

LA CONCIENCIA MORAL Y LA «VERDAD PERSONAL» SEGÚN MAX SCHELER

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Universidad de Navarra

RESUMEN: En estas páginas nos proponemos exponer cómo concibe Max Scheler la conciencia moral. Y para ello seguimos su discurso, dibujando ese modo de conocimiento de lo bueno mediante dos rasgos: la objetividad absoluta y la individualidad subjetiva. La manera como esas dos características se conjugan —más, se integran— está sin duda expuesta a equívocos. Scheler mismo sale al paso de malentendidos, permitiéndole ello perfilar más finamente la índole de la conciencia moral. Pero Scheler es, además, un fenomenólogo, y ello quiere decir —entre otras cosas— que siempre tiene ante los ojos la relación intencional entre actos y objetos. Lo cual significa aquí que a los peculiares contenidos a los que apunta la conciencia corresponden unos actos, y un sujeto como unidad de ellos, también peculiares. Por último, iluminamos cómo Scheler concibe la misma estructura para la esfera de la verdad en general.

PALABRAS CLAVE: conciencia moral, fenomenología, persona, verdad, Scheler.

Moral Consciousness and «Personal Truth» according to Max Scheler

ABSTRACT: In these pages, we intend to expound on how Max Scheler conceives moral consciousness. In order to achieve it, we follow his discourse, sketching that particular way of knowing the good by means of two features: absolute objectivity and individual subjectivity. The manner that these two characteristics are combined —more specifically, integrated— is, without doubt, subject to confusions. Scheler deals with the misunderstandings, enabling him to outline even more precisely the nature of moral consciousness. But Scheler is, moreover, a phenomenologist, and that means —among other things— he always keeps in mind the intentional relation between acts and objects. The intentional relation means that the unique contents of consciousness correspond to some unique acts, with a subject as their unity. Finally, we will shed light on how Scheler conceives the same structure for the sphere of truth in general.

KEY WORDS: moral consciousness, phenomenology, person, truth, Scheler.

1. LO UNIVERSAL Y LO INDIVIDUALMENTE BUENO

El papel que Scheler atribuye a la conciencia moral es conocido —de acuerdo con la tradición filosófica moral— como la intuición de lo bueno justamente para cada persona. En lo que más insiste Scheler a este propósito a lo largo de su *Ética* es en dejar claro que, junto a la intuición de lo bueno de validez general, existe la intuición igualmente objetiva, sin oposición a la anterior, de lo bueno de validez individual o personal. «Hay una intuición moral acerca del valor moral de normas generalmente válidas, y otra acerca del bien 'de' un individuo exclusivamente o 'de' un grupo, siendo, no obstante, bien en sí; ambas son de igual exactitud y objetividad»¹. Con ello sale al paso Scheler de dos extremos

¹ Citamos los escritos de Scheler por la edición de las Obras Completas (*Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bonn), señalando volumen y página. Cuando haya edi-

a su juicio equivocados. El primero es el universalismo kantiano, cuyo imperativo categórico no concede ningún espacio de individualidad a lo moralmente bueno. Pero también el otro polo, el del subjetivismo arbitrario, es rechazado. Así, en su detenida crítica de «la llamada subjetividad de conciencia de los valores morales»² rebate la pretensión de invalidar las leyes universales morales por parte de la frecuente y vulgarmente reclamada «libertad de conciencia». Más aún, justo cuando no se reconoce —dice Scheler— ese modo de intuición referido a lo bueno individual, cuando se niega este ámbito axiológico de dignidad particular de cada persona, aquel principio de la libertad de conciencia no tiene más remedio que dirigirse contra lo bueno general, convirtiéndose entonces en un principio de anarquía moral. En cambio, es legítima la aspiración de la libertad de conciencia cuando se circunscribe al ámbito individual dentro del marco objetivo de validez general³. Y, sencillamente, es la desconfianza en esa dimensión individual, por temor tal vez a un arbitrario subjetivismo relativista, la que genera por otra parte la tendencia a la constante generalización moral⁴.

Ahora bien, lo que ello supone es que realmente existen los dos ámbitos de lo bueno señalados por los respectivos modos de intuición: lo bueno general y lo bueno individual. «Conforme a esto, además del bien objetivo y generalmente válido —y además del contenido de deber resultante de aquél—, existe también para cada persona —singular o colectiva— un bien *de validez individual*, pero no menos objetivo e intuitivo en principio, para cuya aprehensión recurrimos a la ‘conciencia moral’, en el sentido escueto de la expresión»⁵. Lo bueno individual a lo que corresponde, en frontal oposición a Kant, un deber también individual.

Pero Scheler da un paso más en esta dirección, diciéndonos que esas dos formas de lo bueno y de lo debido no sólo se complementan, sino que se integran. Es decir, no sólo no se oponen, sino que «incluso más: una intuición moral de los *valores morales* puros y *absolutos* de un ser y un comportarse, cuanto más adecuada es (es decir, cuanto ‘más objetiva’), debe llevar consigo *siempre y necesariamente* ese carácter circunscrito a individuos»⁶. Todavía con otras palabras también de Scheler: no sólo es que lo bueno individual, el personal prototipo o la determinación individual, tenga «que tener un lugar *dentro del marco* de la determinación universal del hombre (como ente espiritual dotado de razón)»⁷, de manera que «guárdase, por lo tanto, la debida relación entre *universalismo* e *individualismo de los valores* sólo cuando cada sujeto individual somete a un especial cuidado y cultivo moral las cualidades de valor que a él únicamente le son aprehensibles, sin por ello olvidar los valores de validez general»⁸; sino que

ción castellana en circulación, se refiere seguidamente. Aquí, II 327/*Ética*, Caparrós, Madrid, 2001 (en adelante E), 439.

² II 321-31/E 432-44.

³ Cf. II 328/E 440-1.

⁴ Cf. II 323/E 434-5.

⁵ II 499/E 658.

⁶ II 322/E 434.

⁷ X 351/*Ordo Amoris*, Caparrós, Madrid, 1996 (en adelante OA), 33.

⁸ II 484/E 640.

—se lee casi a renglón seguido— «*sólo la compenetración y visión conjunta de los valores morales de validez general con los de validez individual da por resultado la evidencia plena de lo bueno en sí*».

Semejante tesis da cabal cuenta, en efecto, de la personal y unitaria experiencia con que vivimos lo bueno y lo debido, pero no es raro que se entienda equivocadamente. Sucede esto último cuando ese contenido axiológico y deontológico, a la vez objetivo e individual, se concibe como simplemente subjetivo. No se ve entonces que «en este 'bueno en sí para mí' no hay ninguna contradicción lógica. Pues no es que sea 'para' mí (en el sentido de mi vivencia) *bueno en sí*. Aquí sí habría, en efecto, una contradicción evidente. Sino que es bueno en el sentido de 'independiente de mi saber', pues esto es lo que va incluido en lo '*bueno en sí*'; y, no obstante, es también lo *bueno en sí* para 'mí', en el sentido de que en el *contenido* material peculiar de ese bueno en sí (dicho de un modo descriptivo) hay una *referencia* vivida a mí, una indicación vivida que parte de ese *contenido* y apunta a 'mí', diciendo y susurrando: 'para ti'. Y ese *contenido* me señala un puesto *singular* dentro del cosmos moral y me ordena también secundariamente acciones, hechos, obras, que me represento diciendo todas: 'soy para ti' y 'tú eres para mí'»⁹. De semejante grueso malentendido nace el arbitrario subjetivismo y relativismo morales, tan contrario, al eliminar la idea misma del deber, a lo mentado por Scheler («El espíritu que anima la Ética que aquí se expone es el de un objetivismo y un absolutismo éticos rigurosos») ¹⁰ y a la experiencia más evidente.

Por otra parte, cierto es que según la posición de Scheler la Ética, como disciplina de normas generales, ve limitado su papel. Ella sólo podrá, entonces, mostrarnos valores y deberes de validez general, y habrá de reconocer también su carácter esencialmente limitado, así como la necesidad de completarse con la intuición de lo que precisamente llamamos conciencia moral ¹¹. Pero de esto no se deduce en absoluto que una tal ciencia de lo general no exista. Y ello por la sencilla razón de que, siendo en efecto lo «bueno en sí para cada uno» algo realmente siempre personal, cabe distinguir racionalmente entre lo que en ese contenido haya de general y lo que haya de individual, siendo así posible la ideación de una ciencia ética de lo bueno general.

2. DOS PROPIEDADES DE LA CONCIENCIA: SU FALIBILIDAD Y SU REFERENCIA AXIOLÓGICA

2.1. *La falibilidad de la conciencia moral*

En este punto, en relación al carácter objetivo de la conciencia, queremos llamar la atención sobre dos propiedades de ella, que Scheler ve —nos parece— con mucha claridad y acierto. La primera de esas notas es que la conciencia moral es falible (negar este hecho, advierte este autor, es una ingenuidad que a veces

⁹ II 482/E 637-8.

¹⁰ II 14/E 30.

¹¹ Cf. II 486/E 642.

descansa en la falsa «doctrina y creencia en el carácter no engañoso de la percepción interna»¹². Ella no es la intuición moral evidente —en la cual, por evidente, no puede haber engaño—¹³, pues no nos falta experiencia de errores en su dictado, y de la posibilidad de rectificarlos merced precisamente a la intuición evidente misma. «Si la ‘conciencia moral’ fuera, naturalmente, una última y absoluta *instancia* a la que compete la última apelación en los problemas morales, debería concluirse que no era susceptible de engaño ninguno y quedaría libre de toda crítica hecha por otra vía de conocimiento, por ejemplo, por la inmediata intuición de lo bueno objetivamente y, tanto más, por la intuición que pudiera lograrse por los caminos de las formas de economización del conocimiento moral, a saber: merced a la tradición y a la autoridad. Pero *no* le corresponde este papel a la conciencia moral. La ‘conciencia moral’ es también más valiosa o menos valiosa según que sea o no sea lo aconsejado por ella lo *bueno* objetiva y evidentemente. Ella es también, a su vez, un *depositario*, no la fuente última, de los valores morales»¹⁴. De donde se ve bien la necesidad de formar nuestro juicio moral mediante una «*mutua corrección de todas esas fuentes de conocimiento*» y respecto de cuyo contenido siempre «se puede *apelar* ante la intuición *misma*, ante el *estar dado por sí mismo* de lo que es bueno y de lo que no lo es»¹⁵.

Si alguien preguntara aquí por lo que haya de hacerse si se carece de dicha intuición —intuición ciertamente a veces no fácil—, nada podrá responderse sino que ese tal debe esforzarse por mirar con más atención, o fiarse de la intuición de otros, de cuya bondad ha de tener al menos una intuición clara. Así, cuando Scheler habla de la imposibilidad (mejor, de la inutilidad o incluso del carácter contraproducente) de mandar propiamente amar, acepta la posibilidad de normas o imperativos «únicamente a fin de colocarnos, merced a actos volitivos, en la situación íntima de realizar un acto de amor. (...) Podremos indicar los valores de un hombre a alguien que no los ve y además exigirle que se esfuerce con más ahínco de lo que hasta ahora hizo por calar en el ser valioso de ese hombre»¹⁶. ¿No obramos así, en efecto, de continuo? Y ello no tiene nada de extraño si reparamos en que eso hacemos cuando nos las habemos con cualquier ámbito de percepción, cognoscitiva o afectiva, de propiedades simples. El criterio de toda vivencia correcta es siempre la evidencia inmediata del objeto; su autodonación¹⁷. ¿Qué podríamos replicar a quien nos asegura que no percibe el diferente matiz de dos colores, o la belleza cromática de un cuadro, o la armoniosa cadencia de una melo-

¹² III 216/*Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Cristiandad, Madrid, 2003 (en adelante IC), 20.

¹³ Téngase en cuenta, además, que cabe la intuición no plenamente evidente, la cual justifica el valor de la obediencia.

¹⁴ II 324-5/E 436-7; cf. *ídem* 202/283.

¹⁵ II 326/E 438.

¹⁶ II 227/E 314. Según este sentido amplio e indirecto de eficacia defiende D. von HILDEBRAND la imperatividad del amor, «Max Scheler als Ethiker», en *Die Menschheit am Scheidewege*, Habel, Regensburg, 1954, p. 603; lo que desarrollará con el nombre de «libertad indirecta» y de «libertad cooperadora». *Ética*, Encuentro, Madrid, 1997, caps. 24 y 25.

¹⁷ Cf. X 378ss.

día, o incluso la calidad de un vino exquisito? ¿Acaso no recurriríamos a ejemplos diversos de lo mismo, para que por fin *vea* la propiedad en cuestión? No otra cosa hace constantemente la pedagogía, también la educación moral. Lo que sería una reacción equivocada sería tratar de ofrecer siempre una demostración de lo que se pretende ver, cayendo en un *circulus in demonstrando* o reduciendo ciega y arbitrariamente el campo de los fenómenos simples y originarios¹⁸.

Asimismo, carecería de sentido excluir lo difícil de intuir y de expresar del campo de lo objetivo, y aun de lo evidente; ¿habríamos de hacer lo mismo ante una demostración metafísica o matemática claramente expuesta y desplegada, pero de ardua intelección o formulación? A quien diga no ver ciertas cosas no cabe a veces sino indicarle dónde y cómo debe mirar, como vemos que recomendaba Scheler a quien no amaba lo amable; pero no desautorizar esos contenidos con la simplista etiqueta de «subjetivos» o «relativos». «Aquí [en la filosofía fenomenológica] se habla un poco menos, se calla más y se ve más —también lo quizá ya no demostrable del mundo. ¡Que el mundo esté ahí para ser mostrado por símbolos unívocos, y para ser ordenado y demostrado con la ayuda de éstos; que incluso no sea ‘nada’ antes de entrar en ese discurso: eso es un poco, demasiado poco, de su ser y su sentido!»¹⁹.

Con justificado desgarro se lamenta el fenomenólogo de ese error: «Entonces ha de considerarse como ‘figuración subjetiva’ todo lo que no sea ‘comunicable’, o lo sea sólo en una medida limitada, o a base de cierto género de vida; todo lo que no sea ‘demostrable’, en suma, todo lo que no pueda entrarle por los sentidos y por el intelecto al último imbécil»²⁰. Actitud que en el fondo, según él, procede nada menos que del resentimiento, con su típico igualamiento «a la baja»²¹. En definitiva, que las personas poseen más o menos cualidades para percibir las cosas, y en concreto cualidades también morales para percibir lo bueno y lo debido, es desde Aristóteles un hecho bien conocido.

También Scheler ve con particular agudeza lo mismo, conectándolo además con la conducta práctica del sujeto valorativo (de lo cual hay en la doctrina de Scheler raíces profundas que no podemos desarrollar aquí)²². Describiendo la dirección negativa de esa relación, escribe: «Cuanto más vivimos en ‘nuestro vientre’ —como dice el Apóstol—, tanto *más pobre* en valor se nos torna el mundo y tanto más nos son dados en él los valores limitados exclusivamente a su posible función de signos de los bienes ‘importantes’ vital y sensiblemente. Y *en esto*, no en los valores mismos, estriba el elemento subjetivo en el ser dado

¹⁸ Cf. II 67-70/E 103-7; X 391-4.

¹⁹ X 393.

²⁰ III 125/*El Resentimiento en la Moral*, Caparrós, Madrid, 1998 (en adelante RM), 127; en otro lugar ofrece, más comprensivamente, otras explicaciones de la falta de intuición (como los engaños, malentendidos, etc.; donde ha de decidirse caso por caso), X 393-4. Por otra parte, a eso supuestamente objetivo, por comunicable, suele dársele además prioridad ontológica, cf. VII 181/*Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005 (en adelante ES), 251.

²¹ Cf. III 121/RM 122-3.

²² Particularmente la doctrina de la «funcionalización» del espíritu a través los actos cognoscitivos y estimativos. Cf., sobre todo, V 198ss.

el valor»²³. Y en la dirección positiva contraria, según la cual la persona se enriquece cognoscitivamente en el ámbito axiológico, afirma que «a cada paso *ábre-sele* a la persona, visiblemente, el mundo de los valores, cuanto más valiosa sea por sí misma y se comporte con mayor adaptación al valor»²⁴.

Se trata en esa diversa capacidad de un problema del sujeto cognoscente, no del objeto conocido; ella nada dice en contra de la objetividad de lo bueno. La justa relatividad e individualidad de lo últimamente bueno camina en otra dirección, como vimos: una dirección ontológica, no gnoseológica.

2.2. *La referencia axiológica de la conciencia moral*

Con la anunciada segunda característica de la objetividad de la conciencia moral (lo que hemos llamado su referencia axiológica) queremos aclarar que esa objetividad significa validez o evidencia, y no primariamente ni siempre referencia al contenido representativo de un objeto. Es decir, la conciencia moral intuye y vive, con objetividad y evidencia, diversos fenómenos de nuestra vida conativa según, en primer lugar, su contenido de valor.

No se trata aquí sino de recordar el análisis scheleriano de la acción humana, en este contexto de la aprehensión de su cualidad moral por la conciencia. Según esa concepción, sumariamente, la acción humana que se encamina a la realización de estados de cosas nace de una tendencia previa interior. Scheler distingue finamente hasta cinco tipos de tendencias que se suceden en todo querer, siendo ese querer propiamente el último estadio del proceso²⁵. Pues bien, lo que nos interesa aquí es recordar que el querer tiene a la vista un objeto por realizar. Un objeto que posee un contenido representativo o de imagen, y un contenido axiológico o de valor. Evidentemente, es por este último elemento por lo que queremos el objeto en cuestión. Pero eso revela, a juicio de Scheler, que lo que vivifica ese querer, dándose además antes que él (y a veces sin él), es una tendencia con una dirección clara de valor, pero sin contenido representativo alguno. No es la imagen del objeto lo que nos mueve, sino el valor que encarna y que buscamos muchas veces antes de encontrar el objeto. Éste, con sus concretas propiedades, a lo sumo despierta dicha tendencia y la cumple o frustra. Cuando don Quijote sale en busca de aventuras dignas de un caballero, sabe muy bien qué busca, aun sin tener la más remota idea figurativa de qué concretas situaciones cumplirán su anhelo; y por ello identificará enseguida los entuertos que se siente llamado a resolver y descharará los que no respondan a su noble disposición. O también vivimos lo mismo cuando tenemos una «idea» clara del ambiente que queremos crear en una habitación antes, sin embargo, de haber elegido los muebles y artículos decorativos concretos.

²³ II 273/E 373.

²⁴ II 275/E 375; cf., respecto al enriquecimiento mediante el simpatizar con otros, VII 60/ES 89-90.

²⁵ Cf. II 53-5/E 81-3.

Y de esta manera resulta claro que «el aprehender valores *precede* a todos los actos meramente representativos, por ley de esencia y origen; y la evidencia de aquella aprehensión es independiente en toda su amplitud de la evidencia de esos actos»²⁶. Así, puesto que según aquella concepción los valores de la tendencia están dados antes de estar definido el contenido representativo del proyecto concreto de acción, y como esa dirección axiológica porta ya valor moral (según los valores por los que guíe su elección)²⁷, la conciencia moral podrá entonces percibir la calidad moral de dicha tendencia ya antes de hacerse una idea representativa de la acción concreta. Según esto, dice Scheler que si queremos hablar de percibir sentimentalmente algo de las acciones en cuanto objetos representativos, habrá que afirmar que los valores de esas acciones u objetos son «*pre-sentidos*»²⁸.

Como experiencia que corrobora esta concepción, señala aquí Scheler la posibilidad de «ahogar en germen» un impulso que ya según su valor la conciencia percibe como malo²⁹; es decir, el íntimo rechazo afectivo que impide que una tendencia con dirección de valor, que «nos es dada como ‘injusta’ o ‘mala’ en cierto lugar de su desarrollo», tome cuerpo y configuración concreta en nuestra vida psíquica³⁰. Mas también encuentra cómodo asiento en esta concepción la frecuente experiencia según la cual la conciencia se manifiesta antes, y con mayor intensidad —a veces hasta exclusivamente—, como un desasosiego afectivo que como un juicio dirigido a un objeto concreto representado. Intranquilidad emotiva que ciertamente mueve a la búsqueda de la imagen de una acción pasada, o quizá futura, pero sin estar por ello menos dada esa inquietud con claridad y anterioridad.

3. LA PERSONA COMO CORRELATO; LA IDEA DE «MUNDO PERSONAL»

Pero volvamos a la relación entre la objetividad y la individualidad de la conciencia moral, pues un perfil más nítido de ella nos hará penetrar en lo que nos parece una de las intuiciones más geniales y audaces de Scheler. Se trata de que el hecho, testimoniado por la conciencia, de que se nos dé lo bueno y debido de modo evidente e individual supone —o mejor, descubre— una idea de persona.

Ello es para Scheler uno de los ejes de su conocida tesis del seguimiento a los modelos como proceso moral fundamental de la persona³¹. En lo que ahora

²⁶ II 209-10/E 292.

²⁷ Cf. II 47/E 73.

²⁸ Cf. II 210/E 293. Sentir y tender a valores —conciencia estimativa— que nunca es mera presión ciega; antes bien, se da siempre allí también una «*tendencia* al conocimiento», cf. II 564, n.2/E 739, n.151.

²⁹ Cf. II 210/E 292-3.

³⁰ Cf. II 55-6/E 84; III 275/IC 108.

³¹ Lo que desarrolla en el segundo capítulo de la sección VI de su *Ética*. He estudiado este punto en *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006.

nos fijamos es en el carácter estricta y esencialmente correlativo que, según Scheler, poseen mutuamente esos dos extremos (lo bueno y debido individual y la persona). «Pues exactamente a como la idea del objeto corresponde esencialmente a la idea del acto; y las clases esenciales de objetos, a todas las especies esenciales de actos³²; (...) —del mismo modo, le corresponde a la *persona* (como esencia) un *mundo* (como esencia)—»³³; «a cada persona individual corresponde también un *mundo individual*»³⁴. Ese mundo personal, también llamado «microcosmos»³⁵, posee una estructura legal por ser el correlato de la persona, la cual se halla, como centro realizador, unitario y estructurado de actos (según la conocida idea scheleriana de la persona)³⁶, regida también por una estructura. La persona, en cuanto *ordo amoris*, es «un *microcosmos del mundo de los valores*»³⁷; o, más exactamente, habría que decir que la persona es un microcosmos de preferencias, y su correlativo mundo un microcosmos de los valores que ellas tienen por objeto.

Pues bien, tanto la legalidad que rige nuestras preferencias como la correlativa jerarquía de los valores de nuestro mundo axiológico (o del dominio axiológico de nuestro mundo personal) se componen de dos géneros de reglas, a saber: generales e individuales. «Todo esto con arreglo a una estructura legal *a priori*, que, sin considerar el caso especial, tiene validez para todas las posibles personas y para todos los actos posibles de cada persona, y no sólo para el mundo real, sino también para todos los mundos posibles. Pero además encierra una última peculiaridad que no puede captarse nunca en los conceptos de esencias que se refieren a las esencialidades generales, rasgo esencial original que es propio exclusiva y únicamente del ‘mundo’ de esa persona y de ninguna más»³⁸.

En efecto, al mirar a la persona desde su lado moral vemos (especialmente a la luz del amor)³⁹ que aparece siempre como única e irrepetible, con su fisonomía esencial individual, pero también dentro de un marco de leyes generales. Leyes éstas que Scheler llama, por contraposición a las anteriores, «macrocosmos»⁴⁰. Desde aquí se entiende bien la razón de aquella compatibilidad del sentido universal y del individual de diversas dimensiones de nuestro bien que en la conciencia encontrábamos; formulado en la Ética el primero, oído en la íntima voz de la conciencia moral el segundo.

Pero vimos también que la concepción de Scheler acerca del carácter personal de lo bueno era más radical. No se trataba de una mera compatibilidad, sino que «sólo la *compenetración y visión conjunta* de los valores morales *de validez*

³² La cual es por cierto «la tesis fundamental y superior de la Fenomenología», II 270/E 370.

³³ II 381/E 511.

³⁴ II 392/E 524.

³⁵ II 395/E 528.

³⁶ Cf., por ejemplo, II 384/E 514-5.

³⁷ X 361/OA 54.

³⁸ II 393/E 525.

³⁹ Cf. VII 154-5/ES 214-5, entre otros lugares.

⁴⁰ II 395/E 528.

general con los de *validez individual* da por resultado *la evidencia plena de lo bueno en sí*. Mas esto no es otra cosa que comprender en sentido estricto y esencial la correlatividad del microcosmos axiológico con la persona una e individual. Pensamos (aunque aquí no podamos exponerlo con mayor detalle)⁴¹ que esa acepción rigurosa de dicho carácter correlativo es el único que cabe desprender de la mencionada doctrina de la «funcionalización» del espíritu humano. A cada mundo de posibles objetos prácticos corresponde una persona como centro unitario y único —por tanto, con sus leyes individuales y sus leyes generalizables— de posibles actos. Siendo cada persona quien «concreta» los actos y objetos prácticos⁴² Además, en la medida en que la persona es el centro último de actos, no relativo ni a la vida, ni al organismo, ni al entorno (como, por el contrario, el yo), se caracteriza como absoluta —que no necesariamente infinita—. Lo cual significa que su mundo correlativo es también, por la misma razón, absoluto. «El mundo es (...) un ser individual, de existencia absoluta, y, sobre todo, concreto»⁴³. Es un mundo absoluto «para» esa persona.

Esta última expresión podría parecerse contradictoria si no conociéramos ya su aplicación al ámbito axiológico y deontológico. Según ésta, vivimos ciertamente aquellos contenidos buenos en sí «para» nosotros, y el consiguiente deber objetivo individual. Contenidos que así podían caracterizarse sin contradicción, porque no eran relativos a la persona por el simple hecho de que ella los viva, sino por una referencia ontológica a esa persona, por una conexión de esencias con ella. «En este 'bueno en sí para mí' —recordemos las palabras de Scheler— no hay ninguna contradicción lógica. Pues no es que sea 'para' mí (en el sentido de mi vivencia) *bueno en sí*. (...) Sino que es bueno en el sentido de 'independiente de mi saber', pues esto es lo que va incluido en lo '*bueno en sí*'; y, no obstante, es también lo *bueno en sí* para '*mí*', en el sentido de que en el *contenido* material peculiar de ese bueno en sí (dicho de un modo descriptivo) hay una *referencia* vivida a mí». En definitiva; «los individuos tienen microcosmos de valores completamente *distintos*, dependiendo de la plenitud de su conocimiento moral, y, más exactamente, del conocimiento moral que les es posible. Y sus 'deberes' y círculos de deberes posibles sólo se deben *medir* en función de esto...»⁴⁴.

4. LA «VERDAD PERSONAL»

Pero no se conforma Scheler con la aplicación de esa, digamos, objetividad relativa o personal a la esfera ética, sino que también la concibe para el terreno lógico o veritativo; terreno en el cual, por cierto, vige el criterio general de la

⁴¹ Lo hago en mi trabajo citado.

⁴² II 383/E 514.

⁴³ II 393/E 526.

⁴⁴ III 165/*Sobre el fenómeno de lo trágico*, en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2003, 221.

verdad como adecuación o cumplimiento evidente⁴⁵. Concepción ésta que, siendo de igual modo una cabal consecuencia de su idea de mundo personal, no deja de sonar más extrañamente que su paralelo moral.

En efecto, al mundo de cada persona ha de corresponderle una verdad también de ese mundo y de esa persona, para ese mundo y para esa persona. Y ello, como en lo bueno personal, sin perjuicio de que esa verdad de cada uno se halle sometida a ciertas leyes universales. «La verdad metafísica, o 'la' verdad misma, *debe* tener un contenido diverso para cada persona —dentro de los límites de la estructura *a priori* del universo—, a causa de que el contenido del *ser* mismo del mundo es distinto para cada persona»⁴⁶. Es decir, en cuanto mundo de una persona, siendo ésta el único modo de ser absoluto (a diferencia de las cosas e incluso del yo, como elementos del mundo empírico y por tanto relativos a él), su verdad absoluta será siempre personal. De modo que lo que caiga fuera de esa «personalidad» caerá fuera de la verdad absoluta. «Siendo mundo y persona ser absoluto, y estando ambos en mutua relación de esencias, la verdad absoluta únicamente puede ser personal, y, en cuanto que es impersonal o 'válida universalmente', mas no válida personalmente, *tiene que* ser o falsedad o verdad acerca de objetos relativos»⁴⁷. También para lo bueno, por cierto, sólo la persona —a diferencia del yo— alcanza propiamente los valores absolutos (aunque ello cuestiona, ciertamente, o bien el carácter valioso, defendido por Scheler, de la esfera de lo hedónico, vinculada al yo empírico; o bien la unidad entre el yo y la persona)⁴⁸.

E igualmente como antes, Scheler sale al paso de la sospecha subjetivista ahora en la esfera de lo verdadero, advirtiendo que esa relatividad de la verdad a la persona tiene, de la misma manera que antes, un sentido ontológico, y no gnoseológico. Pues ella se funda no en la idea de verdad como adecuación vivida de mi juicio con un contenido, sino en una exigida relación ontológica entre persona y mundo. «No radica, pues, en una supuesta 'relatividad' y 'subjetividad' o 'carácter humano' de la idea de verdad, sino en la conexión de esencias que hay entre persona y mundo, el que, la verdad sobre el mundo y el mundo absoluto sea en cierto sentido una 'verdad personal' (de modo análogo, el bien absoluto es un 'bien personal'): radica en la esencia del *ser* —no de la 'verdad'— el que esto sea así y no de otra manera»⁴⁹.

⁴⁵ Cf. II 68, 198/E 104, 277; X 378ss.

⁴⁶ II 394/E 526.

⁴⁷ II 394/E 527; cf. X 302 y 393.

⁴⁸ La unidad entre el llamado yo y la persona es, como es sabido, un problema en la filosofía de Scheler, que conlleva diversas consecuencias. El punto conflictivo aquí es que, si lo agradable es valioso, y pertenece por tanto al reino y jerarquía unitarios de los valores, entonces parece exigirse la unidad de los «sujetos» que los perciben: el yo para lo agradable y la persona para los valores superiores. Cf. HENCKMANN, W., «Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung», en BERMES, CH., *et al.* (Hg.), *Person und Wert. Schelers «Formalismus» - Perspektiven und Wirkungen*, Alber, München-Freiburg, 2000, 25.

⁴⁹ II 394/E 526-7. Y a continuación señala a los «subjetivistas y psicologistas trascendentales» como los únicos a los que la idea de una «verdad personalmente válida —y de un bien análogo—» ha de parecerles una *contradictio in adjecto*.

Lo que de aquí resulta es una inteligencia diferente de la habitual del sentido de «subjetivo» y de «relativo», toda vez que estos términos se suelen emplear según la acepción de la validez gnoseológica. Pero la oposición «objetivo-subjetivo», o «absoluto-relativo», no es realmente equivalente a la de «válido para todos-válido para uno solo», como acostumbran a pensar las ciencias empíricas. Aquella oposición es más honda y radical: consiste en la diferencia —descubierta en Scheler al acceder, más allá del yo, a la persona— entre lo independiente y lo dependiente; sea de lo vital o de lo empírico, sea en el nivel singular o en el nivel de la especie. Y ello le permite a Scheler nada menos que invertir las tornas en la relación más difundidamente pensada entre la verdad filosófica y la verdad de las ciencias empíricas⁵⁰. Ya no es la verdad de éstas la absoluta y paradigmática y la verdad filosófica la relativa, sino justamente al contrario. La verdad de las ciencias empíricas es esencialmente relativa al mundo empírico; mientras que la verdad filosófica es absoluta respecto de ese medio contingente. La primera es también subjetiva por depender de las condiciones empíricas del yo; mientras que la segunda es plenamente objetiva al no estar vinculada con ninguna organización subjetiva. De seguro, la verdad científica reivindicará entonces la primacía argumentando que su contenido vale para todo yo humano, mas lo único que con esto se demostrará es que ella resulta ser relativa a la especie y «subjetiva con validez universal». En cambio, es cierto que la verdad filosófica no vale «para todos»⁵¹, pero porque no se refiere a los entornos comparables y acumulables de los «yoes», sino a cada mundo absoluto de cada persona.

Ahora bien, permítasenos en este punto reclamar una aclaración que Scheler, a nuestro juicio, no ofrece suficientemente. El motivo de esta inquietud es doble. Por una parte, es conocida la exigencia planteada por Scheler, según la mencionada doctrina del seguimiento, de un crecimiento de nuestro mundo personal axiológico a imagen del prototipo adecuado a cada uno; tarea en la que cabe la colaboración de otras personas. Por otra, hemos visto cómo el testimonio de nuestra conciencia moral reconoce la experiencia de sus errores, confirmando no sólo la posibilidad sino la conveniencia de aquella colaboración. ¿No sugieren estos hechos que cada uno de nosotros vemos «más allá» de nuestro mundo personal, y también que cabe una comunicación fecunda entre distintos mundos personales mismos? Sería entonces deseable, desde luego, alguna indicación más precisa sobre la relación, de un lado, entre los mundos personales (o microcosmos) y el llamado macrocosmos; y, de otro, entre los mundos personales entre sí. Y ello a sabiendas incluso de que Scheler

⁵⁰ Cf. X 302-3.

⁵¹ «La esencia del objeto y del ser (...) no excluye en absoluto que, por ejemplo, sólo en un único sujeto y en un único acto algo venga a la autodonación; no excluye tampoco incluso que un objeto determinado sólo pueda darse así a un solo sujeto. No excluye un ser-verdad y un ser-bueno de algo para un individuo: es decir, incluso verdad e intuición esencialmente de validez individual y sin embargo estrictamente objetivas y absolutas. Sólo está excluida la volatilización subjetivista de la verdad en 'proposiciones universalmente válidas'...», X 393.

habla inicialmente del carácter absoluto de la persona en un sentido en principio sólo lingüístico⁵², y de que él mismo reconoce la posibilidad, e incluso en algunos casos la necesidad, de esa cooperación entre distintos individuos en el descubrimiento de la propia verdad (como vimos que se admitía, por su parte, para lo bueno, mediante la tradición y la autoridad). En efecto, dice respecto a lo verdadero: «Cuanto más perfecto y absoluto es el objeto de conocimiento, tanto más una forma lo más posiblemente intensa y extensa del *conocer conjunto* de sujetos cognoscentes es condición de un posible conocimiento adecuado en general; y en tanta más amplia y profunda relación histórico-social han de enraizarse los sujetos cognoscentes»⁵³. Como se ve, Scheler conduce el asunto, ampliándolo, hacia el campo —prácticamente por él fundado— de la sociología del conocimiento.

Con todo, nos parece que el fenomenólogo da de nuevo en el clavo al examinar el frecuente reproche a la filosofía, según el cual ésta no logra avanzar progresivamente, ni establecer una terminología y enunciados que sean aceptados por todos (como por el contrario parece conseguir la ciencia positiva). Scheler observa que dicha objeción muestra, no tanto que el objeto de la filosofía se presente enormemente polifacético o sea más difícil de investigar, sino más bien —a la luz del contraste señalado antes entre ambos saberes— que quien la esgrime no ha comprendido en absoluto lo que es la filosofía; ni por ende, lo que es más grave —añadimos nosotros—, la persona humana misma. «Todos estos reproches, que no provienen de esta o aquella configuración histórica de la filosofía sino de su esencia misma, son de hecho tanto como sus títulos de nobleza»⁵⁴.

Facultad de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
smigallon@unav.es

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

⁵² «No es la *persona*, como esas palabras ['yo', 'conciencia'], un nombre *relativo*, sino un nombre *absoluto*. (...) Con la palabra 'persona' mentamos algo que es indiferente por completo a las antítesis 'yo-tú', 'psíquico-físico', 'yo-mundo exterior', II 389/E 520-1.

⁵³ V 336-7.

⁵⁴ X 304.