

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Capítulo 8



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.
Incluye bibliografías.
D.L. 2017-04266
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA DIVERSIDAD DE FORMAS DE *ETHOS* Y EL SENTIDO ÉTICO DE LA «IDENTIDAD PERSONAL» SEGÚN SCHELER¹

Mariana Chu García, Pontificia Universidad Católica del Perú

El formalismo en la ética y la ética material de valores es el título de la obra de Scheler que, en su versión castellana, se titula simplemente *Ética* (Scheler, 2000a; 2008; en adelante nos referiremos a ella como *El formalismo*). Poco atractivo, ciertamente, el título original refiere a la posibilidad de fundar la ética, en oposición al formalismo kantiano, en una teoría de valores. Como se señala en el prólogo de 1921 a la segunda edición, la que en realidad es, como la tercera, una reimpresión, el espíritu de esta ética es la de un absolutismo y objetivismo (2008, p. 30; 2000a, p. 14). En ese sentido, una de las tareas por cumplir es la de mostrar la objetividad de los valores y de sus relaciones de superioridad e inferioridad. Añadamos que, en ese mismo prólogo, se retoma el subtítulo que ya en 1913 llevaba el texto: *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. De modo general, este consiste en que los «valores personales (*Personwerte*)» son superiores a cualquier otro tipo de valores. Eso significa que no solo los valores de cosas, como la utilidad, están subordinados a los valores de persona, sino también los de la comunidad y la historia (2008, p. 654; 2000a, p. 496). Ahora bien, en el tercer prólogo (1926), se subraya que el carácter absoluto de la ética no debe llevarnos a perder de vista su carácter histórico-relativo (2008, p. 39; 2000a, p. 22). Este consiste en el reconocimiento de la naturaleza histórica y social del *ethos*, que expresa una jerarquía particular de valores. Más aun, Scheler sostiene la tesis según la cual «la exposición del ideal total moral uno de la humanidad, fundado en la jerarquía objetiva de valores, no solo permite diversas formas de *ethos*, sino que las exige necesariamente; y [...]

¹ Una versión preliminar de este texto fue presentada en las XI Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: «Intersubjetividad, interculturalidad e identidad», organizadas por el Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (ClphER) en la PUCP del 23 al 26 de setiembre de 2015.

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)» (2008, p. 697; 2000a, pp. 530-531).

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 personales es compatible con la exigencia de considerar la diversidad de formas del *ethos*, al que le pertenece, en tanto forma de vivir los valores, una historicidad esencial (2008, pp. 413ss.; 2000a, p. 306). ¿Cómo fundar una ética que dé lugar a la multiplicidad de formas efectivas de vivir y existir moralmente (lo que, en otro texto, Scheler llama «*ordo amoris* descriptivo») y, al mismo tiempo, sostener la objetividad de una jerarquía axiológica *apriori*? ¿Cómo exigir el reconocimiento de la diversidad de formas del *ethos* y, a la vez, sostener 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 el perspectivismo emocional de los diferentes tipos de *ethos*; en segundo lugar, abordaremos el fenómeno de la identidad personal desde un punto de vista teórico y ético.

1.

El objetivo de Scheler en *El formalismo* es ofrecer una fundamentación fenomenológica de la ética. Esta va más allá de la fundamentación llevada a cabo por Kant, en el sentido en que asume el rechazo kantiano de las éticas basadas en los conceptos de bien y de fin (véase 2008, p. 37; 2000a, p. 20) debido a sus consecuencias relativistas y escépticas, pero no por ello implica el rechazo de una ética de valores. Uno de los argumentos centrales de Scheler consiste en que, pese a las infinitas diferencias que presentan los bienes y las personas de distintas épocas históricas, pese a que una misma situación puede ser justa para algunos pero injusta para otros, la diferencia entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, así como entre lo agradable y lo sagrado, es una diferencia absoluta (2008, p. 174; 2000a, p. 122). De acuerdo con ello, que los valores sean objetivos significa que son independientes tanto de su aprehensión subjetiva como de la existencia contingente de aquello que porta valor. Así, de un lado, los valores son irreducibles 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 confundir los valores 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 (2008, pp. 64-65; 2000a, p. 41).

A partir del pasaje citado, 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, a su vez, de la adopción de la actitud fenomenológica, esto es, para Scheler, de la reducción y la intuición de esencias. Probablemente, Scheler sea quien tomó con mayor seriedad la necesidad de efectuar la reducción para retornar «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 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.

Considerando tanto el lado objetivo como subjetivo de la intencionalidad, de «la conciencia de algo», Scheler concibe la reducción como una doble desconexión de lo singular: la singularidad que surge de la efectuación real de los actos y la del modo 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 sólida (1962, p. 116; 1986, p. 416).

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 como 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 lo hace 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» (1962, pp. 68-67; 1986, p. 384).

De otro lado, recordemos que, en 1907, Husserl presenta la fenomenología como el método específicamente filosófico (1989, p. 33; 1973, p. 23) y que la reducción, caracterizada como teórico- cognoscitiva (1989, p. 51; 1973, p. 39), 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*» (1962, p. 84; 1986, p. 396), 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 axiológico (1962, p. 85; 1986, p. 396).

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 cualidades y contenidos objetivos dados en los actos (2008, p. 131; 2000a, p. 90). Para la ética, eso significa, en primer lugar, una fenomenología u ontología de los valores que lleve a la evidencia sus rasgos esenciales, por ejemplo, su carácter negativo y positivo, y que, según ello, considere las relaciones de los valores con la existencia, el deber y lo justo. En segundo lugar, significa mostrar la jerarquía objetiva de valores 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 (2008, p. 131; 2000a, p. 90). Para la ética, esto significa exponer «el orden del corazón», la estructura *a priori* de los actos, las funciones, los sentimientos y las reacciones de respuesta emocionales. La idea de una efectuación múltiple de la reducción surge cuando consideramos un tercer dominio de investigación, esto es, «[l]as 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] (*Fühlen*); los colores, exclusivamente en el acto de ver, los sonidos, en la audición, etcétera [...])» (2008, pp. 131-132; 2000a, p. 90). 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 respectivo (1962, pp. 88-89; 1986, p. 399).

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 objetos, 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 una «cosa en sí» (2008, p. 133; 2000a, pp. 91-92). 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 la objetividad de los valores concierne solo a 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, por ejemplo, solo existen para seres vivientes, mientras que los valores éticos y jurídicos 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 preferencia (2008, pp. 410, 413; 2000a, pp. 303, 306). Así, frente a las variaciones de las teorías éticas (variaciones que se ubican, por tanto, en el nivel judicativo), de las morales vigentes (es decir, de las definiciones de los tipos esenciales de instituciones, bienes y acciones, como el matrimonio y el asesinato), de la moralidad práctica (esto es, variaciones en 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 estas no responden primariamente a una variación del *ethos*. Este puede variar por el descubrimiento de un valor superior a los ya conocidos, 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, el ideal de su donación plena, es inseparable de la diversidad de formas del *ethos*. La presentación del sentido moral del universo es esencialmente imposible sin cooperación de estas formas (2008, pp. 415-416; 2000a, pp. 307-308). 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 de la experiencia ulterior: «El *a priori* originario del ser se convierte por esto en un *a priori* subjetivo, lo pensado se convierte en “forma” del pensar, lo amado se convierte en “forma” y “modo de amar”» (2007, p. 158; 2000b, p. 208). Ahora bien, así como la intuición de valores se puede funcionalizar, también se puede desfuncionalizar (2007, p. 152; 2000b, p. 203). 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. Para mostrar el sentido que adquiere la cooperación de las formas del *ethos* en el personalismo ético, es necesario mostrar el fenómeno de la «identidad» de la persona, el cual, según Scheler, es el más escondido de todos (2008, p. 515; 2000a, p. 385).

2.

El «concepto» scheleriano de persona es múltiple. Según «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 de *El formalismo* 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, 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, etcétera, 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 ideal (2008, pp. 510, 511; 2000a, pp. 380, 380-381). Que se hable así de «personalidad» y de un mundo personal 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, desde el punto de vista teórico, Scheler sostiene lo siguiente:

[...] *la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa* que en sí —no, 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* (2008, p. 513; 2000a, pp. 382-383).

Que Scheler hable de la persona como una «unidad concreta y esencial» significa que el pasaje anterior se refiere tanto a la existencia como a la esencia de la persona, lo cual queda indicado por la idea de fundación (*Fundierung*) del ser de los actos en la persona que los realiza. Las esencias de los actos son abstractas si no tienen como complemento la referencia a la persona que los efectúa, referencia que tiene que ser intuitivamente dada para que los actos sean dados como esencias concretas. En ese sentido, queda rechazada la concepción actualista de la persona que la reduce a un punto de partida anónimo y 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 de la persona cuando sostiene que esta «es la unidad inmediatamente convivida (*miterlebte*) del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido» (2008, p. 499; 2000a, p. 371). En la medida en que la persona «*existe* y se vive únicamente como *realizador de actos* [...]» (2008, p. 515; 2000a, p. 385), 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» (2008, p. 515; 2000a, p. 385). «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» (2008, p. 515; 2000a, p. 384). Así pues, la persona impregna con su peculiaridad cada uno de los actos en cuya efectuación existe y se vive a sí misma. ¿En que consiste

esta peculiaridad? La siguiente afirmación nos da pistas al respecto: «La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro [devenir] otro» (2008, p. 515; 2000a, p. 385). Para entender el sentido de esta dirección, es necesario considerar el concepto de persona desde la perspectiva de la ética. Pero señalemos primero a qué se refiere Scheler en su comprensión esencial de la persona cuando señala su precedencia en el orden del ser («en sí»), y no en el de la donación («para nosotros»), respecto de la forma y la dirección de los actos.

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 efectucción 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 coefectuación 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 en tanto persona 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 individualidad personal en general. Esta dirección depende de la esencia ideal de valor de la persona, es decir, de «las intenciones de valor que le son inmanentes» (2008, p. 634; 2000a, p. 480). Lo que permite a Scheler hablar de esencias no solo universales sino también individuales es, nuevamente, la precedencia de la ontología respecto de la teoría del conocimiento. Sin ser en sí mismas ni individuales ni universales, las esencias adquieren este carácter cuando

las relacionamos con los objetos que las portan. Así, además de la esencia general de vida que porta 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 hombres, 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 *kairos* o de que respondamos o no a la «exigencia de la hora» (2008, p. 640; 2000a, p. 485). 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 persona 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 que son 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 una 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 valores:

[...] al examinarse moralmente a sí mismo, cada uno tiene que preguntarse, no solo 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 acaecido *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» (2008, p. 688; 2000a, p. 523).

BIBLIOGRAFÍA

- Husserl, Edmund (1989). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: FCE.
- Husserl, Edmund (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana II*. Edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Scheler, Max (1962). Fenomenología y gnoseología. En *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducción de Ilse M. De Brugger. Buenos Aires: Nova.
- Scheler, Max (1986). Phänomenologie und Erkenntnistheorie. En *Schriften aus dem Nachlass. Band 1: Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Gesammelte Werke X*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (2000a). *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke II*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (2000b). *Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke V*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, Max (2007). *De lo eterno en el hombre*. Traducción de Julián Marías y Javier Olmo. Madrid: Encuentro.
- Scheler, Max (2008). *Ética*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción y edición de Juan Manuel Palacios. Madrid: Caparrós.