



1E-4

## DOCUMENTACION

# KAROL WOJTYŁA

### EN BÚSQUEDA DE LAS BASES DEL PERFECCIONISMO EN LA ÉTICA <sup>1</sup>

**Karol Wojtyła**  
(1955-57)

#### 1. EL PROBLEMA

El objetivo de este artículo es presentar un bosquejo de un problema que, para desarrollarlo en su totalidad, requeriría un extenso estudio monográfico. La ética intenta definir lo que es bueno y malo en las acciones humanas, no contentándose con una recopilación de lo que en diversas circunstancias puede parecer o ha parecido ser bueno o malo. Su tarea es *directiva* – y en este carácter es una ciencia práctica. Y porque la dirección en cuestión es la dirección de las acciones de acuerdo con lo que es objetivamente bueno y malo, la ética tiene un carácter normativo – y en este carácter es una ciencia práctica.

---

1 Traducido por Angel C. Correa de la versión inglesa, 'In Search of the Basis of Perfectionism in Ethics', publicada en el libro 'Person and Community, Selected Essays of Karol Wojtyła', Edición Peter Lang, 1993, que forma parte de la Colección 'Catholic Thought from Lublin' (Pensamiento Católico de Lublin).

Cuando en la ética hacemos hincapié en que una buena acción perfecciona esencialmente a la persona que realiza esa acción, entonces estamos hablando de *perfeccionismo* en la ética. A veces, también hablamos de perfeccionismo en otro sentido, aunque la diferencia de significado probablemente no merece demasiada atención. Perfeccionismo en el primer sentido implica algo más que el perfeccionismo en el segundo sentido en cuanto pone el énfasis en que la persona se hace cada vez mejor a través de cada buena acción, mientras que el perfeccionismo en el segundo sentido habla de la mejora moral de la persona en general. En este ensayo, voy a estar usando el término perfeccionismo en el primer sentido.

El perfeccionismo no es idéntico al normativismo de la ética. Podemos, después de todo, definir lo que es bueno o malo – el tipo de acción que es objetivamente buena o mala –, haciendo abstracción del hecho que la acción perfecciona la persona que la realiza o que devalúa la humanidad de esa persona. En cualquier caso, generalmente hay acuerdo en que una persona es perfeccionada moralmente por las buenas acciones y devaluada por las malas.

El perfeccionismo es un aspecto importante de la vida moral. Si la ética dice tener una visión completa de los hechos de la vida moral, este aspecto debe encontrarse reflejado en ella. Como he dicho anteriormente, este aspecto perfeccionista, que consiste en destacar que la persona que actúa bien se perfecciona moralmente o viceversa, no es idéntico al aspecto normativo de la ética, que sólo afecta a la definición de lo que es moralmente bueno y malo. Aun así, hay que señalar que una norma ética se destaca en cierto sentido más plenamente en el contexto del perfeccionismo y en relación con él. La ética versa siempre sobre el ser humano; el ser humano es – en el sentido más amplio del término – el objeto material de la ética. Las normas, por lo tanto, no tienen pleno sentido aparte del ser humano, el que, por vivir de acuerdo con ellas, simplemente vive en un buen sentido y se perfecciona como ser humano, o, en el caso contrario, se deteriora y pierde valor.

En el presente artículo, que es sólo un esbozo de este importante problema, voy a tratar de demostrar que el aspecto perfeccionista en la ética aparece de manera adecuada sólo si adoptamos las premisas de la «filosofía del ser». La ética de Aristóteles y Santo Tomás pueden servir como prueba de ello. Por otro lado, cuando el sistema filosófico procede de un análisis de la «pura conciencia», el aspecto perfeccionista desaparece de la ética basada en tal sistema. Esto lo vemos en Kant y en el fenomenólogo contemporáneo

Max Scheler. He seleccionado aquí estos dos pensadores con el fin de mostrar, mediante el contraste con los dos pensadores mencionados anteriormente, que sólo los supuestos de la filosofía del ser nos permiten construir una ética sólidamente perfeccionista.

## 2. ARISTÓTELES Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

Aristóteles considera el «bien» en el contexto del «ser». Siempre que nos encontramos con una tendencia deliberada, nos encontramos con un «ser» y con el «fin» hacia el que tiende ese ser. Este «fin» es un «bien». Si ser un «bien» es ser un objeto de una tendencia o deseo, esto significa que el «bien» corresponde, de alguna manera y en cierta esfera, a la naturaleza del ser que tiende hacia él o lo desea. Esta correspondencia, a su vez, pone de relieve el hecho que el «bien» perfecciona al «ser». Como podemos ver, Aristóteles, de acuerdo con su estilo de filosofar, se basa sólidamente, en primer lugar y sobre todo, en la experiencia; experiencia en la que encontramos por doquier el hecho de tendencias hacia fines. Este hecho da fe de que el bien es un elemento constitutivo de la realidad.

El bien es un fin: aquel al que la cosa tiende. Para explicar por qué la cosa tiende al bien como un fin, debemos volver nuestra atención hacia el ser que tiene la tendencia y considerar su «naturaleza». Nos encontramos con que el bien es siempre lo que de alguna manera corresponde a esa naturaleza, aquello que contiene lo que se necesita para perfeccionar esta naturaleza en algún aspecto. Y así, al término de esta reflexión filosófica sobre las relaciones que se dan en la realidad empírica entre el ser y el bien como un fin, nos encontramos con el «perfeccionismo». El bien es lo que constituye el objeto de una tendencia, es decir, un fin — *el bien es aquello que perfecciona a un ser*: la esencia de la filosofía del bien de Aristóteles se puede resumir en esta afirmación.

Esta filosofía formó la base de su ética. La ética de Aristóteles es una ciencia acerca de los seres humanos, que, en la lucha por diversos bienes, deben buscar ante todo el bien más adecuado a su naturaleza racional. Tal bien es el fin propio de la vida y la actividad humana; todos los demás bienes deben servir como medios hacia este fin. Aristóteles enseña que tal bien nos hace profundamente felices; también es un bien apropiado (*bonum honestum*), un bien que nos hace perfectos y objetivamente dignos de estima.

La perfección de que aquí tratamos es la perfección moral, que encuentra su expresión en la posesión de las virtudes que nos llevan a luchar por diversos bienes, más allá de nosotros mismos, mientras realizamos el bien básico que reside dentro de nuestra propia persona. Este bien interior es el fin último de la actividad humana; por él, debemos hacer todo lo que hacemos como seres racionales, como seres conscientes. Como puede verse, la ética de Aristóteles es profundamente humanista, y su humanismo es ético hasta el núcleo: la realización humana es provocada por la perfección moral. Para evitar cualquier sospecha de que pudiese haber un posible individualismo que acechase la noción aristotélica de perfeccionismo, sólo necesitamos recordar que la ética de Aristóteles es una parte de la política, la ciencia de la vida moralmente buena de la sociedad. Una persona que se caracteriza por su perfección moral no es un egoísta que sólo busca su propio bien, sino una personalidad madura que constantemente tiene en cuenta las necesidades reales del bien común.

Muchos aspectos del concepto de perfeccionismo en la ética de Aristóteles se prestaron a ser trasplantados al terreno de la filosofía cristiana y de la teología moral, una vez que su visión fue enmendada para reflejar la nueva verdad sobre los seres humanos y la perfección humana presentada por la revelación. La aceptación del concepto aristotélico del perfeccionismo en la ética, al igual que muchos otros conceptos filosóficos, fue obra de Santo Tomás de Aquino. Y por ello debemos entrar ahora a considerar la relación que existe entre el concepto de perfeccionismo en la ética de Santo Tomás y su concepto filosófico del bien.

Aquino procede, como Aristóteles, a partir de la afirmación de la estrecha conexión que se produce entre el bien y el ser. Esta afirmación adquirió nueva fuerza a la luz de numerosas declaraciones en el Génesis y otros libros de la Biblia – que ya habían sido enunciadas con frecuencia por San Agustín. Tomás de Aquino, en su filosofía del bien, apela a la tradición de Aristóteles y San Agustín. El bien es el fin de un ser, ya que lo hace perfecto. Y así, el bien es siempre la perfección de un ser. Santo Tomás presta especial atención a este aspecto del bien. Su filosofía del ser tiene en cuenta plenamente todo el dinamismo de la realidad. La realidad es dinámica, ya que, según observamos, los seres sufren cambios. Un cambio siempre es una actualización de alguna potencia. La actualización de la potencia consiste en el venir a la existencia de algo que anteriormente sólo existía en potencia – en otras palabras, de algo que realmente no existía. Una vez que un ser ya ha comenzado a existir

y sigue existiendo, la actualización es la perfección de ese ser. De este modo la actualización de la potencia en un ser está vinculada a la perfección de ese ser. Así, la actualización se refiere siempre a algún paso de la inexistencia a la existencia, y ese acto siempre implica la existencia; en consecuencia, toda perfección o bien consiste en existencia. Santo Tomás considera que esta tesis se apoya en una observación perspicaz de la realidad. Después de todo, lo que cada ser defiende sobre todo es su existencia.

La existencia es, por tanto, el bien más básico. Además, llamamos bueno a un ser solamente en la medida que encontramos en él la plenitud de la existencia que le es propia: no sólo cuando existe su sustancia (*ens simpliciter*), sino también cuando existen en él todos los accidentes necesarios (*entia secundum quid*). Sólo entonces decimos que el ser es completamente bueno en su clase (*bonum simpliciter*). La pura sustancia es sólo un *bonum secundum quid*, y la ausencia o inexistencia de cualquier accidente necesario es una imperfección de ese ser: es un mal. Por lo tanto, la existencia es decisiva para el bien. Un ser que es existencia auto-subsistente, es decir, Dios, es también la plenitud incondicional del bien y, como tal, es el bien auto-subsistente. Cada ser que no sea Dios, aunque tenga la plenitud de la existencia propia de su naturaleza (que, por supuesto, es relativa), tiene sólo una cierta participación (*participatio*) en la plenitud incondicional de bien que es Dios.

La plenitud de la existencia adecuada a un ser dado, en razón de su naturaleza, no es otra cosa que perfección. Santo Tomás, procediendo de principios aristotélicos, adoptó una posición de realismo en su visión del bien, y también incorporó a su filosofía del bien la doctrina platónica de la participación, reformulada en un espíritu realista por San Agustín. El realismo consiste en conectar el bien con el ser. Todos los seres son buenos.

Un ser es un bien con respecto a otro ser, si el otro ser tiende hacia él por su propia perfección. El bien es aquello que perfecciona un ser en algún aspecto, aquello que actualiza a un ser, aquello que aumenta de alguna manera la existencia de un ser de acuerdo con su naturaleza.

En este punto de vista «existencial» del bien – que es como podemos referirnos al punto de vista de Santo Tomás –, la identificación del bien con el ser se entiende precisamente en términos de perfeccionismo, como principio de avanzar hacia la perfección, una ley que se aplica a todos los seres. Su filosofía del bien se sumerge a fondo en la filosofía del ser, entendido

existencialmente y dinámicamente. La ética de Santo Tomás también se encuentra situada a fondo en la filosofía del ser. Cada actividad consciente nuestra es una actualización de nuestra esencia racional y por ello perfecciona algún aspecto de nuestro ser. Si esta actividad corresponde a un bien que percibimos como verdad (*bonum sub ratione veri*), contribuye a la perfección moral de nuestro ser, mientras que si no corresponde, resulta en mal moral, y entonces todo nuestro ser racional es devaluado y corrompido.

Como puede verse, el perfeccionismo, que impregna la visión del bien de Santo Tomás hasta la médula, tiene consecuencias muy importantes en su ética. La ética es para Santo Tomás, como lo fue para el Estagirita, una ciencia de los seres humanos, que se perfeccionan de acuerdo con su naturaleza racional y social, tanto en el orden natural como sobrenatural. Cada elemento de la ética de Santo Tomás fluye de estos supuestos perfeccionistas derivados de su filosofía del bien.

### 3. KANT Y SCHELER

Kant elaboró su crítica a la razón teórica y práctica con el propósito de encontrar una respuesta a la pregunta: ¿Es la metafísica posible como ciencia? Su respuesta a esta pregunta resultó ser negativa. Junto con el rechazo de la filosofía del ser, Kant dio paso a una cristalización de la filosofía de la conciencia, porque en sus críticas concibe la razón como sujeto autónomo de la actividad. Para Aristóteles y Santo Tomás, la razón era una facultad del alma, un atributo del ser humano. Separada de este ser y concebida como un sujeto autónomo de los actos, la razón se convirtió en la conciencia pura. Así, el camino al idealismo fue dejado abierto de par en par. La filosofía de la conciencia reemplazó a la filosofía del ser.

La conciencia, según Kant, no tiene acceso al ser trascendente objetivo; la conciencia es sobre todo una conciencia de sus propias formas cognitivas especiales *a priori*, por medio de las cuales se organiza toda la multiplicidad del contenido fenomenal. La ética, como ciencia, sólo pueden basarse en una forma suministrada por la razón práctica. Esta es la forma de ley universal que aparece *a priori* en la conciencia bajo la apariencia de un imperativo. Debido a que esta forma ordena incondicionalmente, el contenido ético de la conciencia, centrada en torno al imperativo, es reducible a un comando activo y a una experiencia del deber en respuesta a tal comando. Tal imperativismo, sin embargo, no agota

todo el contenido ético de la conciencia. La experiencia de un imperativo está vinculada, a juicio de Kant, con la experiencia de la libertad. Toda determinación es una exclusión real de libre albedrío. Encontramos tal determinación en todo el mundo fenomenal en el fenómeno de la naturaleza. También encontramos la determinación en el ser humano cuando es aprehendido desde el lado empírico – en el *homo phaenomenon*. Cuando los estímulos del mundo de los fenómenos dan lugar a sentimientos de placer o dolor, la conciencia sensorial sufre determinaciones. La moralidad, sin embargo, excluye la determinación y está conectada solamente con la libertad. En consecuencia, debemos procurar la moral, o el llamado contenido ético de la conciencia, en el *homo noumenon* transfenomenal. Sólo a él pertenece la autonomía o libertad.

Esta autonomía, a su vez, está íntimamente ligada a un imperativo, porque la forma *a priori* de la razón práctica se expresa en un imperativo. Cuando la razón práctica es dirigida única y exclusivamente por esta forma, la experiencia del puro deber surge en la conciencia práctica, y en este puro deber “suprasensible” la humanidad (*homo noumenon*) experimenta simultáneamente su total libertad. El deber, así entendido, está libre de toda determinación desde afuera, desde el lado del mundo fenoménico; está sujeto a determinación sólo desde dentro, desde el lado de la conciencia. En consecuencia, el deber puro implica la experiencia de la autodeterminación, la experiencia de la libertad – una experiencia que da a la conciencia una cierta satisfacción no-sensorial. Tal satisfacción coloca a la conciencia en cierto sentido por encima de todas las cosas humanas. Y, al mismo tiempo, en esta satisfacción derivada de la experiencia de la autonomía, relacionada con el cumplimiento del deber por su propio bien, la conciencia encuentra la afirmación más fundamental de la humanidad.

En ninguna parte de esta visión hay, propiamente hablando, mención del bien moral.

Uno podría concluir fácilmente, sin embargo, que si este bien se encontrara en cualquier lugar, lo sería en ese acto de conciencia que es puro deber. Kant no responde – como los filósofos morales anteriores intentaron hacerlo – a la pregunta: ¿qué tipo de actos humanos son buenos o malos?. Sólo trata de mostrar qué es lo que da lugar a la experiencia de la libertad o de la autodeterminación en la conciencia humana, porque es dentro de esta experiencia que la moral está contenida. El hecho de que la experiencia de la libertad provee a los seres humanos con una afirmación

completa de su humanidad “suprasensible” (suprasensible = trans-sensorial, nouménico), sugiere que la perfección moral es en sí reducible de alguna manera a la autodeterminación o autonomía que es directamente manifiesta en la experiencia del deber puro. Tal vez tenemos aquí un eco lejano de las visiones perfeccionistas en la ética: la perfección propia del ser humano se encuentra en la conciencia de la autodeterminación. El factor constitutivo del perfeccionismo ético transferido al plano de la filosofía de la conciencia no sería un buen objetivo moral o un bien susceptibles de objetivación, sino sólo la libertad como contenido puramente inmanente de la conciencia. Por lo tanto, la moralidad es explicada por Kant sin apelar a ningún factor objetivo – a través de un análisis de la pura conciencia.

Max Scheler procedió, aparentemente, de una manera bastante diferente a la de Kant. El apriorismo subjetivista de Kant ya había sido criticado por Franz Brentano a la luz de la experiencia psicológica. Esta experiencia demostró que la estructura de los actos psíquicos en los que se basa la vida moral es diferente de la concepción kantiana de la misma. Tales actos tienen un carácter «intencional» distintivo, una dirección explícita del sujeto hacia un objeto. En consecuencia, el apriorismo subjetivista de Kant es insostenible. En su lugar, Scheler introduce un apriorismo objetivista: la fuente de los contenidos por los que vive la conciencia no están en el sujeto, tampoco en la conciencia, sino fuera de ella. Scheler reconstruyó la filosofía de la conciencia a la luz de este supuesto objetivista. Debo señalar de inmediato que, mientras que para Kant la conciencia tenía un carácter fundamentalmente intelectual (conciencia = razón), para Scheler tiene un carácter principalmente emocional. Scheler no está preocupado de la parte teórica de la actividad de la conciencia, sino de su lado práctico. Construye una ética que se relaciona con la esfera práctica de la conciencia. La ética del imperativo y el deber de Kant se encontró con una oposición vigorosa por parte de Scheler. La conciencia no tiene una orientación básicamente subjetivista hacia alguna forma *a priori*, de la que derivaría todo el contenido de sus experiencias morales, sino que tiene una orientación básicamente objetivista hacia varios tipos de valores.

Los valores son, pues, un contenido objetivo de la conciencia, y este contenido surge en la conciencia cuando entra en contacto con el mundo objetivo de los bienes. Lo que estos bienes son en sí mismos es algo que Scheler no puede explicar completamente. Todo lo que puede decir es que los valores, inmediatamente experimentados por la conciencia emocional de la persona, califican como tales bienes. Dado que los valores son contenidos que



siempre tienen un carácter estrictamente cualitativo, y nunca los caracteres no cualitativos de cosas, los bienes también deben tener tal carácter. La experiencia original en la que nos encontramos directamente con objetos (Sachen), sin diferenciar todavía su contenido cualitativo (valores) de su contenido no cualitativo (las cosas), nos obliga a aceptar los bienes que tienen una cierta estructura algo similar: los valores aparecen en ellos como una cierta calidad objetiva sobre el modelo de unidad que las cosas poseen. El bien, entendido como algo valioso (Wertding), está más allá de la conciencia. Scheler, sin embargo, no se preocupa con eso, sino que en toda su filosofía y su ética se ocupa sólo de los valores. En efecto, también aquí, al igual que en Kant, nos encontramos una vez más exclusivamente en el ámbito de la conciencia.

La vida moral de esta conciencia surge de experiencias de carácter intencional que tienen como su objeto los valores. Estas experiencias son principalmente sentimientos, y también querer basados en tales sentimientos de valores. Según Scheler, sentimos que los valores tienen una jerarquía, ya que experimentamos algunos valores como más altos y otros como inferiores. En nuestra experiencia emocional, los valores asumen espontáneamente diferentes rangos en torno a algún valor sentido como el más alto y otro valor sentido como el más bajo. Tal sentimiento jerárquico de los valores da a nuestra experiencia de ellos un cierto sabor ético, porque cuando queremos valores sentidos según una cierta jerarquía, toda nuestra conciencia siente nuevos valores. Estos son valores que no pueden ser definidos de ninguna otra manera más que como «bueno» (gut) y «malo» (böse). Estos contenidos objetivos de la conciencia emocional, que acompañan el querer de cualquier otro valor, son distintivos en cuanto a que sólo aparecen en el querer de otros valores. Ellos en sí mismos, sin embargo, no pueden buscarse; no pueden ser queridos. El querer un valor moral siempre evoca una reacción negativa en la conciencia emocional. La conciencia siente un cierto fariseísmo en tal aspiración: querer experimentar un valor moral (en el sentido del bien, es decir, un valor moral positivo) tiene en sí algo inmoral – y la conciencia lo siente de inmediato.

La conciencia siempre siente valores morales positivos y negativos de una manera extremadamente vibrante. Este sentimiento va acompañado de una felicidad que abarca a toda la persona en el caso de un valor positivo – y de un desaliento emocional, en el caso de uno negativo. Estas experiencias son difíciles de comparar con cualquier otra cosa; emocionalmente hablando, son las experiencias más profundas e intensas. Permiten a la conciencia enfrentarse cara a cara con el propio ser (Sein) y valor (Wertsein) de la persona.

En este punto, sin embargo, debemos hacer una pregunta básica: ¿Perfeccionan estos valores realmente a la persona? Esta pregunta es fundamental para nuestra investigación, ya que se trata aquí de la posibilidad de construir una ética perfeccionista. Cabe señalar que el concepto scheleriano del valor despierta asociaciones perfeccionistas, mientras que los conceptos kantianos del imperativo y el deber no lo hacen. En el sistema ético de Scheler, nos encontramos en un ámbito cercano a la ética de Aristóteles. Scheler habla de valor ético como un valor típico personal, que siempre está conectado con la realización de un cierto ideal personal. Ese ideal, a su vez, siempre se realiza a través de la imitación de modelos personales. Este es, por tanto, de nuevo el reino de la persona, y la persona es el sujeto propio del mejoramiento moral.

Sin embargo, un análisis más detallado del sistema de Scheler muestra que tales asociaciones perfeccionistas no están plenamente garantizadas. La persona, en la visión de Scheler, no es en ningún sentido un «ser», sino solamente una «unidad de experiencias». En cada experiencia, por ejemplo, en el sentimiento del valor o en el querer, simultáneamente co-experimentamos la unidad formada por todas las experiencias. La persona no es más que esta unidad consciente de experiencias, esta unidad consciente de actos. Y así, en la visión de Scheler la persona no es un ser, sino única y exclusivamente una conciencia. Esta es una conciencia de ser una persona, pero éste no es el ser objetivo de la persona. Esta conciencia experimenta ciertos choques emocionales en la experiencia moral (porque, como sabemos, se trata de una conciencia fundamentalmente emocional). La experiencia moral expone a esta conciencia, en un sentido especialmente profundo, precisamente como una conciencia personal.

Mas, sea como fuere, con tales supuestos, en definitiva no se puede sostener que los valores perfeccionan a la persona. Igualmente, por tanto, tampoco se puede mantener que los valores morales perfeccionan la persona. En esta visión, los valores son meramente contenidos de conciencia, y como tales no perfeccionan al ser de la persona. Esto también se aplica a los valores morales (aquí, por supuesto, estoy hablando de los valores morales positivos). No perfeccionan al ser de la persona; ellos simplemente impresionan la conciencia personal de una manera especialmente profunda. Tampoco tiene sentido hablar de la perfección de la conciencia misma. En la filosofía de Santo Tomás, el contenido del acto cognitivo perfecciona en cierto sentido la razón, e indirectamente también a la persona, en la medida en que este

contenido es verdad – porque la verdad es un bien, una perfección propia de la razón. Pero en la filosofía de Scheler esta idea es abandonada. Cada valor, incluyendo el valor moral, no es más que un objeto intencional de sentimiento. Mas, los sentimientos intencionales de valor moral de la persona no pueden equipararse con la real perfección del ser de la persona a través del valor moral.

Por lo tanto, el sistema de Scheler nos permite presenciar las tendencias perfeccionistas que impregnan la conciencia, pero no nos permite construir una ética realmente perfeccionista. Esto es, como en el caso de Kant, consecuencia de una comprensión idealista de la conciencia. La conciencia se entiende de manera realista cuando se conecta con el ser de la persona como sujeto, cuando es un acto de este ser. La conciencia divorciada del ser de la persona y tratada como un sujeto autónomo de actividad es la conciencia entendida de manera idealista. Así es como Kant entendió la conciencia, y así también es como la entendió Scheler – a pesar de todas sus diferencias con Kant. Tal conciencia sólo puede ser sujeto de valores como contenidos intencionales, pero no puede ser sujeto de valores como cualidades que realmente perfeccionan al ser. El objetivismo de los actos de conciencia, sobre el que Scheler basó su sistema en contraste con Kant, en ningún sentido constituye una objetivación del ser consciente. Sin la objetivación del ser consciente, no podemos hablar de una manera significativa de perfeccionismo en la ética.

#### 4. CONCLUSIONES

En la discusión anterior, que, como he dicho al principio es sólo un esbozo, ha surgido una clara oposición entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia como base para la construcción de la ética. La filosofía del ser es un sistema realista y objetivista, en el que el bien se identifica con el ser y en el que, consecuentemente, la vida moral es vista como la actividad de perfeccionamiento del ser consciente. La filosofía de la conciencia, como resultado de la crítica kantiana a las capacidades cognitivas de la razón, ya no puede producir un perfeccionismo sólido en la ética – incluso si un análisis del sistema de Scheler revela tendencias más bien diferenciadas en esa dirección e incluso si pasamos por alto las impresiones hechas por ciertos pasajes de la Crítica de Kant de la Razón Práctica.

Una ética perfeccionista no se pueden construir sobre los supuestos de la filosofía de la conciencia, mientras que una ética construida sobre los supuestos de una filosofía realista no puede dejar de ser perfeccionista en algún sentido. No estoy seguro sobre cual parte de esta conclusión es más importante. En cualquier caso, esta doble conclusión apoya la tesis que avancé al comienzo de este ensayo. Es por eso que introduje en la discusión anterior a Kant y Scheler en yuxtaposición con Aristóteles y Santo Tomás.

Uno podría sucumbir fácilmente a la ilusión de que para la construcción de la ética lo mejor es proceder desde un análisis de la conciencia: si todo lo que es moral también es consciente, un análisis de la conciencia por sí solo debería permitir que descubramos todo lo que es moral, todo lo que forma el contenido de la ética. Sin embargo, a la luz de la discusión precedente, esto resulta no ser el caso. Un análisis de la conciencia por sí sola nos permite descubrir sólo los contenidos de la conciencia. El bien moral, sin embargo, no es solamente un contenido de la conciencia; también es una perfección del ser consciente — y esto es lo primero y lo principal. *La perfección de un ser sólo puede ser aprehendida a través de un análisis de ese ser.*

Los sistemas éticos contruidos por Kant y Scheler perdieron el aspecto perfeccionista discutido más arriba porque divorciaron la conciencia humana del ser humano objetivo. En consecuencia, la conexión fue cortada con el objeto material de la ética, entendido en toda su amplitud, es decir, con el ser humano como tal objeto. Esto ocurrió a pesar de que las orientaciones de Kant y Scheler hayan sido de algún otro modo extremadamente humanísticas y personalistas. Como resultado, tanto la norma de Kant como el valor de Scheler, terminaron siendo suspendidos, por así decirlo, en un vacío, porque el ser humano es un ser completo y no sólo una conciencia.

El perfeccionismo que surge de las hipótesis realistas de la filosofía del ser nos permite percibir las auténticas raíces de las normas y de los valores del ser humano integral. Y ahí radica su posición inviolable en la ética.