

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA FUNDAMENTACIÓN MATERIAL DE LA ÉTICA EN HANS JONAS Y MAX SCHELER. DOS RESPUESTAS A KANT DESDE EL SIGLO XX

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: La fundamentación metafísica que sirve de núcleo a la ética de la responsabilidad de Hans Jonas participa de unos determinados presupuestos acerca de la relación entre los aspectos objetivo y subjetivo de la ética, donde la objetividad se atribuye automáticamente a lo teórico (radicante en la «razón» o intelecto) y la relatividad subjetiva a lo valorativo (radicante en la afectividad). Con ayuda de la crítica que realizó Max Scheler de estos mismos presupuestos en el formalismo ético de Immanuel Kant, se trata de discutirlos y mostrar que suprimen el fundamento propio de la moral, que reside en el conocimiento *objetivo*, pero al mismo tiempo *afectivo*, de cualidades materiales de valor en tanto que objetos intencionales del percibir afectivo (*Fühlen*).

PALABRAS CLAVE: sentimiento; valor; formalismo ético; ética material; ética de la responsabilidad; Jonas; Scheler; Kant.

The material foundation of ethics in Hans Jonas and Max Scheller. Two responses to Kant from the 20th century

ABSTRACT: The metaphysical foundation of Hans Jonas' ethics of responsibility is grounded on certain presuppositions: everything theoretical (founded on the reason or intellect) is considered to be objective, while every content of value (founded on affectivity) is considered to be merely subjective. Taking account of Max Scheler's critique of these same assumptions in Immanuel Kant's ethical formalism, it is my purpose to discuss them and to show how they implicitly dismiss the true foundation of morality, which lies in an *objective* as well as *affective* knowledge of material value qualities — intentional objects given in acts of feeling (*Fühlen*).

KEY WORDS: feeling; value; ethical formalism; material ethics; ethics of responsibility; Jonas; Scheler; Kant.

INTRODUCCIÓN

El intento de determinar cuál sea el fundamento de la ética es tan antiguo como la disciplina misma, si bien la labor de fundamentación en muchas ocasiones permanece implícita en el seno de los planteamientos. Y quizá pocos períodos históricos han demandado de forma tan imperiosa el emprendimiento expreso de una labor que permita ganar claridad al respecto como el vivido por Hans Jonas (1903-1993): un siglo devastado por la guerra y marcado por el desarrollo voraz de una técnica que parece escapar al control del hombre y poner en peligro su supervivencia, con el ejemplo paradigmático de la bomba atómica. Jonas presenta este apocalíptico panorama insistiendo en el escaso margen de reacción que nos deja. Frente al auge de ciertas corrientes filosóficas (la analítica, la positivista),

ciegas, según él, a todo problema éticamente relevante, decide ofrecer respuesta filosófica a una gravísima situación moral que considera digna de una reinención de la ética misma. Esta no debe ya orientarnos únicamente acerca de lo bueno aquí y ahora, sino también a largo plazo en el espacio y en el tiempo. Ha de ser reformulada, piensa Jonas, como *ética de la responsabilidad* orientada a la preservación de una humanidad futura.

Lo loable del empeño no priva a Jonas, a la hora de establecer la fundamentación metafísica de su principio de responsabilidad en *Das Prinzip Verantwortung* (1979), de repetir planteamientos tradicionales refutados, a mi juicio, por el enfoque fenomenológico de un filósofo que abordó las mismas cuestiones con anterioridad y en enfrentamiento expreso con el formalismo ético de Immanuel Kant. Se trata de Max Scheler (1874-1928), de quien recuperaré ideas centrales para mostrar, por un lado, que su pensamiento nos brinda no menos herramientas que el de Jonas para encarar el presente, y, por otro, que de hecho hay motivos para preferir su poco conocida ética material, radicada en torno a la noción fenomenológica de valor, a buena parte de las alternativas con más presencia actual, incluida la de Jonas.

1. EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD Y SU JUSTIFICACIÓN METAFÍSICA

Comencemos por destilar lo esencial de la argumentación enhebrada por Hans Jonas en *Das Prinzip Verantwortung* para procurar la fundamentación metafísica del principio de responsabilidad. Gracias a ella, este pasa de ser simple postulado, surgido del temor ante la visión de que «la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa»¹, a convertirse en auténtico *imperativo categórico* con diversas formulaciones posibles² y que pretende distanciarse del kantiano al ordenar, no en forma de autocompatibilidad *lógica*, sino estrictamente *moral*.

Como reacción al «subjetivismo axiológico» y «la renuncia analítico-positivista»³, la fundamentación busca elevar el mandato de la ética de la responsabilidad por encima de todo parecer moral particular. La modificación técnica de la acción humana, cuyas consecuencias se extienden espacial y temporalmente de modo inusitado, reclama según Jonas una transformación correspondiente de la ética⁴, pero el mero recurso al dato de la nueva situación moral no basta para ello. La simple constatación de que la energía atómica puede aniquilar toda vida conocida no elimina la posibilidad de diferentes posiciones valorativas. Jonas cree que cabe y debe realizarse una justificación en la cual la validez objetiva del principio de responsabilidad quede legitimada teóricamente al margen de posiciones valorativas particulares.

Aclaremos desde el principio que esta distinción entre lo *teórico* y lo *valorativo* es la que yo quisiera emplear aquí y no aparece remarcada en Jonas, quien recurre más

¹ JONAS (1979) 7.

² «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra», etc. *Ib.*, 36.

³ *Ib.*, 8.

⁴ *Ib.*, 15.

bien a la oposición tradicional objetivo-subjetivo. Para formular nuestra propuesta, podría decirse que lo «teórico» se distingue de lo «valorativo» justamente por su independencia de toda toma de posición valorativa; por ejemplo, la silueta de una escultura constituye un contenido teórico de la percepción y mi toma de posición acerca de la belleza de la misma dejaría sentado el contenido valorativo: esta silueta (contenido teórico) es bella (contenido valorativo)⁵.

Si volvemos a la fundamentación metafísica, Jonas reprocha a Kant que en su imperativo categórico lo decisivo es la «autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral», cuando, en realidad, «el sacrificio del futuro en aras del presente no es *lógicamente* más atacable que el sacrificio del presente en aras del futuro»⁶. En un imperativo o principio moral, lo que resulta relevante no es la consistencia lógica, sino la licitud, en términos morales. El principio de responsabilidad «dice precisamente que nos es *lícito*, en efecto, arriesgar nuestra vida, pero que no nos es *lícito* arriesgar la vida de la humanidad»⁷.

Ante esta doble insuficiencia —la de toda respuesta puramente subjetiva e infundamentada frente a lo mostrado por la preliminar «heurística del temor» propuesta por Jonas (que, según defiende, no erige más que un *axioma*) y la del intento de fundamentación del formalismo ético kantiano, que pasa de largo ante lo propiamente moral— Jonas propone su alternativa: una justificación que vaya más allá de una argumentación lógica para adentrarse en el terreno de la metafísica. Con ella pasamos del vulgar axioma, cuya asunción depende de una toma de posición subjetiva y cuya validez objetiva no está entonces garantizada, a un auténtico *imperativo incondicional*, de validez universal. La tesis fuerte de Jonas es que dicho principio, consistente en el mandato de preservar el ser de la humanidad, «solo puede ser justificado metafísicamente»⁸.

Y es que «solo desde la metafísica cabe hacer la pregunta de por qué debe haber en general hombres en el mundo»⁹. Para «dar cuenta del fundamento metafísico del deber»¹⁰, se trata de hacer ver que dicho deber se deriva de la idea misma de «ser» de «unos posibles agentes en general», en el sentido de una «humanidad futura»¹¹; dilucidar por qué ha de reconocerse una «preeminencia absoluta del ser sobre el no-

⁵ Tal decisión terminológica obedece a que habremos de discutir la atribución automática de validez subjetiva a lo valorativo y de validez objetiva a lo teórico. Defenderemos, en su debido momento, que lo valorativo posee su propia objetividad, independiente de la de lo teórico. Cf. *infra*, apartado 3, 14 ss.

⁶ JONAS (1979), 35.

⁷ *Ib.*, 36.

⁸ *Ib.*, 33-5.

⁹ *Ib.*, 8. Jonas lo explica así: «Dado que su principio no es, como en el imperativo kantiano, la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción, es decir, no es una idea del *hacer* (que da por supuesto que algún hacer se produce), sino la idea, consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles agentes en general, y que por tanto es una idea ontológica, es decir, una idea del *ser*, se desprende que el primer principio de una «ética orientada al futuro» no está en la ética en cuanto doctrina del obrar..., sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre». *Ib.*, 92.

¹⁰ *Ib.*, 93.

¹¹ «Ser» en doble sentido: en referencia a la *existencia* (*Dasein*) fáctica de dicha humanidad, y en referencia a una *esencia* (*Sosein*) que le es propia y constitutiva. Cf. *ib.*, 86.

ser»¹², esto es, por qué ha de preferirse el «ser» de la humanidad sobre su «no-ser», cuestión distinta de la pregunta por el ser o no-ser de una vida humana particular (sacrificable, precisamente, «con el fin de que sobreviva la dignidad humana en general»¹³). Según Jonas, «la posibilidad de elegir la desaparición de la humanidad afecta a la cuestión del deber-ser de “el hombre”, y esta cuestión nos hace retroceder necesariamente a la cuestión de si debe haber algo en vez de nada»¹⁴.

Responder a esta pregunta metafísica exige un tratamiento de la problemática del «valor» y del «bien»:

«Esto es así porque el valor o el “bien”, si hay algo parecido, es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia —o, a partir de una existencia dada, legítima la continuidad de su existencia—, de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un *deber-ser*; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber»¹⁵.

Solo donde se presenta el valor o el bien de algo, su ser se convierte en un deber de la voluntad. El valor fundamenta el deber, y el deber lo es para con el ser; para que quede justificado que el ser es objeto de un deber, hay que mostrar su vinculación con el valor. La cual no consiste, además, en la vinculación contingente ofrecida por la percepción subjetiva del valor, sino en una trabazón previa a dicha contingencia: la ofrecida por la mera «posibilidad de atribuir valor»¹⁶.

Tal es el planteamiento de Jonas en toda su desnudez. Adentrándonos más en él, recurriendo al cuarto capítulo de la obra («Das Gute, das Sollen und das Sein: Theorie der Verantwortung»), se trataría de que el deber basado en la percepción de un bien —asumiendo tal relación de fundamentación—, si esta se produce desde una posición desiderativa o electiva *particular*, es entonces en su validez *relativo* a dicha posición (la validez es *subjetiva*) y dicho deber no obliga *objetiva, irrevocablemente*. «Fundar el deber en el ser»¹⁷ significa, para Jonas, que su validez esté garantizada objetivamente, que el bien en que se basa esté unido al ser aprióricamente, no siendo deudor de una percepción particular; que todo lo que es, por el mero hecho de ser, sea bueno en sí, bastando percibir el ser para percibir al mismo tiempo su bondad, independientemente de nuestros deseos, necesidades y elecciones. Acudiendo a nuestra terminología, el bien pasa a consistir en objeto de una percepción teórica adherida a la percepción teórica del ser, y no en objeto de una toma de posición valorativa. Según Jonas, se trata de algo que no es «para mí», sino «en sí»: «el *ser-en-sí* del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser (no necesariamente por ello a la actualidad de lo existente en cada momento); con ello la axiología se convierte en una parte de la ontología»¹⁸ y queda salvado el «supuesto abismo»¹⁹ entre bien y deber.

¹² Ib., 96-7.

¹³ Ib., 97.

¹⁴ Ib. 96.

¹⁵ Ib., 100.

¹⁶ Id.

¹⁷ Ib., 153.

¹⁸ Id.

¹⁹ «Fundar el “bien” o el “deber” en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser. Pues lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no solo gracias

Dicho *bien-en-sí* (por contraposición al *bien-para-alguien*) está «metafísica» u «ontológicamente» garantizado por adquirir validez universal gracias a su anclaje en el ser, en el sentido de todo lo existente como naturaleza o vida biológica. El deber en él fundado puede entonces conllevar una exigencia de realización «inmanente», con independencia total de respectos particulares. El bien del ser mismo está ahí al margen de mi valoración y no puedo más que asentir a su presencia y acogerlo en mi voluntad como algo que debe ser realizado.

¿Cómo lograr establecer este bien-en-sí? La cuestión es problemática para Jonas porque, según el tercer capítulo de su obra («Über Zwecke und ihre Stellung im Sein»), el valor o la bondad vienen dados en atención al fin al que algo está orientado y al grado de idoneidad con que este es cumplido:

«De esta manera, suponiendo que —y en la medida en que— podemos realmente percibir “fines” en las cosas mismas como propios de su naturaleza, podemos forjar, para diferentes cosas y las conexiones entre ellas, el concepto de un “bien” específico, de su contrario y de los diversos grados entre ellos. Se trata del “bien” como medida de la idoneidad para un fin (cuya bondad no se juzga), es decir, se trata del valor relativo para algo»²⁰.

Por tanto, el valor o disvalor (o la bondad o maldad) de algo lo hay, en principio, en referencia a su mayor o menor idoneidad a un fin planteado; son *relativos* al fin como algo que fácticamente puede o no estar dado. Entonces, cabe decir que «hay un mejor y un peor [por respecto al fin], pero no que haya un bien en sí que exija nuestro asentimiento»²¹. Y Jonas se pregunta:

«¿Tiene entonces algún sentido decir que algo debe ser, con independencia de que promueva ya o no promueva por sí mismo su aparición influyendo sobre el impulso, el instinto o la voluntad? Un “bien en sí”, hemos dicho, sería algo semejante... El fin implantado se impone y no precisa ningún deber; y en sí tampoco podría en absoluto fundamentarlo»²².

En otros términos, un deber objetivo solo quedaría fundado a través de un bien en sí, frente al bien subjetivo dependiente de la presencia fáctica, contingente, de una meta que funcione como criterio suyo. Como dirá inmediatamente después, la validez del bien no queda en el segundo caso legitimada, sino tan solo «determinada» por dicha presencia del fin; que, a su vez, estaría puesto, pero no justificado (lo habría *de facto*, no *de iure*).

¿Cómo pasar de esta bondad subjetiva, dependiente de la presencia contingente de un fin concreto para un sujeto, a un cierto tipo de bondad que fuese objetiva, «inmanente» a la cosa al margen de un fin tal, y que fundase un auténtico deber?

a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción. Lo que decimos es, pues, que un “mandamiento” puede partir no solo de una voluntad que mande..., sino que puede partir también de la inmanente exigencia de su realización en un bien-en-sí». Ib., 153.

²⁰ Ib., 106.

²¹ Ib., 154.

²² Id.

Pues bien, buena parte del tercer capítulo viene dedicado a justificar que existe una teleología enraizada en la naturaleza misma. Si bien Jonas considera «una ridiculez» atribuir «mentalidad» o «intención consciente» a la naturaleza misma más allá del ser humano, cree que puede hablarse sin embargo de una cierta subjetividad sin sujeto²³ aplicable a la naturaleza o «el ser»²⁴ en su conjunto, incluida la naturaleza preconsciente. Sostiene que la vida en todas sus formas, desde las más primitivas hasta las más avanzadas, presenta metas o fines, una cierta «voluntad» consistente en un «querer-autotranscenderse que, sin embargo, no precisa ir ligado al saber, que ciertamente no va ligado a un saber previo ni a una representación de metas»²⁵. La naturaleza no se representa metas, pero las tiene, y esto se manifiesta por el hecho mismo de la subjetividad y de la tendencia de todo lo vivo a mantenerse como tal. Los fines no se restringen al ámbito de la voluntad humana, sino que ésta solo es «la punta del iceberg»²⁶ de una, digamos, archifinalidad: la teleología propia del ser entendido como naturaleza.

Si la cuestión del valor depende de la aprehensión de fines en las cosas, Jonas se pregunta si no estaremos alcanzando algo así como una validez universal del valor (más allá de tal o cual posición subjetiva) al haber mostrado la «universalidad» de los fines en el «ser».

«Lo que rige para los fines concretos —que su facticidad es lo primero y la validez de “bueno” o “malo” referida a ella es lo segundo, determinada ciertamente por aquélla (*de facto*), pero no legitimada (*de iure*)—, ¿rige también para la finalidad misma como carácter *ontológico* del ser? Aquí las cosas, así me parece, son distintas»²⁷.

Las cosas son distintas porque esta finalidad como «carácter ontológico del ser» consiste en una archifinalidad: «la capacidad de tener en general fines», en la cual «podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser»²⁸. *Al margen* de que se despliegue en forma de tales o cuales fines particulares, lo cierto es que hay, en general, *finalidad*: el ser mismo es teleológico, y esto supone una «autoafirmación del ser», en la medida en que la teleología de la naturaleza tiende a la preservación del ser y su finalidad. La capacidad de tener fines del ser, y con ella el propio ser, aparece como buena en sí misma en virtud de su simple presencia.

La cual, además, es objetiva. A diferencia de los fines concretos, la archifinalidad es un hecho teórico objetivo para cualquier sujeto, constatable al tiempo que se constata teóricamente el ser. Así pues, con independencia de la bondad y el valor *relativos* a

²³ Ib., 142.

²⁴ Ib., 136.

²⁵ Ib., 143.

²⁶ «Al ser la subjetividad, en cierto sentido, un fenómeno superficial de la naturaleza —la punta visible de un iceberg mucho más grande—, ella habla por el interior mudo. Dicho de otra forma: el fruto delata algo de la raíz y del tronco de los que ha crecido. Dado que la subjetividad presenta fines eficaces..., ese interior mudo que solo a través de ella tiene voz —o sea, la materia— ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos». Ib., 139.

²⁷ Ib., 154.

²⁸ Id.

los fines concretos y contingentes, como *facta subjetivos*, hay una bondad *objetiva* del ser mismo puesta por su intrínseca finalidad, siendo ésta un *factum objetivo* que convierte el no-ser y la ausencia de fines, en términos absolutos, en malos.

Es decir, la bondad *derivada* de esta archifinalidad posee validez o legitimidad objetiva: presentándose como hecho teórico objetivo, al margen de todo respecto particular, su bondad se da igualmente como tal. Su validez es «autovalidez», no dependiente de intuiciones subjetivas, sino de una intuición teórica objetiva, la del ser como ser teleológico. Esta «tesis de la autoacreditación del fin como tal en el ser» constituye un «axioma ontológico»²⁹.

La diferencia entre el bien «relativo», de validez subjetiva, y el bien en sí, de validez objetiva, reside en el carácter del fin que se toma como criterio; en el primer caso, fines particulares, concretos, que puede haber o no dependiendo del sujeto que se los plantea; en el segundo, la archifinalidad ínsita en el ser, que existe en la naturaleza misma al margen de mi adopción subjetiva de fines particulares. Solo en el segundo caso se da la irrevocabilidad que permite dar el paso a la fundación de un genuino deber objetivo, independiente de toda posición particular de metas y distinto, por tanto, del simple «interés» que se da ya «dentro de la actitud orientada a la meta [concreta], actitud decidida de antemano y en la que solo se trata ya del éxito o del fracaso», sin posibilidad de emitir «ningún juicio sobre la bondad de la meta [misma]»³⁰.

El valor siempre lo es para alguien: se trata de que un sujeto particular tenga por valiosa una meta. Lo que cambia aquí entonces es la validez con la que el valor se presenta al sujeto. En eso que llama Jonas «valer realmente»³¹, lo que vale para mí no es un fin cualquiera, sino un fin en sí, un bien en sí, el del ser mismo, y, por tanto, vale *para mí* con *autovalidez* por encima de mis «inclinaciones». Es algo que Matthias Rath ha visto también con claridad en un artículo al respecto: «Toutes les valeurs sont valables parce qu'elles sont utiles à une fin. Mais il y a une valeur qui a sa fin absolue en soi: l'existence ou, dans le champ de l'humanité, la vie»³².

Y solo si el bien es absoluto, es decir, bien en sí afianzado en el ser mismo, forzará al reconocimiento del deber al margen de mi querer. El querer libre, en último término, no puede ser «obligado» sin más, *de facto*, por esta constatación (en eso consiste que sea libre), pero sí se le presenta una exigencia *de iure* a través de la aprehensión teórica de la bondad en sí del ser teleológico, independientemente de lo que yo finalmente acoja o no como objeto de mi voluntad particular. Aunque ella permanece siempre libre, aquello que elija cuando entre en juego, al menos, el ser o no-ser en términos absolutos (de la especie humana, de la vida) estará ya, en su validez, sancionado por la *razón teórica*.

²⁹ Ib., 155.

³⁰ Ib., 153.

³¹ «Mas lo que realmente vale la pena debería convertirse en lo que también para mí vale la pena y que, por ello, hago fin mío. Valer la pena “realmente” tiene que significar, pues, que el objeto de la pena es bueno independientemente de lo que digan mis inclinaciones. Precisamente esto hace de ese objeto la fuente de un deber con el que llama al sujeto a la situación en la que lo que está en cuestión es concretamente la realización o la adquisición de este bien por parte de este sujeto.» Ib., 161.

³² RATH (1993), 133.

En definitiva, la tesis de que existen una finalidad y una bondad implicadas en el ser mismo establece una finalidad que *debo* asumir en mi querer y un bien que *debe* presentármese como valioso: la finalidad de la naturaleza misma (como «capacidad de tener en general fines») y el bien de su preservación. Solo en la vinculación de aquellas nociones con el ser, que las torna «ontológicas», se presenta un genuino deber; necesidad *moral*, pero resuelta a través de una fundamentación metafísica que le otorga legitimidad universal, al margen de *pareceres valorativos* concretos, pues se torna objeto de una *percepción teórica*: la del ser mismo (=naturaleza) y, con ella, la de su finalidad y valor o bondad propios. Como puede verse, la distinción entre validez «objetiva» y validez «subjética» en la que la primera es atribuida *per se* a todo contenido teórico y la segunda, por el contrario, a todo contenido valorativo, vertebrata la problemática y hace imprescindible el recurso a la metafísica, para anclar de algún modo lo valorativo en lo teórico.

2. ÉTICA MATERIAL Y AFECTIVIDAD: POSIBLES CONEXIONES CON MAX SCHELER

Se reconocen en la obra clave de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), dos aspectos esenciales: la crítica del formalismo ético de Kant, con la consiguiente defensa de lo que en términos kantianos sería una ética material (aunque de una clase no concebida por él), y la concepción del sentimiento como fuente propia del conocimiento moral y valorativo, en tanto que percepción afectiva de valores (*Fühlen von Werten*), fenomenológicamente entendida.

Ahora me interesa hacer ver cómo en la ética de la responsabilidad de Jonas cumplen un papel asimismo esencial tanto el rechazo del formalismo kantiano como la radicación en el sentimiento de toda aprehensión moral y valorativa vinculante.

1) Jonas acierta al decir que «la moralidad no puede tenerse a sí misma como meta», que «el secreto o la paradoja de la moral es que en las obras el yo tiene que ser olvidado en razón de la cosa para convertirse en un yo más digno», pues ello caracteriza lo moral en contraposición a lo que llamaríamos «fariseísmo»; a diferencia del fariseo, que actúa con vistas a hacerse él bueno, siendo «la cosa» una mera ocasión para ello, «el hombre bueno no es el que se ha hecho bueno a sí mismo, sino el que ha hecho el bien por el bien mismo»³³.

Para Jonas, el formalismo ético reproduce la actitud farisaica (aunque no emplea dicho término), al poner como criterio la «forma» de la intención del que actúa y no el bien de lo realizado, la «materia». Mientras que, según él, «lo que importa son primariamente las cosas y no los estados de mi voluntad»³⁴.

Reprocha a Kant que el imperativo categórico exige la «autolimitación de la libertad por respeto a la idea de la autolimitación de la libertad», lo cual le parece «disparatado», o la «generalización del querer particular por respeto a la idea de la generalidad», cuando el hecho de que los principios sean generalizables no da

³³ JONAS (1979), 162.

³⁴ Ib., 170.

razón de su moralidad; solo «constituye un bienvenido refuerzo»³⁵. El sentimiento de respeto, añade,

«solo puede generarlo la cosa misma, no una idea de generalidad, y generarlo por su autovalidez completamente única. Es posible que tal autovalidez se halle bajo principios ontológicos; y si tales principios afectan al sentimiento, lo afectan entonces por su *contenido* y no por el grado de su generalidad»³⁶.

En efecto, hemos visto que la autovalidez se basa en la tesis ontológica de la bondad-en-sí del ser. Y sería el ser mismo, como «materia», el que produciría la exigencia del deber en nuestro sentimiento, no la ley moral como condición «formal».

2) Vimos que la fundamentación metafísica resuelve la validez objetiva del principio que proclama la bondad del ser y la maldad del no-ser dejando suelto el fleco de la libertad individual para escuchar la llamada del deber objetivo y ponerlo en práctica subjetivamente. No puede cancelarse dicha libertad, pues sin ella no hay moral, pero Jonas cree que se puede trazar todavía un puente entre la validez teóricamente constatada y mi adhesión subjetiva, obteniendo la «concordancia» o «coincidencia» de mi voluntad con el principio objetivo. Dicho puente lo proporciona el sentimiento.

La afectividad es el ámbito de la «receptividad» ante la incontestable aparición del deber. El deber es absoluto en términos de validez, pero se puede ser o no receptivo a su llamada, sin que esto reste un ápice de aquella validez objetiva. Piensa Jonas que aquí el sentimiento privilegiado es el de la responsabilidad, pues establece una ligazón entre el sujeto que siente y el ser de aquello que es objeto de su sentimiento. El caso de la responsabilidad de los padres por su prole constituye para él «el prototipo elemental humano de la *coincidencia* (*Zusammenfall*) entre la responsabilidad *objetiva* y el principio *subjetivo* de responsabilidad»³⁷. Lo que en referencia a la mera validez es un principio ontológico, teóricamente resuelto, se transforma en principio moral subjetivamente acogido en tanto el sentimiento de responsabilidad proporciona eficacia subjetiva a su contenido; convirtiéndose entonces, añadida esta dimensión afectiva, en principio de responsabilidad, moralmente afirmado y ontológicamente sancionado.

Pero el propio Jonas desvela el presupuesto de fondo en este planteamiento:

«Como cualquier teoría ética, también una teoría de la responsabilidad ha de tener en cuenta ambas cosas: el fundamento *racional* de la obligación —esto es, el principio legitimador subyacente de la exigencia de un “deber” vinculante— y el fundamento *psicológico* de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse para el sujeto en la causa de *dejar* determinar su acción por aquél. Esto significa que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento... Ambos son complementarios y ambos son partes integrantes de la ética»³⁸.

³⁵ *Ib.*, 168-9.

³⁶ *Ib.*, 169.

³⁷ *Ib.*, 171. (El subrayado es mío.)

³⁸ *Ib.*, 163.

El presupuesto que separa validez objetiva racionalmente determinada y eficacia subjetiva relativa a las contingencias de lo afectivo o psicológico, dando lugar a la necesaria pregunta por la conexión entre uno y otro ámbito, estructura desde el principio hasta el final el pensamiento de Jonas. Las distinciones entre fines objetivos y fines particulares, entre el bien en sí y el bien relativo a tal o cual meta, entre valor absoluto y mero valor para mí, obedecen todas a esta dualidad, donde los primeros términos reúnen ambas dimensiones mediante la suma de una validez objetiva a la inherente naturaleza relativa a algo de fines, bienes y valores.

Ellos siguen siendo relativos, subjetivos, pero no ya en cuanto a su validez. Sin la «acreditación» de la razón teórica, «nuestra receptividad fáctica a las llamadas de ese género sería una pelota a merced de predilecciones casuales... y la opción tomada por ella carecería de justificación»³⁹. Y sin el componente subjetivo del «sentimiento responsivo» al deber,

«tampoco la más concluyente prueba de su derecho, a la que la razón tiene que asentir, podría hacer de lo demostrado una fuerza motivadora. [...] Lo que depende de tal condición subjetiva es, pues, la *eficacia* (*Wirksamkeit*), no la *validez* (*Gültigkeit*) del mandamiento moral»⁴⁰.

Por tanto: la adhesión subjetiva no decide nada acerca de la legitimidad de los principios, pues solo tiene que ver con el *hecho* de que me los plantee, mientras que el discernimiento teórico, y solo él, sí decide acerca de su *derecho*, pero dejando abierta la cuestión de la adhesión fáctica.

Como Jonas quiere que su principio adquiriera eficacia subjetiva, tras la fundamentación metafísica debe dar paso a su vinculación con el sentimiento de responsabilidad. Su argumentación manifiesta así una coherencia interna indiscutible, dando por supuesto el planteamiento de base. En las páginas que median entre el final de la fundamentación y el inicio de las consideraciones sobre la responsabilidad sale a la superficie dicho planteamiento de fondo. La disquisición metafísica acaba en el punto en el que la validez teórica u objetiva del principio está satisfactoriamente probada, debiéndose *añadir* a continuación el aspecto complementario que compete también a la ética: el de la eficacia subjetiva.

Tomo dicha transición temática como la confirmación de la existencia del supuesto mencionado. Ahora queda precisar cuán tremendamente problemático resulta. Examinaremos su legitimidad a partir de Scheler, cuya crítica del formalismo y cuya concepción del sentimiento no tienen *nada que ver*, como comprobaremos, con las de Jonas, pese a las apariencias. Scheler derriba la ética formal de Kant demoliendo sus presupuestos acerca de lo afectivo y la cuestión de la validez objetiva y de la relatividad con respecto a lo contingente. Por el contrario, la crítica de Jonas a Kant roza la superficie sin sospechar siquiera aquellos presupuestos, los cuales incluso comparte, siendo así que la refutación elaborada por Scheler también le afecta.

Pensemos en la distinción kantiana entre la ley moral como fundamento objetivo de determinación de la voluntad y ella misma como fundamento subjetivo a través del sentimiento de respeto, y la necesidad del emparejamiento de ambos

³⁹ Ib., 163.

⁴⁰ Ib., 163-4. (El subrayado es mío.)

fundamentos para mover la voluntad a un uso moralmente bueno de la libertad. Leamos luego a Jonas:

«En cualquier caso el abismo entre la sanción abstracta y la motivación concreta ha de ser salvado por el arco del sentimiento, única cosa que puede mover la voluntad. El fenómeno de la moralidad se basa *a priori* en el emparejamiento (*Paarung*) de esos dos miembros, si bien uno de ellos está dado solo *a posteriori* como un *factum* de nuestra existencia: la presencia subjetiva de nuestro interés moral»⁴¹.

Ambos entienden la moralidad como coordinación de validez objetiva —en Kant, ofrecida por la razón inmediatamente a través de la ley como hecho, y en Jonas mediatamente, por vía de una argumentación metafísica; en ambos, *a priori*— y eficacia subjetiva por medio del sentimiento que se limita a asentir a lo dicho por la razón y ponerlo en marcha⁴² —si bien en Kant el sentimiento de respeto, al no estar patológicamente inducido, se da también *a priori* como motivo impulsor; Jonas apuesta por el carácter patológico del sentimiento de responsabilidad en atención a la materia del querer y para huir de ese formalismo que considera farisaico—.

3. REFUTACIÓN DE LA ÉTICA DE RESPONSABILIDAD DE JONAS A PARTIR DE LAS CONSIDERACIONES DE SCHELLER CON EL VALOR COMO FUNDAMENTO MATERIAL DE LA ÉTICA

Para responder a Jonas, me parece inevitable resumir los puntos principales de la crítica de Scheler a Kant, orientándolos ya hacia una discusión de los presupuestos que queremos revisar⁴³.

3.1. *Crítica de Kant*

Si bien Scheler rechaza con Kant las éticas materiales de bienes y de fines, que incurren en relativismo dada la contingencia de la presencia fáctica de los mismos para un sujeto, se opone también al formalismo ético que el segundo consideraba su única alternativa válida. Propone, en cambio, una ética material de valores, siendo el mundo de valores independiente del mundo contingente de bienes y fines y escapando entonces tanto del formalismo, de cuyos problemas daremos cuenta enseguida, como de los errores de toda ética material que no adopte el valor como elemento moral originario.

Pues lo que marca la diferencia entre Scheler y toda ética anterior es la noción de valor, nunca antes así tematizada. Bienes, fines y deber están forzosamente basados en valores. Estas conexiones, así como el carácter apriórico de la aprehensión del valor, permiten en principio la superación de toda filosofía moral previa.

Scheler muestra la falsedad del presupuesto kantiano acerca de las éticas materiales mediante la refutación de sus cimientos:

⁴¹ Ib., 164.

⁴² No en vano concede Jonas: «Kant tuvo la profunda intuición... de que, junto a la razón, también ha de entrar en juego el sentimiento para que la ley moral adquiera fuerza sobre nuestra voluntad». Ib., 168.

⁴³ Sobre esto, cf. PALACIOS (2008).

1) Existe una experiencia fenomenológica, alternativa a la experiencia inductiva, donde se produce la percepción afectiva de valores. Dicha experiencia es la fuente de conocimiento *propia* de lo ético, negada por Kant al considerar el ámbito práctico como una mera aplicación de la razón teórica. Por tanto, el carácter empírico de las éticas materiales no es su verdadero problema; de hecho, la ética formal, huyendo de lo empírico, se torna un mero «saber de palabras» (*Wortweisheit*)⁴⁴. La clave está en atender al contenido de experiencia consistente en hechos puros de la intuición. En este respecto, Scheler se considera «empirista»:

«Todo lo que es dado *a priori* descansa sobre la *experiencia* tanto como lo que nos es dado por la experiencia (en el sentido de la observación y de la inducción). Así pues, absolutamente todo lo dado descansa sobre experiencia. El que quiera llamar a esto “empirismo” puede hacerlo. La filosofía que se basa en la fenomenología *es* en este sentido empirismo»⁴⁵.

2) En dicha experiencia fenomenológica se descubre el auténtico fundamento material de la ética: las cualidades de valor aprehendidas en el percibir afectivo (*Fühlen*). Aun siendo cualidades materiales, constituyen objetos intencionales susceptibles de tornarse objetos ideales en el nivel de las esencias⁴⁶, donde encuentran su carácter apriórico. Y es que «los valores son *fenómenos que se perciben afectivamente con claridad (klare fühlbare Phänomene)*»⁴⁷, en oposición a la consideración sensualista de que el valor puede reducirse a estado de sentimiento (*Gefühlszustand*) no intencional. Los valores constituyen un genuino dominio de objetos fenoménicos, con su propio orden y jerarquía y con independencia del mundo de bienes, esto es, *a priori*⁴⁸.

3) Kant y Scheler coinciden al comprender lo *a priori* como lo independiente de toda posición particular. Para Kant, esto equivale a independencia de toda experiencia, pues, al identificar lo empírico y lo inductivo, solo encuentra lo *a priori* en la forma que la razón otorga al material caótico de la sensación. Para Scheler, en cambio, lo *a priori* es propiamente lo dado en la experiencia fenomenológica, en el contenido de intuiciones inmediatas (=fenómeno). Lo aprehendido como fenómeno se da como independiente de toda posición particular, aunque se descubra *desde* una posición particular. Tanto lo *a priori* como lo *a posteriori* proceden de la experiencia; la diferencia no radica en la dependencia o independencia de lo empírico, sino en qué tipo de experiencia se trate⁴⁹. Lo *a priori* no radica de ningún modo en la forma del conocimiento, sino en la materia de la intuición. La identificación de lo formal con lo *a priori* y lo material con lo *a posteriori*, fundamento del formalismo ético, es un error: «las diferencias más profundas entre lo formal y lo material» se dan

⁴⁴ SCHELER (1916), 91.

⁴⁵ *Ib.*, 71.

⁴⁶ Scheler tiende a utilizar indistintamente las expresiones «objeto intencional» y «objeto ideal», evidenciando una probable confusión del nivel trascendental y el nivel de las esencias (reducciones trascendental y eidética de Husserl, respectivamente), lo cual no afecta directamente a las cuestiones aquí tratadas.

⁴⁷ *Ib.*, 39.

⁴⁸ *Ib.*, 37-8.

⁴⁹ *Ib.*, 71.

ya «dentro de la esfera general de lo intuitivo *a priori*»⁵⁰ y «la antítesis formal-material se cruza con la antítesis *a priori-a posteriori*; por lo tanto, no coincide en ningún sentido con ella»⁵¹. Lo que en la experiencia natural y científica se muestra como forma (en el sentido relativo de que vale para todo objeto), en la experiencia fenomenológica se muestra como hecho de la intuición. Así, el fundamento apriórico de la ética no se halla en la forma del querer, sino en el conocimiento de unas cualidades materiales, los valores; conocimiento desaparecido del horizonte kantiano porque allí lo moralmente bueno no consiste en un valor material, sino que «se agota en la *forma legal o ilegal* conforme a la cual articulamos la posición de una materia de valor en otras»⁵².

4) Para replantear la distinción *a priori-a posteriori*, Scheler ya ha roto en primer lugar la dicotomía clásica razón-sensibilidad que atribuye lo necesario (*a priori*) a la razón y lo contingente (*a posteriori*) a la sensibilidad. Opera en el nivel emocional una lógica comparable, aunque irreducible, a la lógica del intelecto. Es el *ordre du cœur*, así denominado por referencia a Pascal. Su legalidad es de la misma primigeneidad que la del pensar, no derivada de ésta⁵³.

Tradicionalmente se ha vinculado lo racional al pensamiento, debido a la reducción de la sensibilidad a una receptividad pasiva de estímulos que afectan causalmente a los sentidos. Lo obtenido por esta vía se ha considerado efecto contingente y desordenado de esta acción causal, necesitado del orden lógico teórico otorgado por la razón. Esta forma de explicar la sensibilidad sería una abstracción «económica» distanciada de los hechos⁵⁴. Scheler introduce aquí la noción de medio ambiente (*Milieu*), que «no es la suma de lo que percibimos sensorialmente, sino que, por el contrario, es lo que ya pertenece al medio lo único que podemos percibir por medio de los sentidos»⁵⁵. Esto significa que el estímulo, si bien ofrece la ocasión del sentir (y del percibir afectivo de valores), no determina causalmente desde fuera el contenido de lo sentido y percibido; bien al contrario, la determinación del contenido está únicamente al servicio del «proceso vital unitario», de la unidad indisociable del organismo y su entorno.

Mientras que el sujeto kantiano, como razón pura, espera pasivamente la visita de los estímulos que le brindan el material necesario para determinar sus estados sensibles de placer y dolor, el sujeto vivo de Scheler está configurado vitalmente en su sentir antes de la llegada de los estímulos. La relevancia moral que esto tiene es enorme: frente a Kant, la disposición de ánimo (*Gesinnung*, equiparable al *ordo amoris* scheleriano) no consiste en la «forma de la posición de una intención»⁵⁶, sino que «tiene en sí misma su propia *materia* de valor independiente de toda experiencia y del resultado de la acción, y determina, a su vez, el reino de valores de la personalidad»⁵⁷. El valor moral de la persona está ya vinculado a qué clase

⁵⁰ Ib., 73.

⁵¹ Id.

⁵² Ib., 46.

⁵³ Ib., 82.

⁵⁴ Ib., 162.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ Ib., 127.

⁵⁷ Ib., 171.

objetos pueden llegar a actuar sobre ella como estímulos, previamente a una consideración inductiva de los estados de placer y dolor a los que Kant limitaba el ámbito del sentimiento.

3.2. *Objetividad del valor, relatividad de las valoraciones*

Lo crucial de lo defendido por Scheler consiste en poner el valor como objeto intencional propio de lo afectivo. Sostiene que ninguna corriente filosófica de la tradición ha reconocido el carácter precisamente intencional (dirigido a «algo», a un objeto en sentido amplio) de buena parte de los fenómenos afectivos y, simultáneamente, el hecho de que tales objetos son inaccesibles para la intencionalidad del intelecto. O bien se ha reducido el sentimiento (*Gefühl*) a meros estados sentimentales (*Gefühlszustände*), ciegos y sin valor cognoscitivo —para Scheler, solo una pequeña parte del universo afectivo—, o bien se ha reconocido una referencia del sentimiento a objetos como aprehensión derivada y confusa de lo mismo que es accesible a la razón con claridad y distinción. Contra todo esto, defiende, como más ajustado a la realidad, la existencia de un mundo *propio* (1) y *objetivo* (2) de valores, cuya negación es la base de toda ética formal, y la irreductibilidad de lo afectivo, en tanto que genuina y originaria fuente de conocimiento, a lo intelectual (conocimiento teórico) y a lo tendencial (deseos, apetitos y voliciones).

Respecto a (1), reconocer que el valor es objeto intencional exclusivo del sentimiento y que no puede serlo de la razón teórica es guardar fidelidad al sentido mismo de lo valorativo: no es cuestión de conocimiento teórico, sino de un conocimiento o posicionamiento valorativos, que Scheler radica en la percepción afectiva de valores (*Fühlen von Werten*). Percibimos valores tanto como cualidades teóricas constatables al margen de lo valorativo, siendo ambas percepciones paralelas, no susceptibles de «coincidencia» en ningún sentido, al ir referidas a algo diferente y de un modo también distinto. (Recuérdese nuestro ejemplo de la forma y la belleza de la escultura.⁵⁸) Lo referente a los valores de una cosa no puede quedar decidido de ninguna manera por una indagación teórica de la misma. *En esto mismo consiste la distinción valorativo-teórico*; si la empleamos sin atenernos a ello, incurriremos en absurdos y contrasentidos.

Esto es lo que sucede en el caso de Jonas, para quien lo establecido con legitimidad teórica (al margen de posiciones valorativas particulares) *puede* e incluso *debe* sancionar lo relativo a cuestiones valorativas, hasta el punto de que el criterio de lo moralmente bueno reside en aquel emparejamiento o concordancia entre lo valorativamente dado y lo teóricamente sancionado. Esto sería absurdo: en la medida en que algo queda resuelto teóricamente al margen de posiciones valorativas, sencillamente *no es algo relativo a valores*. Si pretendemos que lo valorativo (en su contenido, sin entrar en la cuestión de la adhesión, que Jonas no puede sino reconocer que queda libre) quede decidido de esa manera, en verdad ni se resuelve ni se afianza, sino que se *cancela*. No estaríamos garantizando lo valorativo a través de la razón teórica, sino solo convirtiendo todo en una cuestión de razón teórica, que es bien distinto.

⁵⁸ Cf. *supra*, 3.

Así, cuando Jonas concede que puede haber «una conducta moral brotada de una voluntad ingenuamente buena, cuya autocertidumbre inmediata no demanda más acreditaciones... lo cual ocurre cuando las inspiraciones del corazón se hallan “por naturaleza” en consonancia con los mandamientos de la ley moral», en realidad no concede nada. Asumiendo su planteamiento, resulta contradictorio que señale a continuación que «una subjetividad así agraciada... podría actuar totalmente desde sí misma, es decir, desde el sentimiento»⁵⁹. Es incongruente pretender que dicha conducta moral fuese autosuficiente desde el sentimiento, puesto que de antemano concibe su bondad como «consonancia con los mandamientos de la ley moral». Ser bueno consiste en acomodar la voluntad a lo teóricamente sancionado; la diferencia entre la conducta moral supuestamente autosuficiente y la no tan suficiente solo radica en la irrelevante presencia explícita de la prueba racional, que no cambia nada. Lo moral ha quedado disuelto desde el principio y toda pretensión simultánea de lo contrario es, por tanto, inasumible.

Siguiendo a Scheler, tendría más sentido en este respecto sostener lo siguiente: que ser bueno consistiría, al menos parcialmente, en hacer lo bueno *puesto que se me presenta valorativamente como bueno*⁶⁰ al margen de todo criterio externo a mi percepción afectiva, ya sea la atención a mi propia moralidad (fariseísmo) o la conclusión de una argumentación teórica. Poner dicho criterio, como hace Kant, no en una demostración mediata, sino en una visión inmediata e inextirpable de la ley moral —un criterio de validez teóricamente establecido, en atención al carácter universalizable de mi querer—, no mejora nada, pues sigue perdiéndose el objeto *propio* que sirve como criterio en el ámbito valorativo y *sin el cual éste quedaría disuelto*: el valor mismo que es percibido.

En referencia a (2), el carácter objetivo del valor, podemos entenderlo, creo, en al menos dos sentidos:

(2.1) Por oposición a «relativo». El valor de algo, como dato del objeto mismo, es en este respecto «absoluto». Se da y punto. Dice Scheler del valor como contenido inmediatamente percibido que es infundamentable: dato primero. En él no se incluye referencia alguna a las condiciones en las cuales es aprehendido. Llamar «relativo» al valor surge de una confusión que traspone la relatividad que las valoraciones particulares guardan con respecto a las circunstancias que las hacen posibles a la dimensión del carácter del contenido mismo de la valoración, que es el valor de la cosa. Scheler dedica un amplísimo capítulo a la relatividad de las valoraciones tras haber defendido a capa y espada la objetividad del valor, pues se hace cargo de la distinción.

El fundamento material de la ética no son las valoraciones, sino el valor; no pueden confundirse, transfiriendo la relatividad de las primeras al dato del segundo. Como reprocha Scheler a Kant, aquí no tiene cabida preguntar por el *cómo* (las condiciones particulares de posibilidad de que algo se dé), sino por el *qué* (el dato absoluto e inmediato que no refiere por sí mismo a dichas condiciones)⁶¹.

⁵⁹ JONAS (1979), 163.

⁶⁰ De ahí la peculiar recuperación scheleriana de la tesis socrática de que solo es bueno quien conoce el bien (pero no ya intelectual, sino afectivamente).

⁶¹ «En la sencilla pregunta: ¿qué es dado (en un acto)?, solo ha de considerarse ese *qué*; todas las *condiciones* objetivas extraintencionales pensables por las cuales se realiza el acto... tienen tan

Del mismo modo que el hecho de que sienta dolor de estómago se debe a una hernia, pero el dolor mismo, como dato, no *consiste* en esa relación, sino en dolor y nada más, completo él mismo incluso en mi eventual desconocimiento de la conexión empírica, tampoco el valor artístico de la pintura que miro *consiste* en nada que tenga que ver con las condiciones en las cuales mis ojos, quizá daltónicos, la perciben. El dato se da absoluta e inmediatamente, sin rodeos por condiciones que no son tuyas, sino del hecho de su percepción. La tarea de investigar las conexiones fácticas entre las valoraciones concretas y las condiciones históricas y socioculturales en que se producen, por ejemplo, es perfectamente legítima, pero sus resultados serán deudores de una indagación empírico-causal que nada tendrá que decir del carácter del contenido mismo de las valoraciones. Puedo sospechar que mi alta estima por un cierto compositor se debe a una tradición heredada, pero no *negar* por ello el dato mismo del valor percibido. Puedo reconocer algo como disvalioso y al mismo tiempo considerar que en otras circunstancias podría verlo como valioso; lo que no puedo concebir es que por pensar lo segundo quede disuelto lo primero, mostrándose como una ilusión relativa a mi subjetividad. No: el dato del valor es, como dato considerado en sí mismo, absoluto, no relativo a subjetividad alguna.

(2.2) Por contraposición a «subjetivo», en referencia a la noción de «validez subjetiva». En realidad, este segundo sentido está asociado al primero, pero aquí se conecta la «relatividad» ya discutida con un supuesto defecto de validez. Dándose por sentada la relatividad subjetiva que el contenido mismo del valor posee (como en Kant, donde sería dependiente de la contingente estructura sensible del individuo y no diría nada del objeto mismo, consistiendo en un mero estado de sentimiento del sujeto, *Gefühlszustand*), se entiende que la validez de la valoración rige solamente para el sujeto de que se trate y no objetivamente. Esto, en primer lugar, es falso, pues, como dato, el valor es él mismo objetivo (*objeto* de mi aprehensión valorativa, por así decirlo), siendo además objetivo en el sentido adicional de que es un dato del objeto de que se trate, no de mi subjetividad: el valor lo es de la obra artística, no de mi sensibilidad. Y, en segundo lugar, ¿qué puede significar que la validez sea puramente subjetiva? Si quiere decir que no tiene cabida una discusión cabal entre sujetos con distintas posiciones valorativas acerca del valor de algo, entonces no es cierto. Lo sería si se plantease una pseudodiscusión, un intercambio de frases como «a mí me gusta esto» y «a mí me gusta lo otro», donde no cabe un auténtico ponerse de acuerdo ni un disentir en atención a nada «objetivo», pues lo único que se maneja es el dato absoluto, y, por tanto, indiscutible y estrictamente subjetivo del estado afectivo de cada uno. Pero una genuina *discusión* valorativa no consiste en atender a los gustos particulares, sino al valor que tal o cual objeto posee él mismo, en tanto que accesible desde distintas posiciones valorativas, y dando pie a un auténtico debate acerca de la validez objetiva, basada en lo descubierto *en el objeto mismo*, en

poco que ver con la pregunta: ¿qué es “dado” en la tenencia de un sonido o de un color rojo y cómo se presenta este ser dado? como la comprobación de que el hombre que ve ese color tiene pulmones y dos piernas. Solo hemos de mirar en la dirección de la intención del acto, *prescindiendo* de la persona, del yo y del conjunto del universo, y veremos *lo* que aparece y cómo aparece; sin dejarse desorientar por la cuestión de cómo *puede* aparecer, ni de cómo, habida cuenta de cualesquiera supuestos *reales* de las cosas, motivos, hombres, etc., se nos puede aparecer». SCHELER (1916), 74.

tanto que valor suyo, desde cada una de ellas. Mientras hablamos del valor de una novela, y no del hecho indiscutible de que a fulano le guste o le deje de gustar, cabe discutir objetivamente acerca del mismo desde distintos puntos de vista.

Ahora bien, lo que está en juego no es un dato resuelto según criterios que rijan con independencia de posiciones valorativas determinadas —en Scheler: al margen de la percepción afectiva—, como sí sucedería en un contexto de legalidad teórica. Si pensamos en los hechos mencionados inicialmente por Jonas para hacer comprensible la necesidad del principio de responsabilidad, ellos son «objetivos»: suponen una constatación teórica, no valorativa, como el hecho de que la energía atómica nos da un poder capaz de destruir toda vida en el planeta. Pero sería absurdo creer que de estos hechos objetivos mismos, o en virtud de un razonamiento teórico, se derivara sin más la decisión por un cierto principio moral de regulación de nuestra acción. Mal entendería su tarea un crítico de arte que adujese como argumento acerca del valor de una obra la mera visión teórica de la misma, o el resultado de la aplicación de una fórmula matemática, sin *orientar valorativamente*. En esto consiste el componente «subjetivo»; pero, en razón de lo ya dicho, no debe vincularse esa «subjetividad» a «relatividad» en tanto que legitimidad defectuosa de segunda categoría.

Como puede verse, hablo de «legalidad teórica» frente a «legalidad valorativa», entendiendo que existe «racionalidad» en ambos contextos. No existen solo la razón y la racionalidad (legitimidad objetiva) del intelecto, sino también una razón y una racionalidad autosuficientes de lo valorativo, que en Scheler claramente radican en lo afectivo. En el ámbito valorativo no hay irracionalidad, sino *razón valorativa*; y esta se contrapone a la *razón teórica*. La validez se dirime de maneras simplemente distintas en el ámbito teórico y en el ámbito valorativo. Es erróneo considerar la legalidad de lo valorativo como una hermana menor de la legalidad teórica, inherentemente defectuosa por relación a su hermana mayor y necesitada de la aplicación de los criterios de esta última para quedar reparada. Ni su hermana es mayor, ni hay por qué pensarlas como hermanas: son cosas bien distintas, aunque ambas consistan en un cierto *dar razón* de algo.

Y no hay ningún inconveniente en pensar casos donde algo legítimo en sentido moral lo es tan solo para una persona en un único momento, sin ningún tipo de «validez universal» para todas las personas en todos los tiempos y sin ser por ello menos válido (menos bueno, menos justo)⁶².

En resumen, la idea de una legalidad valorativa entendida como legalidad en sentido débil o pseudolegalidad, frente a la legalidad teórica como legalidad en sentido fuerte o auténtica, no hace más que disolver la validez objetiva de la primera, haciéndola pasar desde el principio por subjetiva, y comprendiendo toda forma de validez en los términos de la segunda, violentando la distinción misma.

La dualidad de los extremos sensibilidad-contingencia-materia y razón-necesidad-forma, que vertebra el planteamiento de Kant, canaliza esta confusión. El recurso al formalismo es necesario solo en virtud de ella: hay que volverse a la forma de la intención, criterio racional teórico, por entenderse erróneamente que la materia, el contenido dado a la sensibilidad, es ella misma contingente, relativa

⁶² Cf., p. ej., ib., 482, acerca de lo «bueno en sí para mí».

a las innegables contingencias en que se presenta. Así, el criterio externo teórico sanciona, con necesidad irrevocable por el sentimiento, la validez moral de los principios. Si se piensa bien, esto conduce a una insostenible equiparación de la conducta moral con una conducta programada por ley externa.

Que ese planteamiento es el mismo del que parte Jonas es algo que considero aclarado. Su noción de sentimiento es equivalente a la de Kant, como receptividad patológica que transmite a lo recibido mismo su propia contingencia e imprevisibilidad, de modo que sin el recurso a la razón nos vemos abocados a un «relativismo» o «subjetivismo». El trono que en Kant ocupa la ley moral sirve aquí de aposento a un principio ontológico metafísicamente fundamentado, y el sentimiento de respeto es sustituido por un sentimiento de responsabilidad que cumple idéntica función: tender un puente sobre el abismo entre afectividad y razón. Este problema del abismo solo se ve propiciado por el presupuesto que establece sin acierto una relación de dependencia entre la validez valorativa y la validez teórica, que ha de ser salvada para que exista la primera. Ya de antemano se le ha arrebatado la condición misma de «validez»; el incongruente intento de repararla indica que ha quedado asimilada a la de tipo teórico. En realidad, su fundamentación metafísica no deja nada resuelto ni tan siquiera, como Jonas pretende, en la dimensión de la validez objetiva del lado racional (frente a la eficacia subjetiva del lado emocional), porque la validez objetiva de lo valorativo, *que la hay*, no consiste en nada sancionable teóricamente, sino tan solo valorativamente.

La crítica de Jonas a Kant va dirigida contra su condición de formalismo, equiparado sin suficientes matices al fariseísmo. En cambio, Scheler ataca los presupuestos que aportan al formalismo su sentido y necesidad, mostrándolos como falaces a partir de una visión más cabal del sentimiento y del valor. Tras la asimilación de su crítica, la lectura de Jonas supone reencontrarse con los mismos errores y la misma dicotomía implícita entre formalismo y materialismo relativista; huyendo del primero, incurre en el segundo, aunque intente paliar sus conocidos defectos estableciendo la existencia de bienes, fines y valores en sí en conexión con el ser mismo de la vida, para dar lugar a un deber incontestable.

CONCLUSIÓN

Recapitulando, la fundamentación metafísica del principio de responsabilidad que emprende Hans Jonas resulta ser dependiente de un presupuesto de partida: el que concibe la validez de lo moral y lo valorativo como susceptible e incluso necesitada de sanción por vía de lo teórico, llegando a concebir lo válido moralmente en términos de concordancia de lo teóricamente sancionado con lo adoptado valorativamente. Sin lo primero, lo segundo conduce a un mero relativismo o subjetivismo. Como en Kant, el componente racional (de aprehensión teórica) se liga a validez objetiva y necesidad, mientras que el componente afectivo (al cual se vincula la percepción del valor) va asociado a relatividad y contingencia.

Dicho presupuesto, sin el cual falta la justificación de la necesidad de la fundamentación, y que está presente de forma constitutiva en el desarrollo de la misma —en el significado que se atribuye a las nociones de bien, fin y valor *en sí*, adheridos al ser—, se muestra deficiente. No solo no se hace cargo de la validez

propia que corresponde al ámbito valorativo, sino que la reduce subrepticamente a falta de validez; la idea misma de «validez» se comprende solo en los términos de la correspondiente al ámbito teórico. Su idea de resolver la legitimidad de un principio moral a través de la razón teórica es un contrasentido, pues implica haberla disuelto de antemano. Así pues, la fundamentación metafísica y su supuesta necesidad son inaceptables.

En la medida en que Max Scheler parte de una noción de valor que la distingue de la contingente valoración o percepción afectiva, como objeto exclusivo de la misma con independencia de toda percepción teórica, su planteamiento logra escapar de tales contrasentidos y acomodarse razonablemente a lo que viene puesto de antemano en la simple distinción entre fenómenos valorativos y fenómenos teóricos. Deja constancia de la validez objetiva, plena aunque peculiar por su anclaje en el valor mismo y no en una aprehensión teórica, que rige en los casos del primer tipo. Gracias a su crítica del formalismo ético kantiano, realizada a partir de estas constataciones, encontramos con facilidad en la teoría ética de Jonas errores equivalentes a los de Kant. El resultado positivo de la crítica, consistente en la formulación de una ética material de valores, debería ser tenido en cuenta en todo estudio ético del presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main (1ª ed. en Shurkamp Taschenbuch, 1984). (Trad. de Andrés Sánchez Pascual: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 2008.)
- Palacios, J. M. (2008). «Ética material y ética empírica: Kant y Scheler», en: *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*. Madrid: Encuentro.
- Rath, M. (1993). «La triple signification du mot "valeur" dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique», en: Hottois, G. et Pinsart, M.-G. (coord.): *Hans Jonas. Nature et responsabilité*. Paris: Vrin, pp. 131-140.
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer, Halle (Gesammelte Werke, Band 2, 7. durchges. und überab. Aufl., hrsg. von Manfred S. Frings, Bonn Bouvier, 2000). (Trad. de Hilario Rodríguez Sanz: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós, 2001.)

Departamento de Filosofía Teorética,
Universidad Complutense de Madrid
martinezgallegomiguel@gmail.com // miguma03@ucm.es

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]