

Max Scheler y el valor como materia de la ética

Max Scheler and value as a matter of ethics

Dr. Marcelo Chaparro Veas

Universidad Católica del Maule-Chile

mchaparr@ucm.cl

Fecha de recepción: 25 de abril de 2012

Fecha de aprobación: 15 de junio de 2012

Resumen: El presente artículo tiene la intención de mostrar las raíces históricas del proyecto de constitución de un nuevo modelo ético: la ética material de valores, que en discusión con el formalismo ético pone de relieve la necesidad de volver a discutir filosóficamente los contenidos de la Ética (vale decir, que no es sólo es sujeto la fuente última de la moralidad), sino que también es capaz de entregar una fundamentación material de la ética que todavía hoy no ha agotado sus reales posibilidades de constitución de un *ethos* que pueda dotar de criterios objetivos a la conducta moral.

Palabras clave: Scheler, fenomenología, axiología, formalismo ético, ética material.

Abstract: This article examines the historical roots of a project that seeks to constitute a new ethics: a material ethics of values, which in discussion with ethical formalism emphasizes the need to return to a philosophical discussion of the contents of Ethics (that is, it's not only the subject of the ultimate source of morality), but is also capable of delivering a material foundation for ethics that still has not exhausted its real possibilities for the constitution of an *ethos* that can provide objective criteria for moral conduct.

Keywords: Scheler, phenomenology, axiology, ethical formalism, material ethics.

Hay autores —como es Manfred S. Frings, editor de las obras de Scheler y Heidegger— quienes han señalado que el problema de establecer los fundamentos de la ética ha sido desplazado a un plano más bien secundario dentro de la producción filosófica del siglo XX. Así, el intento de fundamentación de la ética en el valor realizado por Max Scheler se encuentra relegado a un plano más bien de olvido en Alemania, aun a pesar de ser uno de los primeros intelectuales de relevancia en denunciar los peligros que entrañaban los nazis y su líder Hitler. Tras la llegada al poder de los nacionalsocialistas sus obras pronto se prohíben, así como su enseñanza y la publicación de sus obras, entre otras razones porque su madre era judía y debido a la asociación de su filosofía a los círculos católicos alemanes. No es sino hasta 1945 cuando se hace posible su retorno a la discusión filosófica. Pero Europa estaba destrozada y hablar de valores y de alegría parecía una ingenuidad que los existencialistas pronto se dieron cuenta y destacaron como un problema. En el entretanto, otros autores lograron desviar la atención desde los problemas de la axiología hacia otras áreas como la metafísica (Heidegger) o el lenguaje (Wittgenstein).¹

Sin embargo, a fines del siglo XX los problemas éticos cobrarán un carácter central, en alguna medida no menor desde las dificultades que presentan las actuales biotecnologías. Por una parte ya no es posible seguir afirmando de un modo ingenuo la neutralidad ética de las ciencias; otro problema que se le presenta a la discusión filosófica es la irrupción de otras profesiones a la discusión ética que solicitan para sí tanta atención como la que se le prestaba antaño al filósofo y al teólogo.

Desde mediados del siglo XX Occidente es cada vez más consciente en torno a que la labor de la ciencia ya no puede ser reputada como una actividad al margen de toda consideración ética; tampoco la ciencia misma pueda ser considerada como moralmente neutra. Ya no se puede aceptar como universalmente válida la interpretación de la ciencia desde la perspectiva de que ésta es constitutivamente una búsqueda sistemática, desinteresada y objetiva de la verdad, particularmente desde que el supuesto positivista del continuo progreso de la ciencia y del bienestar que siempre le acompañaría se ha visto puesto en tela de juicio en la barbarie que acompaña a la guerra tecnológica desde comienzos del siglo XX; ya no se manifiesta con claridad que sea admisible la afirmación respecto de la independencia de la investigación científica frente a la ética. Desde esta supuesta independencia, la ciencia impugnaría cualquier intento de establecer la bondad o maldad del fin que se desea realizar en una investigación hecha según criterios

1 FRINGS, M. *Max Scheler. A concise introduction into the world o a great thinker*. Marquette University: Milwaukee, 2001, pp. VII-X.

científicos. O bien, si a la investigación se le atribuyese alguna atingencia ética, sólo podría considerársele como una cortapisa a la objetividad de la investigación y una irrupción de elementos espurios a la verdad que desinteresadamente busca el hombre de ciencia.

Ciencia y técnica han ido paulatinamente logrando hacer lo que antes era privativo de la naturaleza. El lugar que diferencia lo natural de lo artificial es cada vez más difícil de establecer como una frontera precisa. Sin embargo, esta tecnificación tiene un límite muy preciso, que se manifestó cuando el hombre intentó tecnificar la vida del hombre,² los problemas morales hicieron pronta aparición. El hombre como realidad personal se resistía a ser tratado de un modo más o menos mecanicista. Sin embargo, los intentos por hacer una mayor tecnificación de la realidad del hombre no dejan de ser propuestos desde muy diversos ángulos. En el último tiempo asistimos a la aparición de problemas que han surgido desde las prácticas biológicas y médicas, a las cuales se ha sumado el derecho para establecer el grado de responsabilidad penal y civil de dichas prácticas, dichas prácticas exigen ser tratadas y discutidas desde una perspectiva moral y no sólo científica, técnica o jurídica.

Afirmamos que es posible establecer tres niveles de discusión en Ética, los últimos fundados en los primeros. Estos niveles de discusión en torno al lugar que le corresponde a la Ética filosófica nos permiten justificar nuestro presente interés en la teoría de los valores de Scheler.

1. El primer nivel de discusión es el de los fundamentos generales de la ética que se presentan como la base del análisis ético de los hechos humanos.
2. Una vez establecidos estos fundamentos generales es posible la discusión de casos problemáticos específicos, porque es posible tener un criterio de discernimiento sobre la bondad o maldad de lo realizable, o la adecuación a un horizonte de posibilidades consideradas como éticamente relevantes.
3. Finalmente, es posible pensar un tercer nivel donde es posible discutir sobre las efectivas actitudes de hombres concretos realizadas en casos particulares. Vale decir, si por ejemplo, tal médico ha cumplido con los protocolos correspondientes al tratamiento o si ha sido negligente o abiertamente ha provocado daño a una persona.

2 Sólo a modo de ejemplos recuérdese los intentos del conductismo respecto de considerar la vida humana como una *tabula rasa* que era posible diseñar y moldear según los estímulos adecuados, los experimentos de Pavlov en orden a determinar las actividades superiores como una concatenación de reflejos condicionados, o los intentos "científicos" de la Rusia bolchevique en cuanto a planificar la vida de los hombres en pos de alcanzar la sociedad sin clases.

Nosotros nos situaremos en el primer nivel, vale decir, el de la fundamentación de la ética, en concreto, en el intento de fundamentación axiológica que realiza Max Scheler en los dos primeros tercios del siglo XX. Para comprender las razones de la apelación a la teoría del los valores en este filósofo será pertinente mostrar la situación histórica desde la cual surge dicha fundamentación.

Antecedentes históricos

La razón de este apartado radica en que nos parece necesario para nuestra actual comprensión del puesto de Scheler dentro de la historia de la ética filosófica del siglo XX establecer en primer lugar, cuál es el orbe de problemas epocales que Scheler recibe de su circunstancia y, a continuación, cómo se propone, de modo consciente, resolverlos y de qué herramientas conceptuales dispone para hacerlo. Debemos aclarar que cuando nos referimos a establecer metodológicamente su “puesto en la historia” nos referimos a la historia, desde una perspectiva zubiriana, como aquella dimensión del ser humano que consiste en la entrega y la recepción de posibilidades.³

Dicha entrega de posibilidades determina, aunque no de un modo unívoco, el horizonte de problemas que cada época puede plantearse y el ámbito de posibilidades de solución que, a su vez, ofrece dicha época para los hombres que en ella viven.⁴ Los problemas que el ser humano se ve conminado a resolver no se inventan sino que son descubiertos históricamente. Para comprender cuáles problemas intenta resolver Scheler lo que nos importa destacar en lo que sigue

3 El concepto de “posibilidad” es utilizado aquí en el sentido de ser algo que habiendo sido real sobrevive en el presente como irreal. Cuando la realidad física ha desaparecido no queda de ella una pura nada sino que queda la posibilidad que ella ha realizado. No se refiere este concepto, en el uso que le damos aquí, a las infinitas variaciones que en el pasado pudo tener alguien para realizar y que, de realizarse una u otra variante, el presente se vería modificado en mayor o menor grado. Más bien nos referimos aquí a la recepción por apropiación en el presente del pasado que nos va constituyendo. Puede verse este carácter histórico en la comparación de dos actos negativos. La diferencia que hay entre no poder hacer algo y no estar haciéndolo radica en la posibilidad. Así nosotros mismos hace unas pocas décadas no podíamos escribir una tesis con un sistema de edición que formatease automáticamente los documentos por nosotros. Hoy podemos hacerlo, aun en el caso de no estar realizándola tenemos la posibilidad, en el pasado no se la tenía. La posibilidad es lo que es posible de realizar en el presente a partir de lo entregado por el pasado. Podríamos decir que la posibilidad es el efectivo haber epocal y no sólo la apertura inconclusa a diferentes figuras de realización. Así, históricamente, nos hemos apropiado a los griegos y no, por ejemplo, a las culturas pre-colombinas. Desde estas perspectivas tanto maya como inca serían históricos para nosotros en un grado muy inferior a los europeos. Las posibilidades con las que contamos directamente provenientes desde América se extiende mayoritariamente a algunos alimentos autóctonos, nosotros nos apropiamos más bien de aquellas posibilidades pertenecientes a la tradición de Europa (ciencia, idioma, vestimenta, etc.).

4 ZUBIRI, X. “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas I*, Madrid, 1974, pp. 11-67.

es el modo de recepción de las posibilidades que le fueron entregadas. Estas posibilidades las centraremos en los siguientes puntos: la recepción de Kant a fines y comienzos del siglo XX, la constitución de las ciencias del espíritu en la cual el mismo Scheler participa⁵ aportando a estas ciencias con nuevas disciplinas como es, por ejemplo, la Sociología del saber.⁶

A fines del siglo XIX se está viviendo una profunda crisis de los fundamentos mismos de la tradición cultural.⁷ Las grandes creencias del hombre decimonónico serán resquebrajadas en sus cimientos por la crítica que la misma filosofía realiza a los ideales de la racionalidad universal y objetiva, que son denunciados como manifestación de una voluntad enmascarada de racionalidad (Nietzsche, Schopenhauer). El materialismo histórico de Marx pretende poner en evidencia una crisis consustancial a la sociedad burguesa. Es la época en que se busca un oriente preciso en una concepción que, al mismo tiempo, conserve una cultura espiritual y esté arraigada en la realidad y no en construcciones mentales, como producto de la crisis de los idealismos que habían llevado la filosofía a grados de abstracción tales que la filosofía ya no encontraba ningún arraigo ni era capaz de darlo. Así nos dice Buber⁸ que paradójicamente la mansión que Hegel construyó en el tiempo, que se despliega en la historia, para que el hombre tuviese un lugar seguro donde vivir, resultó ser un habitáculo que daba confianza al hombre porque en la historia todo cobraba sentido. Sin embargo, le critica Buber que a pesar de que la historia posee un sentido interno que concilia toda contradicción, no se puede vivir y cobijarse en dicha mansión porque los hombres, al ser corpóreos, necesitan del espacio y la materia para vivir. Después del intento fallido de Hegel, cuya popularidad contrastaba notoriamente con la de Schopenhauer, la filosofía realizada desde las cátedras pierde todo contacto con el pueblo y ya no es capaz de atraer hacia sí a los mejores hombres de la nación; la primera mitad del siglo XIX estuvo marcada por una gran cantidad de revistas filosóficas, muchas de ellas de corta vida, pero que eran rápidamente reemplazadas por otras, en las que se discutían cuestiones literarias, estéticas, filosóficas, en torno a círculos culturales

5 Véase SCHELER, M. *Sociología del saber*. Ediciones Siglo Veinte: Buenos Aires, 1973.

6 FRINGS, M. *The Mind of Max Scheler*. Marquette University: Milwaukee, 2001, pp. 12-18. Si bien es cierto que Scheler no ha tenido una difusión muy amplia en Europa, prueba de ello es que la publicación de las obras completas de Scheler se han realizado en su gran mayoría, nueve de los quince tomos, en Estados Unidos ante la más completa indiferencia del mundo académico europeo, no menos cierto es que en América sí se ha producido un no despreciable influjo de Scheler en el área de la sociología.

7 PINTOR-RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*. BAC: Madrid, 1978, pp. 28-53. Para más detalles sobre la circunstancia histórica de Scheler.

8 BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica: México, 1995, p. 99.

de gran influencia social. No obstante, a fines de ese siglo, para los alemanes sus filósofos se han vuelto extraños. Este fin de siglo no reconocerá a sus filósofos más originales y admirará a algunos “superficiales demagogos hoy olvidados”⁹ Como reacción al peligro de una ruptura de la tradición cultural en manos de iconoclastas y demagogos, al avasallador influjo del positivismo en Europa un grupo de filósofos propuso un retorno a Kant. El origen del neo-kantismo es controvertido. Algunos, como Pintor-Ramos, lo sitúan en el entonces conocido historiador Zeller quien en un discurso de 1869 habría lanzado la famosa consigna: ¡Vuelta a Kant! Otros establecen su origen un poco después en 1865 con O. Liebmann o bien en 1866 con F. Lange.¹⁰ En 1867, Dilthey, haciéndose eco de esta consigna, en la lección inaugural dada en la Universidad de Basilea, exclama. “También digo: la filosofía debe volver a Kant, pasando sobre Hegel, Schelling y Fichte. Pero no debe pasar silenciosamente por alto estos pensadores...”¹¹ El complejo movimiento que es el neo-kantismo dará vida a la alicaída filosofía académica en el último tercio del siglo XIX.

Un importante cúmulo de problemas será aportado por las nacientes ciencias humanas. Dilthey incorporará a la historia el ideal positivista de atenerse rigurosamente al dato, que en este caso concreto es el documento. Sin embargo, para Dilthey, el atenerse al hecho desnudo que es el documento presenta serios problemas metodológicos y críticos. Pues vio que ante el inmenso material histórico era inevitable tener que interpretarlo desde categorías que no eran directamente equiparables con los supuestos que la filosofía positiva había imitado de las ciencias físicas. Ante esta insuficiencia se buscará un método y una ciencia básica que sirva de suelo firme a las investigaciones sobre el hombre. Así, Dilthey redescubre la hermenéutica de Schleiermacher. Por otra parte, Cohen y Natorp vuelven a Kant para superar el positivismo proveniente de Francia, el materialismo, así como el constructivismo de la filosofía romántica mediante la consideración crítica de la ciencia y una fundamentación del saber en tanto teoría del conocimiento. Husserl, siguiendo a Brentano, diseña la Fenomenología como reacción ante la falta de cientificidad y de un objeto propio para el filosofar.

Al lado de las investigaciones históricas suceden otros hechos de graves consecuencias. Por un lado, el darwinismo hace su irrupción en 1859 y prontamente se extiende por todo Occidente. La evolución en términos darwinianos significará

9 PINTOR-RAMOS, A. *op. cit.*, 1978, p. 31.

10 GUARIGLIA, O. *Concepciones de la ética*, Trotta: Madrid, p. 56. Señala el autor que las obras: *Kant y los epígonos* de Liebmann o *Historia del materialismo* de Lange serían las fuentes que originarían el movimiento neo-kantiano.

11 DILTHEY, W. *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica: México, 1978, p. 346.

la pérdida de unidad en la manera de comprender el origen del mundo y el puesto del ser humano en el devenir cósmico.¹²

A comienzos del siglo XX se produce la famosa crisis de fundamentos de la física. La física desde tiempos de Galileo era considerada como la ciencia por antonomasia, la más objetiva y estable de todas las ciencias. Sin embargo, la objetividad de la ciencia física es puesta en cuestión porque se pudo demostrar que a nivel micro-físico el sujeto modifica su objeto al investigarlo. La objetividad que había creído conquistar Galileo ya no es absoluta.¹³ Quedan, en alguna medida, emparejadas la física con la historia desde el punto de vista de la investigación objetiva.

Acontece un desarrollo económico e industrial en Alemania durante esta época en la que Bismarck oficia de Canciller. Sin embargo, los impulsores de este desarrollo, la tardía burguesía alemana, posee unos ideales que los intelectuales consideran débiles, anacrónicos y reaccionarios. Y estos intelectuales se dedicarán a problemas que pronto resultarán en duras críticas a la misma burguesía exigiendo y pidiendo de modo urgente nuevos ideales. Es el caso del mismo Scheler¹⁴ en Filosofía; de Sombart en Historia¹⁵ y de Max Weber¹⁶ en política.

El siglo XIX finaliza con un considerable cúmulo de conocimientos concretos y dispersos que plantean nuevos problemas que exigen soluciones que cumplan con la integración de estos saberes y, a su vez, sean capaces de ser la base sobre la cual construir un nuevo *ethos* que dé sentido a la vida humana.¹⁷

Estas circunstancias son las que vive Scheler durante su formación académica; la vivencia de la crisis se manifiesta de un modo temprano¹⁸ bajo el influjo de su

12 Scheler se irá haciendo cargo cada vez más explícitamente dentro de su obra —a partir de 1922 el tema del hombre ya es central— de las dificultades que entrañan la falta de unidad en la idea acerca del hombre. Considera relevantes, aunque en diverso grado, a lo menos cinco concepciones del hombre que son contradictorias entre sí, de las cuales las más influyentes son la concepción judeo-cristiana y la científica-evolutiva. Véase SCHELER, M. “La idea del hombre” en *Metafísica de la libertad*. Nova: Buenos Aires, 1960 y *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada: Buenos Aires, 1982.

13 GALILEO, G. *El ensayador*, N° 48, en TORRETTI, R. *Filosofía de la naturaleza*, Editorial Universitaria: Santiago, 1998, p. 87.

14 Véase SCHELER, M. *El resentimiento en la moral*. Caparrós Editores: Madrid, 1998.

15 Véase SOMBART, W. *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza Editorial, Madrid, 1998.

16 Véase WEBER, M. *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica: México, 2003.

17 PINTOR-RAMOS, A. *op. cit.*, pp. 32-36.

18 Véase el artículo “Ética y trabajo”, como se recordará fue publicado en 1899 en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* y donde el autor reconoce que dicha investigación ha sido inspirada por la obra de Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Leipzig, 1896.

maestro Eucken quien lo guiará hacia el reconocimiento de la importancia de los *temples de ánimo* para la vida humana frente a la racionalidad objetivante.

El valor como fundamento del *ethos*

Frente a esta crisis de los fundamentos del *ethos* Scheler critica la solución que ve la vuelta a Kant como la salida a dicha crisis, porque le parece que fundar en el formalismo del puro deber y el rigor del trabajo a un pueblo como el alemán, así como a cualquier otro, es insuficiente por cuanto genera tantos problemas como soluciones quiere dar. De hecho, si el formalismo es fiel a sí mismo y es llevado hasta sus últimas consecuencias acaba por convertirse en subjetivismo y relativismo.¹⁹ Así que Scheler se impondrá una tarea profundamente ambiciosa, que en alguna medida no menor cumplió, que consistirá en dotar al pueblo alemán de un nuevo *ethos*. Scheler creará encontrarlo en un nuevo tipo de objetividades como son los valores.

En lo que sigue consideraremos la que nos parece muy acertada distinción²⁰ de dos problemas al interior de la ética de Scheler. Por un lado, hay que considerar la crítica al formalismo que realiza en la figura paradigmática de Kant por cuanto obliga a reconocer para la ética referencias extra-subjetivas y a enfrentar el espinudo problema de los contenidos de la ética; por otro lado, como un tema independiente del anterior —por cuanto la aceptación de contenidos para la ética no obliga a reconocer de un modo unívoco que estos tengan que consistir en valores— su solución al formalismo en la fundamentación de la ética en valores objetivos. Ambos problemas conviene considerarlos por separado.

La pregunta que, de alguna manera, está a la base del planteamiento de Scheler, como también es el propósito de una investigación de Adela Cortina, interroga por la posibilidad de superar los límites de una ética post-kantiana de principios desde una antropología axiológica.²¹ Si la axiología es reconocida como la crítica más sólida que se ha hecho a Kant durante el siglo XX, entonces es menester ir a la fuente misma de dicha crítica, esto es, a Scheler. Este autor posee el mérito de haber hecho explícitos los supuestos kantianos que hacen difícil, si no imposible, el formalismo del puro deber en la ética.

Si bien es cierto que Scheler no considera la discusión con Kant como el lugar donde se origina la axiología, no menos cierto es que esta discusión es central en vistas del nuevo *ethos* que Scheler intenta dar a la ética. El título mismo

19 ARANGUREN, J. *Ética*, Alianza Editorial; Madrid, 1980, p. 70; y RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder*. Rialp: Madrid, 2005, p. 81 y ss.

20 *Ibid.*, p. 71.

21 Véase CORTINA, A. *Ética sin moral*. Tecnos: Madrid, 2010.

de la obra principal de Scheler da fe de ello. Ahora bien, en una parte no menor, al menos toda la primera parte de su *El formalismo en la ética y la ética material del valor*, Scheler sostiene que sólo apela a Kant en cuanto a modelo ejemplar de fundamentación ética y que fruto de la discusión de las tesis kantianas, en este caso concreto de la obra referida sobre el formalismo, no surgirá su propio pensamiento, sólo usará las opiniones de los filósofos en la medida en que ellos le sean útiles para aclarar sus propias tesis. Como ya hemos dicho, su intención no es refutar a Kant, sino que, atendiendo a la realidad misma de la moral, ver con arreglo a ella si es posible lograr una fundamentación de la moral tal que efectivamente comprometa y mueva al ser humano a actuar moralmente. La razón de la discusión con Kant, como se verá más adelante, es que Scheler, al igual que Kant, busca elevar la ética a la categoría de saber científico. Scheler sabe que tiene ante sí la tarea de construir una nueva ciencia. Esto le lleva a realizar una tarea doble. Por un lado construir el edificio conceptual de su propio sistema teórico y, por otro, poner a prueba la validez de dicho sistema en la crítica a las filosofías precedentes. La elaboración de la ciencia axiológica requiere de un método, que Scheler encontró en la fenomenología expuesta por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, y de un contendor, que Scheler encontró en el formalismo kantiano.

Vayamos por pasos contados. Scheler está realizando una nueva fundamentación ética. Y esta fundamentación debe ser científica si esta ética ha de tener carácter universal y necesaria, desde una perspectiva kantiana; y evidente y objetiva desde la perspectiva de Scheler. Pero, si bien es cierto que Scheler acepta el prejuicio moderno de la legitimación científica de la filosofía, no menos cierto es que tampoco sustantiva a la ciencia. Para Scheler la ciencia no es tal si sólo es formal, toda ciencia tiene una materia objetiva de estudio que le es esencial para constituirse como tal. Además ha de tener un método de acceso a ese objeto para que éste se nos manifieste de tal modo que sea propiamente objeto científico. Ahora bien, iniciar la investigación por la descripción del método como la forma *primaria* de asegurar los resultados esperados es la posición propia del criticismo kantiano. Desde Descartes se había impuesto para la filosofía esta idea: el problema del método, entendido éste como un camino seguro de acceso a la verdad es el problema fundamental para la filosofía, aun antes de cualquier saber efectivo sobre las cosas. Pero, esta manera de concebir el método parte del supuesto que consiste en pensar que la razón y las cosas son dos orbes independientes la una de las otras y que establecer cómo se llega de una a las otras es el problema que la crítica debe resolver. Es decir, la crítica parte de la idea primaria de que sólo alcanzamos representaciones de las cosas y, por lo tanto, no hay una presencia inmediata de éstas en el entendimiento. No obstante, según Kant, negar la existencia de cosas allende el sujeto supondría la contradicción de suponer la existencia de apariencias (fenómenos) sin algo que en ellos apareciera. Ahora bien, si se planteara el

problema de hallar un puente que una a la razón aislada en sí misma con las cosas que están fuera o más allá de ella, la respuesta sería que no hay tal salida, las impresiones sensibles son el punto de partida del acto cognitivo y la sensibilidad es completamente pasiva. La razón conoce lo que ella misma ha puesto: la objetividad del objeto en el saber científico, los imperativos en el orden moral. La razón es lo propiamente humano del hombre y el hombre no puede saltar fuera de su sombra. Tal es el ideal de la Ilustración: el hombre al madurar ha de comportarse de forma autónoma, logro alcanzado por una acción no dependiente de instancias ajenas a la razón misma.

Sin embargo, plantear el “problema del método” como el problema fundamental a resolver antes de cualquier otra instancia, es más bien la actitud de quien en el fondo teme equivocarse. Ante el miedo reverencial frente al error, sea éste real o sólo posible, y sin otro lugar donde apelar que ante nosotros mismos como sujetos últimos de la razón, cabe preguntar: ¿cómo lograr que nuestros actos y decisiones alcancen la infalibilidad? La respuesta fue intentar diseñar un método tal que evite cualquier margen de error, por cuanto, si se establece un principio indudable y se cuenta con un método o estructura de alguna manera *a priori* que permita transitar desde este principio hasta más allá de él, se podría suprimir el error en la medida que, en virtud del método, la verdad del fundamento se transmite a todo lo que de él se deriva. De este modo se tiene de antemano un criterio que permite alcanzar las respuestas correctas y con una validez universal. No es casual que esta preeminencia del método haya conducido a formalismos, no sólo en el ámbito especulativo, para usar la expresión kantiana, sino también en el orden práctico. Esto ha llevado, por ejemplo, a una paulatina desestimación de la casuística como método que pretendía instruir en un orden prudencial porque, precisamente es un saber ético *a posteriori*. El problema que presenta la casuística es que nunca se tendrá con ella la absoluta certeza de agotar todos los casos posibles y, por lo tanto, siempre será un saber parcial y no universal. Parcialidad que es característica esencial de la prudencia. De allí que acabase imponiéndose el formalismo, por cuanto éste sí podría garantizar la universalidad de los juicios éticos; ésta es la interpretación más difundida e influyente sobre Kant. Como nuestra tesis tiene por tema a Scheler, veamos a grandes rasgos cómo recibe Scheler este formalismo.

Scheler sostiene que el formalismo no es el único camino para lograr objetividad, sino que en razón del mismo carácter práctico de la ética, que sólo puede ser cabalmente entendido a partir de la intencionalidad, se deben tener presente también los contenidos del acto moral. El contenido es aquí la materia de nuestra percepción, intelección, afección, etc. y, en el caso de la ética, este contenido sería el valor. Ahora bien, el valor es la materia en cuanto es percibida en

los actos que conllevan estimación por parte del sujeto. Y, como hemos señalado más arriba, la estimación hay que entenderla como un acto intencional, es decir: *estimar es siempre estimar-algo*. Este algo estimado es aquello que se hace presente en la percepción estimativa y que no es puesto por el sujeto. El valor, en cuanto percibido, tiene prioridad sobre el acto perceptivo. Desde la perspectiva scheleriana es necesario reconocer para el valor su carácter de *a priori* material. La ética no tiene por qué ser formal para ser *a priori*. El problema radica —según Scheler— en que Kant establece una necesaria y exclusiva respectividad entre formalidad y aprioridad. Scheler quiere establecer que hay también, junto a formas *a priori*, un *a priori* material. De hecho el título de la obra de Scheler que ahora comentamos es *El formalismo en la ética y la ética material del valor* [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*]. Scheler considera problemático el formalismo, en la medida que esto significa una ausencia de *contenidos* éticos. Así, Scheler entiende que, en la ética kantiana, el contenido es establecido por el sujeto, en cuanto está presente en la máxima. Lo que hace la ley es informar esa materia y, al hacerlo, en la medida que la máxima es así universalizada, el acto que se ciñe a esta ley es correcto en términos morales. Para Kant la fuente del relativismo —mejor sería sostener la fuente de lo antojadizo— es la búsqueda del propio interés, que constituye el contenido de la voluntad. Pero este relativismo se vuelve imposible con la apelación a la ley objetiva formal. Scheler, por contraposición, pone la objetividad por el lado de la materia: el valor. Así, pues, el fundamento de la moral radica en el valor y su percepción, de modo que la ética tiene que versar sobre los valores antes que sobre el deber.

Por lo anteriormente señalado, en lo que sigue sólo se expondrá la construcción de la axiología, por lo que postergamos para la sección siguiente el desarrollo de la crítica misma al *formalismo en la ética*. Partiremos, pues, metódicamente ateniéndonos a lo planteado desde la ética de los valores.

En Scheler el valor está presente de modo originario en la afectividad,²² está presente en actos cuya esencia consiste en su independencia respecto de la racionalidad objetivante-judicativa.²³ Desde esta perspectiva, la fundamentación de la ética es un análisis de las esencias objetivas que, estando presentes ante el hombre en su percepción afectiva y en su atenerse a lo presente, hace que desde la percepción de esas esencias brote la moralidad en la persona humana. Ahora bien, esencias y percepción, que son *a priori* respecto de todo lenguaje, son precisamente prejudicativas y preconceptuales. Es el momento histórico en el que

22 SCHELER, M. *La esencia de la filosofía*. Nova: Buenos Aires, 1980, p. 41 y ss.; *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores: Madrid, 2001, pp. 42-49.

23 SCHELER, M. *op. cit.*, 2001, pp. 51-52.

se impone el valor por sobre el deber en la moral. Esta imposición puede ser vista desde dos lecturas posibles: a) Scheler da madurez a ideas que estaban dispersas pero vigentes en su época; o b) Scheler es el responsable de dotar a la ética de un nuevo *ethos*. En lo que sigue intentaremos responder a estas dos posibilidades.

El fundamento de la moral en el valor

La teoría de los valores es una teoría ética de enorme presencia y vigencia; inundatoria podríamos decir. Ha ingresado en gloria y majestad dentro de las aulas, del lenguaje común y de la misma religión, haciendo incluso de ésta una realización de valores religiosos. A tal extremo ha llegado esto que incluso se la ha introducido dentro de un autor tan lejano de la axiología como es Tomás de Aquino. Los traductores han vertido, tal vez en un mal entendido *aggiornamento*, la famosa cuarta vía de la demostración de la existencia de Dios por la senda de los valores, así leemos: “La cuarta [demostración] se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas...”²⁴

Esta referencia a Tomás de Aquino es sumamente problemática, porque el valor es por esencia irreal e independiente de todo bien o cosa.²⁵ Así que, ¿cómo se puede demostrar la realidad de algo a partir de aquello que esencialmente es irreal? Además hay que agregar que, si bien es cierto el término “valor” está muy prestigiado dentro de los más variopintos discursos, en su mayoría extra-filosóficos, no menos cierto resulta que, en su uso habitual, el concepto y aquello a lo que se refiere poseen una imprecisión conceptual. Es un concepto que se emplea para dar a las cosas y a los hombres una dimensión moral, pero las más de las veces sin saber a qué se refiere en concreto. El valor es un concepto que se usa, incluso aunque no se comprenda. Sucede así que con el valor tenemos una relación paradójica: es un concepto que promete pero que no compromete. Por un lado, cuando queremos referirnos a las cosas y a las personas para señalar algún rasgo de importancia utilizamos en el lenguaje coloquial la expresión valor. Tal persona “es un gran valor”, “hay que valorizar lo que se ha hecho”, “este joven tiene muchos valores”,

24 Véase DE AQUINO, T., *Suma de Teología*. BAC: Madrid, 1994. I, q. 2, a 3 in c. Citamos expresamente el texto en castellano porque nos interesa la traducción que se hace del texto latino el cual dice textualmente que: “*Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile...*”

25 No cabe aquí entrar en detalles respecto de la descripción completa del carácter irreal del valor, pues no es el tema expreso del artículo, pero hay que indicar la distinción que se hace al interior de la fenomenología del valor que el valor mismo es una cualidad irreal presente en las cosas, y que las cosas donde se realizan los valores sólo son sus portadores circunstanciales. A modo de prueba de lo anterior se argumenta que la destrucción de un bien cósmico no implica la destrucción de un valor y que este permanece inalterado tras la desaparición de la cosa.

etcétera. Pero, por otro lado, la pregunta acerca de qué sea el valor y cómo a partir de él se puede vivir moralmente es una pregunta aparentemente inútil en la medida que esta pregunta significa trasladar al plano del entendimiento algo que pertenece propiamente a la afectividad y allí se consume. Por lo que nos encontramos con que efectivamente, cotidianamente, no hay, ni puede haber, pregunta alguna acerca de qué es lo que queremos decir cuando decimos “valor” en la medida que el valor ha acabado por convertirse en un lugar común. Suele usarse el concepto de valor cuando queremos añadir una suerte de *plus* suplementario a las personas o a las cosas, una especie de orla de solemnidad que ha de ser destacada. Esta apelación al uso del valor nos prohibiría el menor intento de comprensión, porque el uso del término valor es percibido como algo obvio que en su misma obviedad exime de toda discusión. Esta apelación a la obviedad nos lleva a remontar aguas arriba por el origen de la discusión en torno al valor como solución al problema de la fundamentación de la ética.

El origen del problema en Scheler

El concepto de valor es relativamente reciente. Nace hace cosa de poco más de dos siglos dentro de una ciencia que cobra rápidamente gran prestigio: la economía. Este origen no debe ser olvidado por lo que sigue. Como prueba de esto, nótese la relación que hay aún hoy entre valor, precio y aprecio. Desde su origen económico es incorporado a la filosofía por autores tan heterogéneos como Kant y Nietzsche. Pero, aun el concepto mismo no tiene una claridad propia.²⁶ Es a comienzos del siglo XX que, en los círculos cercanos a Brentano y Husserl (Meinong, Ehrenfels y Scheler), el concepto de valor cobra ciudadanía propia como tema de investigación filosófica. Sin embargo, es con Scheler que esta teoría llega a su madurez, y por ello, nuestra exposición se centrará en este autor.

La razón por la cual Scheler llega al problema de los valores como fundamentación de la ética es posible establecerlo, con un cierto carácter genético-histórico, en algunos de sus primeros escritos. El joven Scheler se ve influido por Eucken respecto de la importancia de las vivencias afectivas para la constitución de la ética al afirmar que lo que le interesa establecer para comprender los fenómenos no son los juicios y las ideas, sino los *temples vitales*. En el artículo de 1899 Scheler realiza un análisis de la tonalidad afectiva epocal, en torno al cambio que ha ocurrido en virtud del poder transformador de la técnica, que ha invertido el antiguo orden de fines y medios. Ahora bien, según la interpretación de Scheler, el

26 ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*, tomo VI, “Introducción a una estimativa”. Alianza Editorial: Madrid, 1983, p. 315. Ortega, consciente de esta falencia terminológica, señala que en vano buscaríamos en Kant una sola línea donde definiere, aunque sea nominalmente, la expresión “valor”, constatando que Kant hace uso reiterado y formal de esta expresión.

desarrollo de la técnica expresaría de mejor manera su confusión al sostener que aquello que es sólo medio para un fin posee el poder de establecer los fines morales y así sería entendida la moral sólo como imagen conceptual del desarrollo técnico. Scheler sostiene que desde mediados del siglo XIX el peso de la economía es tal que ha opacado toda otra interpretación del hombre:

“[...] aparecen ahora todas las entidades espirituales como si no fueran más que nombres altisonantes bajo los cuales las generaciones pasadas, firmemente convencidas de su importancia por una especie de autoengaño, sólo luchaban y sufrían por aquello por lo cual nosotros luchamos y sufríamos: la prosaica cuestión de la *recta formación de la existencia económica*.”²⁷

Scheler considera que este temple de ánimo respecto de la gravedad de la economía, ha tenido su mejor expresión en dos obras de Marx: *el Manifiesto Comunista* y *El Capital*. Y es en esta última obra de Marx donde los problemas fundamentales que aquejan a la humanidad son interpretados por el autor desde la economía, al punto que ésta puede ser entendida como principio metafísico de la realidad humana, en tanto que el trabajo, en su dimensión económica, constituye el principio de realización. El hombre con su trabajo incorpora plusvalía a la realidad. Las cosas poseen valor siempre y cuando el hombre le agregue a ellas el trabajo. Tanto el trabajo como el valor económico sólo son posibles en el trato social de producción. A esta altura de su vida, a Scheler le parece que es necesario hacer la vinculación que Marx hace entre política y economía. Además, el carácter totalizador que le otorga a la economía tuvo graves consecuencias tanto para la filosofía alemana como para la economía política. Estos dos ámbitos se comportan habitualmente como dos mundos estancos e incommunicables. Cree Scheler, aunque no lo desarrolla, que la mediación entre ambos mundos puede realizarla la *sociología*. Como consecuencia de este primer enfrentamiento con las tesis marxistas, previas al encuentro con la fenomenología de Husserl, surgirán a lo largo de su vida intelectual como temas centrales —pero no únicos— el valor, el trabajo y la sociedad.

“Creemos, de todos modos que, a fin de preparar el camino para una unión entre la economía política y la filosofía, el método más indicado es que la investigación filosófica aborde, en primer término, las categorías económicas para poner a luz su contenido lógico y ubicarlas en las diversas concepciones del mundo que se dan en la historia. Este es el camino que ya emprendieron, al menos en lo que concierne a la primera parte de nuestro programa, Meinong y Ehrenfels al examinar el concepto

27 SCHELER, M. “Ética y trabajo” en *Amor y conocimiento*. Ediciones Sur: Buenos Aires, 1960, p. 141.

de valor, de modo que nuestro ensayo, inspirado en su ejemplo, de realizar una investigación similar con respecto al concepto de trabajo, no ha de tener ni el atractivo, ni el riesgo de lo novedoso.”²⁸

Meinong y Ehrenfels intentan describir lo que es el valor, y ambos llegan a la misma conclusión, aunque con diferente acento: los valores son subjetivos. Damos valor según nos agrade algo (Meinong) o deseemos algo (Ehrenfels). Sin embargo, Scheler —quien en un principio aceptó las tesis de estos filósofos— verá que sus investigaciones son insuficientes y, por el contrario, insistirá majaderamente sobre la objetividad del valor. Scheler retoma el problema desde su raíz y ve que tanto en el agrado como en el deseo siempre se desea-algo o agrada-algo; el agrado y el deseo no se dan en el vacío. Esto indica que el valor ha de poseer una consistencia propia como para poder hacerse presente a la conciencia. ¿Qué es entonces el valor? Como ya hemos dicho, en 1899 Scheler todavía consideraba que las investigaciones de Meinong y Ehrenfels eran suficientes para dar cuenta del valor y se dedica más bien a considerar si el trabajo, efectivamente, posee carácter moral. La respuesta de Scheler es negativa, porque el concepto de trabajo puede ser moralmente neutro si se lo asocia con el solo esfuerzo físico o mental que se realiza. Así, un enorme esfuerzo físico como es empujar cada vez un objeto más pesado que otro no tendrá mayor valor económico porque la persona se haya cansado más con su esfuerzo.

Otro aspecto que cabe destacar es que ya en 1899 Scheler vislumbra lo que posteriormente desarrollará en su ética: la ínsita jerarquía de los valores, el carácter discreto y no continuo de la moral, la importancia de los modelos. Este escrito juvenil, inspirado en Eucken, según confiesa el mismo autor, tiene en su inicio un dejo de ambigüedad y exageración, bastante común esto último por lo demás en los escritos posteriores, porque no se sabe con certeza a quién se refiere ni en qué momento sucede lo que acusa en sus afirmaciones respecto del desarrollo de la filosofía. Así nos dice que:

“Desde que la filosofía ha cejado en su intento de abarcar, en el orgulloso vuelo del pensamiento, lo último y lo más alto, también la ética se ha visto en la necesidad de tener que apartar su mirada de los últimos fines de la existencia humana, para dirigirla a la valoración moral de ciertas actividades que no representan tanto una súbita exaltación a una vida más elevada y más noble, como más bien un lento y laborioso encaminamiento a estados moralmente deseables. Desviándola del héroe, cuya hazaña hace dar un paso hacia adelante a la cultura y la humanidad, ha puesto su mirada sobre los muchos que no pueden crear o configurar libremente los fines de sus vidas, sino que encuentran que

28 *Ibid.*, p. 145.

éstos están prefijados por los sólidos órdenes y necesidades de un estado cultural dado.”²⁹

Una posible interpretación de lo anterior podría ser que aquello que se denomina “lo último y más alto” es la denostada metafísica, y más en concreto la metafísica de Platón (así parece indicarlo la expresión: “vuelo del pensamiento”) que se ha visto desestimada como saber desde que Kant demostró su imposibilidad gnoseológica. Pero, la desaparición de la metafísica como saber ha hecho desaparecer a la metafísica como actitud (“orgulloso vuelo del pensamiento”) y esta desaparición parece que arrastró tras de sí también a la ética, pues apartó su mirada de los últimos fines porque éstos también tienen el carácter de “metafísicos”, para dirigirla a actividades que pueden ser realizadas de un modo paulatino por los muchos.

Nos parece que en Scheler hay un trasfondo: cierto sesgo aristocrático que posee su pensamiento, el que ya se manifiesta en tan temprana fecha y que no desaparece del todo en sus escritos posteriores. Este rasgo consiste en atender a figuras humanas privilegiadas que súbitamente aparecen en la historia y elevan la vida humana a cotas más altas y no presupuestas en las figuras anteriores. En la cultura es palmario este súbito salto. ¿Qué podría hacer suponer que desde dentro de un determinado nivel cultural y social podría surgir un genio que cambiase toda una época? Las artes son ejemplos preclaros de esto. No deja de ser sorprendente que hombres que se han formado en culturas lejanas a la occidental en el tiempo y en el espacio y casi sin medio alguno de difusión masiva han podido llegar a ser universalmente reconocidos. Análogamente con la biología podríamos afirmar que sin estos hombres privilegiados, “divinos” según la expresión de Hesse en *El lobo estepario*, la humanidad no podría evolucionar a niveles más altos de cultura y humanidad, sino sólo conservarse en el nivel alcanzado. Así, en esa referencia a los “muchos” parece que Scheler estuviese criticando a los socialistas que han elevado al proletariado a ser el gestor de la historia. Sin embargo, ya lo hemos afirmado más arriba, Scheler cree que el verdadero gestor de la historia es el héroe, la figura egregia, que crea y configura libremente su vida. Ahora bien, parece que para Scheler la afirmación que sostiene que estos “muchos” encuentran los fines prefijados significa que el proletariado, en tanto trabajador, estaría exento de responsabilidad moral, porque, según Scheler, el trabajo no posee connotación moral.

Esta descripción, nos parece, implica la gravitante consecuencia que tiene para la estructuración de la sociedad como un cuerpo organizado que consiste en la nivelación de los hombres que dirigen con los dirigidos. Cuando se produce esta

²⁹ Ibid., p. 139.

nivelación de los hombres cuyo producto es que en la práctica no hay hombres que sean objetivamente mejores y que puedan guiar a esos muchos resulta que cada uno de los hombres que no posee suficiente poder para dirigir y dirigirse, como son los dirigidos, acaba por vivenciarse a sí mismo como impotente para mejorar el entorno que le ha tocado en suerte. Así, cuando los hombres llegan a convencerse de que el mundo es imposible de ser cambiado y sólo queda sobrevivir del mejor modo posible y al menor costo de la propia dignidad se acaba por vivir sin esperanzas. Como hemos señalado más arriba, es el pesimismo producto del *ethos* del trabajo:

“En estos órdenes, los fines y metas parecían ser el resultado de un proceso objetivo, que se imponía a los individuos como algo dado y, en tanto fin, inmutable; por lo tanto, no podían ser determinados, sino sólo conocidos. Pretender configurarlos por sí mismos, parecía ser una empresa imposible, y de ahí que las funciones para lograr los fines ya dados se convirtieron en el material de la valoración ética. El “qué” fue sepultado completamente por el “cómo” y, caricaturizando un poco, podría decirse: Cuanto mejor aprendíamos cómo hay que hacer algo, cuando se quiere hacer algo, tanto más nos olvidamos de hacernos claramente cargo de la cuestión qué es lo que queremos hacer.”³⁰

Scheler caracteriza la situación del hombre de fines del siglo XIX en términos que parece que no han perdido aún su frescura. Los fines a realizar no pueden ser propuestos por los hombres, porque éstos ya se dan por supuestos. Vale decir, los encontramos en la situación de plantearse a sí mismos como sobrevivientes dentro de un *status quo* que posee toda la apariencia de la inmutabilidad. Lo único que se puede realizar es el mejor modo de acomodarse a dicho estado. Como nada puede ser cambiado, sólo queda esforzarse por encontrar los mejores métodos para alcanzar dichos objetivos. Cabe destacar que este formalismo es heredero de la preeminencia del método. El imperativo es un método.

Scheler ve que la aplicación sin restricción alguna del principio democrático de igualdad a todo orden de cosas, es nefasto para la ética, porque elimina dos momentos esenciales para su despliegue histórico. Por un lado, la presencia inusitada de portadores egregios, lo que hace que la ética proceda por veloces cambios de figuras que no provienen necesariamente de sus estadios precedentes. Y, por otro lado, la nivelación igualitaria, que suele ser hacia abajo, vuelve ciegos a los hombres y las épocas para la jerarquía ínsita en todo valor. Esto le dio a Scheler la fama de ser un autor contrario a la democracia por intentar fundar la ética en una “aristocracia” de figuras modélicas. Esta nivelación hacia los “muchos”, como

30 SCHELER, M., “Ética y trabajo”, *op cit.*, 1960, pp. 139-140.

Scheler llama a la nivelación de los valores,³¹ se ha realizado por el poder económico que el alto progreso de la técnica ha entregado a los muchos; al manifestar su poder transformador de la realidad, se erigió en la actividad fundante y seleccionadora de los fines que ha de realizar el hombre.

“El poder transformador del mundo de la técnica material que revolucionó particularmente la índole de la actividad económica de estos ‘muchos’, dio inusitado auge a la potencia posicional de fines del medio y desplazó del horizonte espiritual de la época, la potencia selectora de medios que es propia del fin. El mundo del telos aparecía así como completamente invertido.”³²

No debemos soslayar que para Scheler la posición de los fines a partir de la técnica y la absolutización de la propia figura histórica son dos rasgos fundamentales de la figura del hombre moderno³³ y uno de los rasgos fundamentales del relativismo.

La condición moral de la fenomenología

Hemos afirmado más arriba, que Scheler consideraba en sus primeros escritos, que las investigaciones en torno a la subjetividad del valor, expuestas por Meinong y Ehrenfels, eran suficientes para comprender la estimación valórica que realizan los hombres. Pero, cuando descubre a Husserl se produce un vuelco en su idea de lo que es la descripción del valor como correlato de la conciencia. Scheler cree encontrar, en su lectura de las *Investigaciones lógicas*, las herramientas metodológicas y conceptuales para dotar a la ética de un saber objetivo acerca del valor que sea el propio de una ciencia estricta, de modo paralelo a lo que Husserl proyectó en general para la filosofía. Aunque esto último hay que matizarlo.

Scheler concibe como una quimera la pretensión husserliana de constituir una filosofía como ciencia, la “ciencia filosófica”. El saber filosófico posee más bien una condición moral. De allí que Scheler busque hacer una “nueva” fundamentación ética válida de modo universal, incuestionable, pero también no refutable ni comprobable por la observación y la inducción, y que sea, además, evidente en sus principios. En Alemania aún imperaba el neo-kantismo, y la fenomenología de Husserl no era la filosofía vigente en ese momento. Scheler quiere darle a la juventud alemana una ética vital y personal que supere el rigorismo kantiano. Esta superación del rigorismo pasa por la imputación de Scheler a Kant de ser excesivamente formalista. Podríamos decir, con mucha cautela, que para Scheler

31 SCHELER, M., “Ética y trabajo”, *op. cit.*, 1960, pp. 140.

32 Idem.

33 SCHELER, M., *op. cit.*, pp. 140-145.

la ética de Kant sería la imagen especular en el individuo de lo realizado por el Estado: la inclusión de los poderes estatales legislativos al interior del hombre. El hombre, al igual que el Estado, es independiente, y esto se manifiesta en que es autónomo, a fin de cuentas legislador y juez.

Para llevar a cabo su propósito, Scheler hace un uso muy *sui generis* de la fenomenología de Husserl, quien siempre consideró a Scheler como un mal ejemplo de lo que debía ser un fenomenólogo.³⁴ Scheler, por su parte, no respetó a cabalidad el curso de las investigaciones de Husserl, si bien consideraba que la filosofía podía ser válida como tal sólo siendo fenomenología.

“No existe una “escuela” fenomenológica que pueda ofrecer conclusiones generalmente reconocidas, sino sólo un grupo de investigadores que tienen una actitud y orientación comunes frente a los problemas filosóficos, pero cada uno particularmente acepta la responsabilidad de todo cuanto cree haber encontrado mediante este enfoque, incluso de la teoría que trata de la naturaleza de semejante ‘enfoque’”³⁵

Así como Husserl tiene que refutar el psicologismo para darle a la filosofía un horizonte propio de investigación y científicidad objetiva con la patentización de los entes lógicos y la constitutiva intencionalidad de la conciencia; Scheler tiene que refutar el formalismo para darle a la ética una región o dominio de objetividades, unos “entes” tales que sean propios para la ética y, a su vez, un procedimiento para contemplar estos nuevos hechos. No obstante, alejándose de Husserl piensa que la fenomenología no es tanto un saber de esencias objetivo, sino que más bien este saber fenomenológico tendría una condición esencialmente moral cuyos rasgos fundamentales son:

1. Un enfoque y no un método.
2. Versa sobre nuevos hechos anteriores a su fijación conceptual.
3. Un procedimiento del contemplar, que se caracteriza por:
 - (a) Un contacto de plena vivencia espiritual con el mundo mismo.
 - (b) Un orden de fundamentación *a priori* de los fenómenos dados.
4. Este *a priori* es material, vale decir proviene del objeto mismo y no de las condiciones de posibilidad que el sujeto impone a los fenómenos.³⁶

34 Gadamer describe el ambiente intelectual en el cual se desarrollaba la fenomenología. Scheler era la figura descolante en el ambiente filosófico alemán. A pesar de las diferencias con Husserl se sentía unido a la fenomenología por su profunda aversión a las construcciones abstractas y por la mirada intuitiva para aprehender las esencias. GADAMER, H.-G. *Mis años de aprendizaje*. Herder: Barcelona, 1996, 77 y ss.

35 SCHELER, M. “Fenomenología y gnoseología”, en *La esencia de la filosofía*, p. 62.

36 Idem.

Este modo de concebir la condición moral de la fenomenología haría comprensible el intento de Scheler respecto de fundamentar la ética en la percepción de valores, puesto que la vivencia axiológica instalaría a la persona humana en un orbe de objetividades que sería el propio del orden moral. Así Scheler se verá conminado a tener que justificar, en el orden de la fundamentación, que la moral recae sobre unos objetos que serían ellos mismos morales antes de enfrentarse con el hombre y no que el hombre sea quien dote a la realidad que le circunda de una orla de eticidad que antes no tuviera. Para Scheler el que haya unos objetos especiales cuya condición consista en ser morales dota a la ética de un objeto propio de investigación. Además, para Scheler un saber que se mantenga en una perfecta atención a lo dado en sus momentos esenciales es un saber científico. Ahora bien, para lograr que su fundamentación sea científica y no una mera construcción mental, el valor debe ser establecido palmariamente como siendo objetivo. Y esta objetividad del valor Scheler considera que estará justificada si el valor es contemplado de un modo positivo en algún tipo especial de percepción.