



HOMENAJE A MONS. DR. GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Axiología y filosofía cristiana

Tribute to Msgr. Gustavo Eloy Ponferrada PhD
Axiology and Christian Philosophy

Pbro.Dr. Diego José Bacigalupe

diegojosebacigalupe@gmail.com

Seminario Mayor San José – Buenos Aires – Argentina

Resumen

El 9 de febrero del corriente año falleció a los 97 años Mons. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada. En memoria y agradecimiento por sus muchos años de fecunda docencia en el Seminario publicamos el presente trabajo, dirigido por el mismo Padre Ponferrada en el año 2005, inédito hasta el momento. En el mismo, se hace referencia a la relación entre la filosofía cristiana y la teoría de los valores a partir de un texto de Karol Wojtyła, iluminando también el tema con otros autores del siglo XX y la postura propia del Padre Ponferrada.

Palabras clave: filosofía cristiana, axiología, Juan Pablo II, Karol Wojtyła, Gustavo Eloy Ponferrada, valores, fenomenología, Scheler, tomismo, ética evangélica, *Max Scheler y la ética cristiana*

Abstract

Msgr. Gustavo EloyPonferrada PhD taught in Saint Joseph Seminary until his death, on February 9th 2019. This paper was written in 2005 and was directed by him. In this work, we study the relationship between axiology and Christian Philosophy. First, we show the view of Karol Wojtyła from his *An Attempt to Develop a Christian Ethics Based on Max Scheler's System*. Second, we study the statements of other Christian philosophers and we show Fr. Ponferrada's position.

Keywords: Christian Philosophy, Axiology, John Paul II, Karol Wojtyła, Gustavo EloyPonferrada, Values, Fenomenology, Scheler, Tomism, Christian Etics, *An Attempt to Develop a Christian Ethics Based on Max Scheler's System*

Recibido: 25/03/2019

Aceptado: 14/04/2019

Publicado: 16/06/2019



Los valores éticos han sido centrales en la reflexión moral de la fenomenología de M. Scheler. Sin embargo, este tema ha sido ajeno por años a la filosofía cristiana. K. Wojtyla, filósofo de inspiración tomista, lo trata en la obra *Max Scheler y la ética cristiana*. El problema general del texto puede sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿puede el sistema de Scheler, en general, interpretar la moral revelada? Este planteo incluye un análisis de la noción de 'valor' en conexión con la Revelación.

Ahora bien, una investigación filosófica hecha por un cristiano se torna diferente de la que hace un no cristiano. La diferencia se halla en el influjo que la Revelación pudiera tener sobre su pensamiento. La llamada *filosofía cristiana* se nutre de ese influjo y se define por él. Por eso, someter el sistema ético de Scheler al tamiz de la moral revelada se vuelve una manifestación particular, un ejemplo, de lo que sucede en la mente de un filósofo cristiano ante el tema que se disponga a tratar. Pero, ¿hasta dónde puede decirse 'filosofía' una elaboración donde tenga parte la Revelación?

Este trabajo se encuentra, entonces, orientado por la complementación de dos temáticas: la noción de valor de Scheler y la filosofía cristiana. Se podría formular la cuestión en una pregunta: ¿tiene sentido hablar de *valores* en la filosofía realista cristiana? Veremos entonces qué es la *filosofía cristiana*, cómo se da el influjo concreto de la Revelación en la exposición de Wojtyla sobre los valores éticos y qué otras respuestas hay en los estudios de otros filósofos cristianos, sin pretender ser exhaustivos.

La esencia de la filosofía cristiana¹

La expresión *filosofía cristiana* hace referencia, en una primera aproximación, a un saber racional por los principios (*scientia* para los latinos, ἐπιστήμη para los griegos) que investiga lo que las cosas son, según cierto influjo de la Revelación divina. El problema que suscita la expresión está dado por aquello que implica ese influjo sobrenatural: si entrara en la constitución misma de la filosofía, le haría perder su carácter puramente racional, y ya no sería filosofía; pero si no entrara de ningún modo, no tendría sentido hablar de una *filosofía cristiana*.

¹ Seguiremos de cerca en este tema a Mons. Derisi (Derisi, 1979).



La filosofía se elabora en la mente del filósofo: puede aprenderse escolarmente, pero llega un momento donde el alumno o revive la experiencia filosófica (aunque sea de modo bastante primitivo) o deja en el arcón de la memoria un conjunto de conceptos que acabarán perdiéndose. El punto central es descubrir la relación entre lo que le es enseñado y la realidad; esa relación es el nervio del aprendiz de filósofo y es la fuente de toda sana crítica y de todo real progreso. Puede decirse, entonces, que la filosofía vuelve a empezar en cada filósofo: la inmensa y sabia herencia de veinticinco siglos debe impostarse en un hombre según puede ese hombre vincularse con ella y con la realidad.

En la vitalidad del hombre que filosofa es donde se da el influjo de la Revelación sobre la filosofía. Esta influencia se apoya en la imposibilidad de sostener la teoría de la doble verdad: la Revelación y los resultados del filosofar no pueden oponerse por ser Dios el autor del orden sobrenatural y también del natural.

El influjo de la Revelación sobre la filosofía puede ser negativo o positivo. El influjo negativo es la prevención del error o la corrección ante él. Esto se verifica en todo saber subordinado a otro saber: las ciencias en su jerarquía se controlan de este modo y la filosofía hace lo mismo con las ciencias. También el saber vulgar se somete a este tipo de influencia de otros saberes, y lo mismo sucede con el conocimiento por fe humana. La Revelación, saber superior que cualquier conocimiento natural, previene o corrige el error en la filosofía, saber máximo de orden natural.

Si la Revelación agotara su influencia en lo negativo, la filosofía resultante vanamente sería llamada 'cristiana', porque lo que decide su 'cristiandad' no puede ser un contralor externo, sino algo que, sin deformar su esencia, la impregne desde dentro. Los grandes filósofos cristianos, aún sin denominarse de tal manera, no dan testimonio de una mera influencia negativa, sino de una lucidez nueva. Según las palabras de E. Gilson:

Yo llamo, entonces, filosofía cristiana a toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes [natural y sobrenatural], considera la Revelación

cristiana como un auxiliar indispensable de la razón(Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1948, págs. 32-33)²

El influjo positivo de la Revelación sobre la filosofía puede ser ya sobre el objeto, ya sobre el sujeto. Respecto del objeto, se da de tres maneras:

- ayudando a descubrir las verdades filosóficas que podrían haber sido descubiertas por los paganos (como el hecho de que Dios sea el mismo Ser subsistente);
- confirmando la obra filosófica en aquellos puntos que ella ha conquistado, aunque no con la suficiente claridad (como la inmortalidad del alma);
- y agrandando el campo de investigación en aquello que no hubiera sido posible considerar sino por obra de la Revelación (como el problema de la subsistencia, nacido de los dogmas cristológicos).

La Revelación fortalece, por otra parte, la naturaleza del sujeto que filosofa. Este es un hombre herido por el pecado original, que puede llegar a sujetar sus juicios a elementos no racionales, como el odio. La gracia sanante ayuda a eliminar esos impedimentos. Así "[...] los santos, son [...] las inteligencias más adecuadas para el trabajo filosófico" (Derisi, 1979, pág. 67). Además, la fe, siendo una virtud sobrenatural, es superior al hábito filosófico: por esto mismo, es capaz de confortarlo, fortalecerlo y hacerlo más lúcido.

Por último, la Revelación ubica a la filosofía en el plano epistemológico, mostrándole su poder y su debilidad, la estrecha posición del escepticismo y la insostenible pretensión del racionalismo, su lugar propio, superior a todo saber humano e inferior a todo conocimiento, en algún grado, divino.

Ahora bien, la *filosofía cristiana*, ¿es obra acabada o sujeto que filosofa? En primer lugar, es la opción segunda; la obra acabada, perfectamente racional, encuentra su auxilio en la Revelación (ciñéndonos a la definición de Gilson) porque hubo un sujeto que lo halló en ella. Por eso, así como se puede hablar de *filosofía cristiana*, con más razón aún cabe la expresión *filósofo cristiano* para

² "J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres [natural y sobrenatural], considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison". La letra cursiva está en el original.



nombrar a aquel creyente que recibe el auxilio de la Revelación en la composición estrictamente racional de su obra filosófica.

Filosofía cristiana y filosofía perenne

“La verdad no admite cronología” (Maritain, 1981, pág. 19). La inteligencia está por naturaleza inclinada a ella, y su obra demostrativa racional más alta es la filosofía. Desde esta perspectiva, puede plantearse el tema de la *filosofía perenne*, o sea, de la existencia de un núcleo de verdades inequívocamente ciertas conocidas por la humanidad en su historia. La naturaleza misma de la metafísica implica que todo progreso no sea otra cosa que “[...] entrar más y más en lo mismo” (Maritain, 1981, pág. 25).

La encíclica *Fides et ratio* distingue la prioridad del ‘pensar filosófico’ (es decir, la actividad cognoscitiva demostrativa de los hombres en la historia) sobre el ‘sistema filosófico’ (la obra de un filósofo). Reconociendo esta jerarquía, puede decirse que hay una serie de verdades adquiridas que son inmutables; ellas no son reconocidas cuando el ‘sistema’ se pone sobre la ‘tradición’, desconociéndola. El Papa Juan Pablo II habla allí de “[...] un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento”, los cuales pueden ser considerados como “una especie de patrimonio espiritual de la humanidad” (Juan Pablo II, 1998, pág. 9).

Las relaciones entre cristianismo y filosofía, que configuran la situación de la filosofía cristiana, pueden considerarse particularmente en la relación entre teología y filosofía. La teología –*quaedam impressio divinae scientiae* (Tomás de Aquino, 1957, I, q. 1, a. 3, ad 2m)– tiene un núcleo perdurable, en sus principios y en muchas conclusiones, dejando de lado los sistemas particulares. Ahora bien, ella se vale de la razón filosófica, que la estructura internamente en cuanto la teología pueda llamarse, en sentido clásico, *ciencia*.

Esta realidad conforma un doble movimiento: por un lado, no cualquier filosofía sirve para la elaboración teológica (Congar, 1962, págs. 178-179); por otro, la teología transmite su perdurabilidad cierta a la contextura filosófica (Maritain, 1981, págs. 27-28). Cada una, según su propio modo de ser, es perdurable, lo cual, insistimos, no impide el progreso.

La *filosofía cristiana* se establece, entonces, bajo el influjo de la luz indefectible de la Revelación y, en muchos casos, bajo la purificación ejercida por el pensamiento teológico. Así, se va conformando una perdurabilidad en su interior que la acerca a la 'filosofía perenne'.

Max Scheler y la ética cristiana como experiencia de filosofía cristiana

En el libro *Max Scheler y la ética cristiana*, Karol Wojtyła plantea un problema muy concreto:

Supuesto que Scheler ha construido un sistema ético tal que puede servir para la interpretación de todos los hechos y contenidos éticos, ¿puede también servir para elaborar los contenidos éticos cristianos? (Wojtyła, 1982a, pág. 41)

El resto del escrito se elabora sobre este eje: la posible interpretación de la ética cristiana por el sistema de Scheler. Para ello, Wojtyła desarrolla los contenidos esenciales de la ética de este autor y los compara con la moral tal como es propuesta por el mismo Evangelio y por la Iglesia; es decir, con la moral de la Revelación.

¿Cuál es, pues, la conexión que hay entre la *filosofía cristiana* y este escrito? Según hemos expuesto, el influjo de la Revelación en la filosofía puede ser o bien negativo (evitar el error), o bien positivo, dándose este de diversa manera en el objeto, en el sujeto y en la ubicación de la filosofía en el orden de los saberes.

En el escrito de Wojtyła no se presenta la temática epistemológica; sin embargo, está detrás inevitablemente, porque al tratar el problema en cuestión, la pregunta podría reformularse de la siguiente manera: ¿puede la ética de Scheler servir a la teología moral católica? (Wojtyła, 1982a, pág. 7). Queda claro que la salvedad epistemológica está implícitamente hecha.

Respecto del sujeto, de la acción de la gracia y de su santidad, no cabe mucho que decir; el proceso de canonización de Karol Wojtyła ya ha comenzado³.

³ Al momento de ser redactado este manuscrito, Juan Pablo II aún no había sido canonizado. Esto sucedió el 27 de abril de 2014.



Respecto del objeto aparece un problema que no se manifestaría, en general, sin el auxilio concreto de la Revelación: el juicio sobre la ética de Scheler de acuerdo al Evangelio. Hay aquí algo original, porque se trata de conquistar, si es posible, elementos de una filosofía ajena a la tradición cristiana, y esto resultaría un aporte al saber filosófico. Así, desde el objeto se ve un problema nuevo por el influjo de la Revelación.

Muy conectado con lo anterior se halla el influjo negativo. Ciertamente, la Revelación juega aquí un papel de contralor de las tesis schelerianas, previniendo el error.

Este escrito, pues, tiene una peculiaridad que lo hace especial dentro de la filosofía cristiana: en él no se halla sólo el camino racional desde el planteo del problema hasta la solución, sino que también es posible comprobar el influjo positivo y negativo de la Revelación sobre el objeto de la filosofía. De hecho, es continua la comparación entre el sistema de Scheler y la ética revelada; es más, ésta es la misma esencia de todo el trabajo. En palabras del mismo autor:

Aun cuando la ética cristiana –examinada a la luz de sus fuentes reveladas– constituye sólo el objeto indirecto de nuestro estudio, debe, por su parte, arrojar luz sobre el sistema ético scheleriano y ayudarnos a analizar su estructura ética: sus ventajas e inconvenientes (Wojtyla, 1982a, pág. 90).

Nos hallamos, pues, ante la explicitación del influjo interior y silencioso de la Revelación sobre el filósofo. Por eso la obra refleja el verdadero proceso de discernimiento que se da en el filósofo cristiano.

Para analizar este proceso tomamos el tema de los valores de manera general. La pregunta directriz sería: ¿tiene sentido hablar de 'valores' en la filosofía realista 'cristiana'?

La noción de valor en M. Scheler, según la exposición de K. Wojtyla

Según nos indica Wojtyla, hablando de la ética de Scheler:

El objeto de la ética no son los hechos «formales», sino los «materiales»; no las construcciones subjetivas, sino los valores objetivos. Y los valores, según Scheler, son objeto de experiencia (Wojtyla, 1982a, pág. 10).

Scheler delimita el objeto de la ética a los valores; de allí la importancia que tienen dentro de su sistema. Además, probablemente por su enfoque de la axiología, especialmente por la defensa de la objetividad de los valores (Ponferrada, 2003, pág. 10), esta cuestión ha adquirido tanta repercusión.

Los valores se manifiestan en el contexto de la vida emocional humana, en la experiencia fenomenológica. Esta experiencia no debe ser confundida con la introspección, pues esto llevaría a una separación entre experiencia y contenido, cuando, justamente, el valor es el contenido mismo de la experiencia fenomenológica.

El valor se constituye así en "el elemento fundamental (en cuanto a contenido) de las experiencias emocionales humanas" (Wojtyla, 1982a, pág. 11). Es captado por una intuición, dando un «*a priori* objetivo» a la conciencia. La fenomenología se establece como el método apropiado para la ética porque objetiva científicamente el valor, separándolo de la experiencia.

El valor ético se define por el objeto práctico. Ahora bien, la separación del valor y la experiencia, difícil en sí, lleva a que sólo puedan definirse los valores *en* ella. Por otra parte, son datos absolutamente originarios, fundamentales de la pura experiencia emotiva, y no hay datos anteriores por los cuales puedan definirse (Wojtyla, 1982a, pág. 70). Por tanto, Scheler atina a decir antes bien qué no son, que qué son.

Una posible 'definición' del valor es decir que es "el objeto entero dado como de una forma nueva" (Wojtyla, 1982a, pág. 13). Esto implica haber descartado que sea una cosa, o una propiedad (aunque oculta) de la cosa. El valor queda fuera del ámbito físico y se instala en el plano de la intencionalidad, de la experiencia emocional. Es un lugar común, fuera del realismo, la conocida frase de Lotze que sostiene que los valores no son, sino que valen (García Morente, 1992, pág. 291). Scheler es deudor de esta postura: la inteligencia se dirige a las cosas; las emociones, a los valores.

La objetividad de los valores viene dada, ante todo, porque las cosas son los sujetos concretos de los valores (Wojtyla, 1982a, pág. 18). De alguna manera, a pesar de pertenecer a dos órdenes distintos cuyas fronteras son infranqueables, el conocimiento emocional del valor precede al conocimiento intelectual de la cosa. De modo tal que los fundamentos metafísicos de la ética



quedan desdibujados y, paradójicamente, habría que hablar de los 'fundamentos axiológicos de la metafísica'.

Esta paradoja tiene su primer exponente en la noción de 'bien'. El valor viene dado en la experiencia vivida; el bien le añade la posición objetiva. Así, los valores son los que constituyen la esencia de los bienes. Estos también quedan separados de las cosas: se reducen a la posición objetiva del valor (Wojtyla, 1982a, pág. 19).

El valor se presenta como fin a la voluntad. La persona entra en relación con el valor no sólo en la experiencia emotiva sino también al percibirlo como su fin. En relación con el fin, la persona experimenta el mal o el bien ético; de esta manera, Scheler evita poner la bondad fuera de la voluntad y también reducirla a ella.

Al entrar en el campo ético, la cuestión de los valores se hace más compleja, porque los valores morales no representan bienes (a diferencia de todo otro tipo de valor) ni tampoco se manifiestan por sí, sino que se perciben en la realización de otro valor objetivo. La persona puede decirse sujeto de estos valores porque en ella se manifiestan; también los vicios y virtudes (en sentido fenomenológico) pueden decirse tales por lo mismo; y, en tercer lugar, los actos concretos, por lo mismo. Es necesario aclarar que la teoría de la persona que asume Scheler es 'actualista': esto significa que la persona "es una unidad de actos de todo tipo dada por entero en la experiencia" (Wojtyla, 1982a, pág. 33).

Confrontación con el Evangelio

¿Cómo aparecen los valores éticos en la predicación de Cristo? Sin duda, relacionados con los bienes sobrenaturales (Wojtyla, 1982a, pág. 85). Dios es el principal Bien sobrenatural y es la fuente de todos los bienes: sólo Él es bueno (cf. Mt 19, 12). La perfección de la persona se halla en relación inmediata con Él.

La objetividad, por tanto, de los valores morales viene dada por la relación que los une a los bienes sobrenaturales. Son objetivos, como sostiene Scheler, pero no de la manera que él los sostiene.

El 'bien' es para Scheler la posición objetiva de un valor, independiente del orden físico. Esta noción de bien no es admisible para la ética cristiana, porque el Bien por excelencia es Dios y sólo sería reconocido como tal si se

manifestara en la experiencia emotiva, quedando reducido a fenómeno, desligado, por otra parte, de una posible existencia 'cósica'.

Scheler no sólo apoya la objetividad de los valores morales en su particular noción de 'bien', sino también en la realización de valores objetivos; ahora bien, dicha realización fundamentará verdaderamente la objetividad de los valores éticos si permite definir un acto como bueno o malo. Cada valor objetivo se ubica jerárquicamente en la escala axiológica; según Scheler, quien realice los valores superiores (como los de lo 'santo') puede realizar algo, aunque objetivamente superior, éticamente malo; y también es posible lo contrario (Wojtyla, 1982a, pág. 94). Luego, la realización del valor objetivo no implica el bien o el mal moral de la acción.

El bien y el mal moral no hallan en la ética de Scheler, según la exposición de Wojtyla, un fundamento objetivo, por más que él haya buscado por todos los medios sustentar los valores en el objeto. La oposición con el Evangelio es evidente: según la enseñanza de Nuestro Señor hay acciones que son moralmente buenas o malas en atención a su propio objeto: baste señalar la oración o la limosna entre las buenas, la impureza entre las malas. El magisterio de la Iglesia continúa la misma línea:

Vemos, pues, que la ética cristiana en sus mismas fuentes reveladas toma como base, para definir el valor moral de las acciones humanas, el contenido objetivo de aquellas acciones (Wojtyla, 1982a, págs. 99-100).

El deseo de Scheler de ser objetivista se ve frustrado porque su sistema no capta los actos en su contenido objetivo ni da ninguna pauta para juzgar el valor moral de cada acto. La ética cristiana es plenamente objetivista; de donde se sigue la imposibilidad de interpretar la moral revelada por medio del sistema scheleriano.

Otro aspecto a tener en cuenta es la relación entre el valor ético y la persona. Scheler afirma que estos valores se manifiestan en la experiencia emocional cognoscitiva con ocasión de la realización de otros valores; no son, por tanto, algo a realizar.

La ética cristiana difiere aquí también. La conocida frase de San Pablo: "no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero" (cf. Rom 7, 15ss) delata



una relación entre la persona y el valor moral que tiene que ver con la realización. Existe, pues, una causalidad entre el individuo y el valor: aquel es causa de este.

Scheler no niega la operatividad de la persona respecto del valor; lo que si niega es que esta productividad se pueda captar del mismo modo que pueden ser conocidos los valores, es decir, en la experiencia emocional fenomenológica. Desde esta postura, la persona no sería causa eficiente de sus actos sino el sujeto en que ellos se manifiestan (Wojtyla, 1982a, pág. 111). De este modo, la aspiración a la perfección, medular en la ética cristiana, se resuelve aquí no como un 'querer ser bueno', sino como un 'querer percibir que soy bueno' (Wojtyla, 1982a, pág. 114).

Los fundamentos de la incompatibilidad

Hemos centrado el análisis de la obra de Wojtyla en dos puntos: en la objetividad de los valores morales y en la relación entre el valor y la persona. En ambos casos, el autor encuentra imposible interpretar la ética cristiana según el sistema de Scheler:

- mientras el Evangelio numerosas veces centra el bien o mal moral de la acción en su contenido objetivo, Scheler sostiene que es independiente de la realización de un determinado valor objetivo;
- mientras el Evangelio enseña que la persona ejerce una causalidad en la realización del valor moral, Scheler afirma que no se puede captar esa relación.

¿Cuál es la razón más profunda de que la compatibilidad no pueda darse? Según Wojtyla, son las premisas del sistema scheleriano. Tres son las fundamentales:

- la ética se funda en la fenomenología;
- la persona es una unidad de actos;
- y los valores se conocen en la experiencia emotiva.

La fenomenología, al limitarse a la captación de 'fenómenos', rompe la relación causal de la persona respecto al valor, porque acción y conocimiento son experiencias distintas (Wojtyla, 1982a, pág. 118), y la experiencia fenomenológica se corresponde al conocimiento, no a la acción (aunque se refieran al mismo valor objetivo). Un valor bien puede manifestarse como valor

a realizar; pero esa manifestación, o 'aspiración', no es más que la representación, es decir, el hacer consciente a la persona de la orientación en que se dirige. No hay una conexión en este sistema entre conocimiento y acción que satisfaga el andamiaje de la ética cristiana, y esto por su limitación fenomenológica.

Según Scheler, la persona, vuelta algo no permanente, sino una unidad de actos, le es dada al sujeto no en la esfera metafísica, sino en la fenomenológica. De esta manera, ella se experimenta en la experiencia afectiva intencional, así como experimenta los valores éticos 'en ella' (Wojtyla, 1982a, pág. 207). Los valores se dicen personales por ello, no por alguna causalidad que el individuo ejerza en sus actos respecto a los valores. La persona misma se resume, en esencia, a la emoción (Wojtyla, 1982a, pág. 128).

El conocimiento emotivo intencional de los valores, además de darle un carácter cognoscitivo a las emociones, también rompe la causatividad de la persona. La emoción, que podría ser un coagente de la voluntad en la acción, se ve limitada por haber quedado asociada al conocimiento. Los valores se conocen en lo más profundo de la esfera emotiva, cuya fuente es el amor; por tanto, el amor mismo es subsumido en la función cognoscente y separado de toda función operativa-práctica (Wojtyla, 1982a, págs. 123-124).

De este modo, el carácter práctico del bien y el mal moral y la objetividad de los valores morales se ven desdibujados por el sistema ético de Max Scheler, mientras son elementos interpretativos indispensables para la ética cristiana.

Purificación de la noción de valor ético

El texto estudiado es una experiencia formidable del influjo de la Revelación sobre la filosofía, del momento distintivo y esencial por el cual una filosofía se denomina *cristiana*. Esto se ve en que la noción de valor ético de Scheler se muestra incompatible con la ética revelada; de aquí se desprende que ese concepto, o debe ser desechado, o debe ser transformado, reelaborado, según otros criterios filosóficos.

K. Wojtyla se encuentra lejos de la primera posibilidad, es decir, de desechar la idea de valor; de hecho, la halla en la ética cristiana según nos ha sido transmitida en la Escritura y en la Tradición. Ciertamente, el término no aparece, pero lo que se quiere expresar por ese término sí. Ahora bien, ¿qué se



quiere expresar por ese término? ¿Cuál es la definición que hay que dar de 'valor', y, más precisamente, de 'valor ético'? El autor no responde estas preguntas directamente, porque el objetivo del texto no es tratar teóricamente la cuestión de los valores, sino juzgar el sistema de Scheler en cuanto a su aptitud para interpretar la ética cristiana.

Sin embargo, hay elementos que sirven para una elaboración correcta de la axiología. El primero es despegarse de las premisas fenomenológicas y emocionalistas, para poder analizar, instalados en una posición realista, la relación entre la persona y el valor (Wojtyla, 1982a, pág. 209)⁴. El segundo es salvar la objetividad del bien y del mal moral, es decir, su dependencia del objeto de la acción. El tercero es la restauración de la primacía de la metafísica sobre la moral (Wojtyla, 1982a, pág. 217).

Sobre la definición de valor no hay mayores elementos, aunque volveremos sobre otros textos de este autor más adelante; sólo queda expresar una consecuencia de lo dicho, que es el traslado de los valores éticos de la percepción emotiva a la esfera de la perfección real de la persona, y a vincularlos, distinguiéndolos, con Dios, perfección suprema, y con el mundo de los bienes sobrenaturales.

Problemática de la noción de valor

La noción clásica de *bien* resultó incompatible con el elaborado criticismo kantiano; la ética posterior al filósofo de Königsberg utilizó el concepto de *valor*, nacido en la ciencia económica, para restaurar aquella antigua noción de bien, aunque esta novedad en realidad agregó una dependencia de la afectividad del sujeto, un paso del ámbito de lo real y objetivo al de lo ideal y subjetivo. Así, el término 'valor' entró en la moral.

Los filósofos cristianos, necesariamente realistas, han fluctuado en su postura respecto de la adquisición de esta nueva noción para la ética. De una posición definitivamente opuesta hacia otra capaz de asimilar este concepto en su dimensión propia, ha habido diferentes opiniones.

En su *Vademécum del realista principiante*, É. Gilson escribe:

⁴Empero, la fenomenología puede ser útil al estudiar la moral cristiana (Wojtyla, 1982a, pág. 214).

También hay que apartarse cuidadosamente de toda especulación acerca de los «valores», porque los valores no son otra cosa sino trascendentales que se han separado del ser e intentan sustituirlos. «Fundamentar valores»: la obsesión del idealista; para el realista, una expresión vacía (Gilson, 1963, pág. 189).

De esta manera, el filósofo francés rechaza absolutamente la reflexión sobre los valores, elimina del léxico realista esa denominación e intenta restaurar la metafísica perdida en los tiempos modernos.

Más allá de que se pueda estar de acuerdo o no con esta expresión de Gilson, lo que apuntamos es una primera aproximación a la problemática que trae para el realismo esta noción. Nacida fuera del realismo, la denominación 'valor' viene transida de cierto idealismo. Aceptarla implicaría purificarla de ello, pero ¿qué sentido tiene recibirla si ella viene a reemplazar a los atributos ónticos, especialmente al bien, la verdad y la belleza? ¿No es mejor restaurar esas nociones simplemente?

La cuestión es si los valores, al reemplazar a los trascendentales del ente, los suplieron sin más o si aportaron algo que la filosofía anterior no había captado. Si la correspondencia entre los atributos ónticos y los valores no es completa, vale continuar la indagación sobre este tema. Y aún si lo fuera tendría sentido, porque, así como hoy decimos que la filosofía no es 'ciencia' por el uso vulgar de este último término⁵, así también hoy tanto se habla de 'valores' que precisar el sentido de esta expresión, aunque fuera diciendo que es sinónimo de 'atributo óntico', acabaría siendo esclarecedor.

La problemática de los valores se vuelve más amplia al considerar su carácter absoluto o su relatividad. Los filósofos que instauraron la noción de valor observaron la ligazón que unía esa 'realidad' (por llamarla de algún modo) con el sujeto valorante. De tal manera, puede afirmarse que hay una *relatividad*, que también podría hacer pensar el valor como dependiente de cada época histórica.

⁵ Si este uso de los términos reconoce el orden analógico y jerárquico de los saberes, puede ser aceptado; si está inspirado por alguna ideología y no lo reconoce, debe ser rechazado (Mayeregger, 2004).



R. Jolivet acepta el hecho recién descrito, pero con algunas salvedades. En primer lugar, "para evitar un equívoco, sería mejor hablar de «relación» en lugar de «relatividad»"⁶ (Jolivet, 1947, pág. 15). Así, lo que hay en realidad es una 'relación' entre un sujeto o una época histórica, una tendencia o necesidad suya, y algo valorado. Sin estos parámetros, no se podría hablar de 'valores reales'.

El riesgo latente es el subjetivismo. La percepción que hace cada sujeto, si no tuviera un fundamento en las cosas, se constituiría en el único elemento real del fenómeno 'valor'. Disuelto el valor en el individuo, mejor, en la apreciación que él hace, su realidad se limita a ella (Jolivet, 1947, pág. 17). Sin embargo, sostener una valorización sin un fundamento real dado fuera del individuo no tendría sentido, porque es la cosa la que provoca la apreciación.

El carácter absoluto de los valores debe ser afirmado como fue negada su relatividad. La relatividad, si significa 'relación', es aceptada; si significa 'subjetivismo', es rechazada. Del mismo modo, el carácter absoluto no puede entenderse como un desarraigo total respecto de la persona, sino que se comprende como 'objetividad' (Jolivet, 1947, pág. 18). Ella se afirma principalmente al instalarse una jerarquía y, por lo tanto, un valor supremo, sea este la sociedad (Durkheim), la libertad (Sartre), la persona (Scheler). Jolivet se acerca a la tercera posición al afirmar que la persona humana es el valor supremo del mundo. Pero también pone un problema último respecto de la objetividad, y es el de la existencia de un Valor Supratemporal, y no al modo de idea platónica, sino como Dios personal, fundamento de todos los valores y Valor absoluto en sí (Jolivet, 1947, págs. 20-21).

Los valores tienen un carácter relativo y otro absoluto. En la concepción de Jolivet, esto se entiende como una afirmación del fundamento en las cosas y en las necesidades del sujeto. Sin embargo, el aspecto absoluto se ve más acentuado que el relativo. En definitiva, podría decirse que nuestro autor, atendiendo a las vertientes filosóficas contemporáneas, trata la cuestión llevando la concepción del valor hacia el atributo óntico 'bien'. Así lo denota cuando asimila la expresión latina *bonus* con *valor* mediando un signo igual (=) (Jolivet, 1947, pág. 17). De este modo, la famosa jerarquía de los valores no sería

⁶ "pour éviter une équivoque, il vaudrait mieux [...] parler de «relation» plutôt que de «relativité»".

otra que la de los bienes (que no sería otra que la de los entes) de donde Dios resulta, sin duda, en Ente-Bien-Valor máximo, fundamento de todo otro valor.

La problemática de los valores queda, por lo dicho, resumida en dos puntos principales:

- qué relación haya entre los valores y los entes (los bienes): distinción real o ideal, identidad, independencia óptica;
- y qué relación haya entre los valores y los cognoscentes (las personas): dependencia o no de la posición del valor respecto del sujeto.

La asimilación concreta de la noción de valor

T. Urdániz rescata, en su artículo *Filosofía de los valores y filosofía del ser*, la importancia que ha tenido la fenomenología para clarificar la noción de 'valor'. Salvando los supuestos, restablecida la metafísica, él une el conocimiento teórico con el afectivo y práctico para la constitución de la axiología (Urdániz, 1949, pág. 110).

Urdániz fundamenta sus afirmaciones en la filosofía de santo Tomás de Aquino, especialmente en el juicio llamado 'por connaturalidad afectiva'. Este juicio se define por la fórmula: *lo verdadero del intelecto práctico se recibe por conformidad con el apetito recto* (Urdániz, 1949, pág. 111)⁷. La consecuencia lógica es la importancia que tiene la purificación de la vida afectiva en la captación de la verdad práctica.

Ahora bien, el punto interesante respecto de los valores es el siguiente: el autor identifica la 'recta percepción de los valores morales' con la 'estimación práctica del bien moral y la virtud' (Urdániz, 1949, pág. 112); esto significa que el valor ético es el bien moral sin más; y si extrapolamos esto, bien y valor serán sinónimos, porque esta teoría ética "corroboración una vez más la solidaridad e identificación del valor y el bien y a través de él con el ser" (Urdániz, 1949, pág. 112).

De esta manera, Urdániz afirma, con respecto a los dos puntos que resumen el problema axiológico:

- que el valor ético se identifica con el bien moral (y el valor, con el bien y con el ente);

⁷*Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum.* La fórmula es de Santo Tomás; en la misma página, el autor cita una serie de lugares donde el Aquinate la utiliza.



- y que, para el valor ético, se sitúa en la esfera del conocimiento por connaturalidad y de la verdad práctica.

Esta solución asimila la noción de valor, con todos los aportes fenomenológicos, y, al darle fundamentación metafísica, acaba diciendo que los valores no son algo diferente que los bienes. Es una distinción, según hemos entendido, terminológica.

Otros autores profundizan distintos aspectos al considerar la axiología. Ya hemos analizado como K. Wojtyla toma la noción de valor se Scheler y la purifica de acuerdo a los datos de la Revelación. El concepto en cuestión es asimilable si:

- se suprimen las premisas fenomenológicas y emocionalistas;
- se reinstala la primacía de la metafísica;
- y se restaura la causatividad de la persona (que no es una unidad de experiencias) respecto de los valores morales.

La terminología 'valor' es aceptada por él y él mismo la usa en otros escritos. Su postura es tal que puede decir que el objeto de la ética es "cómo dar a una acción o a un comportamiento el valor de un bien objetivo" (Wojtyla, 1997, pág. 78). El bien objetivo es el objeto de la acción que la hace buena, y que perfecciona a la persona que obra.

De esta manera, hay una respuesta, enigmática por la densidad literaria del pensamiento de nuestro autor, pero que echa luz sobre la cuestión. El bien (moral, no metafísico, aunque lo supone) y el valor se distinguen: el primero es el objeto de la acción, el segundo es aquello del bien objetivo que despierta las tendencias o necesidades del sujeto. Por otra parte, el sujeto y el valor se distinguen: el primero obra y, al obrar, se hace causa eficiente del valor ético.

El valor tiene una doble dimensión: pertenece al objeto, mas es realizado por el sujeto. La persona se halla en el centro de esta posición: ella conoce un objeto como valioso (verdad axiológica) y ella obra aquello que conoce como valioso (verdad práctica). El valor se constituye como el punto de conexión, junto con la conciencia, de toda la moral, tomando parte en el momento cognoscitivo y en el operativo (Wojtyla, 1982b, págs. 158-167). Conocer el bien no es lo mismo que conocer que el bien vale; en este segundo estadio, razón y voluntad quedan íntimamente ligadas en la dinámica de la perfección de la persona. En esta postura aparece la distinción entre bien moral y valor moral.

Las precisiones del autor respecto de la problemática antes planteada, y su particular asimilación de la noción de valor dentro de un sistema heredero de Santo Tomás, hacen que su pensamiento sea sumamente atractivo; sin embargo, queda en pie la pregunta por la definición real de valor.

Una postura semejante a la de Wojtyla la sostiene J. de Finance en una conferencia titulada *El valor moral*, al sostener que “el valor moral comienza a realizarse para mí cuando reconozco mi bien en el bien” (de Finance, 1965, pág. 181). El aspecto objetivo del valor se sustenta en una metafísica realista: el valor es un aspecto del bien, íntimamente ligado al ente, incluso en su jerarquía.

Este autor agrega un aspecto, que es el de la ‘obligación’. El valor, referente de las tendencias de la persona, se presenta como un deber-ser. El orden de la naturaleza así lo dispone; por eso, él puede escribir que “lo propio del valor moral [...] es estar centrado sobre el Ser: expresa el orden del ser espiritual –y, a través de él, del sistema entero del ser– al Ser” (de Finance, 1965, pág. 180). Resulta así que un mismo acto es buscar la felicidad, abriéndose a aquel aspecto del bien que es el valor: y esto puede, análogamente, llevarse hasta el Sumo Bien, en el orden ontológico y axiológico, que es Dios.

La postura de J. de Finance no es más clara que la de Wojtyla; al contrario, tiene menos precisiones respecto de la función del valor en la vida ética de la persona, e incluso no termina de decir en qué sentido el bien moral es distinto del valor ético. Sería fácil reducir, quizás, esta postura a la de Urdániz, cosa que no parece nada sencilla de hacer con la de Wojtyla. La definición de valor, en los últimos dos casos, es ‘intuitiva’, es decir, no se lo define, se lo da como un elemento primario que, a lo sumo, se describe.

Los filósofos cristianos sostienen la realidad de los valores: esto es una constante, que sería peligroso evitar. Su categorización es en el accidente ‘relación’, elemento que ya quedaba vislumbrado en el apartado anterior. ¿Qué relación es ésta? Es la de un objeto bueno a la persona que lo necesita (Ponferrada, 2003, pág. 44). He ahí, pues, la definición real de valor.

El análisis de G. E. Ponferrada establece los tres elementos de toda relación: sujeto, término y fundamento. Respecto de los valores éticos:



- el sujeto es el objeto moralmente bueno, capaz de satisfacer la necesidad de la persona;
- el término es la persona a la que perfecciona, según las exigencias de su naturaleza;
- y el fundamento es la deseabilidad conveniente (Ponferrada, 2003, pág. 29).

Así, respondiendo a la problemática planteada en el apartado anterior:

- los valores éticos son entes (si no, no serían), más precisamente, accidentes del tipo 'relación'; esto implica que no se confunden con el bien (moral), sino que lo tienen como sujeto de dicha relación;
- los valores éticos dicen referencia a la persona, primero, porque ellos son aquello que, al ser realizado, perfecciona al agente (causatividad de la persona, según K. Wojtyla); segundo, porque la persona es el término de la relación que los define.

Los valores morales han sido incorporados por los filósofos cristianos de distintas maneras; esto muestra la vitalidad de la filosofía y la versatilidad del realismo (en especial, del tomismo) para evaluar y acoger en sí lo mejor de las otras filosofías, en cuanto tenga algo de verdad. Las posturas, algunas más intransigentes, otras más oscuras, van llevando hacia una precisión mayor. La definición realista de valor de G. E. Ponferrada es, sin duda, una conquista que vale la pena destacar.

Conclusión

Analizadas ya la naturaleza de la filosofía cristiana y también la noción de valor ético, reiteramos la cuestión, planteada al comienzo: ¿tiene sentido hablar de 'valores' en la filosofía cristiana? Esta pregunta puede resumir las intenciones del presente trabajo.

Al excluir la teoría de la doble verdad, ha quedado claro que la filosofía cristiana, siendo estrictamente racional, se vale de la Revelación para su propia constitución. Este hecho le aporta una agudeza especial para captar la esencia de 'lo que es'. Por eso puede decirse que es más cercana a la 'filosofía perenne', anhelo de todo filósofo en el recto sentido de la palabra.

Puesta en este lugar privilegiado, la filosofía cristiana tiene el poder de asimilar a sí todo sistema filosófico que sea compatible con la Revelación, purificándolo de los elementos que no sean verdaderos. Este proceso es más sencillo de comprobar con los filósofos antiguos, pero se vuelve complejo con los modernos, por ser ellos, a veces, una laicización de las verdades cristianas, despojadas así de la Revelación de Dios y de la fe del creyente, y también por la negación de la metafísica y la exaltación de la crítica que a veces suponen.

El caso de los *valores*, expresión aplicada a la ética en un medio no realista, es un ejemplo de un problema moderno que es tratado por los filósofos cristianos, y que es asimilado por muchos de ellos. Esta adquisición no se hizo (o no se hace) sin desprenderse de las premisas irrealistas que los sostienen: el Evangelio las contradice primero y la razón prueba, iluminada y guiada por la Revelación, la predicha contradicción. Pero el aporte de la noción de 'valor' es aprobado tanto por la Revelación como por la razón, y este concepto puede entrar, y lo hace, en el pensamiento filosófico cristiano⁸.

El texto estudiado, *Max Scheler y la ética cristiana*, aparece como una manifestación concreta del influjo de la Revelación en la filosofía cristiana. Allí queda claro que la ética cristiana es profundamente objetivista: las acciones son cualificadas moralmente por sus objetos; también se ve que, en el proceso por alcanzar la santidad a la que Nuestro Señor nos ha instado, se inserta el actuar moral de la persona como realizadora de valores que la perfeccionan. Estos dos puntos no son claros en una postura fenomenológica como la de Scheler; pero, corregidas las deficiencias noéticas y metafísicas, la noción de valor es 'valiosa' para la filosofía moral. Como enseña G. E. Ponferrada, esta noción resalta la relación concreta, existencial, entre el bien moral y el sujeto valorante: el primero es el sujeto del valor, el segundo, el término al cual perfecciona. El fundamento que sostiene esta relación es la *deseabilidad*, esto es, el carácter del bien que lo hace apetecible al organismo moral del sujeto.

La filosofía cristiana puede asimilar exitosamente la axiología. Esto ha sucedido ante todo durante el siglo XX, corto lapso para la historia del filosofar. Es de esperar, pues, que este proceso se continúe y se profundice con el esfuerzo de los futuros filósofos cristianos que, atentos a su tiempo, sepan ver las cosas desde la altura de la más fecunda tradición.

⁸ Esto no implica que no pueda prescindirse de esta noción, como ya hemos mostrado.



Referencias

- Congar, Y. M. (1962). *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée.
- de Finance, J. (1965). El valor moral. *Sapientia*(77).
- Derisi, O. N. (1979). *Concepto de filosofía cristiana*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- García Morente, M. (1992). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Editores mexicanos unidos.
- Gilson, É. (1948). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin.
- Gilson, É. (1963). *El realismo metódico*. Madrid: Rialp.
- Jolivet, R. (1947). Problématique de la valeur. En S. S., *Actes du IIIe. Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Louvain: Nauwelaerts - Vrin.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et Ratio*. Buenos Aires: Paulinas.
- Maritain, J. (1981). *Siete lecciones sobre el ser*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Mayeregger, C. (2004). La integración del saber. Puntos para un debate. En L. Florio, *Ciencias, filosofía y teología: en búsqueda de una cosmovisión* (págs. 227-265). La Plata: Fundación Santa Ana.
- Ponferrada, G. E. (2003). *Los valores éticos*. La Plata: UCALP.
- Tomás de Aquino. (1957). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Urdánóz, T. (1949). Filosofía de los valores y filosofía del ser. *La ciencia tomista*(231).
- Wojtyla, K. (1982a). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC.
- Wojtyla, K. (1982b). *Persona y acción*. Madrid: BAC.
- Wojtyla, K. (1997). *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra.