Cf. SMK, GW 09, p. 45.

detonante de la desviación de las energías que, de otro modo se invertirían en el sustento de la vida animal del hombre, a la promoción de la consolidación de sus ideas.

Así lo leemos en el siguiente fragmento:

No es *de ninguna manera el ser espiritual mismo*, sino solo el modo como se *abastece de energía* y por consiguiente *su posibilidad de manifestarse* lo que está condicionado por esta actividad negativa, por aquel «no» a la realidad, por aquella suspensión, por la desactivación de los centros de la instintividad que nos proporcionan imagen y realidad. (SMK, GW 09, p. 45)

Con ello, nuestro filósofo salvaguarda el origen independiente de cada uno de estos principios, espíritu (idea) e impulso (energía), y preserva intacta su propia idiosincrasia, pero hace consistir al mismo tiempo su respectiva culminación en una armoniosa compenetración de ambos. Esta culminación consiste en conferir a cada cual, gracias a su coalición con su opuesto, aquello que le falta: la fuerza vital al espíritu, siempre tan etéreo; la elevación y las altas miras al impulso, hozando incesantemente en simples intereses vitales. En virtud de esa compenetración el espíritu (*Geist*) se convertirá en «canalización y guía [Lenkung und Leitung]»¹⁴⁸ para trascender la vida impulsiva; y el impulso (*Drang*) se transformará en motor con el que ese espíritu es capaz de descender al mundo aspirando a convertirse en una espiritualidad *real*.

De no darse esta cooperación, las ideas, por sí solas, están condenadas a quedar en ridículo, como reza la sentencia de Marx tantas veces repetida por Scheler,¹⁴⁹ pues carecerán de los bríos para afirmarse en la realidad. Por su parte, los impulsos vitales, sin las constelaciones de las esencias espirituales, quedarían encajonadas en el mundo empírico frustrando irremediablemente el ansia de transcendencia y de absoluto (valores sagrados) que hay en toda vida propiamente humana.

El singular puesto del hombre en el cosmos queda definido, pues, por esa encrucijada que demanda su compromiso para la realización de las ideas y la verdadera

¹⁴⁸ Tradicionalmente se ha vertido al español “*Lenkung*” y “*Leitung*” como “conducción” y “dirección” y así lo he llegado a hacer yo mismo en alguna de mis traducciones. Actualmente considero más natural en español utilizar respectivamente los términos “canalización” y “guía” por tener un sentido más próximo al de sus homólogos alemanes y ser de uso más corriente en lengua española en expresiones afines tales como “canalizar energías”, “canalizar un sentimiento”, “canalizar la rabia”, entre muchas otras, y “servir de guía”, “dar guía”, etcétera. Este último vocablo presenta además también en español un significado más preciso respecto al sentido y los contenidos de la canalización de los impulsos hacia un cierto ámbito general.

¹⁴⁹ Marx, K.: “La Sagrada Familia” en *Obras de Marx y Engel*, II, cap. 6, §1a, p. 85. Cf. también: SMK, GW 09, p. 53.

espiritualización de lo real. De esta forma, él es el único ser que, cumpliendo esta tarea, no solo puede salvarse a sí mismo dentro de la realidad, sino igualmente redimir a las cosas de quedar limitadas a su más vulgar significación vital.

Esta tarea, esta misión humana consistente, por un lado, en divinizar la realidad, cada cual a su modo, nos la presenta Scheler como una respuesta o correspondencia al amor (*Gegenliebe*)¹⁵⁰ primero que el hombre ha recibido de Dios al serle concedida la revelación que le permite cambiar de mirada (redención)¹⁵¹ para transfigurar así y espiritualizar las cosas mundanas entre las que vive a diario.

[La persona espiritual del hombre], al interpretar su amor a lo esencial como respuesta y como un corresponder al amor universal de Dios y al *acto de revelación* natural que lo ocasiona, se hace consciente de que *está siendo redimido* [*erlöstwerdend*] de la estrechez y el particularismo de su organización psicofísica. Pero se hace consciente también al mismo tiempo de su *estar cooperando activamente* en la redención de las cosas como tales, de estar ensalzándolas en la dirección de *su* significación eterna y de *estar determinadas* para Dios como su *objetivo*. (PrRel, GW 05, p. 299 y s.)

Pero no menos constitutivo de esa tarea humana es, por otro lado, el cometido que nos lleva en la dirección inversa y que nos encomienda a la realización de lo espiritual; de las ideas en general, sí, pero también y principalmente, nótese bien, de Dios mismo.

Ser consciente de que se está fundado [en Dios] solo es una *consecuencia* de la *activa participación* de nuestro centro ontológico en la promoción ideal de la *deitas* y del intento de llevarla a efecto para, *en* este llevarla a efecto, *empezar a cooperar en la creación* de este «Dios» que *resulta* del fundamento último del mundo como *la cada vez más perfecta compenetración de espíritu e impulso*.

El lugar de esta autorealización, de aquella, digámoslo así, propia divinización que busca el *ser que es por sí mismo*, en virtud de cuyo devenir

¹⁵⁰ Sobre las interesantísimas reflexiones de Scheler acerca del amor y su necesaria correspondencia (*Gegenliebe*) véase FEmW, GW 02, pp. 524 y ss.

¹⁵¹ Cf. *supra*, pp. 268-270.

ha permitido que el mundo sea “historia”,¹⁵² *este lugar*, decimos, *es precisamente el hombre*, es el corazón del individuo humano.

[...]

El hombre es tan incapaz de alcanzar su destino si no puede hacer de eslabón entre aquellos dos atributos del ser supremo y de su propio ser, como incapaz es el *ens per se* de alcanzar el suyo sin la cooperación del hombre. Espíritu e impulso, ambos atributos del ser, no son en sí perfectos si se deja de lado la mutua compenetración que, como objetivo, ha de llevarse a cabo entre ellos. Los dos *crecen como tales* precisamente en sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida sobre la tierra. (SMK, GW 09, pp. 70 y s.)

Con estas reflexiones completamos nuestra descripción de los valores, en los que encontramos una última dimensión de lo material al especificar aún más el sentido ya mencionado de estos como *ideae cum rebus*. Pero también hallamos una no menos decisiva caracterización de la noción que tiene Scheler de la realidad ideal, del hombre e incluso de Dios. Nos permitiremos todavía algunas palabras de esta idea de Dios antes de sacar conclusiones acerca de todo lo dicho.¹⁵³

Habitualmente se ha empleado el término “panenteísmo” para calificar la posición fundamental que adopta Scheler en lo referente a la concepción de Dios que acabamos derivada de la explicación que acabamos de ofrecer. Spader, sin ir más lejos, trata el asunto en su excepcional libro, concretamente en el capítulo 8º, titulado “From Theism to Panentheism [Del teísmo al panenteísmo]”.¹⁵⁴ Sorprende, no obstante, observar que el propio Scheler emplea únicamente en dos ocasiones el término “panenteísmo” en el marco de las reflexiones que más específicamente se ocupan de la naturaleza de lo divino

¹⁵² De hasta qué punto llega la radicalidad de esta afirmación solo traslucirse si se interpreta el término en el sentido ontológico que acabamos de explicar al hablar de las *ideae cum rebus*. La historia a la que aquí se refiere Scheler no es la historia empírica, sino la historia del ser. Solo así se puede entender que Scheler diga en otro lugar que «*el mundo no “tiene” [...] una historia, sino que es historia*». (I-R, GW 09, p. 236)

¹⁵³ Como semblanza de esta idea no me parece que haya mejor ejemplo que el hermosísimo artículo de De Nigris en el que recuerda su encuentro con Julián Marías y da pinceladas del misterioso entramado de necesidad y casualidad que determina el ser efectivos de las cosas y las personas. Cf. Nigris, F. de: “Lo que la verdad de mí espera”, en *Cuenta y razón*, número 141, pp. 77-82, https://cuentayrazon.es/archivo/Num141_015.pdf (última consulta: 21 de agosto de 2024). En este sentido me pregunto hasta qué punto la filosofía de Scheler, tal y como la hemos interpretado aquí, no puede situarse en la línea de la razón vital orteguiana. Para explorar posibles influencias cf. Vendrell Ferran, Í.: Schelers anthropologisches Denken und die frühe Rezeption in Spanien“, in *Phänomenologische Forschungen*, Meiner. Hamburgo, 2009, especialmente, los puntos 3.2 y 4.2.1.

¹⁵⁴ Spader, P.H., op. cit., pp. 176-200.

dentro de su producción, y en una de ellas, para más inri, queda identificado por el autor con el panteísmo acosmístico que él mismo critica.¹⁵⁵ Estos dos motivos hablan elocuentemente de las reservas con las que hay que tratar este calificativo al referirse a la posición teológica de Scheler.

Por si esto fuera poco, existe una razón más para impugnar este supuesto paso del teísmo al panenteísmo. Y es que en el otro pasaje donde nos volvemos a encontrar el término “panenteísmo” en sus reflexiones sobre Dios, si bien ahora Scheler sí parece estar hablándonos de su propia posición, esta queda caracterizada más exactamente como un «teísmo personalista».¹⁵⁶

A la vista de esto resulta difícil justificar que exista un auténtico paso del teísmo al panenteísmo. Se antoja más bien que, o Scheler nunca llegó al panenteísmo, pues este queda identificado con el panteísmo que él mismo critica, o nunca abandonó del todo en teísmo que en muchos pasajes de su obra adscribe a su propia posición. La tesis que intentaré defender aquí, para terminar, es precisamente esta: que sin abandonar nunca definitivamente el teísmo, llegó a una concepción que podría llamarse panenteísta, pero solo si se entiende este según una acepción muy restringida del término. Según esto, la propuesta de Spader de entender la evolución del pensamiento scheleriano en virtud de una transición de uno a otro, sin ser del todo equivocada, requeriría de unas aclaraciones sin las que sería fácil sentirse inducido al error por sus palabras. Para arrojar algo de luz sobre este punto nos serán de gran ayuda las reflexiones anteriores sobre la realización de la idea de Dios.

Hay rasgos de la manera que tiene Scheler de ver el asunto que son claramente teístas. Por ejemplo, su concepción de un Dios personal que se revela al hombre mediante un acto gratuito derivado de su voluntad aleja su idea del simple deísmo y hace a su concepción enfilarse decididamente la senda teísta. Sin embargo, este Dios no es providente, ni todopoderoso y en ello contraría la visión teísta tradicional.

Por otro lado, tampoco, por supuesto, se puede caracterizar su posición de panteísta porque, como hemos argumentado algunas páginas más arriba,¹⁵⁷ el panteísmo es considerado por Scheler una forma intelectualista de ver la religión que niega a la mirada del ser que se comporta racionalmente la inherente existencia del mal en el mundo tal y como lo conocemos.

¹⁵⁵ PrRel, GW 05, p. 189.

¹⁵⁶ PrRel, GW 05, p. 16.

¹⁵⁷ Cf. *supra*, pp. 256 y s.

El calificativo, por tanto, que más se acercaría a la posición teológica scheleriana sería el de panenteísmo, pero solo en el sentido antes indicado,¹⁵⁸ como *immanentia Dei in mundo*, es decir, Dios, sin identificarse con él, está dentro del mundo, forma parte de él, no como un conjunto de seres elegidos, sino como cierta cualidad presente en todos ellos, como determinación última esencial, aunque no única del ser de estos. Pero quedarnos aquí podría resultar desorientador, porque podría hacer pensar que Dios se forja a sí mismo a lo largo de la historia y acabamos de ver que no es así.

No es, por tanto, cualquier tipo de panenteísmo el que Scheler defiende.¹⁵⁹ Es uno concreto en el que una parte de su creación, el hombre, tiene por principal objeto el promocionar al poner su impulsividad al servicio de esa tarea esa inmanencia de Dios en el mundo realizando su idea de manera peculiar en cada círculo cultural y en cada individuo. O dicho de otra manera, es una inmanencia de Dios en el mundo que depende sustancialmente de que uno de sus seres, el único que es también espíritu, la sustente y la promueva, un panenteísmo a expensas del cuidado humano. Solo en este sentido cabe hablar de panenteísmo.¹⁶⁰

Si bien se mira, esta modificación de los términos teísmo y panenteísmo no es casual y queda plenamente justificada a la vista de la idea que Scheler tiene de persona como ser inobjetivable, cuya esencia está siempre por realizar.

¹⁵⁸ Cf. *supra*, p. 259 y s.

¹⁵⁹ Como bien es sabido la idea original del panenteísmo se debe a Karl Kraus (1874-1936), en el cual la concepción de Dios dista bastante de ser la aquí presentada.

¹⁶⁰ Hackett ha dado con la expresión adecuada para designar la posición epistemológica de Scheler al denominarla "realismo participativo". Cf. Hackett, J. E.: *Person and Value in Pragmatic Phenomenology. Explorations in Moral Metaphysics*, Vernon Press. Delaware, 2018, especialmente cap. 3, pp. 51-65.

...entremos más adentro en la espesura. (...)
...en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.

San Juan de la Cruz: *Cántico espiritual*

6.- Recapitulación y conclusiones

Ha llegado el momento de sacar conclusiones de este largo viaje que nos ha llevado a través de los más diversos temas de las éticas de Kant y de Scheler. El propósito de este trabajo era escudriñar en la fundamentación de la ética que proponen estos filósofos para inquirir en qué medida la ética material de Scheler supone una justa enmienda o ampliación de la ética formal de Kant.

Hemos partido de la idea de que el enfoque adoptado en cada una de estas filosofías morales responde a su vez a una muy distinta manera de concebir la teoría del conocimiento y la filosofía en general. En este sentido, en el segundo capítulo (pp. 39-98), vimos que la fenomenología ponía a disposición de Scheler un instrumento de conocimiento mucho más incisivo, que le permitía aceptar la intuición de esencias y albergar así buenas perspectivas para la elaboración de una ética material. Esto no ocurría con Kant, para quien el idealismo transcendental suponía más un escollo que una ventaja para el conocimiento de todos aquellos entes que carecen de una exposición a la intuición sensible, la única de la que el ser humano es capaz. Este era el caso en el conocimiento ético donde, por buscarse un principio incondicionado, la mirada del filósofo tenía que aventurarse en el plano de lo suprasensible.

Nuestra comparación de las dos maneras de fundamentar la ética presuponía la idea, con suficiente refrendo en el libro del formalismo de Scheler, de que las objeciones de este último no tienen como objetivo plantear una completa descalificación de todo tipo de ética formal. Muy por el contrario, Scheler estimaba en mucho la labor realizada por Kant para el progreso de la ética, pero no podía dejar de reprocharle que hubiera sucumbido a cierta obsesión logonómica y racionalista que le habría impedido vislumbrar siquiera aspectos esenciales para la ética. Así, nos vimos respaldados a la hora de defender la tesis de que la ética de Scheler no impugna en su totalidad los resultados a los que había llegado Kant, sino que cree que, al partir de los principios equivocados, habría ido a dar a una incorrecta comprensión de la bondad moral.

La contrapropuesta de Scheler daba un giro radical al planteamiento formal de Kant. Admitía que, más allá del dualismo sensibilidad-racionalidad, los sentimientos abrían la

puerta a una dimensión de la realidad todavía inexplorada, pero fundante y primordial con respecto a todo otro contacto del ser humano con la realidad. El acceso emocional a la realidad tenía como objeto primero los valores, unas peculiares entidades que tantas veces a lo largo de la historia de la filosofía había sido mal interpretada cuando no, simplemente, ignoradas. En el capítulo 3.1 (pp. 99-111) hemos tratado de explicar lo esencial de esta propuesta, dando especial importancia al amor, el cual, por su parte, nos sirvió para introducir la especial teoría ontológica de las esencias como *ideae cum rebus*. Con estas anticipaciones nos creíamos en condiciones de presentar posteriormente con más solvencia la dimensión material de la teoría de los valores de Scheler.

Antes, sin embargo, era preciso ocuparse de la ética de Kant y de explorar en ella posibles aspectos materiales que hubieran podido pasar desapercibidos a la investigación moderna y contemporánea. Solo de esta forma, podíamos estar en disposición de comparar estos posibles principios materiales en Kant con los fundamentos también materiales que daba Scheler a su teoría de los valores y de ver así en qué medida estos últimos representaban algún tipo de progreso para la ética.

De acuerdo con esto, dedicamos el capítulo 3.2 (pp. 112-128) a hablar del conocimiento moral en Kant y, concretamente, de las cinco formulaciones que ofrece en la *Grundlegung* del imperativo categórico. De inmediato nos dimos cuenta de que, si en la fórmula de la universalidad esta dimensión material era casi inapreciable, ya en la fórmula de la analogía con la ley de la naturaleza, una comparación semejante solo podía cobrar sentido si se postulaba en la misma analogía una instancia no natural, metafísica, a la que tal analogía quisiera dar acceso. Esta instancia solo se desvelaba en toda su expresión en la tercera fórmula, la del fin en sí mismo, en la que se daba a conocer que aquello a lo que las dos primeras fórmulas ya apuntaban no era otra cosa que la humanidad, en su condición racional, entendida como fin en sí mismo. Quedaba claro de este modo que la voluntad humana, al subordinarse al imperativo, no hacía sino someterse a sí misma como voluntad racional y, por tanto, conservaba su autonomía con respecto al mundo de los sentidos, pero también respecto a todo tipo de idea inteligible ajena, de todo lo cual ese principio incondicional que era el imperativo le había prometido escapar. La voluntad, cuando se comportaba como debía, se tomaba a sí misma en lo que tenía de inteligible como principio legislador y era, por tanto, autoleisladora. Pasábamos después a la última fórmula, una variante de esta cuarta de la autonomía, a saber, la del reino de los fines en el que se tenían que compaginar los fines materiales (aunque todavía inespecificados) de las distintas voluntades racionales y en el que vimos que, sorprendentemente, se daba

cabida incluso a fines particulares de la voluntad racional propia de cada uno de los individuos.

Esta casi imperceptible, pero innegable progresión hacia lo material daba pábulo a nuestras esperanzas de encontrar un principio no formal en la ética de Kant que sirviera de base a todo su planteamiento del problema y nos confirmaba en nuestras sospechas de que pudiera haber sido el peculiar abordaje racional de la cuestión en su filosofía teórica el responsable de que aquella dimensión material quedara eclipsada en su filosofía práctica.

Esto nos hizo internarnos con más ánimo en la exposición de la fundamentación de la ética que hace Kant y que fue tratada por nosotros en el capítulo 4 (pp. 133-194), confiados en que allí podríamos hacer interesantes descubrimientos para nuestro propósito. Y, ciertamente, esta confianza no se vio defraudada, pues, tras analizar la idea de libertad positiva llegamos a la conclusión de que existe una síntesis suprasensible en la ética de Kant que es esencial para determinar el contenido de la ley moral. La libertad positiva aludiría a la instancia que en esta síntesis desempeña el papel que había tenido la sensibilidad en el plano del conocimiento teórico. Esa instancia no es otra que el *homo noumenon*, en la que ciframos el fundamento material oculto del planteamiento formal de la ética de Kant.

Para completar nuestro análisis nos faltaba hablar de las condiciones subjetivas del acceso a esa instancia objetiva. Así, tras un cuidadoso estudio de las cuatro predisposiciones morales que Kant menciona en la MS llegamos a dos conclusiones. La primera es que el respeto no puede ser criterio fiable para el acceso subjetivo a esa instancia (4.5.2.A), primero, porque siempre sucede a la captación de los deberes y, además, porque no está presente de forma suficientemente notable en todos los deberes que tenemos que asumir (por ejemplo, en los deberes de amor). La segunda conclusión (4.5.2.C) es que, si hay que conceder un acceso desde la subjetividad a esa instancia objetiva que regula y determina el contenido de la moral, este acceso habremos de atribuírselo a la conciencia moral (*Gewissen*).

Visto lo cual, pudimos pasar a continuación a explorar en el capítulo 5 (pp. 195-293) la ética de Scheler para descubrir en qué consiste, más concretamente, la dimensión material que su propuesta aportaría a los intentos de fundamentación de la ética que realizó Kant. Ya antes (3.1.) habíamos podido percatarnos de que la concepción de los valores de Scheler implica un completo cambio de paradigma. Scheler cree que toda la historia de la filosofía, con muy pocas excepciones, ha estado equivocada al dividir de

modo bimembre las facultades humanas con las que el individuo hace acopio de experiencia: en sensibilidad y entendimiento. Habría una tercera, el sentimiento, completamente distinta y que estaría a la base de las otras dos, condicionándolas y determinando la posibilidad de sus objetos. Este fondo emocional humano sería el encargado de percibir los valores.

Desde los valores fuimos conducidos inmediatamente a reflexionar sobre los actos que podían captarlos y sobre las personas, centro de todos esos actos posibles y únicas portadoras de los valores que a nosotros más nos interesaban: los valores morales (5.1-5.3). La idea de persona, como ocurre con la idea de acto, se mostraba escurridiza y lábil, lo que dificultaba ver en ella un fundamento material sólido para la ética. Tanto más cuanto que Scheler la define de un modo tan específico, particular y subjetivo que parecía imposibilitar cualquier tipo de ética compartida y no solipsista que sobre su base pudiera levantarse.

Esta primera impresión enseguida se reveló infundada, ya que comprobamos que Scheler introduce una serie de conceptos con los que da fuste a la idea de una ética personalista sin eludir una serie de preceptos compartidos. El más importante de ellos es la noción de “persona colectiva” (5.4). En la persona colectiva se funda una dimensión social de la ética de Scheler por la que cada persona individual actúa en solidaridad con personas con las que comparte un cierto rasgo identitario. Esta solidaridad no solo se extiende especialmente, a veces por vastas regiones de la Tierra, sino también temporalmente a través de las generaciones y los siglos, contribuyendo a una solidaridad entre personas que podrían ni siquiera haber llegado a conocerse. Sobre esta persona colectiva Scheler erige su crítica a la desproporcionada importancia que le concede Kant a la autonomía y por medio de la que rehabilita el concepto de heteronomía para la ética. (5.5 y 5.6)

Con todo, esta solución no resultará del todo satisfactoria para Scheler, quien aspiraba a una solidaridad de *toda* la persona y con *todos* sus congéneres, una solidaridad, en cualquier caso, que la persona colectiva no le podía proporcionar. Por eso acude a la idea de Dios en el que basa su idea de una solidaridad y de una corresponsabilidad del género humano en su conjunto que se condena y se salva también como un todo, y a cuya promoción o caída cada individuo puede contribuir con sus actos individuales. Es solo aquí, en la idea de Dios (5.7), donde su propuesta ética recibe culminación mostrándose, en consecuencia, como una ética eminentemente religiosa. La idea del rito y la ceremonia, pero sobre todo la de los modelos de comportamiento, especialmente el del santo, eran

las que hemos visto que ayudaban a concretar y vehicular el contenido específico de esa idea de Dios (5.9), que, en caso contrario, hubiera quedado como una mera abstracción.

Para cerrar este último capítulo pareció imprescindible hacer algunas consideraciones sobre la teoría ontológica de Scheler. Para ello retomamos su idea de las esencialidades como *ideae cum rebus* y pudimos constatar la especialísima importancia que esta revolucionaria propuesta le concede a la acción humana, porque es ella la encargada, más allá de cumplir con los valores, de realizarlos en un sentido mucho más radical al conjugar las meras ideas del espíritu (*Geist*) con la energía vital del impulso (*Drang*) que le es propia al hombre como ser natural. Esto que ocurría con los valores también pasaba con su propia persona e, incluso, con Dios, en favor de cuya realización todo hombre está moralmente obligado a empeñar su acción y sus esfuerzos, de todo lo cual se vio que podía deducirse una particular forma de panenteísmo (5.10).

Después de este rápido vuelo por las páginas de este trabajo es hora de sacar conclusiones respecto a la crítica que hace Scheler a la fundamentación de la ética que Kant propone. Para ello, nos fijaremos, como era el objetivo de este trabajo, en la dimensión material para ver en qué medida la contrapropuesta de Scheler supone algún enriquecimiento, avance o aportación en este sentido. No podemos dejar de destacar antes que, pese a lo que cabía esperar, nuestras investigaciones nos han mostrado que, también en la filosofía de Kant, existe una dimensión material implicada esencialmente en la fundamentación de la ética. Más aún, que la dimensión formal es realmente, pese a lo que pudiera pensarse, secundaria respecto de ella y está solo condicionada por los impedimentos al conocimiento que impuso la parte teórica de su filosofía en la *KrV*.

Dicho esto, podemos añadir ahora que, incluso teniendo en cuenta ese aspecto material de la filosofía de Kant, en Scheler encontramos al menos cinco sentidos en los que se percibe una mayor incidencia de la dimensión material en la ética:

- 1) En la especial importancia que se le concede a la acción y también a todas las instancias que hasta ella contribuyen a su realización (tendencias, objetivos, fines, voliciones...). Todas ellas tienen por sí mismas un valor moral que no siempre se deduce directamente de la entidad superior que les sirve de fundamento (pp. 203 y s.). Un ejemplo claro lo hemos podido ver en el caso del tullido (pp. 226 y s.), pero también en la crítica que hace Scheler al concepto de autonomía de Kant en la que la volición libre (pp. 5.4), no por no estar acompañada de una intuición

autónoma del entramado de valores en el que se basaba su bondad, dejaba de tener relevancia moral.

2) Es precisamente esta heteronomía la que nos desvela un segundo aspecto material de la propuesta scheleriana que en Kant está difuminado o apenas reviste importancia. Y es que Scheler incardina esencialmente el desarrollo moral de la persona dentro de un entorno social en el que su calificativo moral depende, desde el principio, de aquel que merezcan aquellos que lo rodean (superiores, instituciones, progenitores...) y han determinado los valores en los que su individualidad moral está llamada a germinar y crecer (5.5). Esto que, como decimos, también se puede encontrar, sobre todo, en la *Anthropologie* de Kant no parece para él tener, pese a todo, la suficiente importancia como para hacerle un hueco en sus consideraciones sobre los fundamentos últimos de la moral.

3) En que, para Kant, ese referente último material de toda su filosofía moral que hemos descubierto que es el *homo noumenon* presenta, aparentemente al menos, una caracterización muy ambigua. Por una parte, parece poseer una solidez que sería suficiente para asegurar la universalidad y necesidad de preceptos morales iguales para todo individuo y en toda circunstancia. Pero, por otra parte, al ser inasequible a cualquier tipo de conocimiento teórico, esta instancia de legitimación no sería capaz de mostrarle al conocimiento del individuo particular determinaciones concretas de su ser para poder orientar su acción de acuerdo con ellas. El imperativo categórico, con el excesivo formalismo del que aparentemente adolece, no sería sino un artificio especulativo que Kant habría ingeniado para que se pudiera manifestar en el seno de sus fórmulas ese ser suprasensible en la medida en la que interviene inevitablemente en todas y cada una de las aplicaciones que los individuos concretos hacen de él.

Para contrarrestar tanto el formalismo ontológico, como el gnoseológico implicados aquí en el pensamiento de Kant, Scheler introduce su noción de persona, la cual es concretísima y, pese a todo, se erige en su ética como fundamento de cualquier norma llamada guiar el comportamiento. Esta persona está constituida por un eje cardinal de valores, su *ordo amoris*, que, pese a su fundamental significación ontológica, no por ello deja de ser accesible a la experiencia mediante

el seguimiento y el amor (3.1.D, 5.8.D y 5.9). En ambos casos, podemos constatar asimismo un talante marcadamente material del pensamiento scheleriano.

4) Este particularismo que, en primera instancia, confería a su ética la noción de persona, como esencia individual, era compensando posteriormente al añadirse la persona colectiva y llegaba a ser completamente sobrepujado cuando ya entraba en escena la idea de Dios como ser personal omnímodo. Esto suplía las carencias inherentes a una ética individualista en la que Scheler habría podido caer, pero, al mismo tiempo, volvía a dar un nuevo e inesperado vuelco a todo el planteamiento acercándolo peligrosamente otra vez al precipicio de un nuevo formalismo parecido a aquel del que pretendía huir. Ese Dios, en efecto, era en todos el mismo, pese a que su contenido pudiera ser muy distinto en cada uno. Parecía sobrevolar todos los seres como la mera forma de un Dios sin contenido preciso (pp. 269 y ss.). Fue entonces cuando descubrimos el cuarto y definitivo aspecto material de la filosofía moral scheleriana. Y es que nos cercioramos de que el ser en general y, más concretamente, el ser de la persona como referente último de la moral no es marmóreo y sólido, como parecía aceptar Kant, sino constitutiva y esencialmente dinámico y cambiante. Esta concepción ontológica que Scheler introduce sostiene que las esencialidades se comportarían de forma no menos variable y tornadiza que las cosas empíricas mismas de las que se supone que representan su verdadero ser. Este isomorfismo entre verdad y falsedad (p. 284), entre esencia y apariencia, entre sustancia y accidente, vuelve inservible todo criterio que en este sentido pudiera emplear el hombre para orientarse en el mundo, quedando sembrada su experiencia por doquier de ocasiones propicias para llevarse a engaño. En esta nueva concepción del ser encontramos un rasgo más por el que la ética de Scheler ha de ser concebida como una ética material.

5) Y por último, y por si esto fuera poco, encontramos que Scheler adereza todavía su ontología fundamental con una nueva determinación de corte material. Pues, para que las esencialidades o las significaciones ideales lleguen realmente a ser se requiere del concurso de fuerzas emplazadas en los estratos ontológicos más primitivos e inferiores. Solo por medio de ellos y de la energía que recibe de allí puede realizarse la idealidad de esas esencias y adquirir consistencia en el mundo real. El hombre, que participa de ambas dimensiones, sería, como ser fronterizo, el

encargado, por medio de sus tendencias, objetivos, fines y acciones, de llevar a la realidad efectiva esas esencias en un primer momento solo pensadas. Esto, como tuvimos ocasión de constatar, se puede aplicar, ciertamente, no solo al caso de los valores, sino que es igualmente trasladable al de la persona misma de cada cual e, incluso, al de la persona de Dios. (pp. 290 y s.)

Estos cinco aspectos se pueden resumir sucintamente bajo las siguientes cinco rúbricas: 1) la concreción material de la acción moral, 2) la concreción material del contexto moral, 3) la concreción material del sujeto moral, 4) la concreción material del ser esencial en general y 5) la concreción material de la génesis de este. En estos cinco aspectos se puede resumir, en definitiva, esa relevancia de la condición material dentro de la ética de Scheler en la que se cimienta su crítica al formalismo y a la que este estudio había encaminado sus propósitos.

Cabe preguntarse en este punto si Scheler no habría incurrido con su propuesta, como Kant mismo advierte que pudiera pasar,¹ en una sensibilización del mundo suprasensible; si el mundo suprasensible que nos dibuja realmente se puede tener por el auténtico o, por el contrario, no pasa de ser un voluntarioso intento por alcanzar una claridad y una perspicacia dentro de él para la que el hombre, en verdad, no está dotado; si no se le habría deslizado a Scheler a fin de cuentas una proyección de mundo empírico en el ámbito de las esencias haciéndole pensar que *ve* esencias cuando lo que en verdad ocurre es que solo se imagina que las *está viendo*. Esta duda persistirá por mucho que investiguemos para despejarla. Y persistirá por la sencilla razón de que, si asumimos el marco que plantea Kant, el conocimiento de lo suprasensible se nos hurta necesariamente a nosotros los seres humanos y con él toda posibilidad de intuición de aquel y toda consiguiente comparación. Kant mismo nunca podría de hecho negar que tal fuera la naturaleza del mundo suprasensible. Lo más que puede llegar a negar es que esto que Scheler afirma como una rotunda evidencia pudiera en algún caso afirmarse asertóricamente, pues para él toda pretensión de determinación de ese mundo de esencias que sobrepase aquello que la razón nos obliga a aceptar como condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, desemboca en juicios meramente problemáticos y cuyo valor de verdad ha de permanecer necesariamente en tela de juicio.

Personalmente considero que la filosofía de los valores de Scheler tiene, frente a la filosofía formal de Kant, al menos tres notables virtudes. La primera es que contribuye a

¹ Cf. GMS, AA 04: 452, 04 y s.

acercar a la experiencia cotidiana un ámbito que, también según Kant, le es al hombre, en su opinión incluso, al hombre más vulgar, de lo más familiar. Esa familiaridad es difícil de justificar dentro de una filosofía que, como la de Kant, presenta el *homo noumenon* como una instancia completamente inasequible al conocimiento humano.

La segunda es que, precisamente el contenido concreto de la ética, con todo lo inaccesible que pueda ser para el conocimiento teórico, tiene que ser admitido como posible para otro tipo de experiencia. Así lo hace el propio Kant cuando habla de la libertad positiva y de la forma en la que la determinación nouménica del hombre acaba plasmándose subjetivamente al actuar dentro de la conciencia moral (*Gewissen*) y en sus respectivas reverberaciones afectivas, en el respeto y en el sentimiento moral. Todo esto supone un campo de la experiencia humana que exige esclarecimiento y sobre el que Kant apenas sí se pronunció.

Y con esto desembocamos en la tercera y última ventaja. Se nos plantea la pregunta de si, invertido el fundamento de determinación entre razón y sentimiento, no podrá concebirse la ética de los valores de Scheler como una buena propuesta para ampliar, desde la teoría de los valores, la idea del sentimiento moral y, sobre todo, del respeto y del amor que ya se halla en Kant. Esta convertibilidad de una propuesta en otra, esta complementación de la ética kantiana con el nuevo personalismo y la nueva ontología de Scheler nos parece, por las dos ventajas anteriormente mencionadas, tanto más provechosa y pertinente. De hecho, este estudio no es, si bien se mira, sino ya un ejemplo de ello, de trascender los límites autoimpuestos del kantismo para desvelar lo que está al otro lado del espejo, en ese ángulo muerto que el idealismo transcendental dejó inexplorado y que, sin embargo, es imprescindible para una fundamentación completa de la moral. Con ello parecería contravenirse una de las principales divisas de la filosofía de Kant: la de restringir el conocimiento para dejar paso a la fe. Pero, aceptado el punto de vista de Scheler, ¿acaso no quedaría margen todavía a la incertidumbre y a la fe dentro del seno del conocimiento de esencias tan escurridizas y en constante mutación como las que él propone? ¿No podría pasar la fe a ser algo más que una creencia en la intemperie de lo desconocido? ¿No podría la fe pasar a ser incertidumbre objetiva en el seno mismo de la esencia de las cosas? Si así fuera, podríamos decir que la dicotomía forma-materia parecería empezar a desvanecerse al entrar la forma misma dentro de la materia y al impregnarla volviéndose de ella indiscernible.

Quien quiera, por tanto, llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento de este estudio no podrá evitar considerar a Scheler como la antorcha que, puesta en manos

de aquel «coloso de acero y bronce», le permite por fin disipar las tinieblas que se agolpan sobre un cielo de ideas presuntamente inmutables hasta verlo vivo, agitado, efervescente, e internarse en él con una incertidumbre y una fe no menores que las que albergaba cuando apenas podía aspirar a conocerlo.

7.- Bibliografía

FUENTES

- Aristóteles: *Aristotelis Opera*, editado por Immanuel Bekker, Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlín, 1831-1870. 5 vols.
- Camus, A.: *Œuvres complètes d'Albert Camus*, Aux Editions du Club de l'honnête homme. París, 1983 y ss. 9 vols.
- Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann. Frankfurt, 1975 y ss. 102 vols.
- Husserl, E.: *Gesammelte Werke*, editado por U. Panzer, K. Schuhmann, T. Nenon, H.R. Sepp, *et alii*, Martinus Nijhoff. La Haya, 1950-2014. 42 vols.
- Kant, I.: *Gesammelte Schriften*, editado por Preussische Akademie der Wissenschaften (vols. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23) y Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (a partir del vol. 24). Berlín, 1900 y ss. 25 vols.
- Kant, I.: *Werkausgabe*, editado por Wilhelm Weischedel, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1996-2007. 12 vols.
- Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*, Mohr Siebeck. Tubingia, 1975.
- Hartmann, N.: *Ethik*, De Gruyter. Berlín, 1960.
- Hegel, G.W.F.: *Gesammelte Werke*, editado por Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, bajo la dirección de Otto Pöggeler, Meiner. Hamburgo, 1968 y ss. 31 vols.
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, editado por C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung. Berlín, 1875-1890. 7 vols.
- Marx, K/Engels, F.: *Marx-Engels-Werke*, Dietz. Berlín, 2017-2023. 44 vols.
- Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, editado por Paulino Garagorri, Revista de Occidente/Alianza. Madrid, 1946-1983, 12 vols.
- Platón: *Diálogos*, Gredos. Madrid, 2019-2023, 9 vols.
- Putnam, H.: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press. Cambridge, 1981.
- San Anselmo: *Obras completas de San Anselmo*, BAC. Madrid, 1952.
- Scheler, M.: *Gesammelte Werke*, editado por Maria Scheler y Manfred S. Frings, Max Bouvier. Bonn, 1954-1998. 14 vols.
- Schulz, J.H.: *Versuch einer Anleitung zu Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion*, De Gruyter. Berlín, 2022.

Schulze, G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena geleiferten Elementar-Philosophie*, Meiner. Hamburg, 1996.

Unamuno, M.: *Abel Sánchez*, Cátedra. Madrid, 2013.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Albert Márquez, M.: *Derecho y valor*, Ed. Encuentro. Madrid, 2004.

Allison, H. E.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press. Nueva York, 1990.

———: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press. New Haven/Londres, 2004.

———: *Concepcion of Freedom*, Cambridge University Press. Nueva York, 2020.

Alphéus, K.: *Kant und Scheler*, Bouvier. Bonn, 1981.

Ameriks, K.: *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge University Press. Nueva York, 2000.

Anderson, G.: "Die 'Materie' in Kants Tugendlehre und der Formalismus in der kritischen Ethik", en *Kant-Studien*, vol. 26, números 1/2 (1921), pp. 289-231.

Barber, M. D.: "Modern and Postmodern Aspects of Scheler's Later Personalism", en Schneck, St. (Ed.): *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Rodopi. Nueva York, 2002, pp. 19-36.

Beck, L. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press. Chicago, 1960.

Berger, L.: „Der 'Zirkel' im dritten Abschnitt der 'Grundlegung'. Eine neue Interpretation und ein Literaturbericht“, en Schönecker, D. (Ed.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, Mentis. Münster, 2015, pp. 9-83.

Bermes, Chr./Henckmann, W./Leonardy, H. (Eds.): *Denken des Ursprungs. Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 1998.

——— (Eds.): *Person und Wert. Perspektiven und Wirkungen*, Karl Alber. Friburgo/München, 2000.

——— (Eds.): *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 2003.

- (Eds.): *Solidarität. Person und soziale Welt*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 2006.
- Bernet, R./Kern, I./Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner. Hamburg, 1996.
- Bird, G. (Ed.): *Companion to Kant*, Blackwell. Malden (Massachusetts), 2006.
- Blosser, Ph.: *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press. Ohio/Atenas, 1995.
- Bojanowski, J.: "Die Deduktion des kategorischen Imperativs", en Schönecker, D. (Ed.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, Mentis. Münster, 2015, pp. 83-108.
- Bollnow, O. F.: "Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philosophischen Tugendlehre", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, año VI, número 3 (1952), pp. 321-339.
- Borges, M.: *Emotion, Reason and Action in Kant*, Bloomsbury Academic. Londres, 2021.
- Brandt, R.: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner. Hamburgo, 2017.
- Caminada, E.: "Higher-order persons: an ontological challenge?", en *Phenomenology and Mind*, número 1 (2016), pp. 152-157.
- Chaparro Veas, M.: "Max Scheler y el valor como materia de la ética", en *Palabra y Razón*, número 1 (julio 2012), Universidad Católica del Maule, pp. 87-106.
- Cohen, A. (Ed.): *Kant on Emotion and Value*, Palgrave MacMillan. Nueva York, 2014.
- Crosby, J. F.: *Personalist Papers*, Catholic University of America Press. Washington D.C., 2004.
- Cusinato, G.: "Die Historisierung des Apriori und der Funktionalisierungsbegriff im Denken Max Schelers", en Hubing, C./Poser, H. (Eds.): *Cognitio humana. Dynamik des Wissens und der Werte (Deutscher Kongress für Philosophie)*, Leipzig, 1996, vol. 2, pp. 845-854.
- : "Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers", en Pfafferott, G. (Ed.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft*, Bouvier. Bonn, 1997.
- : *Person und Selbsttranszendenz*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 2012.
- Deeken, A.: *Process and Permanence in Ethics: Max Scheler's Moral Philosophy*, Paulist Press. New York, 1974.

- Deimling, W.: "Two Different Kinds of Value? Kant on Feeling and Moral Cognition", en Sorensen, K./Williamson, D. (Eds.): *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press. Cambridge, 2018, pp. 25-40.
- Denis, L. (Ed.): *Kant's "Metaphysics of Morals". A Critical Guide*, Cambridge University Press. Leiden, 2010.
- Denis, L./Sensen, O. (Eds.): *Kant's Lectures on Ethics*, Cambridge University Press. Cambridge, 2014.
- Despland, M.: *Kant on History and Religion*, McGill Queen's University Press. Montreal, 1973.
- Diemer, A.: "Zum Problem des Materialen in der Ethik Kants", en *Kant-Studien*, número 45 (enero 1959), pp. 21-32.
- Ebbinghaus, J.: "Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs", en *Gesammelte Schriften*, Bouvier Verlag. Bonn, 1986, vol. 1, pp. 279-296.
- : "Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten", en *Gesammelte Schriften*, Bouvier Verlag. Bonn, 1988, vol. 2, pp. 209-230.
- Failla, M./Sánchez Madrid, N. (Eds.): *Kant on Emotions*, De Gruyter. Berlín, 2023.
- Fernández Beites, P.: "Sobre la esencia individual", en *Diánoia*, vol. L, número 54 (mayo 2005), pp. 33-54.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*, Ariel. Barcelona, 2004. 4 vols.
- Frierson, P. R.: *Kant's Empirical Psychology*, Cambridge University Press. Cambridge, 2014.
- Frings, M. S.: "Max Scheler and Kant. Two Paths toward the Same: The Moral Good", en Kockelmans, J. J./Seebohm Th. M. (Eds.): *Kant and Phenomenology*. The Center for Advanced Phenomenology and University Press of America. Washington D.C., 1984.
- : *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press. Milwaukee, 1996.
- : *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette University Press. Milwaukee, 1997.
- Fröhlich, G.: *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 2011.
- Fronzizi, R.: *¿Qué son los valores? Una introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica. México, 1974.

- : *Pensamiento axiológico. Antología*, (selección de José Ramón Fabelo) Instituto cubano del libro/Universidad del Valle. La Habana/Cali, 1993.
- García Norro, J. J.: “La respuesta husserliana en las ‘Investigaciones Lógicas’ a la aporía del antropologismo”, en *Anales del seminario de metafísica*, número 27 (1993), pp. 127-136.
- : “Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético”, en *Revista de Filosofía*, vol. VII, número 11 (1994), pp. 305-315.
- Gerger, S./Ruffing, M./Wagner, D./Waibel, V. L. (Eds.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter. Berlín, 2018. (Libro electrónico)
- Good, P. (Ed.): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke-Verlag. Bern/München, 1975.
- Gregor, M. J.: *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Blackwell. Oxford, 1963.
- Guyer, P.: *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press. Cambridge, 1996.
- : *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press. Cambridge, 2000.
- : “Problems with freedom: Kant's argument in Groundwork III and its subsequent emendations”, en Timmermann, J. (Ed.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press. Cambridge, 2009, pp. 176-202.
- Hackett, J. E.: *Person and Value in Pragmatic Phenomenology. Explorations in Moral Metaphysics*, Vernon Press. Delaware, 2018.
- Henckmann, W.: *Max Scheler*, C. H. Beck. München, 1998.
- Henson, R.: “What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action”, *Philosophical Review*, 88(1) (1979), pp. 39-54.
- Höffe, O. (Ed.): *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Oldenbourg Akademieverlag. München, 2010.
- (Ed.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Klostermann. Frankfurt am Main, 2010.
- Horn, Chr./Schönecker, D. (Eds.): *Groundwork for the metaphysics of morals*. De Gruyter. Berlín, 2006.

- Horn, Chr.: "Das Bewusstsein, unter dem moralischen Gesetz zu stehen. Kant's Freiheitsargument in *GMS III*", en Schönecker, D. (Ed.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, Mentis. Münster, 2015, pp. 137-156.
- Illies, Chr. F. R.: "Orientierung durch Universalisierung: Der Kategorische Imperativ als Test für die Moralität von Maximen", en *Kant-Studien*, número 3 (1998), pp. 306-328.
- Irrlitz, G.: *Kant-Handbuch*, J.B. Metzler. Stuttgart, 2015.
- Kassan, N.: *Reine praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung*. De Gruyter. Berlin, 2019.
- Kelly, E.: *The Phenomenological Philosophy of Max Scheler*. Dordrecht: Kluwer, 1997.
- : "Der Begriff des Schicksals im Denken Max Schelers", en Bermes, C./Henckmann, W./Leonardy, H. (Eds.): *Denken des Ursprungs. Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 1998, pp. 149-159.
- : *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer. Heidelberg, 2011.
- : "Max Scheler", en Luft, S./Overgaard, S. (Eds.): *The Routledge Companion to Phenomenology*, Taylor & Francis. Hoboken, 2012, pp. 40-49.
- Köhle, E. J.: *Personality. A Study According to the Philosophies of Value and Spirit of Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Catholic Protectory Press. Newton (Nueva Jersey), 1941.
- Korsgaard, Ch. M.: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press. Cambridge, 1996.
- Korsgaard, Ch. M. *et alii*: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press. Cambridge, 2010.
- Leonardy, H.: *Liebe und Person: Max Scheler's Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1976.
- Linares Peralta, R./Nicolás, J.A.: *Post-Truth: A Multidisciplinary Approach*, Cambridge Scholars Publishing. Newcastle, 2024.
- Louden, R. B.: *Kant's Impure Ethics: from Rational Being to Human Being*, Oxford University Press. Oxford, 2014.

- Ludwig, B.: “Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch’ — lebendige, vernünftige, sittliche Weltwesen bei Kant”, en Römer, I. (Ed.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, De Gruyter. Berlín, 2014, pp. 117-143.
- Luft, S./Overgaard, S. (Eds.): *The Routledge Companion to Phenomenology*, Taylor & Francis. Hoboken, 2012.
- Luther, A. R.: *Persons in Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, Martinus Nijhoff. La Haya, 1972.
- Mader, W.: *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt. Hamburgo, 1995.
- Martínez Gallego, M. A.: “La fundamentación material de la ética en Hans Jonas y Max Scheler. Dos respuestas a Kant desde el siglo XX” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 75, número 283 (2019), pp. 269-287.
- Moran, D.: “Edmund Husserl”, en Luft, S./Overgaard, S. (Eds.): *The Routledge Companion to Phenomenology*, Taylor & Francis. Hoboken, 2012, pp. 28-39.
- Morrisson, I. P. D.: *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, Ohio University Press. Ohio/Atenas, 2008.
- Morrow, W. W.: *The Formal and Material Elements of Kant's Ethics*, MacMillan. Nueva York, 1898.
- Mosayebi, R.: „Homo noumenon und die aktive und die passive Seite der Selbstverpflichtung“, en Gerger, S./Ruffing, M./Wagner, D./Waibel, V. L. (Eds.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter. Berlín, 2018, pp. 1985-1992.
- Nigris, F. de: “Creencia, facticidad y libertad en el formalismo ético kantiano”, en *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, vol. 24, número 1 (2022), pp. 51-74.
- : “Lo que la verdad de mí espera”, en *Cuenta y razón*, número 141, pp. 77-82. (https://cuentayrazon.es/archivo/Num141_015.pdf, última consulta el 21 de 08 de 2024)
- Nussbaum, M. C.: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press. Cambridge, 2009.
- O’Neill, O.: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press. Cambridge, 1989.
- : *Acting on principle. An Essay on Kantian Ethics*, Cambridge University Press. Nueva York, 2013.

- Oliva Rioboó, M.: "Max Scheler: la pasión pura de un espíritu indómito", en Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción Miguel Oliva Rioboó, Escolar Editor. Madrid, 2019, pp. 7-80.
- : "Max Scheler and Post-Truth: an Unexpected Link. Origins and New Perspectives on Post-Truth from the Schelerian Idea of Functionalization", en Linares Peralta, R./Nicolás, J. A. (Eds.): *Post-Truth: A Multidisciplinary Approach*, Cambridge Scholars Publishing. Newcastle, 2024, pp. 234-242.
- : "Religion as the Monstrance of Moral Content", en Ruffing M./Navalón S. (Eds.): *Immanuel Kant, three hundred years later*, Tirant lo Blanch. Valencia. (De próxima aparición)
- : "La ética como camino de perfeccionamiento en Kant: argumentos contra el rigorismo", en *Revista de estudios kantianos*. (<https://www.sekle.org/numeros-antteriores/>) (De próxima aparición)
- Palacios García, J. M.: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós Editores. Madrid, 2003.
- Paton, H. J.: *The Categorical Imperative*, University of Chicago Press. Chicago/Illinois, 1948.
- Payne, Ch./Thorpe, L. (Eds.): *Kant and the Concept of Community*, University of Rochester Press. Rochester, 2011.
- Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, Palgrave Macmillan. Nueva York, 1991.
- Pfafferott, G. (Ed.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft*, Bouvier. Bonn, 1997.
- Pintor Ramos, A.: *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, BAC. Madrid, 1978.
- : "Schelers Einfluss auf das Denken der spanischsprachigen Welt", en *Phänomenologische Forschungen*, vol. 28/29 (1993/1994), pp. 314-331.
- Quarfood, M.: "The Circle and the Two Standpoints (GMS III,3)", en Horn, Chr./Schönecker, D. (Eds.): *Groundwork for the metaphysics of morals*. De Gruyter. Berlín, 2006, pp. 286-300.
- Rinne, P.: *Kant on Love*, De Gruyter. Berlín, 2020.
- Rockmore, T.: *New essays on the precritical Kant*, Humanity Books. Amherst. Nueva York, 2001.

- Rodríguez Duplá, L.: *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*, Avarigani. Madrid, 2019¹.
- : *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Herder. Madrid, 2019².
- Rodríguez García, R.: *La fundamentación formal de la ética*, UCM. Madrid, 1980.
- Römer, I. (Ed.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, De Gruyter. Berlín, 2014.
- Rose, U.: *Kant Ethik im Ganzen. Studien zur Anwendung des kategorischen Imperativs*, De Gruyter. Berlín, 2021.
- Rovira Madrid, R.: *Kant y el cristianismo*, Herder. Madrid, 2021.
- Ruffing M./Navalón S. (Eds.): *Immanuel Kant, Three Hundred Years Later*, Tirant lo Blanch, Valencia. (Próxima publicación prevista para 2025)
- Sánchez Madrid, N.: “Resonancias emocionales de la razón en Kant”, en *Principios. Revista de filosofía*, vol. 23, número 41 (2016), pp. 33-74.
- Sánchez-Migallón Granados, S.: *La persona humana y su formación en Scheler*, EUNSA. Pamplona, 2006.
- : “El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler” en *Scripta Theologica*, vol. 39, (febrero) 2007, pp. 405-423.
- : “La conciencia moral y la ‘verdad personal’ según Max Scheler” en *Pensamiento*, vol. 63, número 237 (enero 2007), pp. 475-486.
- : “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler” en *Anuario filosófico*, vol. 41, número 2 (2008), pp. 341-361.
- Sander, A.: *Max Scheler zur Einführung*, Junius. Hamburgo, 2001.
- Schilpp, P. A.: *Kant's Pre-Critical Ethics*, Northwestern University Press. Evanston (Illinois), 1960.
- Schneck, St. (Ed.): *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*, Rodopi. Nueva York, 2002.
- Schönecker, D.: *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Alber. Mannheim, 1999.
- (Ed.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, Mentis. Münster, 2015.
- Schönecker, D./Wood, A. W.: *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Schöningh. Paderborn, 2002.
- Sedgwick, S. (Ed.): *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge University Press. Cambridge, 2000.

- : “Metaphysics and Morality in Kant and Hegel”, en Sedgwick, S. (Ed.): *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge University Press. Cambridge, 2000, pp. 306-324.
- : “Hegel on the Empty Formalism of Kant’s Categorical Imperative”, en Houlgate, S./Baur, M. (Eds.): *A Companion to Hegel*, John Wiley & Sons. Hoboken, 2011, pp. 265-280.
- Seifert, J.: *Back to 'Things in Themselves': A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Taylor and Francis. Hoboken, 2013.
- Sensen, O.: “Die Begründung des kategorischen Imperativs”, en Schönecker, D. (Ed.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*. Mentis. Münster, 2015, pp. 231-256.
- Shimomissé, E.: *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik*, Martinus Nijhoff. La Haya, 1970.
- Silber, J. R.: “Procedural Formalism in Kant's Ethics”, en *Review of Metaphysics, Philosophy Education Society*, vol. XXVIII, número 2 (diciembre 1974), Washington D.C., pp. 197-236.
- Sorensen, K./Williamson, D. (Eds.): *Kant and the Faculty of Feeling*, Cambridge University Press. Cambridge, 2018.
- Spader, P. H.: “Max Scheler, Phenomenology and Metaphysics”, en *The Philosophical Forum*, vol. 6 (1974-75), pp. 274–284.
- : “Scheler’s Phenomenological Given” en *JBSP: Journal of the British Society for Phenomenology*, vol.9, número 3 (1978), pp. 150-157.
- : *Scheler’s Ethical Personalism. Its Logic, development, and Promise*, Fordham University Press. Nueva York, 2002.
- Staupe, J. R.: *Max Scheler. An Intellectual Portrait*, The Free Press. Nueva York, 1967.
- Stern, R.: “On Hegel’s Critique of Kant’s Ethics Beyond the Empty Formalism Objection”, en Brooks, Th. (Ed.): *Hegel's Philosophy of Right*, John Wiley & Sons. Chicester, 2011, pp. 73-100.
- Teruel Ruiz, P. J.: *El Proteo de la Naturaleza: La trayectoria Kantiana hacia la noción de protomateria en el Opus postumum, con algunas observaciones sobre la teoría de las afinidades en Suárez*, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, número 51 (2024), pp. 83-106.
- Thielke, P. (Ed.): *Kant’s Prolegomena. A Critical Guide*. Cambridge University Press. Cambridge, 2022.

- Timmermann, J.: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge University Press. Cambridge, 2007.
- (Ed.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press. Cambridge, 2009.
- : "Alles halb so schlimm: Bemerkungen zu Kants ethischen Rigorismus", en Stephan, A./Rippe, K. P. (Eds.): *Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig*, Mentis. Paderborn, 2001, pp. 58-82.
- Timmons, M. (Ed.): *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press. Oxford, 2002.
- : "The Categorical Imperative and Universalizability (GMS, 421–424)", en Horn, Chr./Schönecker, D. (Eds.): *Groundwork for the metaphysics of morals*. De Gruyter. Berlín, 2006, pp. 158-199.
- Velázquez, J.: "Feeling in Values: Axiological and Emotional Intentionality as Living Structure of Ethical Life, Regarding Max Scheler's Phenomenology", en *Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, vol. 46, número 1 (2023), pp. 43-57.
- Vendrell Ferran, Í.: "Schelers anthropologisches Denken und die frühe Rezeption in Spanien", in *Phänomenologische Forschungen*, (2009), pp. 175-202.
- Weiper, S.: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Königshausen & Neumann. Würzburg, 2000.
- Willaschek, M.: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Metzler. Stuttgart, 1992.
- Willaschek, M./Stolzenberg, J. et alii (Eds.): *Kant-Lexikon*, De Gruyter. Berlín, 2021. 3 vols.
- Waxman, W.: "Kant's Debt to the British Empiricists", en Bird, G. (Ed.): *Companion to Kant*, Blackwell. Malden (Massachusetts), 2006, pp. 93-107.
- Wojtyła, K.: *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC. Madrid, 1982.
- Wolff, M.: "Warum der kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist: eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im dritten Abschnitt seiner 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", en Schönecker, D. (Ed.): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*, Mentis. Münster, 2015, pp. 257-330.
- Wood, A. W.: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press. Cambridge, 1999.

———: *Kantian Ethics*, Cambridge University Press. Cambridge, 2008.

Zhang, W.: “Max Scheler’s Phenomenology of Solidarism. ‘The Third Path’ of Normative Political Philosophy”, en *Phainomena*, vol. 27, número, 106/107 (Noviembre 2018), pp. 147-170.

———: *Prolegomena zu einer materiellen Wertethik: Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*, Traugott Bautz Verlag. Nordhausen, 2019.