

El sentido ético de la “identidad personal” según Scheler

Mariana Chu García
Pontificia Universidad Católica del Perú

De los tres conceptos que conforman el tema de estas jornadas, la intersubjetividad y la identidad tienen un lugar importante en el pensamiento de Scheler. Cabe decir que se ocupó de ambos conceptos de un modo múltiple, lo que podemos entender en dos sentidos, uno referido “a la cosa misma” y el otro, al punto de vista desde el cual nos referimos a ella. Así, en primer lugar, en la medida en que el hombre es un ser múltiple, la experiencia o el encuentro con el otro es también múltiple. En otras palabras, si comprendemos al ser humano, tal como lo hace Scheler en sus textos fenomenológicos, como un “ser sensible-vital-espiritual”¹, entonces el encuentro con el otro es múltiple y diferente según el estrato en el cual nos ubiquemos, de modo que nos podemos preguntar qué del otro nos es dado y qué nivel de intersubjetividad implica o, para usar la expresión de Scheler, qué tipo de unidad social. Frente a esta comprensión estratificada del ser humano y de las formas de unión social, surge inmediatamente la pregunta por la unidad y la multiplicidad así como por la identidad y la diferencia. Esto nos lleva al segundo punto, pues las posibles respuestas dependen de la perspectiva desde la cual planteemos esas preguntas. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la ontología, Scheler se pregunta si entre el yo y la comunidad hay una relación de pertenencia esencial y evidente o si solo se trata de una unión fáctica y accidental, mientras que, desde el punto de vista de la lógica y crítica del conocimiento, se pregunta qué justifica el juicio de realidad por el que afirmamos la existencia de determinada comunidad y de determinado yo². Estos ejemplos son, en realidad, dos de los seis tipos de preguntas que Scheler distingue respecto al problema “Del yo ajeno”³. Pero nos sirven para señalar que lo mismo vale para la cuestión de la “identidad personal”: puede ser tratada como un problema ontológico, epistemológico o ético y axiológico.

¹ Scheler, Max, *Ética*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz, introducción y edición de J.M. Palacios,

² Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de José Gaos revisada por Ingrid Vendrell, Salamanca: Sígueme, 2005, p. 291.

³ Cf. *ibid*, pp. 287-311.

Del concepto de “interculturalidad”, en cambio, tal como lo entendemos hoy, Scheler no se ocupó, ni en el sentido descriptivo ni en el sentido ético-político. Sin embargo, conceptos como los de solidaridad y nivelación (*Ausgleich*) han motivado una interpretación intercultural de la filosofía scheleriana⁴. Por nuestra parte, quisiéramos recordar la siguiente tesis de su *Ética*: “...la exposición del ideal total moral *uno* de la humanidad, fundado en la jerarquía objetiva de valores, no sólo *permite* diversas formas de *ethos*, sino que las *exige* necesariamente; y (...) esa diversidad se ha de expresar tanto en la dimensión de la simultaneidad (como diversos tipos de *ethos* en los pueblos, naciones, círculos de cultura) como en la de la sucesión (como diversas formas del *ethos* del llamado espíritu del tiempo)”⁵. Tesis como esta permiten entender que Scheler caracterice su ética como “absoluta” y, al mismo tiempo, como “histórico-relativa”⁶. Pero también la presenta como un “personalismo”. De modo general, este consiste en que los “valores de personas” son superiores a cualquier otro tipo de valores, no solo a los valores de cosas, sino también a los de la comunidad y la historia⁷.

Si consideramos que la persona es necesariamente individual y única, y que, tiene, según Scheler, en ella misma su principio de individuación, cabe preguntar en qué sentido la superioridad de los valores de personas es compatible con la exigencia de considerar la diversidad de formas del *ethos*, al que le es inherente, en tanto forma de vivir los valores, una historicidad esencial⁸. ¿Cómo se puede exigir el reconocimiento de esta diversidad y, al mismo tiempo, sostener no solo la objetividad de una jerarquía de valores sino también un “personalismo ético”? ¿Qué significa, en este contexto, ser persona? Quisiéramos abordar estas preguntas en dos momentos: en primer lugar, veremos cómo Scheler se reapropia de la idea de fenomenología para aclarar por qué afirmar la objetividad de los valores implica reconocer la diversidad del *ethos*; en segundo lugar, abordaremos el fenómeno de la identidad personal desde las perspectivas teórica y ética. Terminaremos con una breve conclusión, el sentido del personalismo de valores y la idea de cooperación que implica.

I

⁴ Cfr. Simonotti, Edoardo, *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2008.

⁵ *Ética*, p. 697.

⁶ *Ética*, p. 37.

⁷ *Ética*, p. 654.

En el prólogo de 1916 al *Formalismus*, Scheler escribe que su objetivo no ha sido otro que el de ofrecer una fundamentación de la ética filosófica. Se trata de una fundamentación fenomenológica que ha de superar la ética kantiana. “Superar” en el sentido en que presupone el rechazo, por sus consecuencias relativistas y escépticas, de toda ética basada en los bienes y fines⁹, pero no por ello implica el rechazo de una ética material de valores. A pesar de las infinitas diferencias que presentan los bienes y las personas de distintas épocas históricas, a pesar de que una misma situación puede ser justa para algunos pero injusta para otros, la diferencia entre esos valores, entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, así como entre lo agradable y lo sagrado, es una diferencia absoluta¹⁰. De acuerdo con ello, que los valores sean objetivos significa que son independientes tanto de su aprehensión subjetiva como de la existencia contingente de su portador. Así, de un lado, son irreductibles a los sentimientos que pueden acompañar su aprehensión, por ejemplo, el placer vivido al sentir el agradable sabor de una comida o la satisfacción vivida una vez logrado un fin que nos habíamos propuesto. De otro lado, no debemos confundirlos con los bienes y las personas en que se manifiestan, pues los portadores pueden variar en sus propiedades y cambiar de valor, incluso pueden desaparecer, sin que el valor mismo sufra alguna variación: “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”¹¹.

A partir de este pasaje, se puede señalar que la tesis de la objetividad de los valores presupone la distinción entre el ser del valor y la existencia del valor, o entre la esencialidad y la realidad del valor. La justificación de esta distinción depende de la adopción de la actitud fenomenológica, esto es, para Scheler, la reducción y la intuición de esencias. Probablemente, Scheler sea quien tomó con mayor seriedad la necesidad de efectuar la reducción fenomenológica para acceder “a las cosas mismas”. Sin embargo, no la entiende en el sentido husserliano. Esto vale no solo para su filosofía tardía, sino también para lo que se ha llamado la fase “clásico-fenomenológica” que es la que nos

⁹ Cf. *Ética*, p. 37.

¹⁰ Cf. *Ética*, p. 174.

¹¹ *Ética*, pp. 64-65.

ocupa aquí. No podemos entrar en los detalles de la complicada historia de la relación Husserl-Scheler, pero quisiéramos sostener que la idea de reducción que este último adopta y que, como veremos en un momento, modifica al menos en dos puntos decisivos, corresponde a aquella presentada en las lecciones de 1907 sobre *La idea de la fenomenología*, en las que, como sabemos, el concepto de inmanencia, el ámbito de la descripción fenomenológica, se extiende a lo actualmente dado, pero no incluye aún los horizontes potenciales de experiencia.

En un texto de 1913/14, cuyo tema es el sentido de “la nueva dirección filosófica” representada por los colaboradores del *Anuario* dirigido por Husserl, Scheler escribe lo siguiente: “En toda investigación auténticamente fenomenológica, cuando realizamos la llamada ‘reducción fenomenológica’ (Husserl) prescindimos (...) de dos cosas: primero, de la *efectuación real del acto* y de todas sus apariciones concomitantes (*Begleiterscheinungen*), que no residen en el sentido y la dirección intencional del acto mismo, así como de todas las propiedades de su *portador* (animal, hombre, Dios); segundo, de toda *posición* (creencia e incredulidad) *de la particularidad del coeficiente de realidad* con el que su contenido es ‘dado’ en la intuición natural y en la ciencia (realidad efectiva, ilusión, ficción, engaño)”¹². Considerando tanto el lado objetivo como subjetivo de la intencionalidad, de “la conciencia de algo”, la reducción es concebida como una doble desconexión de lo singular, la singularidad que tienen los actos realmente efectuados y la de la realidad del aparecer de los objetos mundanos y científicos. Esta doble abstención de la reducción equivale a una desconexión de la trascendencia. Trascendentes son siempre la intuición natural y la ciencia, pues en ellas todo acto mienta más de lo que puede ser dado en él. Como el objeto es mentado en tanto totalidad, aunque no todas sus propiedades sean dadas, en estas experiencias encontramos siempre un excedente intencional. Esto se vincula directamente con el carácter mediato de las experiencias natural y científica del mundo: cada aparición y aspecto del objeto tiene la función de símbolo que indica la totalidad del objeto mentado. En la percepción natural, por ejemplo, el aparecer del color es símbolo del aparecer de una cosa sólida¹³.

¹² Scheler, M., “Phänomenologie und Erkenntnistheorie”, en: *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Gesammelte Werke, tomo 10, Bonn: Bouvier Verlag, Bonn, 1986, p. 394 (en adelante, GW X); “Fenomenología y gnoseología”, en: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aire: Nova, 1962, p. 82 (en adelante, “Fenomenología y gnoseología”). Hemos modificado ligeramente la traducción de Ilse M. De Brugger.

¹³ GW X, p. 416; “Fenomenología y gnoseología”, p. 116.

Así pues, la experiencia fenomenológica que debe hacer posible la reducción tiene, para Scheler, dos notas características. En primer lugar, se trata de una experiencia inmanente en la medida en que, en el lugar del “plus” de la intencionalidad, tenemos el *vivir* de la coincidencia entre la intención y lo dado tal que es mentado. No se trata pues de la inmanencia de la propia corriente de conciencia y no hay aquí posibilidad de hablar de “trascendencia en la inmanencia” como Husserl posteriormente. En segundo lugar, la reducción debe hacer posible una experiencia inmediata, es decir, una intuición en la que el objeto no es mentado como aquello que plenifica un símbolo o signo, sino que es mentado y dado en sí mismo. Se trata, en pocas palabras, de la intuición de esencias. “En este sentido —afirma Scheler— la filosofía *fenomenológica* es una constante *desimbolización del mundo*”¹⁴.

De otro lado, recordemos que, en 1907, Husserl presenta la fenomenología como el método específicamente filosófico¹⁵ y que la reducción, caracterizada como teórico-cognoscitiva¹⁶, está al servicio, ante todo, del esclarecimiento de la condición de posibilidad del conocimiento. Por su parte, Scheler no entiende la fenomenología como un método y la reducción no está orientada a mostrar la posibilidad de un conocimiento válido, sino a hacer posible la intuición evidente de las esencialidades y relaciones esenciales. Lo decisivo es que estas tienen, según Scheler, un “significado *óntico*”¹⁷, lo que quiere decir no solo que hay que reconocerlas como un modo de ser tan originario como el de la existencia, sino también que la ontología precede a la teoría del conocimiento, incluido el conocimiento axiológico¹⁸.

La primacía de la ontología explica el carácter múltiple de la reducción scheleriana y la triple tarea de toda investigación fenomenológica. Efectuada del lado objetivo de la intencionalidad, la reducción debe hacer posible una “fenomenología de la cosa”, es decir, una ontología de las esencias de las cualidades y los contenidos objetivos dados en los actos¹⁹. Para la ética, eso significa una fenomenología u ontología de los valores que lleve a la evidencia sus rasgos esenciales y muestre tanto sus conexiones formales (por ejemplo,

¹⁴ GW X, p. 384; “Fenomenología y gnoseología”, 68-67.

¹⁵ Cf. Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. de W. Biemel, La Haya: M. Nijhoff, 1973, 2da ed., p. 35.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ GW 10, p. 396; “Fenomenología y gnoseología”, p. 84.

¹⁸ GW 10, p. 396; “Fenomenología y gnoseología”, p. 85.

¹⁹ *Ética*, p. 131.

las relaciones de los valores positivos y negativos con la existencia y el deber) como sus conexiones materiales, esto es, el orden *a priori* de superioridad e inferioridad según sus portadores esenciales, pero sobre todo según las modalidades de valor. Ahora bien, efectuada del lado subjetivo, la reducción ha de conducir a una “fenomenología de los actos o del origen”, cuyos fenómenos son las esencias de los actos y su orden de fundamentación. Para la ética, esto significa exponer “el orden del corazón”, la estructura *a priori* de los actos, funciones y reacciones de respuesta emocionales. La idea de una efectuación múltiple de la reducción surge cuando consideramos un tercer dominio de investigación, esto es: “Las conexiones esenciales que existen *entre las esencias de los actos y las esencias de las cosas* (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el [sentir intencional]; los colores, exclusivamente en el acto de ver, los sonidos, en la audición, etcétera...)”²⁰. Recién con este tercer dominio de investigación tienen lugar las preguntas de la teoría del conocimiento y de la valoración, en la medida en que, a diferencia del concepto de objeto, el de conocimiento presupone un sujeto capaz de ese conocimiento, en términos schelerianos, un portador de la esencia del conocimiento respectivo²¹.

Scheler insiste, en contra de la revolución copernicana de Kant, en el carácter recíproco de este tercer grupo de conexiones esenciales para señalar no solo que las leyes de los objetos no siguen las leyes de la aprehensión de objetos²², sino también que no podemos afirmar la existencia de objetos que por esencia no puedan ser aprehendidos por una conciencia, es decir, no podemos sostener la existencia de la “cosa en sí”²³. Esto es decisivo para la fundamentación fenomenológica de la ética, pues significa que afirmar la objetividad del ser de los valores no significa afirmar la existencia de un “cielo de valores” ni de esencias. Lo que se ha de afirmar es, más bien, la relatividad de la existencia de los valores. Así como el color solo existe para a un ser sensible capaz de verlo y la existencia de los objetos matemáticos es relativa a un ser capaz de pensarlos, la existencia de los valores es relativa a un ser capaz de sentir, preferir, amar y odiar. Así pues, la tesis de objetividad de los valores concierne solo su esencia, lo que Scheler llama posteriormente “ser-valor”. En cambio, su existencia es siempre relativa según la modalidad de valor en cuestión: los valores de lo noble y lo ruin solo existen para seres vivientes, los valores éticos y jurídicos

²⁰ *Ética*, pp. 131-132

²¹ GW 10, p. 399; “Fenomenología y gnoseología”, pp. 88-89.

²² *Ética*, p. 132.

²³ *Ética*, p. 133.

solo son dados al hombre en tanto ser espiritual. Así pues, el ordenamiento de los valores en sensibles, vitales, espirituales y religiosos responde al nivel de relatividad de la existencia que, *por su esencia material*, corresponde a esos valores y que se halla en correlación con la comprensión estratificada del hombre como ser sensible-vital-espiritual.

De este modo, el concepto de la relatividad existencial da lugar a la relatividad histórica de las valoraciones, sin que ello implique la relatividad de los valores mismos. Precisamente, entre las cinco dimensiones en que pueden variar las valoraciones éticas que Scheler alcanza a distinguir, la fundamental es la del *ethos*, esto es, la estructura de la vivencia de los valores y las reglas de preferencia²⁴. Así, frente a las variaciones de la ética (que corresponden, por tanto, al nivel judicativo), las morales vigentes (definiciones de los tipos esenciales de instituciones, bienes y acciones, como el matrimonio y el asesinato), de la moralidad práctica (es decir, de la valoración de las acciones y modos de conducta de los hombres según las normas conocidas por ellos), y de los usos y costumbres (en el sentido de la tradición que se sigue involuntariamente), debemos preguntarnos si esllas a una variación del *ethos*. Este puede variar por el descubrimiento de un valor superior a los ya conocidos (amor), por la modificación de la preferencia entre valores de una misma modalidad o entre valores que se distinguen por sus portadores esenciales, así como por las diferencias en el grado de plenitud con que los valores son sentidos y, conforme a ello, distinguidos en los idiomas.

Con lo dicho hasta aquí, se explica en qué sentido la idea de una jerarquía objetiva y *a priori* de valores o, para ser más precisos, la idea de su plena donación, es inseparable de la diversidad de formas del *ethos*. La presentación del sentido moral del universo es esencialmente imposible sin *cooperación* de estas formas²⁵. El *ethos* se constituye por lo que Scheler llama “funcionalización” de las intuiciones esenciales. Aunque las esencialidades y los valores no sean nunca dados como tales en nuestra vida cotidiana, sino como propiedades de las cosas y personas, si son objetos de una intuición evidente, funcionan como principios selectivos la experiencia ulterior: “...lo pensado —cito a Scheler— se convierte en ‘forma’ del pensar, lo amado se convierte en ‘forma’ y modo de

²⁴ *Ética*, pp. 410 y 413.

²⁵ *Ética*, pp. 415-416.

amar”²⁶. Ahora bien, así como la intuición de valores se puede funcionalizar, también se puede desfuncionalizar²⁷. El saber acerca de los valores se puede perder y llevarse consigo todo aquello que habría seleccionado para nuestra experiencia. En la medida en que, para Scheler, esto significa que el espíritu humano no tiene una estructura universal y fija, sino más bien en devenir, todo *ethos* tiene algo que aportar al conocimiento de la jerarquía *a priori* de valores, incluso si se trata de un *ethos* basado en ilusiones y engaños de la preferencia, como el que se expresa en la apreciación “roba pero hace obra”. Para mostrar, el sentido que adquiere la cooperación de las formas del *ethos* en el personalismo ético, es necesario tratar de mostrar el fenómeno de la “identidad de la persona”, el cual, según Scheler, es más escondido de todos²⁸.

II

El “concepto” scheleriano de persona es múltiple. En el sentido de la cosa misma, se distingue la persona particular y la persona colectiva así como la persona íntima y la persona social. En cuanto a la perspectiva de la investigación, la sección correspondiente del *Formalismus* se divide en la concepción teórica y ética de la persona, pero en la medida en que Scheler entiende el conocimiento como una relación ontológica, dicho con precisión, el saber como participación de un ente intencional en el ser de otro²⁹, por “concepción teórica”, hay que entender tanto la pregunta por el ser de la persona como por el modo en que nos es dada. En ese sentido teórico, el problema de la personalidad solo surge como tal, aclara Scheler, cuando, una vez distinguidas las diversas esencias de los actos de la percepción, el juzgar, querer, sentir, preferir, amar, odiar, nos preguntamos por la unidad de su realización; correlativamente, el problema de la unidad del mundo surge cuando distinguimos las esencialidades y conexiones formales y materiales que se basan en las regiones especiales de objetos y las “subesferas” de lo físico, lo psíquico, lo ideal³⁰. Que se hable así de “personalidad” y de mundo individual responde al hecho de que, según Scheler, la persona es siempre individual. Su individuación no depende de sus vivencias ni de su cuerpo-orgánico, sino más bien del *vivir* mismo. Así, Scheler sostiene: “...*la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí –no,*

²⁶ Scheler, M., *De lo eterno en el hombre*, trad. de Julián Marías y Javier Olmo, Madrid: Encuentro, 2007, p. 158.

²⁷ *Ibid.*, p. 157

²⁸ *Ética*, p. 515.

²⁹ Scheler, M., *Ordo amoris*, trad. de Xavier Zubiri, ed. de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2008, p. 44.

³⁰ *Ética*, p. 511.

pues, πρὸς ἡμᾶς— antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos). *El ser de la persona 'fundamenta' todos los actos esencialmente diversos*”³¹.

Esta “definición esencial” implica varias cosas. En primer lugar, que se hable de una “unidad concreta y esencial” significa que se trata tanto de la existencia como de la esencia de la persona, lo cual queda indicado por la idea de “fundación” (*Fundierung*) de los actos en la persona que los realiza. Así, las esencias de los actos son abstractas sin el complemento de la referencia a la esencia de la persona que los efectúa, referencia que tiene que ser intuitivamente dada para que los actos sean esencias concretas. En ese sentido, queda rechazada la concepción actualista de la persona que la reduce a una X, un punto de partida vacío de actos o a una conexión o suma de actos de la razón o de la voluntad. De otro lado, Scheler también rechaza la concepción sustancialista cuando sostiene que “...la persona es la unidad inmediatamente convivida (*miterlebte*) del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido”³². En la medida en que la persona “...*existe* y se vive únicamente como *realizador de actos*...”³³, su ser es el de un devenir, un “devenir otro” (*Anderswerden*), de modo que no se requiere de una sustancia permanente para garantizar “la identidad de la persona individual”³⁴. “Más bien —dice Scheler— en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra, y ‘varía’ también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o ‘cambie’ como una cosa en el tiempo”³⁵. Así pues, la persona impregna con su peculiaridad cada uno de los actos en cuya efectuación existe y se vive. ¿En que consiste esta peculiaridad? La siguiente afirmación nos da pistas al respecto: “La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro”³⁶. Para entender el sentido es esta dirección, es necesario considerar a la persona en el sentido ético. Pero señalemos primero a qué se refiere Scheler en su comprensión esencial de la persona cuando señala su precedencia en el orden del ser, y no de la donación, respecto de la forma y la dirección de los actos.

³¹ *Ética*, p. 513.

³² *Ética*, p. 499.

³³ *Ética*, p. 515.

³⁴ *Ética*, p. 515.

³⁵ *Ética*, p. 515.

³⁶ *Ética*, p. 515. El texto alemán dice: “Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst” (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, tomo 2, Bonn: Bouvier, 2000, p. 385).

El interés de Scheler es señalar la imposibilidad de objetivar a la persona. Esta nunca puede ser dada como objeto, como ocurre con el yo, que no es más que el objeto de la percepción interna, sea la percepción del propio yo o del ajeno. En tanto ser espiritual, la persona es indiferente no solo respecto del mundo físico sino también del psíquico. Comprendida entonces como la forma de existencia única y esencial del espíritu concreto, la persona es necesariamente individual. Si se vive en la efectuación de sus actos al margen de que estos se dirijan a la esfera psíquica o a la esfera física, en el caso de la persona extraña, su existencia es dada en la co-efectuación de sus actos y la individualidad de su esencia es dada en la comprensión intuitiva de sus intenciones.

Esto último se encuentra en relación con el sentido ético de la persona y su individualidad. La palabra “persona” halla su cumplimiento, no en el hombre en general, sino solo en el estrato espiritual del ser humano. Así, hablamos de persona cuando se da el fenómeno de la cordura, es decir, cuando comprendemos inmediata e intuitivamente los actos intencionales de otro sin necesidad de explicarlos. La comprensión implica así una recreación o, más bien, una reconfiguración de la unidad de sentido de los actos espirituales ajenos. Otra condición es la mayoría de edad, es decir, la capacidad de distinguir los actos propios de los extraños, lo que implica que no nos limitamos a co-efectuarlos, sino que también los comprendemos. Además, para que se dé la persona es necesario el dominio sobre el cuerpo-propio que implica, a su vez, la presentación de un poder-hacer. Finalmente, pertenece a la esencia de la persona el saberse moralmente responsable de sus actos no solo en tanto persona social, sino también de los actos de su esfera íntima.

Ahora bien, si los fenómenos anteriores son condiciones de la experiencia de la persona fáctica, esto es, de sus acciones y manifestaciones vitales, todos ellos están condicionados por la dirección cualitativa del “devenir otro” en la que reside, como vimos más arriba, la “identidad personal” en general. Esta dirección dependen de la esencia ideal de valor de la persona, es decir, “...las intenciones de valor que le son inmanentes”³⁷. Lo que permite a Scheler hablar de esencias individuales y generales es, nuevamente, la precedencia de la ontología de esencias respecto de la teoría del conocimiento. Sin ser en sí mismas ni individuales ni generales, las esencias adquieren este carácter cuando las relacionamos con

³⁷ *Ética*, p. 634.

los objetos que las portan. Así, además de la esencia general de vida que tiene todo ser humano, corresponde a cada uno de ellos una “esencia individual-personal de valor” (*individual-persönliches Wertwesen*). Su experiencia es la comprensión de lo que Scheler llama, desde el punto de vista religioso, la salvación de la persona y, desde el punto de vista ético, “lo bueno en sí para mí”, expresión que refiere a valores que, una vez conocidos, sin perjuicio de su objetividad, de su *ser en sí*, y al margen de que sean también individuales para otros sujetos, son *dados para mí* con la exigencia de “algo por realizar”; dicho de otro modo, se trata de valores que me *invocan* individualmente instituyendo deberes individuales y tareas personales, y cuya existencia se puede perder para siempre si dependen del *kairós* o de que respondamos o no a la “exigencia de la hora”³⁸. (En la medida en que la esencia individual de valor, una vez conocida, nos señala un puesto singular en el cosmos moral, desde nuestro punto de vista, ella da cuenta de lo que Scheler llama “determinación individual” en el texto *Ordo amoris*). En relación, pues, con su posible experiencia, Scheler distingue, de un lado, valores y deberes morales de validez universal, y del otro, valores y deberes individuales, que pueden corresponder tanto a una persona particular como a una personas colectiva. En este sentido, aunque la ética filosófica no pueda señalar cuáles son los valores individuales, si tiene como ideal el sentido moral del mundo, está obligada a mostrar su posibilidad.

Para terminar, si retomamos la responsabilidad de la persona por sus actos, nota esencial que no se ha de confundir con la capacidad que tenga un hombre de ser sujeto de acciones imputables, y la relacionamos con las formas de *ethos* de las unidades sociales de la comunidad vital, la sociedad y la comunidad de personas, resulta que las relaciones entre los seres humanos implican una responsabilidad múltiple. En tanto miembros de un familia o de un pueblo, somos solo corresponsables de lo bueno y lo malo de nuestra comunidad vital, cuya realidad porta la responsabilidad total. En tanto formamos parte de la sociedad la responsabilidad es exclusivamente individual, mientras que en el caso de una comunidad de personas, como una nación o un círculo cultural, la persona particular y la colectiva son responsables de sí mismas y, al mismo tiempo, cada persona particular es corresponsable de la comunidad total y esta es corresponsable de cada individuo. Este principio de la responsabilidad común en lo bueno y en lo malos es, pues, el de una *cooperación solidaria*. A modo de conclusión, señalamos una de las consecuencias del personalismo de

³⁸ Cf. *Ética*, p. 640.

valores: “...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 habría podido evitarse si yo mismo, *como representante de una posición en la estructura social*, me hubiera portado de otra manera; sino *también* qué habría acaedido *si yo mismo, como individuo espiritual, hubiera visto mejor lo ‘bueno- en- sí para mí’* (en el sentido ya definido) y lo hubiera querido o realizado mejor”³⁹.

³⁹ *Ética*, p. 688.