

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN*

EL “FARISEÍSMO” EN MAX SCHELER:
UNA ACLARACIÓN DE SU TESIS

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

UNA de las tesis más discutidas del pensamiento moral de Max Scheler es aquella en la que califica de farisaica cierta conducta o actitud que, sin embargo, parece a primera vista constituir el núcleo del comportamiento ético. En efecto, según el fenomenólogo, es farisaica – moralmente reprobable, por tanto – la actitud que consiste nada menos que en querer lo bueno en cuanto tal; bien en la forma primigenia de amar la bondad moral, bien en la de proponerse como fin práctico de la voluntad la bondad moral, propia o ajena. En ambos casos lo que se sostiene es la imposibilidad de semejante acto, de suerte que al intentarlo se adopta una actitud esencialmente diferente. Una actitud portadora, además, de signo moral contrario, negativo.

Ciertamente, la primera impresión es que lo que condena Scheler es, en sorprendente contradicción con el espíritu de su doctrina moral, la evidente meta y sentido de cualquier enseñanza ética desde Aristóteles: no sólo saber lo que es bueno, sino hacernos buenos.¹ De hecho, como resaltó K. Wojtyła, dicha tesis ha venido a ser una verdadera piedra de escándalo que impide ser aceptada por una moral realmente preocupada y ocupada (como la cristiana, aunque esa tarea no es exclusivamente suya) en el efectivo mejoramiento moral del hombre. Este estudioso trata de explicarse la chocante tesis scheleriana en cuestión por referencia al método estricta y exclusivamente fenomenológico empleado por el filósofo muniqués. Así, en su tesis de habilitación escribía: «Pues bien, profundizando en la estructura de todo su sistema, llegamos a la explicación de tan sorprendentes afirmaciones: las premisas de Scheler son fenomenológicas, el ‘bien’ (al igual que el ‘mal’) viene dado y considerado como fenómeno, es decir, en tanto en cuanto se manifiesta en la percepción afectiva intencional de un sujeto personal concreto. Si tuviera que constituir el objeto de un acto de voluntad o de aspiración, tendría que ser entendido en el sentido de que la persona querría percibir que ‘es buena’ o ‘que actúa bien’».²

* Facultad Eclesiástica de Filosofía. Universidad de Navarra. 31080 Pamplona (España)

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103 b 26-30.

² K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la Ética cristiana*, Parte II, c. III, A, 3 (BAC, Madrid 1982, p. 113); cfr., del mismo autor, *Persona y Acto*, Parte II, c. IV, 3, nota 53, y *The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience*, «Analecta Husserliana», V (1976), pp. 272-273.

Nuestro propósito aquí se endereza también a buscar las razones por las que Scheler llegó a semejante tesis, aparentemente tan curiosa. Pero no las buscamos, en cambio, en el método fenomenológico. Y no hacemos esto en parte porque ya se ha propuesto dicha explicación,³ y en parte porque pensamos que ésta última puede complementarse, para hacer quizá más comprensible la intención de Scheler, con una aclaración referida más bien a su contenido material, por así decir. Es decir, nos preguntamos en estas páginas por las razones de contenido, más que de método, que motivaron en Scheler esa acusación de fariseísmo. En concreto, indagamos esas razones en los análisis psicológicos de Scheler sobre el querer y la vida conativa en general. Mas antes comencemos por una breve descripción de la tesis que se discute.

2. LAS FORMAS FUNDAMENTALES DEL FARISEÍSMO EN SCHELER

Como dijimos, en Scheler encontramos dos formas de fariseísmo: el amar la bondad moral misma, y el proponerse la propia o ajena mejora moral. En realidad, estas dos formas de supuesto fariseísmo son solidarias, por cuanto el amar lo bueno ha de pensarse como presupuesto del presunto intentar realizar tal valor, y este intento se presenta como la confirmación y consecuencia del amor a su objeto. Scheler expone ambas formas de manera condensada en *Esencia y formas de la simpatía*, subrayando con más claridad la primera, pues se refiere a ello en el contexto del conocido análisis del acto del amor. Allí se muestra ese supuesto amor a lo bueno como una actitud imposible merced a la esencia misma del amor. El razonamiento es el siguiente. El amor consiste en un movimiento en el que justo y únicamente aparece el valor “bueno”. El depositario absolutamente primario de la bondad moral es el amor. De manera que un amor a la bondad misma habría de ser, en su raíz, un amor que se tuviera por objeto a sí mismo. Pero eso es de suyo imposible, porque el amor sólo existe como acto, nunca como objeto. El amor (como por lo demás cualquier acto) no puede tenerse de modo directo como objeto de sí mismo.

Dice Scheler: «No puede haber, pues, amor ‘a’ un ‘bien’ que pudiera resultar objetivo para él, justo porque el amor – entre los actos – es *portador* del valor ‘moralmente bueno’ en el sentido eminente y más primitivo. (...) Precisamente en el movimiento del valor más bajo al más alto hace el valor ‘bueno’ su más primitiva aparición».⁴ Y es por ello por lo que afirma además – en la

³ Además del citado estudio de Wojtyła, puede verse también, sobre Scheler, el reciente trabajo de M. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002; y sobre la crítica de Wojtyła al método scheleriano, K. RYNKIEWICZ, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła* (Diss. Hochsch. für Philosophie, München 2001), Dissertation.de, Berlin 2002, especialmente pp. 19-68.

⁴ Citamos los escritos de Scheler por la edición de las Obras Completas (*Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bonn), señalando volumen y página. Cuando haya edición castellana en circulación, se refiere seguidamente. Aquí, VII 165/ *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005 (en adelante ES), p. 228.

página anterior – que la sola pretensión de ello, un supuesto amor a lo bueno moral, es en sí mismo malo, y merece el calificativo de farisaico: “El amor al bien *qua* bien es en sí malo, puesto que es necesariamente fariseísmo”.

El enunciado de la segunda forma de fariseísmo (la del querer ser bueno o mejor moralmente) aparece en ese mismo lugar como “el querer el bien por el bien mismo” de forma muy sucinta, remitiendo sin más su desarrollo a la *Ética*, su obra mayor. Y a esta última forma queremos atender con mayor detalle. Tenemos dos motivos para conceder esta prioridad. Primero, la importancia del carácter práctico de la ética, carácter que posee esta mencionada forma de fariseísmo. Segundo, el hecho de que en la *Ética* hallaremos más elementos de análisis que se presuponen en la tesis que investigamos, de modo que su estudio permitirá hacerse una idea más global y profunda de lo mentado por Scheler. Esto último, además, facilitará presumiblemente una mejor inteligencia también de la primera forma de fariseísmo.

Pues bien, a nuestro entender, la calificación y condena como farisaica del pretender la realización del valor moral (esto es, el ser bueno o mejorar moralmente) se basa en dos hechos: de un lado, en la imposibilidad psicológica de proponerse como fin un puro valor; y de otro, en la peculiar maldad moral que entraña la actitud que eso intenta. Veámoslo.

3. TENDER, QUERER Y DESEAR

Para aclarar el primer punto, resulta necesario – como anunciamos – adentrarnos en la psicología de la vida conativa o tendencial⁵ concebida finamente por Scheler. Según ella, existen hasta cinco clases de tendencias.⁶ Primera, la intranquilidad inicial de un mero aspirar de algo en nosotros, sin darse el estado de partida ni el objetivo del movimiento incoado (como la mera ansiedad, la inquietud, el desasosiego). Segunda, la tendencia de salida de un estado concreto y aprehendido como tal, pero aún sin dirección ni objetivo del movimiento ya “en ruta” (las ganas de cambio que sentimos ante un estado desagradable). Tercera, la tendencia ya con dirección clara, pero sólo de valor, sin ningún contenido representativo de imagen (desde las ganas de comer, por ejemplo, hasta el amor a la belleza). Cuarta, el tender ya a un objetivo, inmanente a la tendencia – o sea, dado e incluido en ella –, que contiene un componente de valor y un componente de imagen (la apetencia de comer un tipo de comida, o la intención de ayudar a alguien de cierta manera). Y quinta, el querer en sentido estricto, dirigido propiamente a un fin, esto es, a un objetivo dado representativamente como por realizar (la intención de ejecutar en primera persona una acción concreta buscando el efecto representado).

⁵ Las vivencias del tender no son las del percibir sentimental; tender no es ni tener objetos ni sentir, cfr. II 52 n. 2/*Ética*, Caparrós, Madrid 2001 (en adelante E), 79 n. 2.

⁶ Cfr. II 53-5/E 81-3.

De manera que, de los cinco niveles de tendencias, sólo la última es, en rigor, un querer, una volición. Es decir, sólo hay querer cuando tendemos, junto a un contenido de valor, a un objeto que encarne esa materia axiológica; y cuando, además, tendemos a su realización por nosotros mismos. Sólo entonces hálbase con propiedad de “fin”; que Scheler distingue bien del “objetivo” de las tendencias anteriores.

No obstante, en algunas ocasiones Scheler habla del «querer puro»⁷ para referirse a las tendencias del tercer tipo. El sistema de estas tendencias (con dirección de valor pero sin contenido de imagen) tiene en la doctrina scheleriana una importancia basilar. Sistema o estructura al que da el nombre de “disposición de ánimo”, “*ethos*” individual u “*ordo amoris*” fáctico, según los contextos. E incluso encontramos otro uso del mismo término en la expresión «querer primario»,⁸ que en ese contexto corresponde claramente a una tendencia del cuarto tipo (“yo quiero la posesión de alguna cosa”), por oposición al “querer-hacer” del quinto tipo (“querer comprarla”, “querer hurtarla”, “querer robarla”, “querer dejársela regalar”, etc.). Con todo, resultan claras las ocasiones – que son la gran mayoría – en que “querer” significa ese último querer realizar algo concreto, un fin.

Ahora bien, las formas del tender que poseen una dirección determinada (a partir de la tercera, incluida), y por tanto el querer en todas sus acepciones, pueden encontrarse con una resistencia que se opone al desarrollo de la tendencia. Podemos vernos dificultados o impedidos, en efecto, en una orientación axiológica, en la tendencia a un objetivo o en querer la realización de un fin. Cada resistencia, además, puede ser externa o interna; o mejor, puede provenir de nosotros mismos (a través de las limitaciones del carácter o de nuestro cuerpo, por ejemplo) o de factores ajenos (cualquier obstáculo de naturaleza física). Y ante cada una de esas resistencias caben, en principio, dos posibilidades: o bien que sea vencida, por nosotros mismos o con ayuda de otros; o bien que no lo sea, en cuyo caso renunciamos a lo que tendemos. Es en estas últimas situaciones cuando Scheler habla de “deseo”. El deseo es la tendencia vivida como tal y a la vez como frustración de la consecución de su objetivo.⁹

4. LA BONDAD COMO OBJETO DEL QUERER

Con ayuda del andamiaje terminológico precedente, perfilado original y agudamente por Scheler, podemos ya aplicarnos mejor a nuestro asunto. Y es entonces cuando vemos que un querer en sentido propio no puede proponerse como fin un puro valor, ni crear en nosotros una dirección pura de valor. Sólo hay querer donde hay, además del componente de valor, un componente representativo. Con otras palabras, todo querer con pretensión de eficacia

⁷ Ya aparece esa expresión (*rein Wollen*) en el índice de la *Ética* (en su versión alemana), cfr. II 5.

⁸ II 151 n. 2/E 213 n. 24.

⁹ Cfr. II 149 n. 3/E 211 n. 20.

añade *eo ipso* al valor que lo motiva, un contenido de imagen que determina representativamente dicha materia axiológica, configurando el fin concreto por realizar. También el tender a un objetivo exige que éste contenga un componente representativo que, aunque aún no esté dado como por realizar, determina fácticamente la dirección axiológica. Un valor puro no puede ser ni objetivo del tender, ni fin del querer.

Pues bien, puesto que el ser bueno es la posesión de un puro y genérico valor, su volición directa, el querer realizar ese estado de cosas, entraña querer realizar el valor en nosotros (o en otros). Y justo esto es para Scheler, por lo que hemos visto, imposible.

Por eso, quien ello procura incurre en el error de definir “bueno” con notas representativas o conceptuales, para dar un contenido de imagen al valor y pretender poder así realizarlo. Pero esto es, a todas luces, confundir el valor “bueno” con notas que acaso le acompañan, pero que nunca lo definen, porque no pueden – por representativas – convenirle esencialmente. Lo cual no puede dejar de recordar a la famosa “falacia naturalista” de Moore,¹⁰ en la medida en que el intento en cuestión olvida el carácter ideal (en el sentido de no físico) y simple de la noción de “bueno”. Tal falaz definición suele manifestarse, además, en que se termina juzgando moralmente a uno mismo o a otros según esas espurias notas. Y por ello ya ese error mismo es calificado por Scheler de farisaico, pues de ese modo se define y clasifica a las personas como buenas o malas por algo que no las constituye así. «Todo intento de fijar una nota común, ajena a la esfera de los valores, para definir ‘los buenos y malos’, por ejemplo, conduce, a un error del conocimiento en sentido teórico (...); siempre que, por consiguiente, se ha hablado de ‘los buenos y los justos’ o ‘los malos y los injustos’ como si constituyeran una *clase* objetivamente definible y determinable, se ha caído necesariamente en una especie de ‘fariseísmo’, el cual confunde los posibles *depositarios* del ‘bien’ y las notas *a ellos* comunes (como simples depositarios) con los valores *mismos* y con la esencia de los valores a los que sirven únicamente de depositarios. (...) ‘bueno’ no es una propiedad definible conceptualmente de un hombre».¹¹ Valor “bueno” de la persona cuya intuición, por lo demás, nos está en última instancia vedada merced a la trascendencia e intimidad radical de ella.¹²

Por otra parte, argumentando acerca del “amor a los buenos” desde la esencia misma del amor, escribe Scheler en otro lugar: «la fórmula del fariseísmo es el mandamiento ‘ama a los buenos’ o ‘ama a los hombres en la medida en que son buenos’ y ‘odia al mal o a los hombres en la medida en que son malos’. Ama a todos, en la medida en que son portadores de valores, es con razón el mandamiento cristiano – y a los malos incluso en medida especial –».¹³

A lo que añade: «Cabría opinar que se debe amar a ‘los’ buenos y a ‘los’ malos; pero, sin embargo, amar ‘el’ bien y odiar ‘el’ mal. Mas es inaceptable, por-

¹⁰ Cfr. E. MOORE, *Principia Ethica*, § 10.

¹² Cfr. II 557/E 730.

¹¹ II 37/E 59.

¹³ VII 164-5/ES 227-8.

que no hay en general amor ni odio a valores o ideas de valor como objetos independientes; todo amor y odio se dirigen a un ente concreto». ¹⁴

Pero, además, el valor “bueno” es un valor de todo menos de objetos posiblemente realizables; es un valor de personas y no de cosas. Y como personal, es también – según la conocida concepción scheleriana de la persona, la cual existe y vive en sus actos – un valor de actos, ¹⁵ en contraposición a los valores de objetos. «El valor ‘bueno’ se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior (dado en el preferir); manifiéstase precisamente *en* el acto voluntario. Hállase justamente – y esto de un modo forzoso y esencial – ‘a la espalda’ de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca *en* aquel acto». ¹⁶ Aquí se ve con claridad la lógica de la tesis arriba mencionada, según la cual, si la bondad moral es justamente amar lo superior, no puede el acto de amor dirigirse de modo cabal a sí mismo, a no ser que desvirtúe, conscientemente o no, su naturaleza. Y, además, dedúcese lo mismo de la idea de que los valores de la persona – y la bondad moral lo es por antonomasia – son los superiores.

Taxativamente dice Scheler: «El personalismo ético aquí defendido parte del principio siguiente: es esencial para el posible aumento de valores de la persona que ésta *no intente jamás voluntariamente su propio valor moral*». ¹⁷ Y también, distinguiendo la persona del yo (por hondas razones que ahora no podemos abordar): «Los conceptos del ‘cuidado de la salvación del alma propia’ y el concepto superior correspondiente de la ‘salvación de sí mismo’, como el de la ‘propia perfección’, (...) poseen plena validez cuando el ‘alma’ y el ‘sí mismo’ en esas frases se distinguen con rigor de la *persona* (como objetos posibles y campo de acción para ella); mas no tienen validez ninguna si se equiparan ‘alma’ y ‘sí mismo’ a persona. (...) Pero si se entiende por ‘salvación del alma’ y ‘perfección propia’, etc. la salvación y la perfección de la misma persona, entonces esos valores corresponden a una clase de valores poco estudiada hasta ahora, para cuya realización es condición *forzosa* el que *no estén en la intención* del querer». ¹⁸ En general, la relación entre la altura de un valor y el grado de su realizabilidad es inversamente proporcional (como Scheler muestra con toda claridad, entre otros lugares, al estudiar los diversos estratos de la vida emocional), ¹⁹ siendo el caso de la persona y su bondad moral uno de los extremos de dicha relación.

5. “RAZONES” DEL FARISEÍSMO

Entonces, ¿qué pretende, y logra quizá, el que se propone esa suerte de conducta farisaica, el que cae en el error de querer la bondad moral? Para responder a esta pregunta pueden adoptarse dos puntos de vista, que frecuentemen-

¹⁴ VII 165 n. 1/ES 228 n. 2; cfr. *idem* 151/211.

¹⁶ II 48-9/E 75.

¹⁷ II 497/E 656.

¹⁵ Cfr. II 117-8/E 168-9.

¹⁸ II 657-8/E 657-8.

¹⁹ Cfr. II 331-45/E 444-63.

te se tienen presentes en la perspectiva moral y pedagógica, a saber: según se quiera procurar la bondad moral de los demás o según se intente el propio perfeccionamiento ético.

Respecto a los demás, es decir, en lo referente a la educación moral de otras personas, no parece que pueda negarse muchas veces un querer benévolo. Y aunque se halle abocado en último término, según hemos visto, a no conseguir su fin propio y deseado, creemos injusto calificarlo de farisaico; más bien se tratará de un querer ingenuo. Sólo cuando el educador es consciente de su error (el tomar por la bondad una imagen o unas notas exteriores de ella), y sabe que induce así a los demás a ese mismo error, puede hablarse con propiedad de fariseísmo. Pues ya entonces se busca expresamente algo distinto del ser bueno, en nombre, sin embargo, de éste. En estos casos suele en efecto esconderse – como advierte agudamente Scheler – la búsqueda de lo que sirve al propio interés. Sirviéndose del requerimiento formal de generalidad y de obligatoriedad que en la mayoría de los casos posee lo auténticamente bueno, se llama entonces “bueno” a algo que a esa persona le es simplemente útil, para poder así exigirlo a los demás.²⁰

Respecto a uno mismo, el querer la propia perfección moral, es quizá más fácil advertir la confusión del ser bueno con su imagen, siendo ésta la que busca. Ello puede deberse, según nos parece, a dos motivos. Por un lado, puede ser motivado también por un interés cuando resulta socialmente beneficioso aparecer como bueno – lo que no ocurre, curiosamente, en todo *ethos* social –. Encuentra de este modo aquí aplicación el proverbio que reza: “la hipocresía es el homenaje que el vicio rinde a la virtud”. Tal vez sea éste el caso más paradigmático de fariseo, teniendo entonces razón Scheler al constatar que la esencia del fariseísmo es procurar, mediante meras intenciones diversas (en el sentido preciso que le da su autor, a saber, como diversas indicaciones concretas), la verdadera disposición de ánimo (el sistema de tendencias de direcciones puramente axiológicas que definen el perfil moral de una persona). «Si la disposición de ánimo fuera un simple resultado de acciones aisladas, sería entonces posible, desde luego, influir mediante la educación en ella y también ‘hacerla’ con el tiempo – en una forma cualquiera deseada previamente –. Mas, puesto que es más bien esa disposición de ánimo lo que *rige* las acciones, hasta en el caso en que éstas se hallan determinadas a ocultar la disposición de ánimo, resulta absurda una empresa de aquel tipo, y, como hace resaltar Kant atinadamente, es cierto que ‘buenas intenciones insertas en una mala disposición de ánimo producen tan sólo pura apariencia’».²¹

Pero también, por otro lado, un segundo motivo de la actitud y empeño examinados puede ser únicamente la contemplación de uno mismo como bueno. A un sujeto tal se ajustan cabalmente dos imágenes dibujadas por Scheler, en las que justo por detectarse el error de su identificación se distin-

²⁰ Cfr. II 186, 189/E 261-2, 265.

²¹ II 132-3/E 190.

guen bien el ser bueno de su darse así. La primera, el caso descrito con las siguientes palabras: «Por ejemplo, el que no quiere hacer bien a su prójimo – de manera que le interese la realización de ese bien – y toma sólo la ocasión ‘para ser bueno’ o ‘hacer el bien’ en ese acto, no *es* bueno ni *hace* verdaderamente el ‘bien’, sino que en realidad es una especie de fariseo que quiere solamente *aparecer* ‘bueno’ ante sí mismo». ²² O semejantemente, en otro caso: «Quien socorre a otro, ‘no como si le fuese algo en su bien o salvación’ – según Kant dice –, sino para ser ‘bueno’; quien considera a la persona ajena como una ocasión ‘para ser bueno’, ‘para obrar bien’ él mismo, etc., ni es bueno ni se comporta bien, sino meramente de tal suerte que sin la efectiva aparición del valor ‘bueno’ en su ser, querer y obrar, se limita a ‘poder juzgar’: ‘soy bueno’»; ²³ y casi seguidamente se dice: “el fariseo quiere ‘parecer’ bueno a sus propios ojos – o parecerlo ‘a los demás’ o a Dios –; pero no *es* bueno”. La segunda imagen retrata la condición rigorista que a veces posee quien busca conocerse como bueno tomando por el valor de su disposición de ánimo los medios para conocerlo, y en concreto el esfuerzo que le supone decidirse por lo bueno. ²⁴ Es de todos conocida la distorsión típica del escrupuloso, en la que degenera con frecuencia el rigorismo, que no mira sino a sí mismo: «El desviar la mirada del valor sentido sobre las cosas y en las cosas hacia nuestro sentimiento al captar el valor, incluso hacia el sentir el valor como función especial de la captación del valor, es el comienzo de un fenómeno que, sólo aumentado *cuantitativamente*, conduce a anormalidades y enfermedades». ²⁵

Claramente, en la base de estos comportamientos moralmente inaceptables hállase el error capital de la teoría de la apreciación, que confunde en general el valor con su reconocimiento. ²⁶ Y por ello, no vemos que se pueda reprochar a Scheler que su caracterización de lo farisaico provenga de la confusión entre el ser bueno y el ser dado como bueno – por más que su método propicie a veces semejante identificación –, pues justamente esa es la diferencia que le permite desenmascarar el error psicológico y moral del fariseísmo. Además de los ejemplos descritos arriba, en otras ocasiones distingue expresamente esos extremos mencionados: «Ahora bien, justamente el ser querido es la única forma en que el valor personal, tanto propio como ajeno, no puede jamás realizarse, ni aun siquiera llegar a ser dado»; ²⁷ «el hombre moral intenta, en su querer, *ser* bueno; mas *no* intenta ser de tal manera ‘que pueda *juzgar*’: ‘soy bueno’»; ²⁸ (Scheler no precisa aquí cómo entiende ese “intentar ser bueno”, pero nos parece inverosímil que contradiga sus muchos otros textos en sentido contrario; con todo, es claro que el acento aquí se pone en la distinción entre *ser* y *juzgar*, y el contexto es el examen de la teoría de la apreciación);

²² II 48/E 74-5.

²³ VII 165/ES 228.

²⁴ Cfr. II 236-7/E 325-6.

²⁵ III 263/*Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Cristiandad, Madrid 2003, p. 91.

²⁶ Cfr. II 191-2/E 268-70.

²⁷ II 497/E 656.

²⁸ II 192/269.

«en la humildad crece el valor positivo de la persona, y ello sin que este crecimiento esté *dado*». ²⁹

Por consiguiente, nos parece que cuando se afirma que Scheler no distingue, en su crítica al fariseísmo, el querer ser bueno mismo y el querer aparecer como bueno, no se tienen a la vista todos los textos de modo justo, ni – sobre todo – la teoría general del querer y de la realizabilidad de los valores. ³⁰ Son estos presupuestos psicológicos y axiológicos los que en último término motivan, a nuestro entender, la tesis scheleriana acerca del fariseísmo. Y si ello es así, puede decirse que esa tesis no es única ni principalmente una implicación exigida por el método fenomenológico tal como Scheler lo adopta.

6. GRAVEDAD DEL FARISEÍSMO

Dijimos antes que una condena del comportamiento analizado tan dura como la de farisaica se apoya, en segundo término y justamente como reprobación moral, en el hecho de la peculiar maldad moral que entraña dicha actitud. En efecto, la postura descrita antes de varias maneras «conduce, no sólo a un error del conocimiento en sentido teórico, mas también a un engaño moral muy grave». ³¹ Ahora bien, ¿por qué es tal intento, y en alto grado, propiamente malo, en sentido específicamente moral?; ¿en qué consiste esa peculiar y grave maldad?

La respuesta a estas preguntas ya se ha preparado y contestado en parte con las consideraciones anteriores. Las razones que motivan la actitud que viene a ser, según Scheler, farisaica se echan de ver como malas de suyo. Y si las miramos atentamente descubriremos su raíz. Ésta no es sino la pretensión de utilizar, de diversa manera y por distintos motivos, el mismo ser bueno de una persona. Es el ser bueno, la bondad moral de la persona, lo que está en juego (literalmente) en las conductas antes descritas. Pero no es ése un valor cualquiera precisamente, es el valor que posee y que únicamente puede portar la persona, su ser mismo. ³² En aquel fingimiento del ser bueno trátase del fingimiento de la posesión del valor superior y más profundo pensable, de lo que da sentido y dignidad a toda vida humana. De manera que su uso como medio, provocando una apariencia de él para alimentar nuestra reputación social o fomentar nuestros intereses, supone un rebajamiento de su altura verdaderamente mayúsculo; y, además, en la medida en que se trata de la persona misma como valiosa, constituye una objetivación y cosificación que pervierte del todo el ser de la persona. Tanto es así, con el consiguiente daño moral para su sujeto, que en efecto no puede menos que merecer la peor calificación moral. De esta suerte, mientras el que finge ser intelectualmente

²⁹ X 151-2/ *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca 2004 (en adelante PV), p. 153.

³⁰ Por esta razón no nos parece suficiente (o al menos no suficientemente pulida) la crítica que HILDEBRAND endereza a la posición de Scheler, cfr. D. VON HILDEBRAND, *Max Scheler als Ethiker*, en *Die Menschheit am Scheidewege*, Habel, Regensburg 1954, p. 590.

³¹ II 37/E 59.

³² II 49/E 76.

cultivado no disminuye por eso en sabiduría o conocimiento (por más que esa actitud denote poca altura precisamente intelectual y le dificulte acaso el acceso a nuevos aprendizajes), mereciendo su conducta más lástima que censura; el que finge ser bueno, en cambio, disminuye *eo ipso* su valor moral, y merece la mayor reprobación al querer traficar con tan alto valor. En este punto Scheler acuerda con Kant, cuando el prusiano afirma que las cosas tienen precio, y por eso se pueden canjear, mientras que la persona no tiene precio, sino «un valor interior; esto es, dignidad (*einen inneren Wert, d.i. Würde*)». ³³

De manera que el fariseo logra lo contrario de lo que quiere; o más exactamente, logra lo que quiere porque lo que en realidad le interesa – más o menos conscientemente – es la mera apariencia, no la realización de valor alguno, ni en él ni en los demás. Así se decía literalmente al describir aquel ejemplo paradigmático (“el que no quiere hacer bien a su prójimo – de manera que le interese la realización de ese bien – y toma sólo la ocasión ‘para ser bueno’ o ‘hacer el bien’ en ese acto...”). Y de la ética que precisamente se denomina a sí misma como “Ética de la disposición de ánimo”, por entender que sólo la buena intención o el querer lo bueno posee valor moral, y que se trata por tanto de procurar manifestarla meramente *con ocasión de* acciones, en lugar de querer realizar inmediatamente en las acciones valores determinados, dice Scheler: «mas, de hecho, esto es el fariseísmo que torna contenido de la voluntad la simple realización de la *imagen* de una buena voluntad (en el deseo, por ejemplo, de querer de ese modo), o el *juicio* ‘es bueno’ referido al querer y *su* realización». ³⁴ Para Scheler, como es sabido, tan moralmente valiosas e imprescindibles son las intenciones como las acciones. ³⁵ Y respecto de ello, anota lúcidamente en otro lugar: «Dicho sea de paso, es un completo error que el Derecho tenga que ver sólo con las acciones, y la Ética, con la disposición de ánimo de las personas. Pues la Ética no sólo tiene que ver con las disposiciones de ánimo (o con las acciones en cuanto son expresión de la disposición de ánimo, respectivamente), sino también con las acciones mismas. Ni tampoco el Derecho tiene que ver *exclusivamente* con acciones, sino también con las disposiciones de ánimo que se expresan en aquéllas». ³⁶

Olvida el fariseo que el ser bueno aparece sólo “a la espalda” del obrar – así como, por cierto, la felicidad que le acompaña de suyo –. ³⁷ Es decir, es algo que no se puede *hacer* propiamente. Más bien, por el contrario, conviene olvidarse de esa intención reflexiva y de ese valor personal para que de hecho sobrevenga. El hombre antitético del fariseo, «el verdadero *humilde*, en cambio, al contrario del que busca su *propia justificación*, angústiase porque se puede tener de él la ‘imagen’ del ‘bueno’; y en esa su angustia *es* ‘bueno’. (...) El hombre moral intenta, en su querer, *ser* bueno; mas *no* intenta ser de tal manera ‘que pueda *juzgar*’: ‘soy bueno’». ³⁸ Mas la mentalidad típica de la

³³ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV 435, 3-4.

³⁴ II 136/E 195.

³⁵ Cfr. II 50/E 76-7.

³⁶ II 576 n. 1/E 753 n. 181.

³⁷ Cfr. II 351/E 472.

³⁸ II 192/E 269; cf. x 149/PV 149.

Modernidad se muestra refractaria a semejante postura, pensamos que fundamentalmente, al menos, por dos motivos. En primer lugar, porque le resulta difícil desprenderse del prejuicio de que sólo posee valor moral lo que puede ser realizado por la propia voluntad.³⁹ Y en segundo lugar, porque no le es fácil resistir la idea de que, si justo el valor moral no procede directamente de la propia eficacia, ha de reconocérsele un advenimiento en buena parte gratuito, como don no ganado a pulso, por así decir. De suerte que, entonces, las diferencias morales entre las personas no tienen un origen exclusivo en su propia eficacia, sino parcialmente gratuito. Esfuérase el hombre “moderno”, en cambio, en subrayar una falsa igualdad “a la baja”, fruto no de otra cosa sino del resentimiento.⁴⁰

7. SENTIDO Y UTILIDAD DE LA TESIS SCHELERIANA SOBRE EL FARISEÍSMO

Con lo dicho creemos haber sacado a la luz las razones – al margen, insistimos de las posibles puramente metodológicas – que hacen comprensible la condena de la voluntad de mejorar moralmente como farisaica por parte de Scheler. La principal y más radical de ellas es la de destacar la superioridad y profundidad del valor moral, que sólo corresponde a la persona, en un sentido de ella también muy hondo. Y la enseñanza moral que cabe sacar – y que pensamos que Scheler pretendía – no se encamina en absoluto a desatender la bondad moral y la vida virtuosa y buena como sentido último de la vida humana, sino a mirarla con genuina humildad, a reconocerla como don inmerecido.⁴¹

Como hemos visto, para mostrar esto con toda energía, que de primeras no es efectivamente fácil de ver, Scheler se ha servido de un análisis psicológico muy riguroso, tanto que al sentido moral común – no habituado a semejante finura – le extraña de entrada, con razón, la tesis scheleriana analizada. Pues bien, a ese sentido común pueden decirse, sin abandonar el pensamiento de Scheler, dos cosas.

La primera, que si bien es verdad que en el sentido estudiado no se puede querer directamente ser bueno, sí cabe sin embargo un fomento indirecto de nuestra bondad moral. Lo cual, por cierto, salva la coherencia del sentido general de la ética scheleriana, que ciertamente encamina a la persona a su mejoramiento ético. No podemos detenernos aquí en la descripción de la transformación moral de la persona según Scheler.⁴² Valga como botón de muestra lo que este autor recomienda a quien no ame suficiente o correctamente lo bueno (en este caso a una persona buena, para seguir su buen ejemplo), tras constatar la inutilidad de un mandato directo que tenga ese amor por objeto. Así, por un lado es verdad que «nunca podremos ‘obligar’ a alguien a amar a

³⁹ Cfr. III 115-8/ *El Resentimiento en la Moral*, Caparrós, Madrid 1998 (en adelante RM), 116-9; II 567 n.4/E 743 n. 159.

⁴⁰ Cfr. III 121/RM 122-3.

⁴¹ Cfr. III 16.

⁴² He estudiado este punto en *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, en prensa.

otro hombre. Al hablar de ‘deberes de amor’, forzosamente se pone en lugar del acto de amor el *hacer el bien*, y en el caso más el ‘querer el bien’ (si es que no se tiene a la vista, simplemente, determinadas acciones externas)». ⁴³ Pero, por otro, junto a esa rotunda negación de que el amor pueda producirse por virtud de actos concretos, admite Scheler cierta cooperación de determinadas acciones que dispongan a la persona para que surja en ella el amor. Acepta, en efecto, la posibilidad de normas o imperativos «únicamente a fin de colocarnos, merced a actos volitivos, en la situación íntima de realizar un acto de amor. (...) Podremos indicar los valores de un hombre a alguien que no los ve y además exigirle que se esfuerce con más ahínco de lo que hasta ahora hizo por calar en el ser valioso de ese hombre». ⁴⁴

En general, dice Scheler de los sentimientos que «no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son únicamente de un modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción)». ⁴⁵ ¿No hacemos esto siempre, al final, con quien afirma no amar lo que nos parece evidentemente amable? ¿No es ésta la continua experiencia pedagógica? Más aún – y en esto ciframos el mérito y la luz de la concepción de Scheler en este punto –, el empeño por la mejora moral resultará tanto más eficaz cuanto más consciente sea de su limitación, y más respetuoso con la honda razón de ella.

La segunda advertencia que puede y debe hacerse al sentido común, en nuestra opinión, no es sino insistir en la precisión de la terminología scheleriana, en concreto respecto al verbo “querer”. Mientras que, por el contrario, esa palabra es usada corrientemente en un sentido muy ancho y ambiguo; ⁴⁶ poco apto, pues, para un limpio discurso filosófico. Esta circunstancia justifica, desde luego, el vulgar hablar de querer el bien y de querer ser bueno (como hacemos cuando acometemos la tarea del propio mejoramiento moral, aunque nótese que tal acometer sólo se realiza mediante propósitos sobre fines concretos, y nunca sobre el ser bueno mismo). Pero que, asimismo, obliga al filósofo a aclarar el sentido preciso de los términos que usa.

Con todo y sin embargo, añadamos que el mismo aparato conceptual con que Scheler describía la acción humana permite afirmar coherentemente que la bondad moral, si bien no puede quererse voluntariamente, sí puede desearse. Deseo no por falta de decisión o de intensidad, sino – según vimos – por la radical incapacidad de poder realizar, y ni siquiera de pensar repre-

⁴³ II 227/E 314-5; cfr. *idem* 232-3 n. 3/321 n. 24; VII 146/ES 202.

⁴⁴ II 227/E 314. Según este sentido amplio e indirecto de eficacia defiende Hildebrand la imperatividad del amor, D. VON HILDEBRAND, *Max Scheler als Ethiker*, cit., p. 603; lo que desarrollará con el nombre de “libertad indirecta” y de “libertad cooperadora” en los capítulos 24 y 25 de su *Ética*.

⁴⁵ II 335/E 449.

⁴⁶ Y no sólo en nuestra lengua; ya de lo mismo se lamentaba Brentano, en F. BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*, nota 31.

sentativamente, la bondad a que tiende la disposición de ánimo. Además, no piensa Scheler con ello en cualquier deseo o veleidad, como aquellos deseos ocasionales que se abandonan al constatar nuestra ineficacia, sino en el fruto y prolongación de nuestro anhelo más central, duradero y profundo como personas, y que por su naturaleza busca eficaz aunque indirectamente su realización. Realización no, ciertamente, de una idea representativa concreta, pero sí de una “imagen de valor ideal” que el amor esboza y vislumbra en la persona amada.⁴⁷ De manera que, en rigor, puede desearse la mejora moral propia o ajena, tendiendo a esa “imagen de valor”. Deseo que emana, sin duda, de un amor bueno y legítimo a los demás, o también a uno mismo (al que Scheler llama «amor a la propia salvación»,⁴⁸ y que dista mucho del amor propio egoísta). Pero deseo y amor respecto a los cuales el querer expresado en acciones no son ellos, ni una condición suya, sino una consecuencia de ese amor y deseo.⁴⁹

Ahora bien, llegados al final del análisis y viendo de alguna manera enfrentados un discurso filosófico con el hablar y sentir común, no podemos evitar preguntarnos de qué lado habría de inclinarse la balanza de lo razonable en este punto. Es decir, de un lado tenemos un pensamiento coherente y profundo (por lo menos, respecto al punto que examinamos), pero que hace violencia al lenguaje hasta hacer decir las proposiciones que hemos escuchado al principio: “El amor al bien *qua* bien es en sí malo, puesto que es necesariamente fariseísmo”; o “El personalismo ético aquí defendido parte del principio siguiente: es esencial para el posible aumento de valores de la persona que ésta *no intente jamás voluntariamente su propio valor moral*”. De otro lado, las palabras “amar”, “intentar” o “querer” poseen y son empleadas con tal amplio sentido, que – aunque verdaderamente siga pendiente la tarea de pulirlo –, dan a entender en esas frases citadas algo evidentemente inaceptable por la experiencia ordinaria.

Y este hecho no puede menos que movernos a cuestionar la utilidad, también pedagógica y moral, de que Scheler extraiga esas consecuencias en la forma lingüística que le da (también en su lengua original), desde luego expuesta a malentendidos por quien las lea sin los presupuestos necesarios. ¿Es necesario ese precio para iluminar lo que Scheler quiere hacer ver?, ¿de qué otro modo podría expresarse lo mismo? En general, ¿tiene derecho la filosofía a forzar el lenguaje y sentir comunes?, ¿o no es más bien su tarea respecto a ellos un equilibrio entre la dirección y el servicio?

⁴⁷ Cfr. VII 156/ES 217.

⁴⁸ X 353/*Ordo amoris*, Caparrós, Madrid 1996, p. 37; cfr. VII 154-5/ES 214-5.

⁴⁹ Cfr. VII 145, 160-1/ES 201, 221-3.