

***Ethos* y objetividad axiológica según la ética material de los valores de Scheler**

Mariana Chu García
Pontificia Universidad Católica del Perú

En un texto titulado “Axiología y fenomenología”, publicado en el segundo volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y dedicado a las *Concepciones de la ética*, Ricardo Maliandi explica que, después del éxito que tuvo la ética material de los valores durante la primera mitad del siglo pasado, esta se derrumbó como un “coloso con pies de barro”, sacudida por la crítica común que le dirigían las dos corrientes que se enfrentaban después de la Segunda guerra: la filosofía existencial y el neopositivismo. Según Maliandi, la crítica se dirigía a la ingenuidad de recurrir a la aprehensión intuitiva y emocional de los valores como fundamento de la validez intersubjetiva de los principios morales¹. Aunque comparte esta crítica, Maliandi no descarta la tarea de una fundamentación de la ética ni los aportes de la ética material de los valores al análisis de los problemas y fenómenos morales; por ello, lo guía en ese texto la intención de reintroducir la ética material de los valores en las controversias éticas, aunque fuera de lo que llama el “marco intuicionista”². Entre estas razones que intentan dar cuenta del olvido de la ética material de los valores, cuya historia incluye también a Brentano, Husserl, Hartmann, von Hildebrandt, entre otros, debemos considerar, de un lado, la pronta muerte de Scheler, que, en mayo de 1928, motiva a Heidegger a empezar su curso del día con una necrología que termina con las siguientes palabras: “Max Scheler ha muerto. Nos inclinamos ante su destino. Otra vez un camino de la filosofía cae en la oscuridad”³. De otro lado, también hay que considerar el descrédito que sufrió la ética material de los valores a partir de la crítica del propio Heidegger al concepto husserliano y scheleriano de persona⁴, y al de valor, que comprendió como un “ser ante lo ojos” y “a

¹ Maliandi, Ricardo “Axiología y fenomenología”, en: Camps, V., Guariglia, O. y F. Salmerón, (eds.), *Concepciones de la ética, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2, Madrid: Trotta, 1992, p. 73.

² *Ibid.*, p. 74.

³ Heidegger, Martin, “Andenken an Max Scheler”, en: Paul Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna: Francke, 1975, p. 9.

⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, § 10; y el artículo de Muñoz, E., “Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husserl, Scheler y Heidegger”, en: *Areté*, vol. XXXIV, n° 1 (2012), pp. 91-108.

la mano”⁵. Nuestro objetivo aquí no es abordar las críticas a la intuición fenomenológica ni responder a la crítica heideggeriana, pero sí quisiéramos mostrar en qué sentido la ética de Scheler podría enriquecer la discusión ética actual que se suele expresar en la tensión entre la exigencia de legitimidad o derecho universal y el reconocimiento de la particularidad.

Ahora bien, tanto a esta tensión como a la ética de Scheler nos podemos aproximar desde múltiples perspectivas. Para confirmarlo, basta revisar el *Formalismo en la ética y la ética material de valores*. Estructurado según ocho presupuestos de la ética kantiana, el *Formalismo* dialoga con tal cantidad de teorías y posiciones éticas, psicológicas, antropológicas, metafísicas, etc. que resulta abrumador. Por eso, quisiéramos partir de la advertencia que hace Scheler, en el Prólogo a la tercera edición de 1926, a propósito de la interpretación que tiene del libro Hartmann, cuya *Ética* se presenta como crítica y, a la vez, continuadora de la ética scheleriana. Dice ahí Scheler: “La *Ética material de los valores* (...) no puede servir de trampolín para volver al antiguo objetivismo estático de los bienes (...), ni puede tampoco ser un fundamento para la ‘síntesis de la *Ética antigua y moderna*’ (...). La ‘*Ética material de los valores*’ *podía* originarse tan sólo *después* del fracaso de las *Éticas de los bienes y de los fines*, es decir, de los mundos de bienes ‘absolutos’ y seguros de sí mismos. Y *presupone* la *aniquilación* que de estas formas de *Ética* hizo Kant. *No* desea ser ‘antikantiana’ o retroceder hasta más atrás de Kant, sino avanzar ‘más allá’ de donde quedó Kant. Ni es tampoco menos ‘histórico-relativista’ que Kant, sino *más* –sin renunciar por ello a una *Ética absoluta* (...). ¡Ni tampoco puede admitir que sea una ‘prueba’ para el modelo de la *Ética material de los valores* el que esta ilumine o no de nuevo a Aristóteles! *Amicus Aristoteles, magis Amicus veritas*”⁶. Al margen de la comprensión scheleriana de la ética aristotélica, quisiéramos mostrar en qué sentido la ética de Scheler se dice “absoluta” y, a la vez, “histórico-relativista”. Para ello, dividiremos la ponencia en tres partes: recordaremos, en primer lugar, la tesis de la objetividad de los valores y su jerarquía; en segundo lugar, abordaremos el concepto de *ethos*; y en tercer lugar,

⁵ Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, § 21; y Blosser, Philip, “Max Scheler: A Sketch of His Moral Philosophy”, en: Drummond, John J. y Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 403-405.

⁶ Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, tomo 2, Bonn: Bouvier Verlag, 2000, p. 20 (en adelante, GW 2); *Ética*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, introducción y edición de J.M. Palacios, Madrid: Caparrós, 2008, p. 37 (en adelante, *Ét.*).

trataremos de esclarecer el sentido de la ética material de los valores mostrando cómo los conceptos anteriores se relacionan con dos puntos clave de esta ética personalista: el lugar irremplazable de la individualidad personal y el principio de solidaridad.

I

El carácter absoluto de la ética de Scheler se expresa en la objetividad de los valores y se sostiene en la idea de fundamentación fenomenológica, lo que, desde el punto de vista de Scheler, consiste en mostrar las estructuras esenciales de los actos y las de los objetos así como sus correlaciones eidéticas. Entendiendo la reducción fenomenológica como una distinción entre la esencia y la existencia, *Sosein* y *Dasein*, Scheler se apoya en el concepto de *a priori* material de las *Investigaciones lógicas* para afirmar el carácter objetivo de los valores. Este consiste en que el ser de los valores es independiente tanto de la experiencia que podamos tener de ellos como de las cosas, situaciones, personas o actos valiosos. Como los colores, los valores no son términos que designan las propiedades comunes de las cosas o de los seres humanos. Ello significaría confundirlos con sus portadores (*Träger*). Cada fruta –señala Scheler como ejemplo– tiene su modo particular de ser agradable al gusto: el buen sabor es cualitativamente distinto en la manzana, el melocotón y el kiwi, de modo que no podemos decir que el valor de lo agradable sensible consiste en las sensaciones que experimentamos al comerlas o en las propiedades de las frutas captadas en la percepción. El hecho, dice Scheler, de que no tengamos palabras para designar lo agradable-sensible de cada fruta y que, por ello, recurramos a los portadores y a las sensaciones que generan nos lleva a confundir los valores con los bienes, es decir, con las cosas-de-valor, cuyo significado está principalmente co-determinado por una de sus cualidades axiológicas.

De otro lado, los cambios o las variaciones de los portadores no implican un cambio del valor: “Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los cuerpos que a la vez resulten venenosos y alimenticios para este o aquel organismo. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo me muestre falsía y me

traicione”⁷. Los valores son, así, cualidades objetivas cuyo ser es ideal y *a priori*, por lo que los portadores no tienen que estar dados plenamente para que aquellos se muestren en una experiencia intuitiva. En otras palabras, la objetividad de los valores reside en su ser esencial y no en su existencia efectiva. Así pues, Scheler cree que Kant tenía razón al rechazar las éticas de bienes y de fines, pero no en rechazar, con ello, toda ética material. Para reconocer la objetividad de los valores, requería del concepto de *a priori* material y el de experiencia fenomenológica.

Ahora bien, la comprensión del carácter *a priori* de los valores, distintos de sus portadores contingentes, no supone afirmar un cielo de valores, cosa que Scheler niega explícitamente⁸. Tampoco existe un cielo de esencias. Estas son parte del mundo, pero son “discretas”⁹ en su realización y singularización, y no se dejan ver en la experiencia trascendente y simbólica de la intuición natural del mundo o de la observación e inducción científicas, por lo que es necesario efectuar la reducción fenomenológica. Esto nos lleva a afirmar de los valores o, mejor, del *Wertsein*, lo mismo que Scheler dice respecto de las esencialidades: no son *ante res* ni *in rebus* sino *cum res*¹⁰. Dicho de otro modo, no hay que hacer de la distinción entre esencia y realidad, entre *Sosein*, *Dasein* y *Wertsein*, una hipóstasis. Los valores nos son dados en nuestra experiencia emocional y práctica del mundo, y nos son dados siempre como negativos o positivos. La adífora o la neutralidad no es más que una abstracción artificial del pensamiento. Y esa diferencia, entre lo bueno y lo malo, lo agradable y desagradable, lo justo y lo injusto, es absoluta, está al margen de lo que en la historia se ha considerado como tal.

Otro rasgo esencial de los valores es el ser superiores e inferiores unos respecto de otros. Por ello, uno de los temas mayores de la ética fenomenológica es el de la relación u orden de los valores. No pensamos tanto en el orden presentado por Scheler, que bien

⁷ GW 2, p. 41; *Ét.*, pp. 64-65.

⁸ “En principio rechazo, ya en general, del *umbral* de la filosofía un círculo de ideas y valores que hayan de existir enteramente ‘independientes’ de la esencia y la *realización* posible de *actos* espirituales vivos – e ‘independientes’ no sólo del hombre y la conciencia humana, sino también de la *esencia* y la *realización* de un *espíritu* viviente en general–.” (*Ét.*, p. 38); “Überhaupt muss ich einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz ‘unabhängig’ bestehenden sollenden Ideen- und Werthimmel – ‘unabhängig’ nicht *nur* von Mensch und menschlichem Bewusstsein, sondern von *Wesen* und *Vollzug* eines lebendigen *Geistes* überhaupt – prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen” (GW 2, p. 21).

⁹ Scheler, M., “Idealismus – Realismus”, en: *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, tomo 9, Berna: Francke Verlag, 1976, p. 253.

¹⁰ *Ibid.*, p. 251.

puede ser objeto de crítica, sino a la idea de una escala, pues si, en la vida práctica, los valores están en la base de los motivos de nuestros actos, necesitamos privilegiar ciertos valores, no podemos vivir considerando todo de la misma importancia. Respecto de este tema, luego de analizar una serie de criterios a partir de los cuales se suele jerarquizar los valores, Scheler presenta dos modos en los que podemos ordenarlos *a priori*. El primero señala la superioridad del valor según sus portadores posibles, aquellos que le corresponden por esencia: así, por ejemplo, los valores de persona son superiores a los de cosas (lo que, en un sentido muy básico aún, explica el subtítulo del *Formalismo*: “Nuevo intento de fundamentación de un personalismo ético”); y los valores por sí (*Selbstwerte*) son superiores a los valores consecutivos o de referencia, como el valor de lo útil o el valor de símbolo (o el “valor de medio” como dice también Husserl). El segundo modo es el auténticamente material: se trata de una jerarquía *a priori* de lo que Scheler llama “modalidades de valor”, es decir, sistemas de cualidades axiológicas que forman una serie con dos polos: los valores sensibles, por ejemplo, van de lo agradable a lo desagradable; y los vitales, de lo noble a lo vulgar; entre los valores espirituales o culturales, Scheler distingue tres clases: los valores estéticos, lo bello y lo feo; los jurídicos, lo justo y lo injusto (*das Rechten*); y los del conocimiento o búsqueda de la verdad; la modalidad superior es, finalmente, la de lo santo y lo profano.

Cabe aclarar que Scheler advierte que solo presenta este último orden de cuatro modalidades axiológicas como un ejemplo de esta clase jerarquización. De hecho, anteriormente, los valores de utilidad constituían una modalidad propia y los religiosos pertenecían a la modalidad de los valores espirituales¹¹. En todo caso, Scheler se las arregla muy bien para mostrar el carácter último de este *a priori* axiológico al señalar cómo tanto la jerarquización según los portadores esenciales como los criterios de jerarquización usualmente empleados se remiten a la jerarquía de las cuatro modalidades axiológicas, cuyas fronteras intenta delimitar. Lo que nos interesa aquí es que ni la objetividad de los valores ni la de la jerarquía implican un ontologismo absoluto. Como veíamos más arriba, por el principio fundamental de la fenomenología, la correlación entre la esencia del objeto y de la vivencia intencional, hay que rechazar la existencia de objetos que por esencia no puedan ser captados por ningún tipo de acto.

¹¹ Respecto de este cambio, *cf.* Henckmann, Wolfhart, “Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung”, en: Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (eds.), *Person und Wert. Schelers ‘Formalismus’ – Perspektiven und Wirkungen*, Friburgo/Munich: Karl Alber, 2000, pp. 26-27.

Si los valores son dados en un sentir intencional (*Fühlen von, Wertfühlen*), su superioridad e inferioridad están dadas en los actos de la preferencia (*Vorziehen*) y de la postergación o subordinación (*Nachziehen*). Solo en este sentido acepta Scheler hablar del “principio de la subjetividad de los valores”.

II

Esto nos lleva al segundo tema de nuestra ponencia: el concepto de *ethos*, es decir, la estructura histórica y relativa de la vivencia de los valores y de las reglas de preferencia inherentes a esa estructura. Se trata del modo efectivo que tiene un individuo, pueblo, una época, etc. de *conocer* los valores en el sentir intencional, de preferirlos y subordinarlos así como los modos posibles de amar y odiar. Este sistema de valoraciones y reglas de preferencia determina aquello susceptible de ser objeto de intención e intuición, no solo en el nivel del conocimiento científico, sino del saber en general, de modo que el *ethos* da estructura y contenido a la intuición del mundo y determina la realidad que adopta un modo de vida en su formación histórica. En este sentido, Hans Reiner Sepp sostiene que el *ethos* es el medio de la “funcionalización”. Esta consiste en que el acceso perspectivista del *ethos* a los valores y la preferencia efectiva de determinados valores devienen “funciones”, “formas”, esquemas que orientan la experiencia ulterior.

Además, es propio a todo *ethos* tener un carácter abierto y no definitivo, pues siempre es posible descubrir nuevos valores. Este descubrimiento, cuyo protagonista es el genio ético-religioso y que requiere considerar la noción de “la exigencia de la hora” o, si se prefiere, la de *kairós*, implica una renovación y crecimiento del *ethos* mismo. Dirigido principalmente por un movimiento de amor, el descubrimiento de valores superiores a aquellos existentes lleva a una modificación de las reglas de preferencia entre los valores antiguos y los nuevos, de modo que vivir tomando el valor antiguo como superior es vivir en el vicio. Sin embargo, advierte Scheler, las leyes de preferencia entre los valores viejos, no desaparecen, pero el *ethos* en su conjunto se relativiza. Además, hay que precisar que, pese a este carácter abierto del *ethos*, si ponemos nuestra atención solo en el nivel de la *moral* socialmente admitida –es decir, los tipos de instituciones, bienes y acciones vigentes– o de la *moralidad práctica* –esto es, el de las conductas valoradas positiva o negativamente según las normas que se fundan en el *ethos* respectivo–, encontraremos límites escondidos o disfrazados en juicios de valor,

pues los intereses privados o colectivos siempre están en juego y califican a los comportamientos, por ejemplo, como “útiles” o “dañinos”. Así, cuando un bien ya no parece ser más útil en la medida en que no responde a un interés ni satisface ninguna necesidad, el sentir del valor que lo determina y su preferencia pierden relevancia social. En este sentido, las variaciones del *ethos* pueden ser “inversiones” (*Umstürze*) de los valores, “desórdenes del corazón”, basados en “engaños emocionales”. Es el caso del *ethos* de las sociedades capitalistas en las que lo agradable es subordinado a lo útil, que, para Scheler, es más bien un valor de medio del valor por sí de lo agradable. En ese sentido, en *El resentimiento en la moral*, Scheler sentencia: “Cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes que no saben qué hacer con ellas; tal es el ‘sentido’ de nuestra cultura, el de esta cultura del placer y de las grandes ciudades”¹².

Entre las diferentes variaciones posibles, como las de las Éticas, las de la moral o las de la moralidad práctica, la que tiene carácter primario es la del *ethos*, pues es por su medio que los valores devienen efectivamente existentes. Con el concepto de *ethos* y de las variaciones de nuestras valoraciones, Scheler introduce en su teoría de valores la historicidad y el perspectivismo emocional sin excluir el carácter absoluto de la ética. Por el contrario, insiste Scheler en que la objetividad de los valores exige las variaciones históricas y la diversidad de las formas de *ethos*. La infinitud de los valores no puede ser dada a un solo individuo o a un solo pueblo en cada instante y en toda situación. Así, advierte Scheler: “en esta *radicalísima* ‘relatividad’ de las valoraciones morales no hay el menor motivo para admitir un relativismo de los valores morales y de su misma jerarquía (...). Y esto consiste en que el vivir adecuado y pleno del cosmos de los valores y de su jerarquía, y con ello la representación del sentido moral del universo, va unid[o] *esencialmente* a una *cooperación* de diversas formas del *ethos*, que tienen en la historia un desarrollo según leyes propias. La *ética absoluta*, rectamente comprendida, es precisamente la que *exige* imperiosamente esa diversidad, ese perspectivismo emocional estimativo en los pueblos y épocas, y esa serie en principio interminable de estratos en la cultura del *ethos*”¹³. Lejos de significar un relativismo de valores, la relatividad del *ethos* y la objetividad de los valores se condicionan. De un lado, Scheler afirma el carácter objetivo de los valores vigentes en la pluralidad de

¹² Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, edición de José María Vegas, Madrid: Caparrós Editores, 1998, p. 134.

¹³ *Ét.*, pp. 415-416; GW 2, pp. 307-308.

formas de *ethos*; del otro, los valores solo tienen existencia efectiva en el *ethos* y en la historicidad de su aprehensión; de modo que es en el intercambio con otros, por ejemplo, en el co-sentir (*Mitfühlen*), que crece nuestro conocimiento de valores. Spaemann expresa este condicionamiento de objetividad y relatividad con las siguientes palabras: “solo cuando la creatividad de una cultura no consiste en la creación de valores, sino en una selección de los mismos, es posible llegar a lo que Gadamer llama ‘fusión de horizontes’”¹⁴.

De este modo, el error del relativismo ético consiste en reducir los valores a *símbolos* de las valoraciones que predominan en un círculo cultural respecto de bienes y acciones, y a partir de ahí, absolutizar las valoraciones propias comprendiendo toda la historia como dirigida a un progreso hacia ellas, como el bienestar general, el desarrollo de la cultura o el máximo de vida¹⁵. Aunque suene paradójico en una primera impresión, el absolutismo de la ética formal conduce al mismo problema: “Al desconocer así la *historicidad* esencial que el *ethos mismo* tiene como forma de vivir los valores y su jerarquía, llega necesariamente a la suposición de que ha de ser posible en cada época una *Ética* integral, *agotadora* de los valores morales como del espíritu que los aprehende, *Ética* que luego ha de culminar, claro está, en un llamado principio moral absoluto y, por consiguiente, en *una* proposición. Todas las demás variaciones del mundo histórico-moral las ha de referir, bien a las variaciones de la *moralidad práctica* (con lo que recibe una justificación filosófica aquella impertinencia moralista y ahistórica de alabar y vituperar los estados de cultura ajenos, como fue prurito de la Ilustración alemana), o bien a una variación de la *constitución instintiva* del hombre, que nada puede hacer inteligible y que presta a la ‘fórmula’ una ‘materia’ siempre nueva y cambiante, pero moralmente indiferente. La historia interna del *ethos mismo*, esa historia que es lo más central dentro de toda historia, queda tan oculta a esa doctrina formalista como al relativismo moral”¹⁶. Así pues, el privilegio que Scheler otorga a las variaciones del *ethos* respecto de las variaciones de la *Ética*, la moral, la moralidad práctica y los usos y costumbres, transmitidas por tradición, explica que la ética material de los valores pueda ser absoluta e histórico-relativista al mismo tiempo. Y es más histórico-relativista que la ética de Kant, añade Scheler, “por cuanto considera el

¹⁴ Spaemann, Robert, “Daseinsrelativität der Werte”, en: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann y Heinz Leonardy (eds.), *op. cit.*, p. 38.

¹⁵ *Ét.*, p. 413; GW 2, p. 305.

¹⁶ *Ét.*, p. 417; GW 2, pp. 308-309.

humanismo racional de la Ética kantiana simplemente como un momento en la historia del espíritu humano. No reconoce ninguna organización constante de la razón, sino únicamente la constante de la idea de la *razón* misma”¹⁷. Creemos que si, entre esas variaciones, la del *ethos* es la fundamental, se debe a que, para Scheler, el núcleo de todo *ethos* es su *ordo amoris*, es decir, “la *ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de esas pasiones dominantes y predominantes, y en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar (vorbildlich)*”¹⁸. Con el fin de esclarecer la articulación entre la historicidad del *ethos* y la objetividad de la jerarquía axiológica, quisiéramos vincular, en la siguiente sección, el concepto scheleriano de *ordo amoris* con dos puntos clave de la ética material de los valores: la individualidad de la persona y el principio de solidaridad.

III

Scheler distingue explícitamente dos sentidos de *ordo amoris*: un sentido descriptivo o fáctico y uno normativo. El significado descriptivo consiste en la organización de los actos de amor y odio, que da estructura a los fines de los actos en las cuales un ser humano existe y vive moralmente, y que se expresa en todos sus movimientos¹⁹. El significado normativo, por su parte, no consiste en ser un orden de normas, sino en que, una vez conocidos determinados valores y sus relaciones, estos se convierten en exigencias dirigidas a la voluntad del sujeto, a su *querer* llevarlos a la existencia²⁰. Scheler no se ocupa explícitamente de estos dos sentidos de *ordo amoris* en el *Formalismo*; y sobre el modo de entenderlos no hay un acuerdo claro entre los estudiosos. Señalando de paso que lo importante es que ambos sentidos coincidan en cada persona, nos limitamos aquí a entender el *ethos* y, por tanto, la moralidad práctica –pues las variaciones de esta última dependen de las variaciones del primero– a partir del *ordo amoris* descriptivo o fáctico; y nos apoyamos en el *ordo amoris* normativo para comprender el concepto de determinación individual. Este último se presenta en el *Formalismo* en la forma de “esencia individual-personal de valor” (*individual-*

¹⁷ *Ét.*, p. 37; GW 2, p. 20.

¹⁸ Scheler, M., “Ordo Amoris”, traducción de X. Zubiri, edición de J.M. Palacios, Madrid: Caparrós Editores, 3ra. ed., 2008, p. 23 (en adelante, *OA*); “Ordo Amoris (1914-16)”, en: *Schriften aus dem Nachlass*. Volumen 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre, Gesammelte Werke*, tomo 10, Bonn: Bouvier Verlag, 1986, p. 347 (en adelante, GW 10).

¹⁹ *OA.*, p. 23; GW 10, p. 347.

²⁰ *OA.*, p. 22; GW 10, p. 347.

persönliche Wertwesen) o “salvación personal” (*Heil*)²¹. Distinguiéndola del concepto de destino, en el texto fragmentario *Ordo Amoris*, Scheler entiende la determinación individual como una “*esencialidad de valor atemporal* en la forma de la *personalidad*”²². Ella es individual, pero no por eso menos objetiva, “es algo que no se ‘pone’, sino que exclusivamente se *conoce*”²³ y que designa nuestra vocación (*Beruf*), a la que podemos o no dedicar nuestra vida. Es precisamente en este sentido que, en el *Formalismo*, Scheler explica la esencia de valor individual y personal, pues recurre a la idea de algo “bueno en sí para mí”, es decir, a un valor o conjunto de valores cuya objetividad es independiente de mi saber, pero a la vez, es “para mí” en el sentido de que incluye una referencia *vivida* a mi persona, un llamado (*Ruf*) personal, independientemente de que el mismo llamado sea escuchado por otros. Se trata de “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 ‘tu eres para mí’”²⁴. En otras palabras, se trata del *ordo amoris* en sentido normativo. Y es por este motivo que, desde el punto de vista scheleriano, ninguna ética puede reemplazar este conocimiento.

Ahora bien, este reconocimiento de la individualidad personal no implica un individualismo. Scheler se ocupa de distinguir su personalismo ético de diferentes formas de personalismo. Nos limitamos a señalar una de sus características, que Husserl también advierte, aunque no la señala como un principio ético: el principio de solidaridad en lo bueno y en lo malo. Este consiste en que, además de la culpa o mérito de una persona singular, existe una culpa total y un mérito total, que no es una suma de las anteriores, sino que somos todos corresponsables de los actos de todos²⁵. De modo que, añade Scheler, “la corresponsabilidad moral de cada uno con todos no sólo se apoya en contratos [propios de la sociedad, fundada en comunidades de vida] (...), sino que inversamente, la propia responsabilidad o auto-responsabilidad siempre va acompañada originariamente de la corresponsabilidad por tal ejecución u omisión”²⁶. Cabe señalar que Scheler distingue tipos de unidades sociales: la masa, la comunidad de

²¹ *Ét.*, p. 635ss.; GW 2, p. 481ss.

²² *OA.*, p. 36 (traducción modificada); GW 10, p. 353.

²³ *OA.*, p. 23; GW 10, p. 351.

²⁴ *Ét.*, p. 638; GW 2, p. 482.

²⁵ *Ét.*, pp. 644-645; GW 2, pp. 488-489.

²⁶ *Ét.*, p. 645; GW 2, p. 489.

vida, la sociedad y la persona colectiva. El principio de solidaridad solo vale para la segunda y para la última; y mientras en el caso de la comunidad Scheler habla de “solidaridad sustituible”, en el de la persona colectiva habla de una solidaridad insustituible. Una de las razones de esta diferencia es que el valor positivo o negativo de cada miembro de la comunidad depende de su corresponsabilidad respecto de la comunidad como un todo, mientras que, en la persona colectiva, el valor positivo o negativo de las personas singulares depende de la realización o no realización de lo “bueno en sí para mí” o, si se quiere, del *ordo amoris* en sentido normativo, indicado negativamente por la conciencia moral (*Gewissen*) y positivamente por el amor propio o ajeno. Así, no soy solo responsable de la omisión o efectuación de los actos conducentes a la realización de “lo bueno en sí para mí”, sino también corresponsable de la omisión o efectuación de los actos que apuntan a la realización de lo “bueno en sí para otro”. Para comprender el sentido del personalismo de la ética material de los valores de Scheler, quisiéramos terminar con una cita que nos recuerda la pregunta que se debe plantear, según Appiah, el cosmopolita. Después de distinguir los dos tipos de solidaridad, concluye Scheler: “De modo que en este estrato [el de la persona colectiva], al examinarse moralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no sólo qué cosa valiosa moralmente positiva habría podido producirse en el mundo y qué cosa de valor moralmente negativo había podido evitarse si yo mismo, como *representante* de una posición en la estructura social, me hubiera portando de otra manera; sino también qué habría acaecido si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo ‘bueno-en-sí-para-mí (...)’ y lo hubiera querido o realizado mejor (...)”²⁷.

²⁷ *Ét.*, p. 688; GW 2, p. 523.