

JUAN FERNANDO SELLÉS

INTUICIÓN Y PERPLEJIDAD  
EN LA ANTROPOLOGÍA DE SCHELER

INTRODUCCIÓN, SELECCIÓN DE TEXTOS Y GLOSAS

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 3117/2009  
Pamplona

Nº 216: Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas.

© 2009. Juan Fernando Sellés

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>  
E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

*ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra*



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE SCHELER .....	13
1. Rasgos bio-bibliográficos .....	13
a) Panorámica .....	13
b) Primer periodo .....	14
c) Segundo periodo .....	17
d) Tercer periodo .....	18
2. Claves filosóficas.....	19
a) Preámbulo .....	19
a. Filosofía-ciencias-ética .....	21
b. Sentimientos.....	22
c. Los valores .....	26
b) Apéndice. Metodología scheleriana .....	29
3. Intuiciones: nueve tesis válidas de la antropología scheleriana.....	30
Planteamiento.....	30
Tesis 1ª. “En el hombre existe una ‘distinción real’ jerárquica entre persona y yo” .....	32
Tesis 2ª. “La persona es espíritu” .....	36
Tesis 3ª. “El yo no es persona” .....	38
Tesis 4ª. “La libertad es un rasgo distintivo de la persona” .....	41
Tesis 5ª. “El conocer es un rasgo distintivo de la persona” .....	42
Tesis 6ª. “El amor es el rasgo distintivo superior de la persona” .....	44
Tesis 7ª. “Los sentimientos superiores son del espíritu” .....	48
Tesis 8ª. “El conocimiento de la persona es inobjetivo” .....	50
Tesis 9ª. “La persona humana no se comprende sin referencia a Dios” ..	52
4. Perpejidades: dos aporías de la última antropología scheleriana.....	55
a) La centralidad de su antropología.....	55
b) La aporía metódica de su última antropología.....	59
c) La aporía temática de su última antropología .....	62
d) Apéndice: su último vitalismo panteísta.....	64
5. Aspectos metodológicos de este trabajo .....	66

a) Secuencia temporal.....	66
b) Selección de textos y comentarios.....	66
c) Monografías sobre la antropología de Scheler .....	68
I. PERIODO CRISTIANO (1912-1921) .....	75
1. El resentimiento en la moral .....	75
2. Los ídolos del conocimiento de sí.....	85
3. Fenomenología y metafísica de la libertad .....	88
4. Esencia y formas de la simpatía.....	91
5. El formalismo de la ética y la ética material de los valores.....	104
6. Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza .....	117
7. Acerca de la idea del hombre.....	127
8. El santo, el genio, el héroe .....	130
9. Amor y conocimiento .....	136
10. La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico.....	146
11. El derrocamiento de los valores. Ensayos de una filosofía de la vida ..	150
12. De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios.....	151
II. PERIODO ACRISTIANO (1922-1928) .....	165
1. Las formas del saber y la sociedad .....	165
2. El saber y la cultura .....	170
3. Conocimiento y trabajo.....	173
4. La idea del hombre y la historia.....	176
5. Idealismo-Realismo .....	180
6. Cosmovisión filosófica .....	183
III. OBRAS PÓSTUMAS.....	187
1. Muerte y supervivencia.....	187
2. El hombre en la etapa de la nivelación .....	192
3. El puesto del hombre en el cosmos.....	195
4. El porvenir del hombre .....	199
5. La idea de paz y el pacifismo.....	201
6. Arrepentimiento y nuevo nacimiento .....	204

Índice	11
--------	----

7. Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética 207	
8. <i>Ordo amoris</i> .....	211

BIBLIOGRAFÍA .....	221
--------------------	-----

A. Obras de Scheler comentadas .....	221
Periodo cristiano: .....	221
Periodo acristiano: .....	221
Obras póstumas:.....	222
B. Obras antropológicas sobre Scheler .....	222





## INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE SCHELER

### 1. RASGOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS

#### a) Panorámica

Max Scheler, uno de los pensadores más intuitivos del s. XX, en especial para los entresijos del corazón humano, al que seguramente por eso se le ha llamado ‘el último gran filósofo de Occidente’, nació en 1874 en Munich, de padre protestante y madre judía. Se bautizó en la Iglesia Católica durante sus estudios secundarios, a los 15 años, pero su verdadera conversión al catolicismo data de 1912, religión que mantuvo viva a partir de entonces durante los 10 años más fructíferos de su vida, y que abandonaría durante los últimos 6 años de su existencia.

El *momento histórico* que le tocó vivir a Scheler no estuvo exento de graves dificultades: problemas sociales europeos surgidos del desarrollo industrial, Revolución rusa, Primera Guerra Mundial, preponderancia del Estado, preocupación por el desarrollo económico, incremento del trabajo para la mayor parte de la población, crisis de la concepción del hombre, desarrollo de las ciencias positivas con las nuevas técnicas que las posibilitan, etc.

Por su parte, su época filosófica contaba con dos reticencias: la de incurrir en el *racionalismo* extremo al que abocó Hegel y la de caer en el *voluntarismo* irracional que se consumó con Nietzsche. Para evitar esas encrespadas hegemonías de la inteligencia o de la voluntad en lo humano, se abrían dos soluciones: poner el centro de atención en un nivel superior a esas dos potencias, a saber, en la *persona* o *intimidad* humana (el *sujeto*, tal como lo llamó Kierkegaard). Nótese que el empeño de los fenomenólogos de esa época fue abrir un nuevo camino –la *afectividad*– para acceder a lo neurálgico del hombre, al *corazón*. Pero la falta de método cognoscitivo adecuado para alcanzar a la *persona* dio como resultado una concepción del hombre como ser problemático, que el *existencialismo* se encargaría de explotar. La otra alternativa era emplazar lo distintivo humano en alguna instancia menor

a esas dos facultades inmateriales. Las ofertas fueron múltiples: el cuerpo (*evolucionismo*), lo psíquico (*psicologismo*) lo conductual (*conductismo*), lo impulsivo-pasional (*psicoanálisis*), el trabajo (*marxismo*), la acción (*pragmatismo*), el lenguaje (*filosofía analítica*), la ciencia y técnica (*cientificismo, tecnologismo*), la historia (*historicismo*), la sociedad (*sociologismos*), etc. Ahora bien, ¿cómo aunar, vincular, hacer compatibles esas diversas facetas humanas? La falta de solución a esta pregunta dio lugar a un ambiente filosófico confuso<sup>1</sup>.

Con este escenario nada halagüeño de fondo, lo primero que sorprende, y que hay que agradecer a Scheler, es su intento de buscar lo más neurálgico de la persona humana y aplicar para ello el método más serio de que se disponía en su tiempo, la *fenomenología*. Pero este método no caracterizó su entera filosofía, pues en su primer periodo lo desconoció, y es que en su trabajo filosófico se suelen distinguir tres periodos: a) 8 años de formación inicial, doctorado y habilitación, a los que seguirían 27 de fenomenología, de entre los cuales hay que distinguir dos tiempos: b) uno largo de 21 años de creyente católico, y c) otro corto de 6 años tras su abandono de dicha religión. En cuanto a nuestra selección de sus obras de cara a ofrecer breves comentarios, se atenderá únicamente a las que responden a su periodo *fenomenológico*<sup>2</sup>, es decir, se prescindirá del estudio de los escritos de su etapa inicial. Con todo, a continuación se mencionarán las más representativas de los tres periodos<sup>3</sup>.

## b) Primer periodo

En 1893 empezó medicina en la Universidad de Munich. En 1894 se trasladó a la Universidad de Berlín para estudiar filosofía y sociología<sup>4</sup>, donde

<sup>1</sup> Cfr. para las circunstancias histórico-filosóficas de este tiempo: PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, BAC, 1978, Primera Parte; MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismos" scheleriano*, Itinerarium, Buenos Aires, 1965, cap. 1, *Scheler en el pensamiento contemporáneo*, pp. 21-41.

<sup>2</sup> Como se puede advertir en el *Índice*, se han seleccionado 26 escritos de los 96 trabajos de Scheler que cataloga HARTMANN, W., *Max Scheler Bibliographie*, Verlag, Stuttgart-Bad, 1963.

<sup>3</sup> Aquí sólo se alude a 31 escritos, tal vez los más representativos. Las obras completas de Scheler están publicadas bajo el título *Gesammelte Werke*, por SCHELER, M., (ed.), Francke, Bern, 1954, 13 vols.

<sup>4</sup> Como se verá, ambas disciplinas dejarán poso a lo largo de su historia biografía. La *filosofía*, sobre todo, en su segundo periodo; la *sociología*, especialmente en el tercero y último.

conoció a Dilthey y Simmel. Contrajo matrimonio civil muy joven con Amelie von Dewitz (divorciada) de la que tuvo un hijo. En 1895 se trasladó a la Universidad de Jena donde conoció al materialista Häekel y al idealista Eucken. Sus biógrafos suelen considerar que el influjo de este último pensador fue escaso en Scheler; es más, que la filosofía *realista* scheleriana se entiende como una reacción contra el *idealismo* de aquél<sup>5</sup>. Sin embargo, no es así, pues es claro que esa formación inicial dejó gran impronta en Scheler. En efecto, téngase en cuenta que la clave de la filosofía de Eucken (1846-1926) es el ‘dualismo’ entre *naturaleza* (vida inferior) y *espíritu* (vida superior). Esta oposición deriva de su personal rechazo al predominio de las ciencias positivas, a las que tilda de “cultura sin alma”, y a las que opone las ciencias del espíritu<sup>6</sup>, pues consideraba que ‘sólo la resurrección de la vida espiritual podía salvar a la humanidad de su caída’<sup>7</sup>. Repárese en que esa ‘dualidad’ entre vida natural o corpórea y vida del espíritu acompaña a Scheler a lo largo de su entera producción, sólo que en el periodo cristiano se trata del *espíritu personal*, mientras que en los periodos acristianos –el inicial y el último– se trata del *espíritu impersonal*. Además, en la última época –en contraposición a la primera– defenderá que es la *vida impulsiva* la que domina sobre el espíritu.

En 1897 (a sus 23 años) alcanzó el grado de Doctor en Filosofía en Jena. Su tesis, *Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos*, fue publicada en 1899. Se trata de una contribución a lo que él llama “crítica axiológica de la conciencia”, en la que critica la conciencia desde el punto de vista del *valor*. En esta obra ya aparece la disociación neta entre el ser, la verdad, el bien y los valores que acompañará a Scheler de por vida. Asimismo se declara en ella que la teoría de la valoración debe requerir de un órgano específico distinto del conocer racional que permite captar el ser, a saber, de la *emotividad* o los *sentimientos*. De modo, que en su primera obra ya están ‘in nuce’ los pilares de sus posiciones filosóficas más relevantes.

---

<sup>5</sup> Una excepción al respecto la constituye el estudio de MICHELINI, D. J., “El concepto de espíritu en los escritos juveniles de Max Scheler”, *Stromata*, 39 (1983), pp. 243-283.

<sup>6</sup> Cfr. ALBISU, D. M., “Los escritos juveniles de Max Scheler”, *Ethos*, 118 (1978-79). “El espíritu personal se manifiesta como la ‘alteridad’ esencial en relación al fluir de la vida. El espíritu... es irreductible a la vida y la trasciende; de ahí surge el neto ‘dualismo’ scheleriano entre el ‘espíritu’ y la ‘vida’”. MANDRIONI, H. D., “El lugar de la antropología en Max Scheler”, *Ethos*, 6-7 (1978-79), p. 160. Cfr. asimismo: PINTOR RAMOS, A., “Los primeros escritos schelerianos”, *La Ciudad de Dios*, 186 (1973), pp. 5-41.

<sup>7</sup> *Recuerdos*, p. 1190. Cfr. MICHELINI, D. J., *Op. cit.*, p. 244.

De 1899 es la publicación de su escrito *Trabajo y ética* (terminado 2 años antes). En esa fecha (a sus 25 años) consiguió la Habilitación con el trabajo *El método trascendental y el psicológico*, publicado en 1900, y fue nombrado profesor de la Universidad de Jena<sup>8</sup>. En esta obra retoma su anterior crítica al psicologismo así como al método trascendental kantiano. La cuestión central de este libro es, pues, la búsqueda del *método* más adecuado para la filosofía, entendida como “teoría del espíritu”, con una neta perspectiva *global* frente a los particularismos de las ciencias experimentales. En sus dos primeros escritos relevantes –la *Tesis* y la *Habilitación*– se nota el influjo de Eucken en dos ámbitos: a) el *temático*, ceñido al estudio del *espíritu* y de su autonomía respecto de la naturaleza, y b) el *metodológico*: “los *Escritos Juveniles* muestran una profunda influencia de su maestro, que el mismo discípulo reconoce en forma explícita... pues propone como método filosófico más adecuado el *método noológico*”<sup>9</sup>, es decir, una peculiar ampliación del método de Kant, o si se quiere, de Platón, en el sentido de atenerse sólo a los conocimientos racionales prescindiendo de toda experiencia sensible, pues se busca aprehender directamente lo espiritual distinguiéndolo de lo natural y psicológico. En este sentido, la filosofía no es para Scheler otra cosa que “Teoría del Espíritu”, un espíritu entendido al modo de Fichte –que luego retomaría Hegel–, cuya clave distintiva es la *espontaneidad*, la cual le permite que el espíritu se vaya transformando y modificando en la medida en que va actuando.

En suma, este primer periodo, bajo la influencia de su maestro Eucken, Scheler opone el *mundo del espíritu* al *mundo de la naturaleza*; concibe al espíritu como una *totalidad que se expresa en sus obras*, una *forma de vida* (en oposición a Hegel), y como *objeto de investigación filosófica*<sup>10</sup>. Estos rasgos estarán presentes en su tercer periodo, salvo que en esa época considerará –como se ha indicado– que la vida es superior al espíritu. Por otra parte, otros temas no menores comparecen en este primer periodo y constituirán una tónica permanente en la producción scheleriana. Destaquemos tres: a) Uno de ellos es el rechazo del primado de la inteligencia (*racionalismos* –Spinoza, Kant– e *intelectualismos* –Aristóteles, Tomás de Aquino–) y el repudio del primado de la voluntad (*voluntarismos* –Fichte, Sigwart–), dando primacía ya desde entonces al *sentimiento*. b) La clave

<sup>8</sup> Cfr. sobre este periodo: MANCUSO, G., *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Milano, Led, 2007.

<sup>9</sup> MICHELINI, D. J., *Op. cit.*, pp. 245-246.

<sup>10</sup> Cfr. ALBISU, D. M., “Rudolf Eucken y los *Fruehe Schriften* de Max Scheler”, *Ethos*, 6-7 (1978-79), pp. 148-152.

cognoscitiva la pone Scheler en esta época en la *intención*, entendida como una *activa* reconcentración interior de fuerza por la que un ser espiritual se recobra interiormente de toda dispersión<sup>11</sup>; intención que no es ni racional ni voluntaria. c) Las características que atribuye al espíritu humano en este primer periodo, y cuya afinidad significativa deberá tenerse en cuenta en el último, son: *trascendencia, aprioridad, unidad, historicidad, relación a lo absoluto*<sup>12</sup>. En cambio, en su periodo cristiano, esas notas del espíritu humano, sin abandonarlas, son reformuladas<sup>13</sup>, pues a todas ellas se añade en esa segunda época la más relevante: el espíritu es *personal*. Además, hay multitud de espíritus humanos, y éstos sólo se comprenden en su vinculación con Dios.

En una palabra, las notas ‘generalizantes’ con que Scheler caracteriza al espíritu en su primer y tercer periodo, se ‘personalizan’ en su segunda época, la que se suele llamar de madurez. Por otra parte, si se pregunta cuál es la distinción fundamental entre la concepción scheleriana del ‘espíritu’ entre su primer y tercer periodo, hay que responder que en el último, a diferencia del inicial, Scheler indica que el espíritu es *impotente*. Por último, ¿qué nota representativa atribuye Scheler al ‘espíritu’ en los tres periodos? Seguramente la de que éste es *inobjektivale*, es decir, que no se puede conocer formando ideas de él, asunto que es correcto.

### c) Segundo periodo

En 1901 conoció a Husserl en Halle y se unió a la *fenomenología*. Contaba con 37 años de edad. De esa fecha data su escrito *Cultura y religión*, y de 1904, *Kant y la cultura moderna*. Desde la publicación de esta obra hasta 1912 hay *impasse* de espera de 8 años sin publicación ninguna. En 1907 se trasladó a la Universidad de Munich donde trabó contacto con otros fenome-

<sup>11</sup> “El primer fin del hombre, condicionante de todos los demás fines morales, cuya adquisición lo hace recién digno de consideración moral... es tener una intención”. SCHELER, M., *Beiträge*, p. 159.

<sup>12</sup> Tales notas significan que el espíritu trasciende la naturaleza o que es irreductible a ella (por eso no es *sustancia*); que es *a priori* y que construye lo real material, que es único, histórico, y que la actuación humana manifiesta una fuerza superior absoluta. ¿Cómo no ver la falsilla hegeliana detrás de este elenco?

<sup>13</sup> La *trascendencia* es entendida como autotrascendencia; la *aprioridad* como independencia del espíritu respecto del yo y del cuerpo; la *unidad*, en el sentido de que la persona es la unión de sus actos; la *historicidad* es desbordada por la noción de hombre como ser suprahistórico y como sujeto y causa de la historia; la *relación al absoluto* es entendida como la vinculación personal y libre al Dios personal.

nólogos como Geiger, Pfänder y, sobre todo, Hildebrand, quien fue para él un verdadero amigo<sup>14</sup>. En 1910 se encuentra en Berlín. En 1911 rompió con su precedente matrimonio tras un escándalo promovido por su esposa. Debido a este tumulto social tuvo que abandonar la Universidad y se retiró a Gotinga como profesor privado.

De 1907 a 1913 elaboró las obras principales de su filosofía, que publicaría más tarde. En 1912 editó *El resentimiento en la moral* y *Los ídolos del conocimiento de sí*. Ese mismo año se casa por la Iglesia Católica con Märit Gurtwängler. De esta época es *Fenomenología y metafísica de la libertad*. En 1913 publica *Esencia y formas de la simpatía*; también la primera parte de *El formalismo de la ética y la ética material de los valores* (la segunda parte es de 1916). En esa fecha publicó asimismo *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* y *La rehabilitación de la virtud*.

De 1915 es *Acerca de la idea del hombre* y la edición de *Artículos y ensayos*, obra que en 1919 se llamó *Sobre el derrocamiento de los valores*. De 1915 es asimismo el escrito *El santo, el genio, el héroe*. Entre 1916 y 1921 compuso varios artículos que se publicaron más tarde bajo el título de *Amor y conocimiento*. De 1917 es *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. En 1919 se le restituye la licencia para enseñar y fue nombrado profesor ordinario de Filosofía y Sociología en la Universidad de Colonia. En 1921 publica *De lo eterno en el hombre*, su tratado de teología natural.

#### d) Tercer periodo

Coincide con la época del abandono de la religión católica. En 1922 se divorció de Märit y se casó con su discípula María Scheu. Las nuevas ideas ya se encuentran en el *Prólogo* a la segunda edición de *Acerca de la idea del hombre* y asimismo, la segunda edición ampliada de *Esencia y formas de la simpatía*, ambas de 1923. De ese mismo año son sus *Escritos relativos a la sociología y a la teoría de la concepción del mundo*. En 1925 está en la Universidad de Frankfurt y publica la obra *El saber y la cultura*, en la que muestra su progresivo alejamiento del catolicismo. De esa misma fecha son *Las formas del saber y la sociedad* y *Conocimiento y trabajo*. En ese año se

---

<sup>14</sup> Hildebrand escribió: “Durante los años que ambos vivimos en común unidos por estrecha amistad, en todas las situaciones permaneció siempre vivo ese encanto de su espíritu. Nunca era aburrido, nunca obtuso, nunca trivial. En todo momento su ser rezumaba auténtica vigilia filosófica”.

consolidan sus teorías panteístas y gnósticas. En 1926 está fechada *La idea del hombre y la historia*, y en 1927 *Idealismo-realismo*, donde expone las claves de su teoría del conocimiento. La misma fecha de su fallecimiento (mayo, 1928) apareció *La concepción filosófica del mundo*. Murió en Frankfurt de un ataque al corazón poco después de asumir la cátedra de filosofía de la Universidad de dicha ciudad, dejando unas cuantas obras sin editar.

Póstumamente se publicaron *Muerte y supervivencia*, un antiguo escrito de 1911-14, publicado en 1934; *El hombre en la etapa de nivelación* y *La idea de paz y pacifismo*, dos conferencias pronunciadas en 1927 (la segunda publicada en 1931), *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928, obra que supuso el inicio de la *Antropología* como disciplina filosófica independiente. En 1929 se editaron *La concepción filosófica del mundo* y *El porvenir del hombre*. Finalmente aparecieron *Gramática de los sentimientos* y *Ordo amoris* (1934)<sup>15</sup>.

En suma, de los cortos 54 años de la vida de Scheler, al menos 28 de ellos los dedicó al trabajo filosófico, y de entre éstos, su periodo más productivo lo constituyen tan sólo 16, 10 de los cuales son más personales e intuitivos, mientras que en los 6 restantes, los últimos, pesan más ciertas influencias de la filosofía moderna (sobre todo Hegel) y contemporánea (en especial Nietzsche).

## 2. CLAVES FILOSÓFICAS

### a) Preámbulo

Sus biógrafos indican que la filosofía de Scheler, como su temperamento, está surcado de altibajos, pues señalan que oscila entre agudezas y decaimientos, entre momentos de paz y otros de inquietud y turbación, entre genialidades y faltas de sistematización<sup>16</sup>. Indican asimismo que en su primera etapa, de aprendizaje, siguió al idealista Eucken, aunque habría que añadir (además de lo indicado respecto de la despersonalización del espíritu) que en ella no fue accidental su formación sociológica, pues pesaría en exceso en su último periodo. La segunda –desde 1901 a 1921-2– está caracterizada por el descubrimiento de Husserl y la *fenomenología*, y constituye su periodo más

<sup>15</sup> Cfr. sobre sus escritos póstumos: SCHELER, M., “Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlass Max Schelers”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1947.

<sup>16</sup> “Rara combinación de ligereza, ingenio y profundidad, mezcla increíble de ascetismo y mundanidad”. LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler*, ed. Nova, Buenos Aires, 1966, p. 13.

fecundo y *realista*. Se suele reiterar que en ella usa de ese método y lo aplica fundamentalmente a la *ética* intentando basarla en los *valores*. Con todo, es el periodo más profundo por lo que a la *antropología* se refiere. El tercer periodo parte de 1922; su tendencia es *globalizante*, y sus temas, la *antropología* y la *sociología*. El tema de Dios es una preocupación constante en toda su producción, pero al menos desde 1912 hasta 1922 su visión es *teísta*, y desde esa fecha es de tendencia *panteísta*.

En cuanto a su *relevancia filosófica*, podemos tomar prestado un juicio de un escritor experimentado, Ortega, quien nos ofrece un pequeño escrito titulado “Max Scheler: un embriagado de esencias, (1874-1928)”. Más literario que filosófico, este breve ensayo habla de la situación positivista de fines de s. XIX y de Scheler como de un “insobornable por el plato de lentejas de la técnica” (que hacían útil y cómodo el mundo a costa de restarle sentido) y que buscaba un sentido a las cosas, es decir, sus “esencias”. De este fenomenólogo escribe Don José: “Ha sido en nuestra época el pensador por excelencia... Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. En todos sus libros –sin arquitectura– se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima... Ha sido el filósofo de las cuestiones más cercanas: los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas. Dejaba para luego la metafísica, la teoría del conocimiento, la lógica. Y, sin embargo, había pensado también sobre ellas... La muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía... Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema”<sup>17</sup>.

Recuérdese que a principios del siglo XX vivían pensadores de talla, *fenomenólogos* como Stein, Hildebrand, etc., *existencialistas* como Jaspers, Marcel, Heidegger, etc., *realistas*, como Mercier, Maritain, etc., una larga serie de *neomarxistas*; asimismo *sociólogos* relevantes como Weber, Simmel, etc., *psicólogos* del estilo de Watson, Paulov, etc., filósofos *analíticos* o del lenguaje como Frege, Wittgenstein, etc., *pragmatistas* tales como Peirce, James, Dewey, etc., *filósofos de la corriente dialógica*, como Ebner, Buber, etc. Sin embargo, se puede sostener que la antropología del segundo periodo de Scheler es más profunda que la de esos otros contemporáneos suyos.

---

<sup>17</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 147-148.



### a. Filosofía-ciencias-ética

A distinción del enfoque de las ciencias, que siempre es *parcial*, el de la filosofía es –según Scheler– el de la *totalidad concreta*, expresión de impronta hegeliana: “la filosofía es, por su esencia, un discernimiento intuitivo, rigurosamente evidente, que no puede ser acrecentado ni abolido por inducción, válido *a priori* frente a todo lo que posee una existencia contingente; discernimiento de todas las esencialidades y conexiones esenciales de los entes, que no son accesibles en forma de ejemplo, y precisamente en el orden y en la jerarquía en la que se hallan respecto al existente absoluto y a su esencia”<sup>18</sup>. Scheler está buscando la *síntesis*, saber más con menos ideas –como indicaba Platón–, o decir más con menos palabras –como hacía Aristóteles–, o tener una cosmovisión unitaria –como intentó Hegel–. Esto, según él, es lo que distingue al filósofo del científico. En esto se nota el influjo de su maestro Eucken, de neta impronta hegeliana.

Por su parte, en *ética*, pesa en Scheler la influencia Kant: “es la ética kantiana, y ninguna otra ética moderna, la que constituye hasta hoy la doctrina más acabada que tenemos en materia de ética filosófica”<sup>19</sup>. En efecto, de entre las habidas es –según él– la que mejor combate el relativismo ético. Como Kant, rechaza toda ética de *bienes y fines*<sup>20</sup>, pues declara que perseguir bienes sería ‘fariseísmo’. Pero a diferencia de él, que buscaba una ética de validez *a priori*, Scheler la intenta basar en la *intuición esencial de los valores*. Asimismo, a distinción del pensador de Köniesberg, postula una *ética material*, no *formal*, es decir, con contenidos concretos<sup>21</sup>. Sostiene que la *intuición esencial de los valores* se conoce por los *sentimientos*, pues considera que éstos son *intencionales* respecto de aquéllos (influjo de Brentano y Husserl). El problema de este tipo de ética es –como se verá– evitar el *subjetivismo*.

En uno de sus primeros escritos de ética, Scheler examina las éticas de su tiempo: “Allí menciona lo que él llama las éticas tradicionales. La palabra aquí tiene un sentido bastante restringido, porque la ‘tradicición’ se refiere

<sup>18</sup> *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 84-85.

<sup>19</sup> *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 9.

<sup>20</sup> “Según Scheler, no hay ningún fin que sea por sí mismo moralmente bueno o malo. Buena o mala sólo es la voluntad”. WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, p. 21. El influjo kantiano de esta posición teórica es claro. Pero obviamente esta tesis no es concorde con la doctrina cristiana, pues en ésta el bien y el mal son siempre objetivos, mientras que para Scheler únicamente son contenidos de la experiencia del sujeto.

<sup>21</sup> Cfr. BLOSSER, Ph., *Scheler's critique of Kant's ethics*, Ohio University Press, Ohio, Athens, 1995.

concretamente a la tradición kantiana o a la fichteana, eventualmente a la hegeliana. Luego alude a las Éticas evolucionistas de su época, en particular, a las de Spencer, a Guyau, Wundt y, por último, se ocupa de aquellas direcciones que están influidas por la axiología, y, dentro de este contexto, de la tentativa de constituir una doctrina ética a base de axiología<sup>22</sup>. Las tesis claves de la ética scheleriana están esgrimidas frente a las éticas de Kant, Fichte, Hegel, el positivismo psicologista, sociologista e historicista.

Ahora bien, ¿qué actitud guarda Scheler ante a las éticas clásicas griegas y medievales, por ejemplo, las de Aristóteles y Tomás de Aquino? ¿Las conoce? ¿Le influyen? ¿En qué disiente de ellas? Es sabido que estas éticas son *eudemonistas* porque consideran que la felicidad es el motor de la actuación humana. Pero la ética scheleriana es *antieudemonista*. Por otra parte, la clave de la bóveda de aquellas éticas es la *virtud*. Ciertamente Scheler es una de las pocas excepciones a lo largo de toda la filosofía moderna y contemporánea que trata de la virtud; es más, dedicó un breve trabajo a su estudio y defensa: *La rehabilitación de la virtud*. Añádase que en esa obra Scheler manifiesta que la virtud potencia al sujeto y estudia dos de las más importantes: la *humildad* (que confiere al hombre el verdadero sentido de su ser) y el *respeto* (sin el cual el hombre no se inserta en la realidad)<sup>23</sup>. Ahora bien, también es cierto que “a quienes menos debió Scheler fue a Aristóteles y a Santo Tomás, cuyo pensamiento no conocía muy bien”<sup>24</sup>, y, sobre todo, que realizó más los *valores* que las *virtudes*, y debido a su influjo, de un tiempo a esta parte se habla más de los primeros que de las segundas.

### b. Sentimientos

Rozitchner sostiene que “la concepción de la vida emocional en Scheler se estructura a través de la mediación de Husserl y de Brentano”<sup>25</sup>. Este autor añade que en Brentano hay una bipolaridad entre sujeto-objeto. Por su parte, es claro que Husserl, quien distingue entre actos de conocer y objetos conocidos, interpreta que lo intencional son los actos, pues los objetos son un “en sí”. Esta tesis, que no es correcta, se opone abiertamente a la tesis aristotélica y tomista acerca de la intencionalidad cognoscitiva, que corre

<sup>22</sup> SOAJE RAMOS, G., “Sobre la ética de Scheler”, *Ethos*, 6-7 (1978-79), p. 207. El escrito al que se refiere es “Ethik Eine kritische Uebersicht der Eyhik der Gegenwart”, *Frühe Schriftehn*, Francke Verlag, Bern, 1971, pp. 371-409.

<sup>23</sup> Cfr. SCHELER, M., *Zur Rehabilitierung der Tugend*, Verlag, Zürich, 1950.

<sup>24</sup> LLAMBIAS DE AZEVEDO, J., *Op. cit.*, p. 21.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 28.

exclusivamente a cargo del *objeto* pensado<sup>26</sup>. Scheler sigue en este punto al padre de la fenomenología. Para él lo intencional son los actos: todos ellos, los de la inteligencia, voluntad, sentimientos... Pero más que en ellos, centra la atención en el *objeto* pensado, las *esencias*. En cuanto a los *actos*, los distingue de las *funciones*. Los primeros son *vivencias* que ejerce la *persona*; las segundas, formas interiores que dependen del *cuerpo* (ver, oír, gustar, oler, notar, observar...).

Husserl enseñaba que hay dos tipos de afectos, los sensibles, que no son intencionales, y los intencionales. Esa tesis la retoma Scheler, pero su gran aporte en el estudio de lo afectivo reside en sostener que *los sentimientos ocupan todos los estratos del ser humano*. Su problema es –en cambio– *antropológico*, pues si los diferentes niveles afectivos en el hombre se distinguen según los diversos niveles o capas humanas, este punto no está del todo esclarecido en su filosofía. Con todo, distingue cuatro niveles de “sentimientos”<sup>27</sup>:

a) *Los sensibles u orgánicos* –sensaciones afectivas– (ej. placer-dolor, agradable-desagradable, pasiones-reacciones) a los que llama propiamente “sentimientos” (*Gefühl*). Indica que *no son intencionales*; que se localizan de modo concreto en el cuerpo y que su referencia al yo es muy indirecta. En la descripción scheleriana de este nivel sentimental es importante destacar que tales sentimientos coinciden con las clásicamente llamadas “pasiones sensibles”; asimismo, que no son intencionales, y que su localización orgánica es concreta.

b) *Los sentimientos corporales* (como *estados*) y *los sentimientos vitales* (como *funciones*), ambos representados por sentimientos de salud y de cansancio, que –a diferencia de los precedentes– no tienen una localización concreta en el cuerpo. Son *intencionales* respecto de *valores de la vida* en su

<sup>26</sup> Por lo demás, la tesis de que el acto de conocer es intencional, e incluso autointencional (se trata del tema de la ‘reflexio’), está presente en pensadores del neotomismo y otros actuales que dicen seguir las huellas de Tomás de Aquino. Sin embargo, para el de Aquino actos intencionales son exclusivamente los de la voluntad, que precisamente por eso son distintos del conocimiento.

<sup>27</sup> Para su equivalencia en alemán se puede tener en cuenta los que escribe Ferretti: a) I sentimenti sensoriali (*sinnliche Gefühle oder Empfindungsgefühle*). b) I sentimenti proprio-corporali e i sentimenti vitali (*Leibgefühle und Lebensgefühle*), i primi come stato affettivi e i secondi come funzioni. c) I sentimenti psichici puri (*rein seelische Gefühle – reine Ichgefühle*). d) I sentimenti spirituali o della personalità (*geistige Gefühle- Persönlichkeitsgefühle*). *Fenomenología e antropología personalistica*, Vita e pensiero, Milano, 1972, pp. 132-133.

ascenso y descenso, salud-enfermedad, peligro, porvenir. A este grupo pertenecen, por ejemplo, la angustia, el miedo, el asco, el apetito, la aversión, la simpatía y repugnancia vitales, la vergüenza, el resentimiento, arrepentimiento, la humildad. Scheler indica que son claves para la ética. Acierta en este nivel sentimental al decir que no tienen una localización orgánica concreta sino difusa. Sin embargo, es discutible su tesis acerca de su *intencionalidad*; asimismo, que algunos apetitos o tendencias sean sentimientos y, desde luego, no es correcto sostener que pertenezcan a este nivel algunos de ellos como el resentimiento, la simpatía, el arrepentimiento, la humildad, etc. Por lo demás, esta última no es un sentimiento, sino una *virtud*, en lo natural la más alta del espíritu o intimidad (no de la voluntad), fundamento de todas las virtudes de la voluntad.

c) *Los sentimientos anímicos o puros*, no vinculados al cuerpo, sino al *yo psíquico* (alegría-tristeza); son *intencionales* respecto de los *valores éticos* (justo-injusto), *estéticos* (bello y feo) y del *conocimiento* (verdadero y falso). De este nivel propuesto por Scheler es correcto señalar que al *yo psíquico* acompañan sentimientos y que éstos guardan relación con la ética. Sin embargo, no todos los sentimientos que él sugiere son de este nivel, porque la alegría y tristeza son superiores al *yo*, pues son propios del *espíritu* o intimidad humana (hay que distinguir entre *persona* y *yo*); por su parte, la belleza y la fealdad se captan en muchos niveles sentimentales y, además, lo verdadero y lo falso no se captan por los sentimientos, sino por actos de conocer: la verdad (formal) es el objeto propio de la inteligencia, y lo falso, notar la carencia de ésta.

d) *Los sentimientos espirituales* o de la *personalidad* (beatitud-desesperación) que se refieren a los valores de lo sagrado y profano. De esta tesis scheleriana es pertinente mantener que los sentimientos espirituales son propios de la *persona*, no de la “personalidad”, y que algunos de ellos dicen relación con lo sagrado o santo, pero hay muchos más de este nivel, tanto positivos como negativos.

Según Ferretti, los criterios de distinción de los sentimientos son cuatro: 1º) *Localización*: los primeros están localizados en un *órgano corporal* concreto; los segundos no, sino que hacen referencia *global* al cuerpo; los terceros pertenecen al *yo psíquico* y no necesitan referirse al cuerpo; los cuartos son independientes del cuerpo y pertenecen a la *persona*. 2º) *Inmediatez*: los primeros son actuales y no se pueden recordar; los demás son continuos y pueden ser recordados; los más permanentes son los espirituales. 3º) *Control de la voluntad*: cuanto más profundos son los sentimientos

menos sometidos están a nuestra voluntad, lo cual indica que algunos son superiores a esta potencia. 4º) *Intencionalidad*: los primeros no son intencionales; los segundos sí, e indican el significado axiológico de nuestros procesos vitales; los terceros también, y se refieren a los valores del yo; los cuartos lo son asimismo, y se refieren a los valores de la persona<sup>28</sup>.

Los sentimientos más estudiados por Scheler son la *simpatía*, el *amor* y lo que llama el sentimiento de *pudor* o *vergüenza*. Como se sabe, la *simpatía* fue el sentimiento más tenido en cuenta por Edith Stein<sup>29</sup>; el *amor*, en cambio, por Hildebrand<sup>30</sup>. Sobre el *amor* Scheler escribe que “es el movimiento en el que cada objeto individual concreto, en cuanto portador de valores, llega hasta los valores más altos posibles para ese objeto conforme a su destino ideal; o el movimiento en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es propia. Odio es le movimiento opuesto”<sup>31</sup>. Scheler considera que el *amor* es un *movimiento*, no un *acto*, un estado que se dirige a un *sujeto individual* en el que se *descubren* unos *valores*, desde el más bajo al más alto, y su fin es hacer triunfar los más altos. Distingue varias formas o especies de amor: el *vital* es propio del cuerpo orgánico, el *psíquico*, propio del yo; y el *espiritual* o personal. Como veremos, a la propuesta scheleriana de sostener que el amor es un *sentimiento*, hay que añadir que, por encima de eso, el amor constituye lo superior del *acto de ser* personal humano. No hay que confundir, pues, lo *radical* con una *consecuencia* sentimental. Por otro lado, en el sentimiento del *pudor* –tema bastante descuidado en el pensamiento reciente– Scheler distingue tesis validas: por ejemplo, la distinción entre la *vergüenza* corpóreo-sensible y la anímica. También, que ésta protege al individuo frente a la disipación y lo orienta a los valores positivos de sí mismo.

De estos tres “sentimientos” cabe formular, en una primera aproximación y matizando a Scheler, las siguientes tesis: a) la *simpatía* es un sentimiento

<sup>28</sup> *Ibid.* Según Ferretti, para Scheler, los sentimientos expuestos se distinguen de los “estados afectivos” (*Gefühlszustände*), que no son intencionales, de las “emociones” (*Affekte*), de los “sentimientos reactivos” (*Antwortsreaktionen*), de las “percepciones afectivas”, de los “actos emocionales” (*emotionale Akte*), como preferir, que son *actos* de la persona.

<sup>29</sup> Cfr. STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>30</sup> Cfr. HILDEBRAND, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid, 1997; *La afectividad cristiana*, FAX, Madrid, 1968; *Las formas espirituales de la afectividad*, Universidad Complutense, Madrid, 1996.

<sup>31</sup> *Wesen und Formen der Sympathie*, 164.

propio del *yo*<sup>32</sup>; b) el *amor* no es un sentimiento, sino –como se ha adelantado– un rasgo trascendental del *acto de ser* personal humano. A ese nivel el sentimiento pertinente no es el amor, sino el *enamoramiento*; c) si bien la *vergüenza* es un sentimiento sensible, el *pudor* es una virtud de la voluntad. De modo que en Scheler se aprecia cierta confusión, no sólo entre niveles sentimentales, sino también de sentimientos con otras realidades humanas como son las virtudes y los vicios.

Por otra parte, si se pregunta *¿cómo se conocen los sentimientos?*, hay que responder que, según Scheler, los sentimientos primero se *intuyen* (no se conocen racionalmente), y después se describen *fenomenológicamente*. Acierta Scheler en que se trata de un conocimiento *intuitivo, experiencial*, pero no al modo como él lo concibe, porque para él la intuición tiene como correlato objetivo *esencias* pensadas, mientras que la verdadera intuición es un conocimiento directo de las realidades que no son sensibles, y por tanto, para conocerlas no se requiere de mediaciones eidéticas derivadas de la abstracción.

Además, hay que sostener que los sentimientos de las *facultades* humanas se conocen por el *yo* (la *sindéresis*, en terminología medieval), único nivel cognoscitivo humano que conoce las facultades sensibles e inmateriales. Por otra parte, saber cómo se conocen los afectos de los *hábitos innatos*, que son superiores a las facultades, tiene la misma dificultad que la de averiguar cómo se conocen tales hábitos innatos. Nadie ha despejado suficientemente esa incógnita hasta el momento y, desde luego, Scheler ni se la plantea, porque desconoce la teoría del conocimiento clásica que descubrió dichos niveles cognoscitivos. Por último, los afectos del *acto de ser* personal o del *espíritu* los conoce –como a los mismos rasgos de ese acto– un hábito al que algunos pensadores medievales denominaban ‘originario’, y al que se puede hacer coincidir en parte, por sus funciones, con el *hábito de sabiduría*, descubrimiento aristotélico.

### c. Los valores

Se ha indicado que, para Scheler, los valores son el correlato *objetivo* de los sentimientos. Según él, existen en toda la realidad, pero no coinciden con lo real (en esto se nota la influencia de Lotze). Es verdad que “Scheler no nos da ninguna definición del valor. Precisa más bien, qué no es –y no qué

---

<sup>32</sup> A esta realidad superior de la *esencia* humana (el *yo*) se la puede denominar *sindéresis* en lenguaje medieval.

es— el valor”<sup>33</sup>. No podía ser de otro modo, pues si se postula que los valores sólo se manifiestan en la experiencia vivida de un sujeto (sin que ello signifique —según Scheler— que sean subjetivos<sup>34</sup>), es imposible explicar de modo universal y para todos su entidad. Se captan de modo evidente —añade— por *intuición esencial*. Pero frente a esta tesis hay que sostener —como se ha dicho— que ninguna *intuición* es “*esencial*”, en el sentido de que conozca formando *esencias* pensadas, pues si es intuición, es conocimiento directo, *experiencial*, sin mediaciones, es decir, sin formación de ideas o *esencias* ideales. En suma, Scheler entiende por valores *esencias alógicas*<sup>35</sup>.

Los valores constituyen la pieza filosófica más célebre de este autor, pero también la más difícil de entender y, asimismo, la más discutida. Es, asimismo, el tema al que menos aludiremos, pues, más que antropológico, es lógico-ontológico, aunque Scheler indica que los valores no dependen de las cosas o bienes reales. Y como él pretende fundar la ética en los valores, esta tesis supone, en el fondo, un intento de *desontologizar* esta disciplina filosófica<sup>36</sup>, de modo que el influjo kantiano en el tratamiento scheleriano de esta materia parece neto.

Un bien —dice— es una cosa en tanto que es portadora de valores. Pero, así como los bienes existen siempre, no siempre se han dado o descubierto los mismos valores en la historia. Lo cual indica que los valores *no son reales*, sino *ideales* (como los entes matemáticos y lógicos). Por eso añade que *el valor es superior al ser* (neto influjo del *idealismo* husserliano), que es una *esencia ideal, a priori* de la experiencia contingente, pero con contenido

---

<sup>33</sup> WOJTYLA, K., *Op. cit.*, p. 12. Y Añade: “la doctrina de Scheler sobre los valores se encuentra muy próxima a las posturas emocionalistas”. *Ibid.*, p. 13.

<sup>34</sup> Sin embargo, Wojtyla los encuadra dentro del subjetivismo: “con la ayuda de los elementos fenomenológicos del sistema de Scheler, no conseguimos captar ni los valores éticos como objetivos ni su referencia objetiva a Dios y al orden sobrenatural de los bienes”. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>35</sup> “Los valores morales con contenido, son como los restantes valores, esencias, las que en razón del modo como nos son dadas originariamente, son esencias alógicas”. SOAJE RAMOS, G., *Op. cit.*, *Ethos*, 6-7 (1978-79), p. 213.

<sup>36</sup> Wojtyla lo expresa de este modo: “el sistema axiológico de Scheler no puede constituir el fundamento filosófico para construir una ética objetivista en el sentido pleno de este término”. *Op. cit.*, p. 103. Más adelante añade: “no cabe duda de que el insuficiente objetivismo de Scheler proviene de sus premisas fenomenológicas”. *Ibid.*, p. 105. Y en las *Conclusiones* finales sentencia: “Con este método (fenomenológico) descubrimos el bien y el mal moral, vemos cómo éstos plasman las experiencias de la persona, mientras que, en cambio, no podemos definir de ninguna manera el principio objetivo por el que un acto de la persona es éticamente bueno y otro malo. Para fijar tal principio tenemos que abandonar el método fenomenológico”. *Ibid.*, p. 217.

concreto diferenciado en cada caso, a lo cual llama “material” (en oposición a la ética *formal* kantiana). Los valores son “objetivos”, es decir, con contenido independiente del *acto afectivo* que los capta. Pero como no siempre se han captado todos, se captan o se ignoran en la medida en que incrementa el *amor* o el *odio* en las distintas épocas de la historia. El cometido de la *ética* es descubrir esos cambios y adaptarse a ellos. Las relaciones entre los valores son formales y según jerarquía. El criterio fundamental de esta jerarquía es su absoluta o relativa. Los grados de valores –que se corresponden con los niveles de sentimientos– son, según Scheler, cuatro:

- a) *Sensibles* (agradable – desagradable).
- b) *Vitales* (noble – vulgar). Influencia de Nietzsche.
- c) *Espirituales*, (influencia del espíritu objetivo de Dilthey), que se dividen en 3 subgrupos:
  - a) *estéticos* (bello – feo).
  - b) *jurídicos* (justo – injusto).
  - c) *lógicos* (verdadero – falso).
  - d) *religiosos* (sagrado – profano)<sup>37</sup>.

Por otra parte, los *valores morales*, que –como es manifiesto– no forman parte de la tabla precedente, aparecen en los actos que buscan una realización concreta de valores ideales. Son buenos si buscan realizar un valor más

---

<sup>37</sup> Ferretti describe esta jerarquía del siguiente modo: 1° *Los valores sensoriales* (placer-displacer) corresponden, por un lado, a la percepción afectiva sensorial (gozar-padecer); y por otro, a los estados afectivos sensoriales del placer y dolor sensorial. También habla de *valores útiles*. 2° *Los valores vitales* (noble-vulgar) corresponden, por un lado, a las funciones de la percepción afectiva vital; y por otro, a los estados afectivos vitales (salud-enfermedad, etc.). *Sentimientos reactivos* instintivos de este plano son el coraje, el ansia, la cólera, el impulso de venganza. *Valores consecutivos* de este nivel son la prosperidad, el bienestar, etc. 3° *Los valores espirituales*, como los estéticos (bello-feo, justo-injusto, etc.) corresponden a las funciones de la percepción afectiva espiritual y a los actos espirituales del preferir, del amor, odio. Los *estados afectivos* correlativos son el gozo, la tristeza espiritual. *Respuestas reactivas* a ellos son el complacerse y su contrario, el aprobar y el suyo, la estima, la simpatía. *Valores espirituales consecutivos* son los de la cultura (los tesoros artísticos, las leyes positivas, los institutos de ciencia, etc.). 4° *Los valores religiosos* (sacro-profano) corresponden a los sentimientos espirituales de la persona. Los *estados afectivos* correlativos son la beatitud, desesperación, es decir, los sentimientos espirituales por excelencia o de la personalidad, que tienen su sede en el núcleo más profundo de nuestra existencia. *Respuestas reactivas* a esos valores son la fe, la incredulidad, el temor, la adoración. Los *valores consecutivos* a ellos son las diversas formas de veneración.



alto; malos, si más bajo. En otro orden de valores, en la cúspide de la pirámide axiológica Scheler coloca el valor personal<sup>38</sup>.

### b) Apéndice. Metodología scheleriana

En cuanto a las *fuentes*, aunque el propio Scheler no suele citarlas en sus obras, se puede decir que “viene de la filosofía religiosa (Eucken), de la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche, Bergson), de San Agustín”<sup>39</sup>. A lo que habría que añadir que este pensador domina la entera historia del pensamiento (y no sólo el occidental), pues –como veremos en los textos seleccionados– conoce bien, además de los filósofos mencionados, a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Escoto, Descartes, Spinoza, Leibniz, Pascal, Hobbes, Locke, Berkeley, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Tetens, Reid, Newton, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Comte, Maine de Biran, Marx, Spencer, Adam Smith, A. Bain, Schopenhauer, Freud, Dilthey, Hartmann, Simmel, Heidegger, etc. Y, asimismo, el pensamiento oriental. Añádase que conoce el legado de multitud de humanistas modernos (sociólogos, psicólogos, etc.) y hombres de ciencia, a los que menciona y con quienes discute en sus obras, lo cual manifiesta que su amplitud de saber y erudición son portentosas. Conoce bien asimismo el pensamiento de su amigo Hildebrand, seguramente el que más le influyó en sus investigaciones sobre la intimidad humana.

De sus *temas* prioritarios, su *ética* la establece en contraste con Kant, y su *antropología* –al menos en su último periodo– en continuidad y contraste con Hegel y en cercanía a Nietzsche. En cuanto a sus *críticas*, las corrientes de pensamiento que no salen bien paradas en sus escritos, son: racionalismo, empirismo, positivismo, pragmatismo, biologicismo, psicologismo, materialismo, vitalismo, naturalismo, etc.

Por lo que se refiere a su *modo de escribir*, el lector requiere acostumbrarse a sus frases largas, con sobreabundancia de oraciones subordinadas, multitud de términos en cursiva, entrecorillados, guiones, etc., lo cual muestra no sólo su riqueza estilística, sino también su desbordante capacidad

---

<sup>38</sup> “El valor personal está situado por Max Scheler en el supremo grado de la jerarquía axiológica”. VERGES, S., “La persona es un ‘valor por sí misma’, según Max Scheler”, *Pensamiento*, 55/212 (1999), p. 247.

<sup>39</sup> ROZITCHNER, L., *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, p. 22.

de pensamiento, que manifiesta –al decir de Pintor Ramos– la continua prisa mental en que vivía<sup>40</sup>.

Por lo que respecta a su método predominante, Scheler sigue el *método fenomenológico*, pero no para aplicarlo, como Husserl, a las ideas o al conocer humano, sino a la *ética*<sup>41</sup>, pues separa netamente entre lo racional, lo volitivo y lo sentimental, centrandó la vida del espíritu más en esto último. De modo parejo a como las ideas según Husserl eran concebidas como *fenómenos* del conocimiento sólo captables por *intuición eidética*, para Scheler, los *valores* serán *fenómenos* del *sentimiento* sólo captables por *intuición emocional*. Se trata –como en Nietzsche– de una ‘ética del valor’ o una *axiología*. Por otra parte, critica acertadamente al *racionalismo, ilustración e idealismo* su ceguera ante la comprensión de la *persona* humana, porque ésta trasciende la razón, por eso aquella filosofía no puede notar el carácter espiritual de la *persona*<sup>42</sup>.

### 3. INTUICIONES: NUEVE TESIS VÁLIDAS DE LA ANTROPOLOGÍA SCHELERIANA

#### Planteamiento

Sus hallazgos antropológicos más relevantes pertenecen a su periodo cristiano (1912-1921), que es, a su vez, el más fecundo, al que se va a atender en este apartado. Sin embargo, esta etapa de su producción no es considerada por sus intérpretes como la más lograda por lo que a la antropología se refiere, pues suelen destacar su obra final *El puesto del hombre en el cosmos*. No obstante, aquí se considera que es la más profunda, pues sus hallazgos sobre el hombre son no sólo superiores a las de la obra aludida, sino también de primera magnitud como intentaremos poner de relieve<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 10.

<sup>41</sup> Cfr. sobre este tema los siguientes ensayos: WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*; DERISI, O. N., *M. Scheler: Ética material de los valores*, Magisterio Español, Madrid, 1979; HAECKER Th., *Qué es el hombre*, Guadarrama, Madrid, 1960; SUANCES, M. A., *Max Scheler. principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976.

<sup>42</sup> Su crítica a Kant se centra precisamente en que la *conciencia trascendental* no es persona alguna, porque tal conocimiento lo es de lo *universal* pero la persona no es universal.

<sup>43</sup> En esta tesis se coincide con el parecer de HILDEBRAND, D.Von, “Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt”, *Der katholiche Gedanke*, 1 (1928), p. 448; y se está en desacuerdo con HARTMANN, W., “Scheler †”, *Kantstudien*, XXXIII (1928), p. X. Cfr. asimismo sobre este tema: COLLINS, J., “Scheler’s transition from catholicism to panteism” en

Del periodo scheleriano aludido se va a proceder a continuación a estudiar conjuntamente las siguientes obras: *El resentimiento en la moral* (1912), *Los ídolos del conocimiento de sí* (1912), *Fenomenología y metafísica de la libertad* (1912-14), *Esencia y formas de la simpatía* (1913), *El formalismo de la ética y la ética material de los valores* (1913-16), *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* (1913), *Acercas de la idea del hombre* (1915), *El santo, el genio, el héroe* (1915), *Amor y conocimiento* (1916), *El sentido del sufrimiento* (1916), *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* (1917), *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios* (1919). Junto a éstos trabajos se tendrán en cuenta también las siguientes obras de Scheler que, aunque publicadas póstumamente, pertenecen al periodo aludido: *Muerte y supervivencia* (1912-14), *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* (1933), *Gramática de los sentimientos* (1934) y *Ordo amoris* (1934). Se trata, por tanto, de atender a 16 escritos –de dispar extensión, pero con un fondo común respecto de la intimidad humana–, para destilar las tesis antropológicas más relevantes<sup>44</sup>.

Para centrar la cuestión en qué temas antropológicos schelerianos son los más relevantes y atinados y, por tanto, los que deben ser estudiados, es pertinente comenzar por formular un par de cuestiones:

- A) ¿Qué es propiamente la *persona* humana? Esta pregunta interroga por el *tema*. Para responderla, hay que atender a dos cosas:
- 1) Discernir la persona de lo humano que no es la persona o, con palabras clásicas, hay que distinguir el *acto de ser* personal de la *esencia y naturaleza* humanas<sup>45</sup>.
  - 2) Hay que averiguar, asimismo, con qué rasgos capitales este fenomenólogo caracteriza al *acto de ser* personal.

---

RYAN, J. K. (ed.), *Philosophical studies in honor of the Rev. Ignatius Smith*, The Newman Press, Maryland, 1952, pp. 179-207.

<sup>44</sup> En efecto, de estos escritos no atenderemos, obviamente, a todo su contenido, ni siquiera a todos los aspectos del *tema* antropológico que contienen y que pasan por más acreditados (cada uno de los sentimientos y su intencionalidad, los modelos humanos, la vida, la muerte, la supervivencia, etc.), sino únicamente a aquellas 9 tesis de antropología que nos parecen más centrales y acertadas y que, en consecuencia, es pertinente aceptar y proseguir. Tampoco nos ocuparemos de lo que pasa por distintivo de su *método* cognoscitivo para alcanzar esos temas (fenomenología, intuición, descripción, etc.).

<sup>45</sup> Como se verá, se puede sostener que esta distinción real se halla en dichas obras de Scheler.

B) ¿Cómo se *conoce* la persona? Esta cuestión pregunta por el *método* cognoscitivo apto para conocer el tema. Para responderla, hay que averiguar dos asuntos:

- 1) ¿Qué nivel cognoscitivo alcanza a la persona?
- 2) ¿Cómo caracteriza Scheler este tipo de conocimiento, y en qué se diferencia de los demás modos de conocer inferiores?

### **Tesis 1ª. “En el hombre existe una ‘distinción real’ jerárquica entre persona y yo”**

La expresión ‘distinción real’ seguida de ‘*actus essendi y essentia*’ pertenece a la filosofía medieval y se atribuye a todo lo creado; por tanto, también al hombre. Scheler conoce –en el periodo al que nos referimos– esta *distinción real* y la concibe –como los medievales– en oposición a la *identidad* divina<sup>46</sup>. Sin embargo, la filosofía medieval no perfiló esta distinción en antropología, asunto que sí intenta Scheler. Por tanto, este punto clave de la antropología scheleriana está en continuidad con la clásica y la prosigue. Para este fenomenólogo, *persona* indica *espíritu*, y es equivalente a lo que dicha tradición entendía por *acto de ser*; en cambio, el *yo* equivale a lo que los medievales designaban como *esencia*. Veamos cómo expone Scheler esta distinción.

En *Esencia y formas de la simpatía*, se aprecia que Scheler conoce que Tomás de Aquino advirtió esa distinción en el hombre pero le costó perfilar el miembro superior de la misma. Distingue netamente entre *persona* y *yo*<sup>47</sup>

<sup>46</sup> “Mientras la separación de esencia y existencia entre todos los entes relativos es una separación *óptica*, radicada en el ser de las cosas mismas y no en nuestro entendimiento; respecto del ser absoluto... es sólo relativa al conocimiento por parte del sujeto cognoscente. La existencia y la esencia coinciden en el ser absoluto”. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, ed. Nova, 2ª ed, Buenos Aires, 1972, p. 200.

<sup>47</sup> A algunos esta distinción les parece problemática: “Scheler distingue radicalmente entre el yo y la persona, de un modo que no a todos resulta convincente”. PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, p. 136. Para este autor, según Scheler, la persona no se reduce al yo porque no es objetivable y, por tanto, no pertenece al campo de estudio de la psicología. PILAR FERNÁNDEZ BEITES se opone a esa distinción real fundándose en el *tiempo* humano: “el estudio de la temporalidad y de la compenetración nos permite mostrar que la distinción entre el yo (temporal) y la persona (intemporal) carece de justificación. La razón es que sólo hay –y sólo puede haber– una totalidad de compenetración”. “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de Filosofía*, 107 (2003), p. 77. Sin embargo, lo que precede no es correcto por varios motivos. Uno, porque la persona humana no es ‘intemporal’. Otro, porque la persona, intimidad o *acto de ser* personal tiene un tipo de tiempo distinto no sólo al tiempo de la realidad física y al de las diversas facultades humanas, sino

(y otras manifestaciones de éste), es decir, entre el *acto de ser* y la *esencia* humanas<sup>48</sup>. Nota, pues, Scheler que el *acto de ser* personal es novedoso, irrepetible, e irreductible a las manifestaciones humanas (“yo social”, impulsos, pasiones, etc.). Conoce, además, que la radical dignidad del hombre hay que predicarla de lo *distintivo* de cada quién, no de lo *común* a los hombres: “Sólo en la esfera del espíritu tiene el individuo el primado óptico frente a la especie”<sup>49</sup>. Se trata, por tanto, de una neta ‘dualidad’ real, no –como algunos suponen– de un ‘dualismo’.

En su mejor obra, *El formalismo de la ética*, Scheler distingue, por una parte, entre la *persona* y su *corporeidad*<sup>50</sup> (entre *acto de ser* y *naturaleza corpórea*) y, por otra, entre la *persona* la *personalidad*<sup>51</sup> (*acto de ser* y *esencia*). Respecto de lo primero hay que recalcar que acierta Scheler en su tesis –contraria a la de Stein, Marcel, Ricoeur, Zubiri, etc.– de que el cuerpo no pertenece a la esfera de la *persona*. La tesis contraria es “totalizante”, pero “totalizar” es un modo formal de proceder de la razón que sirve para vincular objetos pensados, no temas reales. El cuerpo no añade nada activo al *acto de ser* personal, a la persona, sencillamente porque es *potencial*. Por

---

porque su tiempo es distinto del tiempo propio del *yo* o *esencia* humana. Niega también la distinción real LLAMBIAS DE ACEVEDO, J., *Max Scheler*, ed. Nova, Buenos Aires, 1966, pp. 234-235.

<sup>48</sup> “Queda la cuestión de si podemos adjudicar a la persona como unidad puramente espiritual una esencia original, que sea una genuina esencia, o sólo debemos atribuirle, como Tomás de Aquino, singularidad... Cuanto más a fondo penetramos en un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la persona, tanto más inintercambiable, individual, único en su género, irremplazable e insustituible se torna para nosotros. Tanto más van cayendo las envolturas de su centro personal individual, que son y se llaman: el yo social del hombre, siempre más o menos general, la general sujeción a iguales impulsos, necesidades vitales, pasionales; los ídolos del lenguaje, que nos ocultan los matices individuales de las vivencias, haciéndonos emplear para ellos las mismas palabras y signos. Otro tanto es válido para el conocimiento de sí mismo guiado por un genuino amor de sí mismo; es decir, un ser humano es tanto más individuo, cuanto es más íntima persona... ‘individuum est ineffabile’”. *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, 3ª ed., Buenos Aires, 1957, pp. 159-160.

<sup>49</sup> *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 164.

<sup>50</sup> “El cuerpo no pertenece a la esfera de la persona ni del acto, sino a la esfera objetiva de toda ‘conciencia de algo’ y de sus modos”. *El formalismo de la ética*, trad. española: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 530.

<sup>51</sup> “ Toda objetivación psicológica es idéntica a la despersonalización. La persona es dada siempre como el realizador de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido. Por consiguiente, nada tiene que ver el ser psíquico con el ser personal”. *Ibid.*, p. 623.

eso se es persona antes y después de la muerte<sup>52</sup>. Por lo demás, es claro que el cuerpo media entre el mundo exterior y el interior<sup>53</sup>. En cuanto a lo segundo, hay que indicar que las quiebras morales, psicológicas y patológicas a las que alude Scheler afectan a la “personalidad”, no a la “persona”, es decir, inciden sobre la “esencia” humana o el “yo”, no directamente en el “acto de ser” personal, a menos que éste les abra libremente la puerta. Además, Scheler advierte que quien intenta comprender su propio sentido personal reduciéndolo a lo que conoce de su “yo”, “personalidad”, “psicología”, etc., se despersonaliza, porque la persona (el *acto de ser* personal) no es el yo, la personalidad o la psicología (la *esencia* humana).

En *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* Scheler distingue entre *espíritu* y *naturaleza* humana<sup>54</sup>. Por eso es certero decir que a mayor distancia entre la riqueza propia del *acto de ser* personal y el valor de la *naturaleza* corpórea humana, tanto más debe proteger la persona su organismo, usando de la vergüenza virtuosa como de un medio para la consecución de tal fin<sup>55</sup>. En *El santo, el genio, el héroe* Scheler distingue ‘tres centros del hombre’<sup>56</sup>, el superior de los cuales lo conforma –escribe– el *espíritu*, al que identifica con la *persona*, y al que distingue de un centro inferior, el ‘vital’, y aún de otro menor a éste que es orgánico. Percibe, pues, que la composición humana es *jerárquica*. Distingue tres estratos, uno de corte sensible; otro superior, que es inmaterial y dirige al orgánico; y un tercero, el más elevado y asimismo inmaterial, que coincide con la intimidad personal humana. La ventaja de esta división radica en discernir dos ámbitos en lo

---

<sup>52</sup> Con esto no se quiere decir que el cuerpo no sea importante, pues es claro que, por ser el cuerpo de una persona, lo es y mucho. Pero, con todo, el cuerpo no *es* la persona, porque no es un *acto de ser*. Los actos de ser no mueren... Si el ser dejara de ser o fuera sucedido por la nada, sería contradictorio. Pero el principio real de no contradicción radica en que el ser es y el no ser no puede ser.

<sup>53</sup> “Críticamente la doctrina de Scheler se definirá por contraposición a dos teorías que hacen de la corporeidad un dato subsumible, bien en categorías puramente físicas (materialismo), bien en categorías puramente psíquicas (idealismo)”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 130.

<sup>54</sup> “Cuanto mayor es en un hombre el abismo entre las aspiraciones de su espíritu y la fuerza de su vida y sus sentidos, tanto mayor tiene que ser la vergüenza para refrenar el resquebrajamiento de la persona”. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 108.

<sup>55</sup> Frente a Nietzsche, Scheler afirma que el pudor se entiende como el medio del que se sirve lo noble para no rebajarse a lo vulgar.

<sup>56</sup> “En toda alma y en todo grupo de almas encontramos ‘tres’ estratos de centros y leyes irreductibles: los procesos de las actividades representativas posibles regulados por las llamadas leyes de asociación... el centro ‘vital’... *el centro del espíritu* y *de la razón* libres, es decir, la ‘persona’”. *El santo, el genio, el héroe*, ed. Nova, Buenos Aires, 1971, p. 21.

inmaterial, lo que se podría llamar, con palabras de la patrística, ‘alma’ como distinta por inferior a ‘espíritu’<sup>57</sup>, o en términos medievales, entre ‘esencia’ y ‘acto de ser’.

En *Muerte y supervivencia* Scheler trata de la *irreductibilidad* de la persona a sus actos<sup>58</sup>, lo cual supone el conocimiento de la aludida distinción real. Para él una persona no es una *sustancia* que subyace a la pluralidad de actos que manifiesta (*sustancialismo*), sino que es la unidad concreta ‘sui generis’. Lo que sucede que es no sabe explicar cuál es la índole ‘sui generis’ de esa unidad. Otros lo han intentado y conseguido en buena medida<sup>59</sup>. Con todo, el gran aporte scheleriano radica en que vislumbra que el *acto de ser* personal es *irreductible* a la *esencia* humana, y con mayor motivo a los *actos* (hábitos y operaciones inmanentes) y acciones transitivas que son manifestaciones de dicha esencia. En *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* Scheler indica que el hombre es un *ser compuesto*: “nuestra naturaleza contiene peculiares grados de su ser (espíritu, alma, organismo, cuerpo) que no cabe reducir a uno único, como pretenden los monismos chatos”<sup>60</sup>. Repara, por tanto, en una verdad nuclear del hombre: éste no es un ser simple, sino pluralmente compuesto, cuyas distinciones reales son jerárquicas. Además, Scheler no se limita a distinguir en el hombre –como la tradición antropológica clásica– entre un elemento inmaterial (el alma) y otro sensible (el cuerpo), sino que advierte certeramente –como alguno en esa tradición<sup>61</sup>– que en lo inmaterial hay composición real entre *acto* y *potencia* (espíritu y alma), y asimismo en lo sensible (organismo y vida con facultades). En esta misma obra, más adelante, alude claramente al *acto de ser*

<sup>57</sup> Cfr. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismos” scheleriano*, p. 121.

<sup>58</sup> “La unidad de la persona no es ni la de una cosa, ni la de una sustancia que se encuentra ‘detrás’ de sus actos, ni la de un mero colectivo de cualquier tipo; sino que es una “*unidad concreta*” sui generis, que vive y es plenamente en cada uno de sus actos, y a la que corresponden, de acuerdo con una ley de su esencia, una infinita serie de actos”. *Muerte y supervivencia*, Ed., Goncourt, Buenos Aires, 1979, p. 84.

<sup>59</sup> Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2003.

<sup>60</sup> *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 11.

<sup>61</sup> Es el caso de Tomás de Aquino: “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”, *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

personal a raíz de la exposición de qué es el *arrepentimiento* y la *culpa*<sup>62</sup>, pues el primero no es un acto manifestativo (una operación inmanente), sino un cambio en el *acto de ser*. A su vez, la culpa no es tampoco un acto menor, sino una pérdida en el *acto de ser* personal y de su sentido. En consecuencia, el arrepentimiento y la culpa son de, o inciden en, el *núcleo* de la persona, no inferiores.

### Tesis 2ª. “La persona es espíritu”

*Persona* y *espíritu* son equivalentes para Scheler. La persona es un quien, pero ese quien no *es* ni cuerpo ni potencias inmateriales, sino que los *tiene*. Como diría Marcel, el *ser* es irreductible al *tener*. En *Esencia y formas de la simpatía* Scheler deja claramente sentado que el principio de individuación de los seres espirituales es el propio *espíritu* o *persona*<sup>63</sup>, no el cuerpo, sus actos manifestativos e inmateriales o la reunión de ellos<sup>64</sup>. En efecto, el cuerpo es *de* la persona, no *la* persona<sup>65</sup>. Frente a esta tesis, algunos pensadores

<sup>62</sup> “Cuanto más se mueve el arrepentimiento del mero arrepentimiento de la acción hacia el arrepentimiento del ser, tanto más aprehende en su raíz la culpa percibida para expulsarla de la persona y, con ello, devolver a ésta su libertad para el bien”. *Ibid.*, 31. “El objetivo de ese ‘movimiento’ (del arrepentimiento) es una negación emocional y una neutralización de la eficacia de la culpa, un oculto esfuerzo por expulsarla del núcleo de la persona para “salvar” a ésta”. *Ibid.*, 40. “La culpa es una cualidad de la *persona*, del centro de actos del hombre”. *Ibid.*, 43. “En este sentido, ningún arrepentimiento del acto es inmediatamente arrepentimiento de una acción, sino arrepentimiento del *ser culpable* de la persona por el acto”. *Ibid.*, 43.

<sup>63</sup> “La persona humana ni siquiera está individuada por su cuerpo, el cual sólo puede ser distinguido en último término de todos los cuerpos vivos posibles en cuanto perteneciente a la persona, en cuanto es su más inmediata *esfera de dominación*; ni tampoco está individuada por el contenido total de sus actos o por los contenidos de objetos particulares de estos actos, ni por la conexión mnémica de sus vivencias, ni ninguna otra cosa temporal, sino que todo este contenido y conexión de la corriente de las vivencias es distinto en cuanto *contenido* porque son distintas en su esencia las personas individuadas en sí a quienes pertenece. Así, pues, la persona está elevada y su pureza se cierne sobre el cuerpo y sobre su vida y cualquier otra vida, que sólo son condiciones de su existencia terrena al par que la materia a que da forma”. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 104.

<sup>64</sup> FERRETTI indica que Scheler sabe que la persona no se individua por su cuerpo, ni por el marco espacio-temporal, ni por la continuidad de sus actos, relaciones sociales, sino por su persona espiritual. Cuando más nos aproximamos a lo espiritual y más nos alejamos de lo sensible, más se ve la distinción personal. Cfr. *Fenomenología e antropología personalística*, pp. 172 ss.

<sup>65</sup> “Tanto el yo como el cuerpo encuentra en la pertenencia, susceptible de ser vivida, a la persona unitaria, su última individualización”. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 317.



modernos (Stein, Marcel, Ricoeur, Zubiri, etc.) sostienen que el cuerpo también es el yo, es decir, que no cabe hablar de yo o persona sin el cuerpo, pero esta opinión no es correcta, porque el *acto* –el espíritu– es condición de posibilidad de la activación de la *potencia* –el cuerpo–, no a la inversa<sup>66</sup>. Scheler admite también que la persona tampoco se reduce o se individúa por sus actos, porque –como dirían los autores medievales de dicha centuria– ‘el obrar sigue al ser’. Por tanto, en esta obra Scheler sostiene una correcta antropología de tres niveles jerárquicamente distintos, que de menor a mayor son: cuerpo, vida y persona. Separa la noción de *espíritu* de la de *vida*<sup>67</sup> para indicar que el primero ni es ni puede ser fruto de la evolución biológica, porque el espíritu tiene unas características irreductibles a la vida<sup>68</sup>; y, además, para manifestar que el espíritu es superior a lo psíquico. Por otro lado, vida y cuerpo tampoco son equivalentes. Scheler advierte que en el cuerpo y en la vida humana existe cierta comunidad que caracteriza a la especie humana. Sin embargo, incluso en los cuerpos humanos existe una palmaria distinción. La *persona* no es común<sup>69</sup>, sino radicalmente distinta, novedosa, irrepetible.

Atendamos a sus palabras: “con el progreso del conocimiento desde la capa del alma sujeta a las leyes de la asociación hasta la capa vital y desde la capa psicovital hasta el ser-persona espiritual, crece... la impresión de lo individual hasta la plena individualidad”<sup>70</sup>. Y más adelante añade: “el último y verdadero principio de individuación reside para el hombre (y no únicamente para el ángel, como enseña Tomás<sup>71</sup>) en su alma espiritual misma (es decir, en el sustrato real de su centro personal)... Las sustancias-personas espirituales o sustancias-actos son, pues, las únicas sustancias que poseen

<sup>66</sup> No hay que explicar lo superior por lo inferior, sino al revés.

<sup>67</sup> Cfr. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 105.

<sup>68</sup> “Un essere spirituale: 1) é aperto al mondo (*Weltoffen*); 2) è dotato di autoscienza (*Selbstbewusstsein*); 3) è inoggettivabile (*gegenstandsunfähig*), ovvero pura attualità (*pure Aktualität*)”. FERRETTI, *Op. cit.*, p. 149. Cfr. asimismo: PARVIS, E., “Person, Death and World”, en FRINGS (ed.), *Max Scheler Centennial Essays*, Nijhoff, The Hague, 1974, pp. 58-84.

<sup>69</sup> “Cuanto más profundamente conocemos a una persona, cuanto más vamos penetrando por debajo de sus ser psicofísico, tanto más única, más irremplazable e insustituible se nos muestra... La individualidad va creciendo a medida que nos acercamos al núcleo de la personalidad”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, pp. 305-306.

<sup>70</sup> *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 161.

<sup>71</sup> Según Faitanin, Tomás de Aquino defendió que el principio de individuación de los seres espirituales, también en el hombre, en el mismo espíritu. Cfr. FAITANIN, P. S., *El individuo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 138, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

una genuina esencia individual y su existencia distinta se sigue en primer término de esta su esencia individuada en sí. En razón de esta esencia tiene también cada sustancia espiritual su destino individual”<sup>72</sup>. Descubre, pues, Scheler que la distinción, irrepitibilidad o novedad humana se acrecienta en la medida en que se sube de lo inferior (cuerpo) al espíritu (persona), pasando por las dimensiones vitales intermedias.

En *El formalismo* se lee: “todo espíritu, necesaria y esencialmente, es personal, la idea de un espíritu impersonal es absurda. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un yo; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del yo y el mundo exterior”<sup>73</sup>. Y en *Muerte y supervivencia* se sobreentiende asimismo que la persona es espíritu: “el hecho de que después de la muerte no la veamos (a la persona), significa muy poco, pues en realidad nunca se la puede ver de manera sensible. El hecho de que falten fenómenos expresivos después de la muerte es por ende sólo un motivo para suponer que ya no puedo entender a la persona; pero no es un motivo para suponer que ésta ya no existe”<sup>74</sup>. En efecto, la persona ni se ve ni se puede ver porque no es sensible, sino que es *espíritu, acto de ser personal*. Los actos de ser personales no se ven; lo que se ve son sus manifestaciones corporales, pero no su *intimidad*, que vivifica a aquéllas. Por eso, el que con la muerte desaparezcan las manifestaciones corporales no implica que desaparezca la persona, porque lo inferior no da razón de lo superior, sino a la inversa.

### Tesis 3º. “El yo no es persona”

Para Scheler el *yo* es equivalente a lo que en alguna obra llama “reino intermedio” entre lo corpóreo y el espíritu, o también, “conciencia vital”<sup>75</sup>, la cual distingue *temáticamente* de la persona<sup>76</sup> y también *metódicamente*, es

<sup>72</sup> *Esencia y formas de la simpatía*, p. 162.

<sup>73</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 520.

<sup>74</sup> *Muerte y supervivencia*, ed. cit., p. 51.

<sup>75</sup> “Las unificaciones afectivas radican todas... en aquel *reino intermedio* de la constitución de nuestra humana esencia que yo he llamado en otra parte, distinguiéndolo con todo rigor del espíritu personal y del cuerpo, la *conciencia vital* (como correlato supra o subconsciente), pero en la conciencia, del proceso vital orgánico objetivo, así como a su centro el ‘centro vital’”. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 55.

<sup>76</sup> “El amor es un movimiento del ánimo y un acto espiritual... El concepto aquí empleado de acto no está ligado al yo, sino a la persona, jamás susceptible de ser objeto”. *Ibid.*, p. 180.

decir, cognoscitivamente, pues el conocimiento del yo –dice– es objetivo<sup>77</sup>, mientras que –como añadirá– la persona es inobjetivable. Persona y yo son dos centros distintos de donde surgen actos diversos<sup>78</sup>. En efecto, los ‘actos psíquicos’ son propios del yo, y los ‘actos espirituales’ de la persona. Añade certeramente también que el yo (*esencia* humana; no *acto de ser* o intimidad personal) permite el conocimiento de la *naturaleza* humana propia y ajena<sup>79</sup>. Por eso el yo es social, e incluso puede actuar sólo de cara a los demás<sup>80</sup>. Ahora bien, el yo depende de la persona, y tanto él como el cuerpo reciben su *individualización* de ella. Como se sabe, según Scheler, del yo es la sede de los sentimientos ‘intencionales’ respecto de los valores ‘objetivos’ a los que también denomina “sentimientos puramente anímicos”<sup>81</sup> y a los que distingue de los “sentimientos espirituales” o de la persona (a los que se alude más abajo). Por eso el yo es inferior a la persona. Además, “el sentimiento sensible carece de toda referencia a la persona y se refiere únicamente al yo”<sup>82</sup>, porque es éste el que conoce las “facultades” sensibles, donde tienen lugar dichos sentimientos.

Tampoco el yo se reduce a sus vivencias fácticas<sup>83</sup>, sino que las desborda. Decir que el yo trasciende a la razón no equivale a sostener que sea supraindividual o que no sea nadie. Aquí, la crítica scheleriana al *sujeto tras-*

<sup>77</sup> “Lo que puede dársenos objetivamente se reduce por modo exclusivo: 1) al cuerpo físico extraño; 2) a la unidad del cuerpo vivo; 3) al yo y al alma (vital) correspondiente”. *Ibid.*, p. 224.

<sup>78</sup> “También el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor psíquico del individual yo y el amor vital o pasión”. *Ibid.*, p. 225. “Bien que los actos vitales, psíquicos y espirituales sean ya en sí diversos como actos y sean vividos diversamente... están esencialmente vinculados a estos sujetos, el cuerpo, el yo y la persona”. *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>79</sup> “Si el saber de un yo ajeno supone la conciencia de un yo en general adquirida a base del propio (a lo que hemos de responder que sí); si supone en su origen una conciencia de sí mismo (a lo que hemos de responder que no)”. *Ibid.*, p. 288.

<sup>80</sup> “El egoísta está poseído por su yo social, ¡el cual le oculta su yo íntimo e individual! Y no tiene ese yo social como objeto de un acto de amor, sino que está simplemente poseído por él, es decir, *vive en él*”. *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica Filosófica, Barcelona, 2002, p. 50.

<sup>81</sup> *El formalismo en la ética*, ed. cit., p. 449.

<sup>82</sup> *Ibid.* pp. 449-454.

<sup>83</sup> “Puede incluirse, desde luego, el yo en sus vivencias fácticas, pero no reducirse a ellas o a sus conexiones”. *Ibid.*, p. 507. “La idea aquella de un “yo extra o sobreindividual”, cuya barrera o “enturbiamiento empírico” sería el yo individual, es un supuesto evidentemente absurdo”. *Ibid.*, p. 508.

*cedental* kantiano es tan clara como certera<sup>84</sup>. Por lo demás, Scheler sostiene que el *yo* es un “objeto”<sup>85</sup>, pero esto no es correcto, a menos que se trate del ‘yo ideal’, pues la palabra “objeto” precisamente tomada denota “objeto pensado”. En efecto, en nosotros se puede distinguir el ‘yo real’, que es nuestra mirada abierta a lo inferior a nosotros (todas las potencias o facultades y la corporeidad), y el ‘yo ideal’, ese yo pensado, constructo mental, que nos trazamos de nosotros mismos, un modelo ideal al que intentamos amoldar nuestras acciones. Ahora bien, si por “objeto” se entiende sencillamente “tema”, sí se puede decir que el *yo* sea un ‘objeto’ de conocimiento. ¿Cómo se conoce este tema del *yo*? El *yo real* se conoce intuitivamente; el *yo ideal*, en cambio, formado ideas u objetos pensados. Que el *yo* no coincide con el *espíritu* o persona –ya se ha indicado– lo dice Scheler *expressis verbis*: “todo espíritu, necesaria y esencialmente, es personal, la idea de un espíritu impersonal es absurda. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un *yo*; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del *yo* y el mundo exterior”<sup>86</sup>.

Una distinción clara entre *yo* y persona la traza Scheler oponiendo el *yo* al *tú*, mientras que en la persona no cabe oposición. “No es la persona... un nombre relativo, sino un nombre absoluto. A la palabra *yo* va siempre ligada, por una parte, una referencia a un *tú*, y por otra parte, a un mundo exterior. Mas no es así al nombre de persona”<sup>87</sup>. Como es sabido, la referencia *yo-tú* ha sido puesta de relieve en la llamada *filosofía del diálogo* (Levinas, Buber, etc.), y caracteriza lo que esos y otros pensadores denominan

<sup>84</sup> Para Scheler la persona en Kant no es más una X un supuesto de actos noéticos que no es individual. De ahí –dice Ferretti– surgen dos tendencias antropológicas problemáticas: sostener que la persona es externa y universal (*idealismo*); o decir que es el sujeto empírico (*empirismo*). Cfr. *Op. cit.*, pp. 160-161. La solución, según Scheler, del problema pasa por concebir “la persona come spirituale e individuale allo stesso tempo”. *Ibid.*, p. 161. Cfr. asimismo: BLOSSER, Ph., “Scheler’s Concept of the Person against its kantian Background”, SCHNECK, S., (ed.) *Max Scheler’s Acting Persons*, Rodopi, Ámsterdam, New York, 2002, pp. 37-66.

<sup>85</sup> “El *yo* o el *sí* mismo psíquico es sólo un objeto, si bien de un tipo peculiar, de la percepción interna... No ocurre en absoluto que el *sí* mismo propio sólo se nos dé por percepción interna”. *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, 2003, p. 38. “El *yo* en cualquier sentido de la palabra es un objeto: la yoidad es también un objeto de la intuición sin forma, el *yo* individual es un objeto de la percepción interna”. *Ibid.*, p. 517.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 520-521. Con esto no se pretende afirmar que la persona no diga relación a nada, pues, en rigor, la dice a personas distintas, pero no es una relación, por así decir, de oposición como la que suele haber entre *yo-tú*, sino de aceptación; por eso es mejor hablar de *copersonas* o *coexistencias*.

“intersubjetividad”, nota humana que es de índole social o *manifestativa*, es decir, propia de la *esencia* humana, pero no de la intimidad personal, es decir, del *acto de ser*. Por lo demás, Scheler acierta también al advertir que en la mujer el *yo* es más cercano a todas las facultades y a su corporeidad que en el caso del varón<sup>88</sup>.

#### Tesis 4ª. “La libertad es un rasgo distintivo de la persona”

El escrito *Fenomenología y metafísica de la libertad* lo comienza Scheler con dos preguntas que no son equivalentes: “¿A qué corresponde el significado de un acto libre? ¿O del ‘ser libre’?”<sup>89</sup>, pues ambas cuestiones no se refieren al mismo plano de lo humano, ya que no es lo mismo comenzar por indagar la libertad tal como se manifiesta en lo *actos humanos*, que estudiar la libertad radical de la *persona* humana (*acto de ser*). De entre ambos, Scheler tiene inicialmente más en cuenta el ámbito de los *actos* (elegir o no elegir). Luego, en esta misma obra, vincula la libertad a la *voluntad*. Nota también que la libertad tiene que ver con el *conocimiento*, no con la falta de éste, que se aviene con el capricho. Advierte asimismo que la libertad *personaliza*, es decir, distingue a cada quién, mientras que la falta de ella *uniformiza*, embrutece o despersonaliza, como ocurre en las masas. Descubre asimismo que la libertad tiene un *norte* (es decir, que no es explicable aisladamente) y, por tanto, que requiere la respuesta personal humana respecto de ese *fin*. Tras lo indicado, Scheler añade que la libertad es *interna*, no externa. Por eso distingue entre lo que posteriormente se ha venido a llamar ‘libertad de’ y ‘libertad para’. La primera, liberarse de vínculos coercitivos, es *negativa*; la segunda, ser libre en orden a alcanzar el fin, es *positiva*. Ve también que la libertad indica relación a otras realidades: “lo ‘libre’ siempre incluye alguna *relación* (sea vivenciada o no)”<sup>90</sup>.

Pero es al final de este escrito donde comparece el *núcleo de la libertad*, a saber, la libertad como un rasgo de la *persona*: “‘libre’ es originariamente un atributo de la persona y no de determinados actos (como el querer), ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden jamás ser más libres que él mismo”<sup>91</sup>. Da Scheler con la raíz de la libertad, a saber, la *persona* o *acto de ser* personal, pues si la libertad se manifiesta en los actos humanos, es

<sup>88</sup> “La mujer vive originariamente una vida menos expansiva, una vida más ligada y concentrada en el yo”. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, ed. cit., p. 141.

<sup>89</sup> SCHELER, M., *Fenomenología y metafísica de la libertad*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960, p. 7.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 33.

porque ‘originariamente’ la persona *es* libre. De otro modo: si se *tiene* libertad en la voluntad (también en la inteligencia), que inicialmente son potencias pasivas (de la *esencia* humana), es porque previamente el *acto de ser* personal humano (que con el paso del tiempo activará lo *potencial* de la *esencia* humana) *es* libre. Ahora hay aunar esta tesis con lo dicho más arriba: si la libertad personal humana tiene un norte, el acto de ser personal humano libre remite a esa estrella polar, y será tanto más libre cuanto más cumpla la remitencia específica a ese fin. Además, en *Esencia y formas de la simpatía* vincula la libertad al amor y, como se verá, el amor es un rasgo distintivo de la radicalidad personal<sup>92</sup>.

### Tesis 5ª. “El conocer es un rasgo distintivo de la persona”

Es sabido que Scheler –como Kierkegaard, Marcel, etc., y frente a la tradición que va desde el racionalismo al idealismo– defiende la superioridad del conocimiento *intuitivo* sobre el *racional*. En consecuencia, defiende la subordinación del inferior al superior. Esta tesis –si se corrige su peculiar modo de entender la intuición<sup>93</sup>– es certera. Pero lo que ahora interesa recalcar es que existe un conocer de nivel *personal*, es decir, que no es sensible, racional, etc. De otro modo: tal conocer no es algo *de* la persona sino *la* persona como conocer, o sea, que la persona no sólo *tiene* conocer (en los sentidos, razón, yo, etc.), sino que *es* luz cognoscitiva, transparencia, sentido. Es verdad que Scheler acostumbra a describir el conocer como propio de la razón (y al querer como distintivo de la voluntad). Sin embargo, a nivel de *acto de ser* personal humano el hombre también es conocer, como es amar personal. ¿Hay indicaciones al respecto en estas obras schelerianas? Revisémoslas.

En *Esencia y formas de la simpatía* Scheler nota que problema capital de la teoría del conocimiento es el del origen de nuestro conocimiento<sup>94</sup>. Ahora bien, si la persona es lo originariamente superior y más activo, a ella habrá

<sup>92</sup> Cfr. SOAJE RAMOS, G., “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad”, *Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade do rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1961.

<sup>93</sup> Para Scheler la intuición conoce esencias. Sin embargo, la intuición nunca versa respecto de ‘esencias’, si por esencia se entiende una *idea*, aunque se presuma ‘clara y distinta’ al estilo cartesiano. La intuición es, propiamente, el conocimiento directo de algunas realidades que ni son ni pueden ser conocidas formando ideas: las inmateriales.

<sup>94</sup> “Es la cuestión del origen la cuestión por excelencia de la teoría del conocimiento”. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 290. Esta sentencia es certera. No obstante, ha sido tema olvidado en la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles propuso como solución al *entendimiento agente* humano.

que vincular el origen del conocer humano. Por su parte, en un pasaje de *El formalismo* admite que existe un conocer distinto al de la razón y que liga a la *intimidad* humana: el sentido pascaliano de “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce” es que “hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón”<sup>95</sup>. El término ‘corazón’ se puede tomar como equivalente a los de ‘persona’, ‘espíritu’, ‘intimidad’, ‘núcleo personal’, ‘cada quién’, etc. Se trata del *acto de ser personal*. Éste ‘tiene sus razones que la razón no entiende’ porque está transido de conocer personal, el cual es superior al conocer de la razón. En otro pasaje de esta obra añade –como se ha dicho– que “la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior”<sup>96</sup>. Ahora bien, si la *persona* conoce su *yo*, es porque la persona es un conocer superior al yo (*esencia*).

En *Amor y conocimiento* Scheler advierte que las nociones de *amor* y *conocimiento* son entendidas dentro del cristianismo de modo diverso, por más profundo, que en otras filosofías, pues se comprenden como *personales*, *íntimos*, no sólo como actos de las *potencias* superiores (razón y voluntad)<sup>97</sup>. Por otra parte, en *La esencia de la filosofía*, Scheler escribe que filosofar es “un acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles”<sup>98</sup>, y que es característica “de la esencia misma de la filosofía, el hecho de que en ella el hombre *entero* se encuentra en plena actividad haciendo uso de la totalidad concentrada de sus facultades espirituales superiores”<sup>99</sup>. En efecto, en la filosofía, a distinción de otros saberes, el ‘cognoscente’ está *enteramente* comprometido, pues es *él* quien conoce, no algo *de él* (sus sentidos, su razón...), es decir, se trata de un *conocer personal*. En *Arrepentimiento y nuevo nacimiento* Scheler replica –frente a la mentalidad negativa de la

---

<sup>95</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 358. Este conocer es parejo al descrito por Hildebrand, pero mientras éste propone una nueva “facultad”, el *corazón*, como sede de los afectos, Scheler no postula la existencia de una tercera ‘potencia’, sino que vincula los sentimientos a cada uno de los niveles del compuesto humano. Esta tesis es correcta.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>97</sup> Cfr. SCHELER, M., *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 29-33.

<sup>98</sup> SCHELER, M., *La esencia de la filosofía*, ed. cit., p. 14.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 36.

filosofía moderna–, que el acto del *arrepentimiento* es positivo, pues permite conocer la intimidad humana<sup>100</sup>.

Por tanto, si se pregunta a Scheler cómo conoce nuestro *espíritu* o *persona* la respuesta no podrá ser que formando ideas, porque las ideas las forma la *razón*, siendo la persona o espíritu superior a su razón. Por tanto, conocerá directa, experiencial, intuitivamente, sin mediación de idea alguna.

### Tesis 6ª. “El amor es el rasgo distintivo superior de la persona”

En *El resentimiento en la moral* Scheler sostiene que el amor cristiano es irreductible a lo apetitivo, a lo voluntario y a la filantropía, pues “es una gran novedad el que, según la idea cristiana, el amor sea un acto, no de la sensibilidad, sino del *espíritu* (no un mero estado afectivo como para los modernos)”<sup>101</sup>. Acierta Scheler al considerar que el amor ni puede reducirse a lo sensible –según la tendencia de la filosofía grecorromana–, ni a lo volitivo –conforme a la tendencia medieval–, ni a la filantropía o sentimiento del yo –como en la escuela escocesa del s. XIX– pues el amor –tal como lo concibe el cristianismo– es espiritual, un “acto” libre y otorgante del *espíritu*, una dimensión radical del *acto de ser* personal, no un acto de una *potencia* – como es la voluntad– que tiende a aquello de que carece.

En *Esencia y formas de la simpatía* añade que el amor es irreductible a la simpatía, porque “toda simpatía es esencialmente reactiva, –lo que no es, por ejemplo, el amor–”<sup>102</sup>. En efecto, el amor toma la iniciativa, mientras que el simpatizar es segundo respecto del previo influjo positivo ajeno. “La simpatía sigue exclusivamente a la índole y la hondura del amor”<sup>103</sup>, es decir, es siempre una consecuencia. Por otra parte, el amor personal es inescindible de la *libertad personal*<sup>104</sup>. En esta obra Scheler mantiene que el *amor*, y no la simpatía, es el vínculo de unión de la persona humana a Dios, porque el amor se refiere a la *intimidad* personal, mientras que la *simpatía* queda referida a las *manifestaciones* humanas. También aquí Scheler detecta que el *co-*

<sup>100</sup> “Ningún arrepentimiento del acto es inmediatamente arrepentimiento de una acción, sino arrepentimiento del *ser culpable* de la persona por el acto”. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, ed. cit., p. 43.

<sup>101</sup> *El resentimiento en la moral*, Caparrós, 2ª ed., Madrid, 1998, p. 65. Cfr. también: *Ibid.*, p. 91.

<sup>102</sup> *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 24. Cfr. asimismo: *Ibid.*, p. 94.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>104</sup> “Este dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad es esencial al amor... Esta libertad del amor (que no tiene nada que ver con el albedrío o con la libertad de elección, ni en general nada con la libertad de la voluntad)”. *Ibid.*, p. 99.



*nocimiento de la intimidad* personal –propia y ajena– es “guiado” por el amor personal, lo cual indica que el amor personal es superior al conocimiento personal, pues lo atrae y dirige<sup>105</sup>. El amor a la persona es irreductible a cualquier afecto a otra realidad no personal (por eso Scheler lo llama *acosmístico*). En efecto, el amor a la persona no puede ser sino personal, íntimo, propio del *acto de ser*. Para Scheler el amor no es un *estado* del ser, sino un *acto* del ser. El amor no es una *tendencia*, sensible o de la voluntad, sino un *acto* del ser personal. Este acto no se conoce por conocimiento racional –por eso no se puede definir, puesto que la definición es racional–, sino por un conocimiento intuitivo superior. Nota también Scheler que el amor personal conlleva *crecimiento*.

En esta misma obra Scheler advierte que el amor personal mira a *la* persona, no a las cualidades *de* la persona, pues sin ese amor personal no se alcanza a conocer a la persona como tal, es decir, el amor es *intencional* respecto del *ser* personal. La persona no se conoce formando *objetos* pensados, es decir, ideas. Por eso, el amor no comporta conocimiento *racional* ‘objetivo’, sino *personal* ‘intuitivo’. También nota que el ‘amor’ no referido a la radicalidad de la *persona*, sino a sus cualidades (psíquicas y corporales) no es *personal*, sino sólo *natural* (naturalismo). Esta tesis supone la distinción real entre *naturaleza* y *persona* en el hombre. En consecuencia, defiende que esos otros ‘afectos’ no personales están sometidos –como aquellas cualidades *de* la persona– al cambio y caducidad temporales, pues mientras que *la* persona trasciende el tiempo físico, no lo superan las cualidades *de la naturaleza* humana. Por lo demás, si en otras obras Scheler sostiene que lo neurálgico del espíritu es el *amor*, de éste habrá que predicar sobremanera –como se afirma en esta obra– el principio de individuación<sup>106</sup>.

Por otro lado, en *El formalismo de la ética* Scheler escribe que “el acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello, la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo”<sup>107</sup>. El acto superior de la intimidad humana es el *amor personal*, y es éste el que arrastra o atrae a sí el *conocer personal* (del que se ha trata-

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 159-160.

<sup>106</sup> “Dato que il nucleo spirituale piu profondo della persona è l’amore, l’individualità personale diverrà l’ordo amoris proprio di una determinata persona”. FERRETTI, J., *Op. cit.*, p. 174. También para PHILIP MULLER el amor es lo que nos funda como persona y como sujeto de conocimiento. Cfr. *De la psychologie a l’anthropologie*, ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1946, p. 193.

<sup>107</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 638.

do en el epígrafe precedente). En *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* indica que la *vergüenza corporal* está vinculada al *amor vital*, mientras que el *pudor espiritual* lo está al *amor espiritual*, lo cual supone distinguir entre ambos amores<sup>108</sup>. También reitera la distinción realizada entre la simpatía y el amor<sup>109</sup> y, asimismo, la distinción entre el amor personal, la virtud de la voluntad y la tendencia sexual<sup>110</sup>.

En *Amor y conocimiento* Scheler advierte que los pensadores griegos clásicos daban más relevancia al conocer que al querer. En cambio, el cristianismo dio más importancia al querer que la filosofía precedente porque, a diferencia de los griegos, puso el amor en Dios. Pero a partir del s. XIII –sigue– se instauró una polémica en torno a la primacía de la inteligencia y la voluntad en el hombre. Sin embargo, Scheler declara que ese problema no está bien planteado y que, por tanto, carece de solución apelando exclusivamente a las dos facultades superiores humanas. Por eso indica que el problema se debe resolver por elevación, es decir, atendiendo al ‘corazón’, o intimidad humana, en la que radica el *amor*, puesto que éste es irreductible a la voluntad<sup>111</sup>, asunto que –según él– sólo advirtieron implícitamente Agustín de Hipona y Pascal. Ese planeamiento es correcto. En efecto, Scheler acierta en que ni amor ni odio son actos propios de la voluntad, sino del *acto de ser* de la persona humana. No está, pues, de acuerdo con la doctrina tomista que reduce el amor a un acto de la facultad de la voluntad, en vez de considerarlo como un rasgo distintivo del *espíritu* humano, es decir, del *acto de ser* personal.

En *La esencia de la filosofía* insiste en la misma posición: “como se puede ver, esta teoría es claramente *distinta* de todas las teorías sobre un primado del entendimiento o un primado de la voluntad en nuestro espíritu, porque afirma un *primado del amor y del odio* tanto respecto de todos los tipos de *representación* y de *juicio*, como respecto de todo *querer*”<sup>112</sup>. Más adelante añade que el amor es el *núcleo* de los actos<sup>113</sup>. Ahora bien, más que ‘núcleo y alma de todo el compuesto de actos humanos’ es el ‘núcleo y alma

<sup>108</sup> Cfr. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, pp. 55-56.

<sup>109</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 190.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 122-129.

<sup>111</sup> “No pertenecen el amor y el odio, ni los actos de la toma de interés... a la esfera tendencial y voluntaria de nuestro espíritu, por más que puedan fundamentar los diferentes modos de aspiración, afán, ansia, deseo y volición”. *Amor y conocimiento*, ed. cit., p. 22. Cfr. asimismo: *Ibid.*, p. 34.

<sup>112</sup> *La esencia de la filosofía*, ed. cit., p. 35.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 48.

del acto de ser personal humano'. También en *De lo eterno en el hombre* afirma la superioridad del amor sobre la voluntad y el entendimiento: “es más bien el amor la raíz más primaria de todo “espíritu”, tanto del espíritu que conoce y quiere en Dios como en el hombre. Únicamente él funda la unidad de la voluntad y el entendimiento, que sin él se disgregarían de un modo dualista”<sup>114</sup>. Acierta, pues, Scheler al decir que la voluntad carece de primacía en el espíritu humano, sencillamente porque la voluntad no es dicho espíritu o *acto de ser*, sino que es una ‘potencia’ de su *esencia*<sup>115</sup>. Acierta asimismo al indicar que el *amor* es la raíz del espíritu, porque el amor es *acto*, aceptación y donación, no *potencia* necesitante (como lo es la voluntad). También acierta al señalar que el amor es lo *unitivo* en el ser humano, capaz de aunar, por tanto, las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad) de la *esencia* humana.

En cuanto a sus obras póstumas, en *Gramática de los sentimientos* escribe que “la posición racionalista es ciega para el amor”<sup>116</sup>, por encumbrar injustificadamente la razón sobre la persona y sostener que el amor es una pasión. En este escrito distingue también entre el amor personal y lo que de ordinario se llama amor, el placer sensible, que no es tal<sup>117</sup>. Por su parte, en *Ordo amoris* el amor es, obviamente, el tema central del libro. En él se defiende que el amor pertenece al *núcleo* de la persona<sup>118</sup>. Quien posee el amor de una persona posee a esa persona, porque el amor es lo superior de su *ser* personal, superior, por tanto, al entendimiento y a la voluntad, que son potencias, no el ‘núcleo’ espiritual humano. En ese escrito distingue –al estilo agustiniano– dos amores respecto de sí: uno falso, que busca la seguridad en los medios; y otro verdadero, que mira a Dios<sup>119</sup>. Describe al verdadero

<sup>114</sup> *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1940, p. 220.

<sup>115</sup> “Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos denominar su *puesto singular* están *muy por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, aunque imaginásemos éstas aumentadas cuantitativamente hasta el infinito”. SCHELER, M., *Die Stellung dex Menschen im Cosmos*, p. 37.

<sup>116</sup> *Gramática de los sentimientos*, ed. cit., p. 47.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>118</sup> “Quien posee el *ordo amoris* de un hombre, posee al hombre. Posee respecto de ese hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su ánimo, que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse “núcleo del hombre” como ser espiritual”. SCHELER, M., *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, p. 110.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 123.

como *acto* que se dirige a una *persona*, en especial a Dios<sup>120</sup>. Y añade que “el amor es siempre el *despertador del conocimiento y del querer*: la madre del espíritu y de la razón misma”<sup>121</sup>, es decir, la raíz y fin del espíritu humano. Defiende también que el amor es efusivo, no necesitante. En efecto, el amor personal no se cansa, porque el acto de ser personal no es potencial, carente, sino desbordante. No es que sea infinito en acto, sino que sólo es explicable por su vinculación *real* con el infinito. Por eso, el amor personal humano tiene como *referencia* a Dios. No dirigirlo a él supone despersonalizarlo<sup>122</sup>, perderlo. En suma, como es sabido, para Scheler “el ser humano es, antes que un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*”<sup>123</sup>, es decir, que por encima de la inteligencia y de la voluntad, que son *potencias*, la persona es un *acto de ser*, en cuya cúspide radica el amor<sup>124</sup>.

### Tesis 7ª. “Los sentimientos superiores son del espíritu”

Un gran logro de Scheler respecto de los sentimientos humanos estriba en haber distinguido cuatro niveles reales: los *sensibles u orgánicos*, los *vitales*, los *anímic*os o del *yo* y los *espirituales* o de la *persona*. Vamos a centrarnos sólo en estos últimos, no sólo porque suponen un gran hallazgo respecto de la tradición filosófica precedente, sino porque son los superiores y sólo se comprenden si se alcanza a conocer el *acto de ser* humano: la persona.

En la lectura de *El resentimiento en la moral* se deduce que el *resentimiento* y otros muchos sentimientos afines, aunque menores a éste, son sentimientos del *espíritu*, y se afirma claramente que son negativos e intencionales. También en *Los ídolos del conocimiento de sí* se defiende la intencionalidad de los sentimientos superiores (ej. alegría, tristeza) respecto de valores. Por otra parte, es sabido que *Esencia y formas de la simpatía* pretendía ser un estudio de los principales sentimientos, pues Scheler, a semejanza de Jaspers, quería confeccionar una trilogía, pero en su caso

<sup>120</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 128.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>122</sup> “El amor ama y ve en el amar siempre más allá de lo que tiene y posee entre manos. El impulso instintivo que lo provoca puede cansar; el mismo amor no se cansa”. *Ibid.*, p. 134. “Un amor que es esencialmente infinito (...) exige para su satisfacción un *bien infinito*. Por tanto, el objeto de la idea de Dios (...) es el fundamento de la idea de un *ordo amoris*”. *Ibid.*, p. 136. “Si, bajo la influencia de las pasiones y de los impulsos se destruye la jerarquía escalonada, entonces nuestro amor es incorrecto y desordenado”. *Ibid.*, p. 139.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>124</sup> Cfr. VIRASOLO, M. A., “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13 (1946/47), pp. 14-29.

centrada en el estudio de los sentimientos. En ella se distinguen sólo *tres* estratos de sentimientos: *sensibles*, *vitales* y *espirituales*; se reprocha la falta de atención al sentimiento en la filosofía occidental y, sobre todo, se distingue la simpatía del amor, el más alto de los sentimientos.

Es sabido asimismo que el tema central en *El formalismo de la ética* son los *valores* y la *intencionalidad de los sentimientos* respecto de ellos. En esta obra distingue Scheler cuatro niveles de sentimientos. Sostiene que la sede especial de los sentimientos es el *yo*. Más adelante añade que hay sentimientos del *espíritu*, y éstos son siempre intencionales<sup>125</sup>. Además, “están completamente sustraídos al dominio de la voluntad los sentimientos que brotan espontáneamente de la hondura de nuestra persona misma y que, por consiguiente, son en grado mínimo “sentimientos reactivos”, a saber: la beatitud y la desesperación de la persona misma”<sup>126</sup>. Los afectos del espíritu están sustraídos al dominio de la voluntad sencillamente porque los sentimientos más profundos del *acto de ser* personal son superiores a la voluntad como facultad de la *esencia* humana. Ya se ha indicado que lo menor no gobierna a lo superior, sino a la inversa.

En *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* distingue entre los *sentimientos vitales* y del *espíritu*<sup>127</sup>, y añade que mientras que los vitales son relevantes para la *ética*, los del espíritu (ej. alegría, tristeza) lo son para la *antropología*. En esa misma obra estudia, obviamente, la *vergüenza* como un sentimiento, pero éste no es espiritual. Sí lo es, en cambio, según Scheler, el *pudor*, un sentimiento distintivo del hombre frente a los animales y al ser divino. Nota que este sentimiento afecta no sólo al plano sensible o corpóreo humano, sino que implica a la intimidad personal (*acto de ser*), y también a la *esencia* humana (el *tener*)<sup>128</sup>. En *El sentido del sufrimiento* –donde distingue también cuatro niveles sentimentales– se detiene a explicar el estrato sentimental superior, el espiritual. Sostiene que si en él anida el sufrimiento, dado que el sentimiento es intencional, éste apunta a (es símbolo respecto de) una realidad distinta del propio corazón, a saber, a la trascendencia divina<sup>129</sup>. En este opúsculo llama a los sentimientos del espíritu “*metafísicos* y *religiosos*, ‘sentimientos de salvación’ relativos al núcleo de la persona espiritual, en tanto un todo indivisible (bienaventuranza, desesperación, amparo,

<sup>125</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 369.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 454.

<sup>127</sup> Cfr. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, ed. cit., p. 81.

<sup>128</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>129</sup> Cfr. *El sentido del sufrimiento*, Ed. y Librería Goncourt, Buenos Aires, 1919, pp. 47-48.

remordimiento, paz, etc.)”<sup>130</sup>. Indica que en la medida en que se sube de rango, los sentimientos son más incisivos y permanentes.

Obviamente, también en *Gramática de los sentimientos* se estudia este tema, se vinculan los sentimientos a los valores, se dice que conocen, que son intuitivos, que no se reducen al conocer de la razón y al querer de la voluntad; se centra en el estudio del *amor* como contrapuesto al *odio*, y añade que ambos sentimientos son propios del *espíritu*. Y otro tanto se repite en *Ordo amoris*. En cualquier caso, derivado del estudio de estas obras schelerianas se puede concluir que el espíritu o persona posee sentimientos propios. Ahora bien, aunque Scheler esboce algún breve elenco y diga que el amor es el superior entre ellos, no se ha estudiado hasta el momento de modo sistemático y jerárquico cuántos y cuáles son los sentimientos del espíritu.

### Tesis 8ª. “El conocimiento de la persona es inobjetivo”

Lo que se nos da a modo de *objeto* o *idea* al conocimiento, se nos da al conocimiento *objetivo*, es decir, al que forma o presenta ideas. Por eso, Scheler advierte que los *actos* (de conocer querer, etc.) son inobjetivales, o sea, ‘inesenciabiles’. Pero sobre todo, es la *persona*, por ser la realidad *espiritual* superior, la que es incognoscible según ese modo de conocer, porque ese nivel cognoscitivo es –en lenguaje aristotélico– *abstractivo*, pero la persona, por ser *espíritu*, no se puede abstraer. Por eso acierta Scheler al advertir que “siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera cáscara”<sup>131</sup>. Es más, Scheler dice que la persona es ‘ignota’<sup>132</sup>. Con todo, cabe rectificar este aserto, pues la persona en cierto modo se conoce, aunque no es completamente ‘transparente’ para sí, precisamente porque es *coexistente*, y su completo conocimiento sólo se alcanza –como se verá– en plena coexistencia con Dios. En otro lugar Scheler añade que “la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada por ella misma o por algún otro”<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>131</sup> *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 224.

<sup>132</sup> “Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el saber, sino que es vivida individualmente; así pues, no es ningún objeto, ni mucho menos una cosa”. *Ibid.* p. 123.

<sup>133</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 521.

Es verdad que la *persona* conoce su *yo*, porque éste es inferior a la persona (es su *esencia*), pero a la persona le cuesta saber quién es ella<sup>134</sup>, esto es, saber su propio sentido personal (su *ser*), sencillamente porque ninguna persona es “reflexiva” o “autoreferente”. Si lo fuera, no podría ser *trascendente, abierta personalmente*.

“Nunca puede ser pensada la persona como una cosa o una sustancia con cualesquiera potencias o fuerzas, entre las que se halla también la “potencia” o la “fuerza” de la razón”<sup>135</sup>. El *acto de ser personal* humano es superior a la *razón*. En consecuencia, la *razón* no puede conocer a la persona porque no es persona, sino *de* la persona, inferior a ella, por tanto. Dado que el conocimiento racional parte de la abstracción y tiene a ésta como límite, y dado que la persona es *espíritu*, el ser personal no puede ser conocido racionalmente. Por tanto, acierta Scheler en que la persona no se puede conocer formando ideas racionales de ella, ya que la idea de persona no es persona. Por tanto, se requiere de un conocimiento ‘inobjetivo’ superior, no racional, solidario a la propia persona que alcance a ésta. En este periodo scheleriano que estamos estudiando, este fenomenólogo busca el método inobjetivo adecuado para el propio conocimiento. Una propuesta suya dice así: “el conocimiento que adquirimos nosotros mismos de nuestra determinación individual se elabora por un método igual al de la teología negativa, cuyas negaciones, bien entendidas, no determinan ni agotan el contenido del objeto que se busca, sino que lo hacen visible plenamente en toda su riqueza por sucesivas sustracciones”<sup>136</sup>. Sin embargo, no es correcto decir de nosotros que conocemos más lo que no somos que lo que somos, pues el conocer personal es solidario a nuestro ser personal y sabe que somos una persona distinta y, en buena media, qué persona somos.

Dado que los rasgos capitales de la persona son la *libertad*, el *conocer* y el *amar* personales, preguntar cómo se conoce la persona, equivale a preguntar cómo se conocen dichos rasgos. La respuesta scheleriana es que dicho conocimiento es *intuitivo*, experiencial. Si se pregunta qué entiende por intuición, en la respuesta contrapone el conocer propio de la intuición al del

---

<sup>134</sup> PINTOR RAMOS recurre a la expresión ‘saber de participación’ para caracterizar el conocimiento personal, y escribe: “si la persona sólo se manifiesta realizando sus actos, entonces el saber que podemos tener de la persona sólo puede proceder de tales actos; ahora bien, si éstos son esencialmente inobjetivables, sólo podemos saber algo de una persona mediante la ‘coejecución’ de tales actos”. *Op. cit.*, p. 303.

<sup>135</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 499.

<sup>136</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 125.

pensamiento: “la intuición es sólo el conocimiento espiritual respecto de lo individual y singularmente valioso; el pensamiento, sólo el mismo conocimiento espiritual respecto a lo general y colectivamente valioso”<sup>137</sup>. En rigor, aunque Scheler llame –por influjo del método fenomenológico– ‘intuición’ al conocimiento de ‘esencias’ ‘valores’, la intuición es, propiamente, el conocimiento directo de algunas *realidades* que ni son ni pueden ser conocidas formando ideas: las *inmateriales*. Así es la persona y así es su conocimiento.

### Tesis 9ª. “La persona humana no se comprende sin referencia a Dios”

Para Scheler “la persona *in concreto* es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”<sup>138</sup>. La *libertad* personal denota apertura, pues es incomprendible en solitario, aisladamente. El *conocer* personal es abierto. El *amar* personal es lo más abierto. De manera que la persona humana es abierta al menos por estos rasgos personales. Lo que ahora hay que añadir es que esas dimensiones personales se abren a la *trascendencia divina*. Y lo hacen de un modo muy personal: la *vocación*<sup>139</sup>. En esta sentencia Scheler es afín a Marcel. Lo que precede indica que la respuesta a la pregunta sobre el sentido de cada persona humana está en el Dios personal: “toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna idea de Dios”<sup>140</sup>. En efecto, si la persona humana está constitutivamente abierta a Dios, que es su fin o destino, al ser distinta cada persona creada, cada una de ellas será una referencia distinta a Dios; por tanto, cada una manifestará un aspecto del ser divino, pues ahí, en el *acto de ser* personal, y no en las potencias, radica la ‘imagen’ divina. El *espíritu* humano está abierto nativamente a Dios. Cada espíritu es una apertura distinta al ser divino; por tanto, un sentido divino distinto.

En *El formalismo de la ética* se indica asimismo que el hombre es el único ser ético y espiritual que capta unos valores especiales relacionados con

<sup>137</sup> *De lo eterno en el hombre*, ed. cit., p. 206.

<sup>138</sup> *Fenomenología y metafísica de la libertad*, ed. cit., p. 33.

<sup>139</sup> Ferretti advierte que para Scheler la individualidad de cada persona es su vocación: “la persona individua trova così in Dio il fondamento ultimo della sua individualità. ‘Ogni anima spirituale rappresenta nella sua essenza, una idea eterna di Dio’, una ‘idea di Dio unica nel suo genere’”. *Op. cit.*, pp. 174-175. Cfr. asimismo: VENIER, V., “La vocazione personale. Max Scheler e l’Ordo Amoris”, CUSINATO, G., (ed.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 163-176.

<sup>140</sup> *Esencia y formas de la simpatía*, ed. cit., p. 162.



sus actos y con su propio ser personal, cualidades que no se captan en el ser humano –sostiene Scheler– al margen de su vinculación al ser divino. En efecto, el hombre se conoce en vinculación con Dios. “El hombre, visto como el ser terreno valiosamente más elevado y como ser moral, es aprehensible e intuible fenomenológicamente en tan sólo el supuesto y ‘a la luz’ de la idea de Dios”<sup>141</sup>. Frente a Feuerbach, acierta Scheler en no considerar que la idea de Dios sea un *antropomorfismo*, es decir, una hipostatización de la perfección humana en un ente ideal aparte, sino al contrario, el hombre sólo se comprende adecuadamente desde Dios, desde una perspectiva *teosófica*, pues el ser humano, en su ‘núcleo’ está radical y naturalmente (*a priori*) vinculado con el ser divino<sup>142</sup>. De otro modo: toda antropología que no tenga en cuenta a Dios de modo intrínseco, en su estudio, es reductiva.

En *Acerca de la idea del hombre* se lee: “en cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo y de Dios”<sup>143</sup>. En efecto, si el hombre es el centro de la creación visible, es decir, si todas las cosas del cosmos fueron creadas para él y, a su vez, él fue creado a imagen y semejanza de Dios en cuanto a su espíritu, cualquier pregunta filosófica sobre el cosmos remite indirectamente al hombre, y cualquier pregunta filosófica sobre éste, remite directamente a Dios. Más adelante, en esta misma obra, todavía es más gráfico: “‘Hombre’ es... la intención y el gesto de la ‘trascendencia’ misma, es el ser que reza y busca a Dios. No es que ‘el hombre rece’, sino que él *es* la plegaria de la vida más allá de sí mismo; ‘él no busca a Dios’ –¡él es la X viviente que busca a Dios!’”<sup>144</sup>. Si, como se ha indicado, *persona* significa *apertura personal*, la persona humana es constitutiva o naturalmente abierta a Dios. En virtud de

---

<sup>141</sup> *El formalismo de la ética*, ed. cit., p. 398.

<sup>142</sup> A modo de metáfora lo expone en otro lugar diciendo que “Él (Dios) es el mar; ellos (los hombres) son los ríos que desde su nacimiento ya presienten el mar hacia el cual fluyen”. *Acerca de la idea de hombre*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960, p. 56. Y en otro lugar añade: “en la totalidad indivisa de la persona y en el núcleo de la persona humana... reside en lo más profundo de nosotros aquel maravilloso resorte... que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito”. *De lo eterno en el hombre*, Introd., p. 7.

<sup>143</sup> *Acerca de la idea de hombre*, p. 37.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 56.

esa libertad, Scheler describe al hombre como ‘una cuerda tendida entre el cosmos y Dios’<sup>145</sup>.

En *Amor y conocimiento* acierta Scheler al observar que el carácter distintivo de la *religión* cristiana respecto de las demás radica en que en éstas es el hombre el que busca de modo *natural* a Dios, mientras que en aquélla es Dios el que toma la iniciativa y busca de modo *sobrenatural* al hombre, a cada quién en particular<sup>146</sup>. En *La esencia de la filosofía* Scheler descubre que sin la apertura cognoscitiva a Dios, que es la más radical y amplia, por personal, y la más cognoscente, los demás conocimientos humanos quedan en buena medida ocluidos<sup>147</sup>. En *De lo eterno en el hombre*, Scheler, al estilo de Jaspers, sostiene que el hombre accede a lo divino sobre todo en situaciones *límite* de su vida y, al estilo de Agustín de Hipona, señala que el hombre accede a Dios especialmente, no mirando al exterior, sino a través de la *intimidad* de su espíritu<sup>148</sup>. Y añade que, más que acceder, el hombre está inserto en Dios: “no por una idea, sino por su ser y su (del espíritu humano) vida mismos está radicada en Dios”<sup>149</sup>.

Aludamos por último a *Ordo amoris*. En esta obra, el amor personal tira –como se ha adelantado– del conocimiento personal, y como el fin de ambos es el ser divino, el hombre no llega a conocer esos rasgos distintivos suyos sino desde Dios: “muy distinto es el caso en el verdadero amor propio. Aquí nuestro ojo espiritual y su rayo intencional están dispuestos en un centro espiritual supramundano. Nos vemos a nosotros mismos como a través del propio ojo de Dios”<sup>150</sup>. El amor es el origen y fin del espíritu humano. A su vez, Dios, que es amor, es origen y fin del espíritu humano. En suma, para Scheler *la persona humana sin Dios es incomprendible*<sup>151</sup>.

<sup>145</sup> “Él (el hombre) tiene su existencia únicamente como un ‘pasaje’ entre un reino y otro (naturaleza y Dios), como ‘puente’ y movimiento entre ambos”. *Ibid.*, p. 70.

<sup>146</sup> Cfr. *Amor y conocimiento*, ed. cit., p. 29.

<sup>147</sup> Cfr. *La esencia de la filosofía*, ed. cit., p. 44.

<sup>148</sup> Cfr. *De lo eterno en el hombre*, Introd., p. 7.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>150</sup> *Ordo amoris*, ed. cit. p. 123.

<sup>151</sup> Esta tesis es común entre sus intérpretes: “Es en la idea de Dios donde la doctrina scheleriana de la persona recibe su cumplimiento, y es aquí también donde el concepto de persona se realiza de modo íntegro y perfecto”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 333. “Quel est le fondement de la personne? Si nous laissons de côté pour l’instant les écrits de la dernière période, il est incontestable que Scheler conçoit religieusement ce fondement et le situe en Dieu”. DUPUY, M., *Op. cit.*, p. 362. “El hombre se constituye, gracias a una referencia al Dios así concebido, en persona y experimenta los valores morales. Scheler afirma que el hombre sólo es persona a la luz de la idea de Dios”. WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, p. 38.

#### 4. PERPEJIDADES: DOS APORÍAS DE LA ÚLTIMA ANTROPOLOGÍA SCHELERIANA

##### a) La centralidad de su antropología

Para algunos de sus intérpretes, “la antropología filosófica ocupa el lugar central en el ordenamiento de las ideas schelerianas”<sup>152</sup>. Para otros, en cambio, es la *ética*. Según el propio Scheler, los primeros tienen razón, pues el tema del hombre –como él mismo declara– es el núcleo de su filosofía: “en un sólido juicio, todos los problemas filosóficos centrales se pueden reducir a la cuestión de qué sea el hombre y qué puesto y lugar ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios”<sup>153</sup>. Su antropología –como también él mismo explicita– tiene un sesgo peculiar: “con esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y la *estructura esencial* del hombre”<sup>154</sup>.

Ahora bien, si es un estudio “esencial” en el sentido de clarificar “esencias pensadas”, el perfil de este enfoque no será necesariamente *realista*, porque quedarse en las ideas pensadas tras su reducción fenomenológica no implica salir del *idealismo*. Con todo, el punto de mira scheleriano –también en su última época– alberga una ventaja sobre el idealismo, y es que percibe que el hombre no se puede conocer por medio de la razón, es decir, formando ideas y, por eso, no se puede definir: “el hombre es un ente tan amplio, variopinto y polifacético que todas las definiciones resultan un poco precarias”<sup>155</sup>. Esto es así, al menos por dos motivos: uno, porque, a pesar de que en los hombres hay notas manifestativas comunes, la intimidad de cada *persona* humana es distinta, de modo que en caso de poder definirla, requeriríamos una definición para cada una; otro, porque la *definición* no es el

---

“El núcleo más esencial del hombre radica en su constitución fundamentalmente ‘teomórfica’... La antropología aparece aquí como el lugar de un paso o tránsito a lo divino; y lo divino, entendido como un ‘trascendente’ que, no sólo no es una proyección ideal de una carencia humana, sino por el contrario, el fundamento que, desde sí, hace al hombre, hombre. No se trata de un carácter antropomórfico de Dios sino del carácter teomórfico del hombre”. MANDRIONI, H. D., *Op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>152</sup> MANDRIONI, H. D., “El lugar de la antropología en Max Scheler”, p. 156.

<sup>153</sup> SCHELER, M., *Vom Umsturz der Werte*, p. 173.

<sup>154</sup> SCHELER, M., *Philosophische Weltanschauung*, p. 62.

<sup>155</sup> SCHELER, M., *Vom Umsturz der Werte*, p. 177. Y más adelante añade: “La indefinibilidad pertenece a la esencia del hombre. Éste es sólo un ‘entre’, una ‘frontera’, un ‘paso’, una ‘manifestación divina’ en la corriente de la vida y un ‘perenne más allá de la vida sobre sí misma’”. *Ibid.*, p. 186.

método cognoscitivo superior, sino uno bastante sumario de la razón, y como la razón es inferior a la persona, es claro que lo inferior no puede dar cuenta de lo superior.

Por lo demás, se puede sostener que la antropología de Scheler tiene dos claves de fondo, una propia de su periodo cristiano, y otra de su periodo acristiano. La primera es la *dualidad*, tesis que es correcta<sup>156</sup>; la segunda, en cambio, es el *dualismo*, que no es acertado. En efecto, en los escritos de la época creyente Scheler distingue –como se ha visto– diversas capas de lo humano en las que se nota la subordinación de las inferiores a las superiores; la vinculación, por tanto. Por el contrario, en la última época declara que el espíritu es irreductible a la vida y ésta a aquél; además, ésta es activa, mientras que el espíritu es impotente, lo cual no sólo es aporético por inconciliable, sino que demuestra que, en últimas, sobre el planteamiento hegeliano de fondo lo que prevalece en esa postrera filosofía es la impronta nietzscheana. Con todo, aunque la antropología de su último periodo no es la más profunda<sup>157</sup>, ha sido la más tenida en cuenta. Se suele referir, asimismo, que los puntos centrales de la última antropología scheleriana son la *trascendencia* y la *actualidad*, los cuales se describen sumariamente a continuación y se revisa tanto su sentido como el que ha recibido de sus intérpretes.

a) *Trascendencia* significa *intencionalidad*, *apertura* a la totalidad del mundo, a la vez que *independencia* de él; denota *espiritualidad*. Si *persona* y *espíritu* son, según Scheler, sinónimos<sup>158</sup> en su periodo cristiano, en el último, el Espíritu (el Absoluto, de perfil hegeliano) es impersonal.

<sup>156</sup> Por eso no estoy de acuerdo con la tesis de PINTOR RAMOS acerca de que se trate de un *dualismo* insalvable. Cfr. *Op. cit.*, pp. 351, 367 ss. Del mismo parecer que este autor es MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismo" scheleriano*, pp. 43-45. La tesis contraria la defienden: BOCHENSKI, I. M., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Francke Verlag, Bern, 1947, p. 146; SOAJE RAMOS, G., *Curso conmemorativo de Max Scheler a los 50 años de su muerte*. "Introducción", *Ethos*, 6-7 (1978-79), p. 113.

<sup>157</sup> Para PINTOR RAMOS, en cambio, "su último escrito es su más acabada antropología". *Op. cit.*, p. 75.

<sup>158</sup> FERRETTI distingue en la antropología scheleriana entre *espíritu* y *persona*: "Se per spirito egli (Scheler) intende la sfera sopravvitala originaria in genere, colta come tale nella sua essenza e correlazioni essenziali, per persona egli intende la forma unitaria in cui tale sfera unicamente può concretizzarsi". *Fenomenologia e antropologia personalistica*, p. 143. "In nessun modo lo spirito e la persona potranno allora essere intesi come cose fra cose, oggetti fra oggetti". *Ibid.*, p. 152. "Il centro dello spirito, la persona, non è né un essere-oggetto, né un essere-cosa". *Ibid.*, p. 153. También DUPUY señala esa distinción. Cfr. *La philosophie de Max Scheler*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 327 ss. Por el contrario, para

b) *Actualidad* indica, según Scheler, que *la persona se realiza en sus actos*. En este punto hay cierta fluctuación en las obras de Scheler, pues en unas se tiene a hacer coincidir la persona con sus actos y en otras se dice expresamente que la persona es irreductible a ellos. A la primera hipótesis se la ha denominado *actualismo* y a la segunda *sustancialismo*.

La primera, de gran influjo en autores posteriores, no es correcta, porque los actos son *manifestación* de la persona; y si bien éstos realizan la *esencia* de la persona, no realizan al *acto de ser* personal, que es previo y los desborda. A este respecto Scheler dice que la persona *no es sustancia* según la mentalidad *física* clásica griega y medieval de este concepto. Por eso algunos de sus intérpretes señalan que se trata de una sustancia *metafísica*. Pero Scheler evita el nombre de ‘sustancia’ para designar a la persona también por reacción frente a la mentalidad moderna del racionalismo (Spinoza, por ejemplo), según la cual se entiende por este concepto separación, aislamiento, unicidad, etc. Este rechazo scheleriano está justificado. En cuanto al *actualismo*, Scheler lo rechaza porque defiende (frente al *empirismo* –sobre todo de Hume–) que la persona no es un *accidente*, o un simple escenario en el que aparecen los fenómenos accidentales de nuestras vivencias.

Ambas tesis precedentes (*sustancialismo* y *actualismo*) no son correctas, porque “persona” denota *apertura personal*, vinculación, no separación, mientras que “sustancia” indica separación, precisamente para distinguirse de las demás sustancias y subsistir. Por lo demás, es claro que la persona tampoco es un accidente como, por ejemplo, el de ‘relación’, porque es radical de la persona –no un añadido– el ser personal y constitutivamente abierta. En esto Scheler acierta y se le debe continuar. En suma, los diversos intérpretes de Scheler intentan encuadrarle en este punto o bien dentro del *actualismo*, o bien en el *sustancialismo*, pero hizo bien Scheler en no comprometerse en ninguno de los dos extremos de la disyuntiva, por la sencilla razón de que es impropio para la solución de este problema, ya que es un problema mal planteado, pues está formulado de acuerdo con un modelo de orden *categorial*, aplicable a la realidad física, pero la persona es *trascendental*, espiritual.

---

Mandrioni ambos términos son sinónimos. Cfr. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismo” scheleriano*, p. 294. Son asimismo equivalentes para PINTOR RAMOS: “La forma concreta en que existe el espíritu en el hombre es la persona; persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo”. *Op. cit.*, p. 286.

En algunos pasajes Scheler añade que la persona no es la suma<sup>159</sup> de sus actos, sino un *plus* respecto de ellos, asunto asimismo correcto<sup>160</sup>. No obstante, Scheler no explica ese *plus*. Agrega que es *individual*, pero ‘individual’ –declara– no significa *particular*, porque caben personas “comunes”, en el sentido en que esa palabra designe, según Scheler, una comunidad. Con todo, esa última denominación no es precisa, porque persona significa *cada quién*, es decir, la única realidad que es *nueva e irrepetible*. En efecto, ni “individual” o “particular”, ni “general” o “común” sirven para describir a la persona, pues ésta es “apertura” o “co-persona”, o sea, *coexistencia*, mientras que los términos “individual” y “particular” niegan esa característica, y los de “general” y “común” diluyen el *acto de ser* humano en una ‘totalidad’ general que no es real sino lógica.

El contexto histórico de Scheler (como el nuestro) fue de *complejidad* respecto de la visión del hombre, pues existían demasiados puntos de vista sin armonizar, siendo algunos de ellos inconciliables. Debido a esa complicación suele decirse que el hombre no sabe a qué atenerse respecto de sí mismo. Según algunos intérpretes, los puntos de vista más divulgados en su época eran los tres que caracterizaron a la filosofía moderna: el *idealista* (que absorbía a la persona humana en el “espíritu absoluto” hegeliano); el *psicologista* (afín al *empirismo*, que reducía el hombre a fenómenos biopsíquicos); y el *evolucionista* (que reducía el hombre a un animal más). Junto a éstos se aceptaban dos rasgos tomados de la filosofía clásica: el *griego* (que describía al hombre como “animal racional”), y el propio del *cristianismo* (que lo perfilaba como “hijo de Dios”).

<sup>159</sup> De entenderse que la persona equivale a la suma de sus actos, sería valedera la observación de FERRETTI acerca del propio conocimiento: “Si la persona “è l’unità concreta di ogni possibile atto... ed essite solo nel compimento dei suoi atti”, se segue che la persona non potrà conoscere se stessa che compiendo i proprii stessi atti, ed in virtù della riflessione che li accompagna”. *Op. cit.*, pp. 157-158. “Il problema de la persona si pone in Scheler come il problema dell’unità che deve competere a tali atti”. *Ibid.*, p. 159. “Persona è infatti appunto quella unità che si ha per atti di ogni possibile differenza essenziale, in quanto tali atti sono pensati come compiuti”. *Ibid.*, p. 162. “La persona è la unità ontologica concreta, essa stessa essenziale, di atti per essenza diversi, che di per sé (non quindi per noi) precede ogni differenza essenziale degli atti... L’essere della persona fonda ogni atto essenzialmente diverso”. *Ibid.*, p. 162. “La persona precede e fonda i diversi tipi di atti... Solo con tale riferimento le essenzialità degli atti divengono essenzialmente concrete”. *Ibid.*, p. 163.

<sup>160</sup> Dupuy interpreta ese *plus* diciendo que la persona es la *forma* transtemporal que unifica y concreta los actos. Cfr. DUPUY, M., *Op. cit.*, pp. 344-346. ‘Forma’ en sentido clásico denota *acto*. Por tanto, no es una denominación incorrecta, si por ella se entiende que la persona es el acto de los actos, es decir, el *acto de ser*.

En la etapa final de su vida Scheler pretendió integrar *filosóficamente* las visiones aludidas. Su pretensión fue, por tanto, *globalizante, totalizante* y, por ende, hegeliana. En consecuencia, la última palabra en su antropología no la tienen –según él– ni la biología ni la teología. Por eso se vio forzado a ampliar la visión griega. Con el evolucionismo mantuvo que el hombre es el último eslabón evolutivo perteneciente al mundo de la vida (distinguió tres grados de vida: el vegetal, el animal y el de inteligencia práctica), pero entendió la vida como una realidad *supraindividual* con cierta sustantividad (influjo nietzscheano), y sin teleología marcada por el ser divino<sup>161</sup>. Indicó asimismo que el principio irreductible del hombre (superior a la vida) es el *espíritu*, cuyas características son *la apertura al mundo, la libertad* y, sobre todo, *la objetividad*, en el sentido de formar objetos o ideas pensados tras la *reducción eidética*<sup>162</sup>. El espíritu es *inderivable* de la vida y, por eso, *original*.

Describió al hombre como un “microcosmos espiritual”. Vida y espíritu están entrelazados en el hombre. Con todo, en *El puesto del hombre en el cosmos* afirma que inicialmente la vida es pujante y el espíritu impotente, añadiendo que, con el paso del tiempo, esa superioridad se trueca. Finalmente ambos se unifican fuera del hombre en la *deidad*, que es el fundamento del mundo, a saber, el Absoluto de corte hegeliano. El fin de la historia es el dios de Hegel, la *síntesis*, el *resultado*, que el cristianismo pone en el *origen*. Como se ve, en su etapa final, Scheler incurre en panteísmo<sup>163</sup>.

### **b) La aporía metódica de su última antropología**

Un problema antropológico de Scheler es de *método*, es decir, de cómo se conoce la intimidad humana, problema radical en Husserl y –entre otros– en los demás representantes de la *fenomenología*: Stein, Hildebrand, etc. En efecto, si en su origen (Husserl) el método fenomenológico centra la atención en las *ideas o esencias pensadas*, difícilmente se podrá conocer con ese método al *acto de ser* personal o intimidad humana, porque la persona pensada no es la persona real. De otro modo: no se puede conocer la persona formando ideas de ella, porque la idea de persona no es persona alguna.

<sup>161</sup> “En el caso de Scheler, la vida no puede entenderse como un proceso teleológicamente dirigido por un ser inteligente”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 94.

<sup>162</sup> “La ideación... es el acto fundamental del espíritu”. SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Cosmos*, pp. 50-52.

<sup>163</sup> Cfr. al respecto: CUSINATO, G., *Scheler: il Dio in divenire*, Messaggero, Padova, 2002.

Atendamos a la propuesta *metódica* scheleriana. Scheler acierta al sostener que la persona no pertenece al ámbito real de los *objetos* físicos<sup>164</sup>. Sabe, a la par, que no cabe formar ‘ideas’ de la persona, porque la persona no se puede abstraer; por tanto, no se puede tener ningún conocimiento *objetivo* de ella. ‘Objetivo’ aquí significa según *objeto pensado*. Si sólo es cognoscible racionalmente lo eidético, el *objeto* de conocimiento, con ese modo de conocer no sólo no se puede conocer la intimidad personal humana, sino ni siquiera los *actos* de conocer, los *hábitos* y la propia *facultad* cognoscitiva racional (aunque los fenomenólogos no suelen tratar ni de hábitos ni de facultades), porque de ninguna de estas realidades se puede formar un objeto pensado, ya que –en lenguaje aristotélico– de ninguna de ellas se puede abstraer, dado que son realidades inmateriales. Además, de formar tal objeto, lo formado no es real, sino precisamente *ideal*. No parece, pues, accidental que estos asuntos no sean objeto de estudio en una de las corrientes de pensamiento más influyente (y tal vez la más seria) del s. XX: la *fenomenología*.

Con todo, Scheler considera que el hombre se puede conocer a sí mismo. Añade a la fenomenología de Husserl que el espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*, tesis certera. En un primer tanteo admite que los actos y el sujeto se conocen por *reflexión inobjetiva*, lo cual equivale a dotar al acto de conocer de un doble conocer o *doble intencionalidad*<sup>165</sup>: el de los objetos por una parte, y el de sí mismo por otra. Sin embargo, esta tesis no es correcta por muchos motivos. En primer lugar, porque lo intencional es el *objeto* pensado, no el *acto* de pensar (actos intencionales son los de la voluntad, no los del conocimiento en cualquiera de sus niveles). En segundo lugar, porque esa hipótesis deja sin respuesta multitud de cuestiones, entre ellas ésta: ¿cómo un acto puede ser cognoscitivo respecto de asuntos heterogéneos –objetos y de sí mismo– sin confundirlos? Otro problema que plan-

<sup>164</sup> “Frente a la persona, la corporeidad y el psiquismo se caracterizan por pertenecer a la región objetual, por ser susceptibles de ser objetivados y pertenecer, por lo tanto, a la categoría de *función*. La persona, por el contrario, cae fuera de la región de los objetos y está diciendo relación esencial a la categoría de acto”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 129.

<sup>165</sup> Según FERRETTI, para Scheler los *actos* de conocer son intencionales y se conocen por reflexión (*reflexion*), en el sentido de que la fenomenología puede conocer no sólo las esencias de los objetos, sino también las esencias de los actos. Cfr. *Op. cit.*, p. 154. Esta tesis tiene de positivo que un acto de conocer no es un objeto; tiene de negativo, en cambio, que un acto cognoscitivo no es intencional. Por otra parte, Ferretti distingue los *actos* de las *funciones* en que éstas son psíquicas, sensibles, temporales, mientras que los actos son personales y, por tanto, psicofísicamente indiferentes. Cfr. *Op. cit.*, pp. 155-156.



tea la supuesta doble intencionalidad es el siguiente: si el acto es intencional, ¿por qué en una de sus intencionalidades –la que versa sobre lo real– forma ideas universales, mientras que en la otra –la que versa sobre sí mismo– no las forma, pues es claro que conocemos los actos de conocer particularizadamente tal como los ejercemos, no como formando ideas universales de ellos?

No obstante, Scheler se inclinaba a pensar que lo que la reflexión capta del acto o del propio espíritu es la “esencia” de los mismos: “la fenomenología debe distinguir entre los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias. Primero: las esencias (y las conexiones de esencias) de las *cualidades* dadas en los actos, y cualesquiera *contenidos objetivos*... Segundo: las esencias de los *actos mismos* y las conexiones fundamentales que existen entre ellos... Tercero: las conexiones de esencia que existen entre las *esencias de los actos* y las *esencias de los objetos*”. Pero si la supuesta ‘reflexión’ no capta la realidad viva y concreta de los actos, esto equivale a decir que no conoce su realidad tal como es, sino que los conoce a modo de *esencias* ideales. Pero es claro que “una esencia de acto no es un acto”<sup>166</sup>.

Ahora bien, como ni lo real extramental tal cual es se conoce eidéticamente, ni tampoco el propio acto de conocer, Scheler arbitra en su último libro un nuevo método: el *vital*. ¿Se parece este cambio al devenir de la filosofía kantiana, a saber, cierre de la ‘razón teórica’, apertura de la ‘razón práctica’ y subordinación de ésta a los intereses de la ‘voluntad’? Lo sería si Scheler apelase a la voluntad en vez de a la *vida*<sup>167</sup>. Pero para él la voluntad también es algo negativo, porque el querer (como el conocer) tampoco tiene eficacia real, ya que es un acto *espiritual*. Para Scheler –en su último periodo– la *vida* es superior a la voluntad. En esta interpretación se advierte la impronta de los *vitalismos* de su época. Ahora bien, ¿la vida es cognoscitiva? Y de serlo, ¿conoce formando esencias? La aporía sigue en pie.

Por eso Scheler ensayó otro derrotero cognoscitivo para alcanzar el sujeto: el *recogimiento*. Esta es la solución scheleriana menos problemática, pero también la menos perfilada por el autor. En efecto, ¿cómo es este conocer? La propuesta se parece al *conocimiento subjetivo* de Kierkegaard,

<sup>166</sup> GOTZÓN SANTAMARÍA, M., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 26. Cfr. asimismo: FILIPPONE, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1964, p. 98.

<sup>167</sup> La persona sólo nos puede ser dada en “su misma ejecución de actos, pues, en esa ejecución, la persona viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma”. *Der Formalismus*, p. 397.

al conocimiento del *misterio* en Marcel, al de lo *místico* de Wittgenstein, etc. Con todo, no se explicita si ese conocer es propio de la razón o superior a ella; no se explica por qué tal conocer no forma ideas o esencias pensadas; y, menos aún, cómo sabemos que tenemos ese conocer, es decir, cómo se conoce dicho nivel cognoscitivo. Aquí se notan sus carencias en *teoría del conocimiento*.

### c) La aporía temática de su última antropología

Además de la precedente dificultad, podemos atender a otra, y es que su obra antropológica final (la más divulgada), *El puesto del hombre en el cosmos*, por tener la impronta hegeliana, es *globalizante*. En efecto, Scheler, al menos en este escrito, indica que persona es “el *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales ‘de vida’, que, considerados por dentro, se llaman también centros anímicos”<sup>168</sup>. Lo positivo de esta descripción reside en distinguir en el hombre entre *persona*, el “centro activo”, y el *yo*<sup>169</sup>, conformado por otras facetas vitales, porque en el hombre existe una *distinción real* entre una dimensión más activa y otra más pasiva (en lenguaje medieval, entre *acto de ser* y *esencia*). Lo negativo, en cambio, estriba en considerar a la persona humana como *manifestación del espíritu único y absoluto*, entendido *more* hegeliano, como declara explícitamente al final de esta obra<sup>170</sup>.

Rasgos con que designa aquí Scheler a la persona son: la *independencia*, la *libertad* y la *objetividad*. Pero, salvo la libertad, éstas notas no son apropiadas para caracterizar al ser personal, porque –como se ha indicado– “persona” significa *apertura personal*; por tanto, no se puede predicar de ella la *independencia* (de neta cadencia kantiana), sino la *vinculación*. En efecto, la intimidad humana no se puede describir aisladamente. La persona no es, pues, *autónoma*, sino *coexistente*<sup>171</sup>. Además, la *objetividad* es propia de los niveles inferiores de la razón humana, pero es obvio que ninguna

<sup>168</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el universo*, Losada, 7ª ed., Buenos Aires, 1967, p. 57.

<sup>169</sup> La *persona* para Scheler no es el *yo*, porque el *yo* “non è che la forma unitaria dei fenomeni psichici, intuitivamente dati nella percezione interiore”. FERRETTI, J., *Op. cit.*, p. 161.

<sup>170</sup> “Es la vieja idea de Spinoza y Hegel y de otros muchos: *el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en *Él*”. *Ibid.*, p. 122.

<sup>171</sup> Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2000.

persona humana se reduce a su razón, y menos aún a sus primeros peldaños. Añádase que la *libertad* es entendida como *autonomía existencial*, pero la persona humana no es enteramente autónoma. Es claro que el hombre goza de cierta autonomía factiva, pero la autonomía no es completa, porque la noción de persona completamente autónoma o aislada es incoherente, y más aún en el caso del ser humano, pues por ser criatura, depende del origen (es obvio que no somos originarios sino originados, y por tanto, dependientes en el ser). Esa presunta autonomía parece un resabio de la voluntad kantiana<sup>172</sup>.

En esta obra Scheler piensa (como Husserl) que el conocimiento que forma ideas, “esencias pensadas”, es el acto fundamental del espíritu<sup>173</sup>. Añade, sin embargo, que el espíritu humano carece de actividad originaria: “el espíritu mismo es, en último extremo, un atributo del ser mismo, que se manifiesta en el hombre, en la unidad concentrativa de la persona, que se ‘recoge’ en sí mismo. Pero como tal, el espíritu en su forma ‘pura’ carece originariamente de *todo* ‘poderío’, ‘fuerza’, ‘actividad’”<sup>174</sup>. Como se puede apreciar, con este modelo volvemos a la horma hegeliana de poner por delante – en tiempo y en importancia– la *potencia* al *acto*, y de interpretar el acto como *resultado* del desarrollo potencial *espontáneo*, tesis no sólo opuesta a la de Aristóteles –como Scheler mismo reconoce<sup>175</sup>–, sino contradictoria, porque de lo ontológicamente inferior no puede surgir lo superior, lo perfecto<sup>176</sup>. Por lo demás, es una tesis que caracteriza en buena medida a la filosofía moderna y contemporánea.

Por otra parte, como ya se ha indicado, hay pasajes en la obra de Scheler en los que no parece esquivar la *reducción de la persona a sus actos* (y consecuentemente, no puede distinguir realmente la *antropología* de la *ética*): “La persona humana no es una ‘sustancia’, sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales *uno* lleva en cada cosa

<sup>172</sup> Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2009.

<sup>173</sup> Cfr. SCHELER, *El puesto del hombre en el universo*, ed, cit., pp. 71 ss. Se observa en Scheler la misma reducción fenomenológica husserliana: “Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás”. *Ibid.*, p. 73. “Consciente o inconscientemente, el hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse *anulación ficticia del carácter de realidad*”. *Ibid.*, p. 74.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>175</sup> “La teoría desarrollada por los griegos atribuye al espíritu *mismo*, no sólo fuerza y actividad, sino el máximo de poderío y de fuerza”. *Ibid.*, p. 79. “Esta teoría clásica, digo, adolece siempre y dondequiera del mismo *error*, que consiste en creer que el espíritu y la idea poseen una fuera primaria”. *Ibid.*, p. 86. “Pero el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia”. *Ibid.*, p. 89.

<sup>176</sup> “Originariamente, lo inferior es lo poderoso, lo superior lo impotente”. *Ibid.*, p. 88.

el gobierno y dirección”<sup>177</sup>. Además, al no respetar la primacía del *acto* sobre la *potencia*, tiende a tener una visión “totalizante” de la persona humana –como ocurre a otros pensadores del s. XX (Stein, Marcel, Ricoeur, Zubiri, etc.)–, pues considera que ésta se debe describir por *todos* sus componentes sin prescindir de ninguno, tendiendo incluso a la identidad entre las partes<sup>178</sup>. Sin embargo, este afán *totalizante* compromete, sin duda, la *inmortalidad* personal humana tras la muerte del cuerpo, pues si se describe a la persona como el *todo* de los componentes, al faltarle uno, el cuerpo, ya no podrá ser considerada como persona. Por tanto, a pesar de que Scheler describa en este último trabajo al espíritu humano como supraespacial y supratemporal<sup>179</sup>, como lo concibe inseparable de la vida orgánica, la inmortalidad queda en entredicho.

#### d) Apéndice: su último vitalismo panteísta

Dado el temperamento vitalista de Scheler, durante su periodo cristiano se le llamó “el Nietzsche católico”. Pero en su último periodo el *vitalismo* que defiende, más que temperamental, es *ontológico*, hasta el punto de acabar sosteniendo que lo real está constituido por dos elementos, la *vida* y el *espíritu*, de los cuales el primero tiene la primacía.

Según la antropología clásica griega y medieval, lo superior activa –informa, da razón– de lo inferior; no a la inversa. Para el último Scheler, en

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>178</sup> “Es una y la misma vida la que posee, en su ser, ‘íntimo’, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal”, *Ibid.*, p. 98; “*El proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico, como ya Kant había sospechado. Sólo fenomenalmente son distintos.*” *Ibid.*, p. 99; “Ambos son *teleoklinos* y conspiran a una *totalidad*”. *Ibid.* PILAR FERNÁNDEZ BEITES, comentando a Scheler, se opone a su identificación de la *persona* con el *espíritu* porque –dice– “a mi juicio, hay que afirmar que la persona no es una esencia espiritual, sino espiritual y corporal. Al incluir el cuerpo en la esencia de la persona, creo que es necesario seguir de nuevo a Zubiri y sustituir la teoría de la sustancia por una teoría de la sustantividad”. “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de Filosofía*, 107 (2003), p. 83. Pero esta opinión no es correcta –como no lo es la de Zubiri– porque para explicar el *acto de ser* (la persona), no hay que componerlo con la *esencia* (las potencias y el cuerpo), pues este afán *totalizante* lleva a forjar una aleación en la que siempre sale perdiendo el metal más noble. Por lo demás, la inversa es correcta, es decir, para explicar suficientemente lo *potencial* (las potencias y el cuerpo) siempre se requiere del *acto* (de ser personal). En rigor, se trata del descubrimiento aristotélico que se pretende conculcar en el pensamiento moderno: el acto actualiza y da razón de las potencias; nunca a la inversa.

<sup>179</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 107.

cambio, el modelo es opuesto, pues defiende que el espíritu recibe la actividad del cuerpo<sup>180</sup>. Este paradigma es netamente moderno, pero no estrictamente al modo hegeliano, porque no considera que la razón sea lo superior en el hombre, sino más bien, según el modo *vitalista* antihegeliano (Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc.), porque considera que “lo propiamente poderoso y creador en el hombre no es lo que llamamos espíritu, ni las formas superiores de la conciencia, sino las oscuras, subconscientes, potencias impulsivas del alma”<sup>181</sup>. Con todo, se trata de un *vitalismo* que subordina el hombre al ser absoluto e impersonal característico del panteísmo hegeliano.

¿Huye Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* del *objetivismo* husserliano? Sí y no; sí, en cuanto que considera que lo vital en el hombre es superior a lo cognoscitivo (a lo objetivizante), pero esta salida es en falso, porque sienta que lo ‘transobjetivo’ es superior a lo ‘transinmanente’, al espíritu. No, en cuanto que piensa que la actividad superior del espíritu humano es la *objetivación*<sup>182</sup>. Si se le pregunta a Scheler si se puede conocer el espíritu humano ‘transobjetivamente’, para responder hay que remontarse a obras precedentes suyas, pues en ésta contestaría seguramente que tal extremo no interesa, ya que el espíritu es inferior a lo verdaderamente vital, lo que está al margen de las ideas.

Por lo demás, esta hipótesis concuerda con lo que expone acerca de la *ética*, en la cual rigen los *valores* conocidos al margen de los *bienes* reales concretos. Los valores son “a priori” de los bienes, porque el valor se basa en las *esencias* fenomenológicamente conocidas, y es *independiente de la existencia*. Los valores son tan objetivos como las verdades, sencillamente porque son “objetos” de conocimiento, sólo que Scheler no incurre en *idealismo*, pues no sostiene que la *verdad* sea primera e independiente de lo real (del *ser*), sino más bien en una suerte de *vitalismo*, pues defiende que la

<sup>180</sup> “Aunque la ‘vida’ y el ‘espíritu’ son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, en relación mutua: el espíritu idea la vida; la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual”. *Ibid.*, p. 107.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>182</sup> De esta misma opinión es FERNÁNDEZ BEITES, P.: “Quizás lo decisivo en la persona es lo que el último Scheler recoge como característica definitoria del ‘espíritu’: la capacidad de objetivar la totalidad de lo real”. *Op. cit.*, p. 81. Sin embargo, se puede caer en la cuenta de que esa opinión no es correcta porque la *objetivación* es propia de la razón humana –en concreto, de sus niveles cognoscitivos inferiores que parten de la *abstracción*–, pero no es propia del *conocer personal* que, obviamente, es muy superior al de su razón. Que son conoceres irreductibles es, por lo demás, obvio, pues conocer que disponemos de la facultad de la razón no es conocimiento racional alguno.

realidad no se alcanza con el conocer, sino con el *impulso*, pues describe lo real como *resistencia a la tendencia en general*. Lo real es activo, causal; lo ideal, no, porque depende del espíritu, que no actúa.

## 5. ASPECTOS METODOLÓGICOS DE ESTE TRABAJO

### a) Secuencia temporal

De cara a la *exposición* de este trabajo realizado para los alumnos, se ha preferido seguir la línea *genético-temporal* de las obras de Scheler, más que proceder a una visión sistemática de su antropología, porque la filosofía de este fenomenólogo no es unitaria, sino que –al menos en las obras aquí estudiadas– se pueden distinguir tres periodos netamente diferenciados, uno, el inicial, de influjo del idealismo hegeliano, otro de inspiración claramente cristiana, y otro de rechazo del cristianismo.

Se considera que no es irrelevante el conocimiento o desconocimiento y la consecuente aceptación o el repudio de la *revelación* cristiana, porque sólo en ésta se ha dado históricamente el descubrimiento de la realidad que subyace a la noción de *persona*, centro neurálgico de la antropología. Dicha realidad es lo que Scheler llama *persona* o *espíritu*, a la que diferencia realmente del *yo*. Como se ha anunciado, en lenguaje de la Edad Media se puede denominar a cada uno de los miembros de esa distinción real, respectivamente, *acto de ser* y *esencia*. Y según el lenguaje usual de nuestros días, *intimidad* y *manifestaciones* humanas.

Pues bien, lo distintivo de los tres periodos de la antropológica scheleriana pasa por caracterizar *impersonalmente* al espíritu en su primer y tercer periodos, y por dotar al espíritu o persona de características netamente *personales* en la segundo época, la de madurez y mayor alcance filosófico.

### b) Selección de textos y comentarios

Tras esta *Introducción* a Scheler, a su obra y a los puntos capitales de su antropología, hay que poner netamente de relieve el motivo de fondo que ha impulsado a confeccionar este trabajo tal como ahora se presenta. Si bien sería excelente –y personalmente para el autor más sugestivo– proceder a una investigación especializada de la *antropología* scheleriana, se ha preferido en este estudio ofrecer a continuación una *selección de textos* de las obras centrales del fenomenólogo donde aparecen sus claves antropológicas,

porque los destinatarios de este estudio son los *alumnos universitarios*. A cada uno de esos textos precede un breve *título* –nuestro, no de Scheler–, que anuncia el tema que se va a tratar en el texto. Obviamente, la selección de los textos realizados es muy opinable, pero se considera que –es pertinente insistir– éstos pueden ser adecuados de cara a los fines pedagógicos propuestos.

A continuación de cada uno de los textos se exponen, con distinto tipo de letra y diferente sangrado, *breves comentarios* o *glosas* explicativas *para ayudar a los alumnos* a hacerse cargo de las ideas antropológicas schelerianas, ya que éstos requieren, además de sucintos conocimientos introductorios, tomar contacto con los pasajes más renombrados del autor y, asimismo, que les sean explicados brevemente para que los puedan entender sin excesiva dificultad. A su vez, en algunas de esas *glosas* aparecen llamadas a notas de pie de página donde se ofrece más bibliografía o se concreta más lo expuesto, para que el alumno que lo desee pueda ampliar conocimientos. En total son casi 300 comentarios, de diversa amplitud, a otros tantos textos selectos.

Se ha preferido el *método de comentar* brevemente algunos textos más representativos *sobre todo del periodo cristiano* de Scheler, siguiendo el hilo histórico de su producción, porque se considera que este periodo, el más fecundo, es asimismo el de mayor calado, aquel en el que aparecen intuiciones antropológicas de fondo más certeras, que vale la pena recuperar y ampliar, aunque también haya que llevar a cabo ciertas rectificaciones. De este tiempo sorprende la agudeza de sus descubrimientos antropológicos, que no sólo son compatibles con el pensamiento clásico griego y medieval, sino que prolongan sus hallazgos. En el último periodo, en cambio, la situación es inversa, pues las precedentes intuiciones quedan oscurecidas al ponerlas al servicio de una doctrina antropológica de cuño moderno –de neta impronta hegeliana y nietzscheana–, que parece ajena a sus propios descubrimientos iniciales.

En cuanto a nuestros *comentarios*, más que seguir analíticamente las palabras de Scheler, se siguen sus descubrimientos, pues se toma pie de sus intuiciones para aclarar y proseguir algunos hallazgos antropológicos. Si de ahí el lector concluye que tales comentarios no son estrictamente fidedignos al pensamiento scheleriano, hay que indicar que tampoco se pretendía, pues la perspectiva de este trabajo es –como se advierte en el título– ofrecer unas claves antropológicas que tomando como punto de partida la obra de Scheler, nos permitan alcanzar más contenido que el explicitado en ellas. La

ventaja de este planteamiento estriba en aprovechar los problemas planteados por Scheler, que él mismo detecta y denuncia, para abrir campo a nuevas y más profundas soluciones.

### c) Monografías sobre la antropología de Scheler

Aparte de las *obras de Scheler* aquí estudiadas –que no son todas las del autor, aunque sí suficientes por ser antropológicamente las más representativas, en cuanto a los trabajos que nos han precedido *sobre la antropología de Scheler* –que asimismo no son pocos ni poco importantes–, es pertinente aludir ahora a algunos para orientar al lector en sus indagaciones:

Entre los más antiguos está el de Muller<sup>183</sup>, más centrado en la psicología que en la antropología, y el de Vial Larrain<sup>184</sup>, que estudia el concepto de persona en el pensamiento de Scheler, criticando el mismo concepto kantiano que la reduce a sujeto lógico. La describe como *agente* espiritual e individual; atiende al problema de la individuación y conocimiento de la persona. Pone como características de la persona la relación con el mundo, con la psique, con el propio cuerpo y con los demás. Posterior fue el de Mandrioni, que está ceñido exclusivamente al concepto de ‘espíritu’, y ello en una sola obra de Scheler, la que este autor considera culminar, *El formalismo de la ética*<sup>185</sup>. Con todo, trata del tema nuclear de la antropología scheleriana, la que “une las dos vertientes de la obra scheleriana, a saber, la vertiente axiológica y la vertiente antropológica” (*Prólogo*). No obstante, más que la parte dedicada a los valores, lo que interesa aquí es su distinción entre *espíritu* o *persona* del *yo*, y del *cuerpo*, así como su origen y destino.

Más cercanos a nosotros en el tiempo son los trabajos de Ferretti<sup>186</sup>, que quiere ser un resumen fidedigno de la antropología de Scheler; el de Bosio<sup>187</sup>, dedicado en exclusiva a cuatro puntos básicos del pensamiento scheleriano (la persona, el valor, el amor y el modelo), y el de Palamà, más

---

<sup>183</sup> Cfr. MULLER, PH., *De la psychologie a l'anthropologie*, ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1946.

<sup>184</sup> Cfr. VIAL LARRAIN, J. de D., *Idea del hombre y de la persona en la filosofía de Max Scheler*, Imprenta el Imperial, Santiago de Chile, 1948.

<sup>185</sup> Cfr. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismo” scheleriano*. Al final también dedica un capítulo a *El lugar del hombre en el cosmos*.

<sup>186</sup> Cfr. FERRETTI, G., *Max Scheler, I: Fenomenología e antropología personalística*.

<sup>187</sup> Cfr. BOSIO, F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma, 1976.



centrada en el último periodo de la antropología scheleriana<sup>188</sup>. El más sistemático de ellos es el de Pintor Ramos<sup>189</sup>, quien defiende certeramente que el hilo conductor de la obra scheleriana es la *antropología*, pero añade una tesis discutible, a saber, que en ella hay una unidad de base que vehicula las evoluciones epocales. Todavía más actuales son los de Perrin<sup>190</sup>, más breve que el precedente, y el de Vergés<sup>191</sup>, sintetizado en su reciente artículo “La persona es un “valor por sí misma”, según Max Scheler”<sup>192</sup>.

Entre las publicaciones de nuestros días, agudo en el fondo y bastante crítico, es el de Santamaría Garai, que compara el pensamiento scheleriano con el tomista, señalando que el primero es *esencialista* (aludiendo con ese término a la preponderancia de las *esencias* pensadas) y, por ende, falto de realismo<sup>193</sup>. Más moderado y menos crítico es el de Sánchez-Migallón, el cual ante el debate entre *sustancialismo* y *actualismo* (moderados o radicales) enzarzado en torno a la concepción scheleriana de la relación entre la persona humana y sus actos, defiende que Scheler está más cerca del primero<sup>194</sup>. Wojtyła, en cambio, inclinaba la balanza hacia el segundo

<sup>188</sup> Cfr. PALAMÀ, S., *L'uomo nel cosmo. La dialettica del reale e dell'ideale. L'impotenza dello spirito. Saggio sull'antropologia dell'ultimo Scheler*, Ed. Sallentina, Galatina, 1977.

<sup>189</sup> Cfr. PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978.

<sup>190</sup> Cfr. PERRIN, R., *Max Scheler's Concep of the Person*, St. Martin's P., New York, 1991.

<sup>191</sup> Cfr. VERGÉS RAMÍREZ, S., *El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU., Barcelona, 1993.

<sup>192</sup> Cfr. VERGÉS RAMÍREZ, S., “La persona es un “valor por sí misma”, según Max Scheler”, *Pensamiento*, 55/122 (1999), pp. 245-267.

<sup>193</sup> Tal vez sea ésta su central conclusión: “La perspectiva adoptada en el estudio de los actos da lugar a una visión esencialista del espíritu”. SANTAMARÍA GARAI, M., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 268. Si bien el método cognoscitivo scheleriano, la *fenomenología*, es en buena medida *idealista*, muchas de sus claves antropológicas, por *realistas*, desbordan este método. Además, se suele encuadrar a Scheler dentro de los fenomenólogos realistas.

<sup>194</sup> “En cuanto a la identidad, nos parece claro que la enseñanza scheleriana sobre la persona se halla más cerca del sustancialismo que del actualismo; naturalmente, en el sentido no mundano... sino justamente como identidad o individualidad”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona, Eunsa, Astrolabio, 2006, p. 173. Otro tanto defiende –aunque por razones diversas, en el fondo, apoyándose en la temporalidad personal humana, a la que llama ‘estática’– P. FERNÁNDEZ BEITES. Es verdad, como ella dice que “más que por debajo de sus propiedades, la persona queda por encima de ellas”. *Op. cit.*, 82, porque lo que rige en lo real es la jerarquía, pero lo que queda por encima de las operaciones inmanentes y acciones transitivas humanas (que la autora funde o macla) no es ninguna ‘sustancia’, sino un *acto de ser* especial que, por abierto, más que ser es *coexistencia*. Del mismo parecer es W. HARTMANN, quien estudia este tema siguiendo la cronología de las obras de Scheler, y dice que en sus primeros escritos hay un *actualismo*, en las de su periodo de madurez hay una aceptación de la noción de *sustancia* para explicar la persona, mientras que en su último periodo sólo se admite *una única* sustancia. En conclusión para este

extremo<sup>195</sup>. Por su parte, el de Simonotti estudia la antropología scheleriana no intrínsecamente, sino viendo el influjo que tiene (al menos, en su última época) de la nietzscheana y en comparación con ella<sup>196</sup>. Este paralelismo es comprensible, ya que si Scheler pasa por ser uno de los pensadores más agudos del s. XX, mientras que el autor más influyente en la postmodernidad es el pensador de Röcken, convenía esclarecer las semejanzas entre ambos en nuestra altura histórica.

Una comparación similar a la precedente se podría llevar a cabo entre la antropología de Scheler con la de autores de primera magnitud del s. XX tales como Heidegger o Wittgenstein, etc., (aunque éstos no destaquen en el estudio del hombre), o con la de otros no tan renombrados como Jaspers, Marcel, Buber, Ricoeur, etc. (cuyos estudios son más antropológicos). En este trabajo se intentará confrontar la antropología scheleriana –al menos en algunos puntos centrales– con una que ha pasado por clásica, la realista de Tomás de Aquino<sup>197</sup>, y con otra de reciente aparición no menos realista, que

---

intérprete la posición scheleriana central sería muy cercana a la definición clásica de persona como ‘sustancia individual de naturaleza racional’. Cfr. “Max Scheler’s Theory of Person”, *Philosophy Today*, 12 (1968), pp. 246-261.

Sin embargo, la mentalidad *sustancialista* (física y metafísica) de la persona –clara en autores del s. XX como Millán Puelles– no es apropiada para designar a la persona, sencillamente porque el esquema *sustancia-accidentes* es categorial (no trascendental), es decir, está tomado de la realidad física y, en *sentido riguroso*, sólo a ella es aplicable. En cambio, los seres espirituales, como la persona, por superiores, no requieren someterse a esas exigencias. En efecto, el espíritu, ni es sustancia (ni materia ni forma como causas, ni sustancia metafísica), ni unión de accidentes, sencillamente porque un *acto de ser* no es una sustancia, y la persona es un *acto de ser* especial, constitutivamente abierto, es decir, que la relación en él no es un añadido accidental.

<sup>195</sup> “Para Scheler, la persona no es una sustancia ni un sujeto en el sentido metafísico o físico de la palabra. Él adopta la teoría actualista de la persona”. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>196</sup> “Pur avendo saputo riconoscere l’importanza dell’idea nietzscheana di ‘vita’, Scheler non ricade nell’unilaterale irrazionalismo vitalista tipico di molti rappresentanti della *Lebensphilosophie* del suo tempo. Egli è assai sensibile alla volontà di recupero della dimensione del *Leben*, ma al tempo stesso non renuncia affatto ad individuare l’essere spirituale come aspetto centrale dell’antropologia”. SIMONOTTI, E., *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Ets, Pisa, 2006, p. 193. “L’ultimo Scheler, per nulla insensibile al pathos dionisiaco Della filosofia nietzscheana, descrive l’uomo come il luogo dell’incontro dello spirito con l’impulso vitale originario”. *Ibid.*, p. 195. Esta bipolaridad entre vida y espíritu, que para otros supone un *dualismo*, para este autor constituye el meollo de la realidad humana (cfr. *Ibid.*, p. 197). De este parecer es también Dupuy. Cfr. *Op. cit.*, pp. 324 ss.

<sup>197</sup> Cfr. como introducción a la antropología tomista: ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. “Anima forma corporis” en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997; FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid, 1982; FORMENT, E., *Ser y persona*, Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1983; GUIU, I., *Sobre*

–en continuidad con aquélla– abre grandes expectativas de futuro debido a sus nuevos y prometedores hallazgos, la de Leonardo Polo<sup>198</sup>.

---

*el alma humana*, PPU., Barcelona, 1992; LOBATO, A., / SEGURA, A., / FORMENT, E., *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia, 1996; LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2001; MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1966, PALACIOS, L. E., *El concepto de persona*, Rialp, Madrid, 1989.

Cfr. En cuanto a escritos del propio Tomás de Aquino: *Suma Teológica I, Tratado del hombre*, qq. 77-102, BAC, Madrid, 1994, vol. I.

<sup>198</sup> Cfr. como introducción al pensamiento antropológico de Polo: PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio sobre las dualidades radicales en la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, 2ª ed., Madrid, 2008; YEPES, R., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de excelencia humana*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 1998.

Cfr. respecto de la antropología de Polo: *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2000; *Antropología trascendental, II. La esencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.



SELECCIÓN DE TEXTOS  
Y  
BREVES COMENTARIOS



## I PERIODO CRISTIANO (1912-1921)

### 1. *EL RESENTIMIENTO EN LA MORAL*<sup>1</sup>

Ésta es una de las primeras obras (1912) que Scheler publicó en su segundo periodo, el de impronta fenomenológica. El tema central es, como se lee en el título, el *resentimiento*, un defecto del espíritu de carácter despersonalizante, muy bien descrito fenomenológicamente por el autor<sup>2</sup>. Pero junto a él, se tratan otros temas relevantes que, además de los valores, comparecen en el escrito: la distinción entre el amor y otros afectos menores; el subjetivismo ético moderno, etc.

Selección de textos:

*El significado nominal del resentimiento.* “En la significación natural francesa de la palabra (*resentimiento*), hallo dos elementos. El primero es que en el resentimiento se trata de una determinada relación emocional frente a otro... En segundo lugar, la palabra implica que la cualidad de esta emoción es negativa, esto es, expresa un movimiento de hostilidad. Quizá la palabra “rencor” fuera más apropiada para indicar este elemento”. *Ed. cit.*, 17.

En este texto Scheler mantiene fundamentalmente dos tesis: a) el resentimiento es un sentimiento *intencional*; b) es *negativo*. Estas dos posiciones indican, obviamente, que para el autor los sentimientos son intencionales y que pueden ser positivos o negativos. La primera, admitida en la fenomenología, es ajena al planteamiento precedente; la segunda, en cambio, es común a toda la tradición filosófica.

*Los juicios de valor.* “Entre los escasos descubrimientos que en los últimos tiempos se han hecho sobre el origen de los juicios morales de valor, destaca como el más profundo el de Federico Nietzsche, al advertir que el

---

<sup>1</sup> SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós, 2ª ed., Madrid, 1998.

<sup>2</sup> Cfr. respecto de este tema: MERLEAU-PONTY, M., “Christianisme et resentment”, *La vie intellectuelle*, 7 (1935), pp. 278-306; MONTCHEUIL, I. de, “Le ressentiment dans la vie morale et religieuse d’après Max Scheler”, *Melanges Théologiques*, Paris, 1946; PINTOR RAMOS, A., “El resentimiento: Nietzsche y Scheler”, *La Ciudad de Dios*, 183 (1970), pp. 377-422.

resentimiento es una fuente de tales juicios de valor. Y ese descubrimiento es profundo aun cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, son la más fina flor del resentimiento”. *Ibid.*, 19.

Scheler nota, por una parte, que el resentimiento fue bien comprendido por Nietzsche. Y, por otra, que la ética nietzscheana alberga en su seno una valoración negativa de la moral tradicional que el pensador de Röcken no se ha cuestionado temáticamente, es decir, que su ética comporta una injustificada desvalorización.

*El significado conceptual del resentimiento.* “El resentimiento es una autointoxicación psíquica con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinadas clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes”. *Ibid.*, 20-21.

Advierte Scheler que el resentimiento sólo se tiene en el espíritu si éste le abre la puerta libremente. Además, por ser un afecto negativo del espíritu, es decir, de la instancia superior humana, es permanente, así como lo son sus consecuencias.

*Los efectos del resentimiento.* “El punto de partida más importante en la formación del resentimiento es el impulso de venganza... Un ataque o una ofensa precede a todo impulso de venganza... Dos caracteres son esenciales para la existencia de la venganza: un *refrenamiento* y detención, momentáneos al menos... del contraimpulso inmediato... y un aplazamiento de la contrarreacción para otro momento y situación más apropiada”. *Ibid.*, 21. “Desde el sentimiento de venganza, pasando por el rencor, la envidia y la ojeriza, hasta la perfidia, corre una graduación del sentimiento y del impulso, que llega a la cercanía del resentimiento propiamente dicho”. *Ibid.*, 22. “La venganza y la envidia tienen objetos determinados las más de las veces... de modo que desaparecen con la desaparición de estos motivos”. *Ibid.*, 22. “La ojeriza, en cambio, es una actitud que no está ligada a objetos determinados... Mas bien son buscados aquellos objetos y aquellos valores de cosas y personas, en los cuales pueda satisfacerse la envidia... En la perfidia, el impulso detractivo se ha hecho más hondo y más íntimo todavía; está dispuesto siempre, por decirlo así, a saltar y adelantarse en un gesto impensado, una manera de sonreír”. *Ibid.*, 23. “Pero nada de eso es resentimiento. Son sólo estadios en el proceso de sus puntos de partida”. *Ibid.*, 23. “La condición necesaria para que éste surja se da tan sólo allí donde una especial vehemencia de estos afectos va acompañada por el sentimiento de



impotencia para traducirlos en actividad; y entonces se enconan, ya sea por debilidad corporal o espiritual, ya por temor o pánico a aquel a quien se refieren dichas emociones”. *Ibid.*, 24.

Si el resentimiento afecta al núcleo de lo humano –al *espíritu*–, un efecto suyo como es la *venganza* no puede ser instintivo, sino sopesado, taimado, porque la intimidad humana no es inconsciente sino cognoscente. Scheler percibe también que el *resentimiento* tiene como afecto afín el *rencor*. Éste deriva del vicio superior, la *soberbia*, pues –como el de la *envidia*– el rencor nace de ella<sup>3</sup>.

*Otros efectos.* “Los impulsos de venganza conducen al resentimiento con mayor seguridad cuando el sentimiento de venganza se convierte en sed de venganza propiamente dicha”. *Ibid.*, 24. “Una “susceptibilidad” particularmente grande es con frecuencia el síntoma de un carácter vengativo. La sed de venganza busca entonces ocasiones para estallar... pero la sed de venganza conduce al resentimiento tanto más, cuanto más reprimida quede la ejecución de la venganza, que restablece el sentimiento del propio valer ofendido o del “honor” ofendido, o da “satisfacción” del daño sufrido; y en medida mayor aún, cuando más reprimida sea también la expresión imaginaria, interna y, finalmente, sofocando el movimiento mismo de la venganza”. *Ibid.*, 25. “El sentimiento de venganza se convierte tanto más en resentimiento cuanto más se transforma en un estado permanente, continuamente “ofensivo”, y *sustraído* a la voluntad del ofendido; cuanto más es sentida la ofensa como un *sino*. Este caso se da, principalmente, cuando un individuo o un grupo sienten su misma *existencia* y condición como algo que, por decirlo así, clama venganza”. *Ibid.*, 26. “La crítica resentida se caracteriza por no querer en serio lo que pretende querer; no critica por remediar el mal, sino que utiliza el mal como pretexto para desahogarse”. *Ibid.*, 27.

La *susceptibilidad*, como el resentimiento, es una manifestación neta del vicio de soberbia, pues en ella se manifiesta –como nota Scheler– la creencia de que el propio “honor” ha sido ofendido. El sentir esta ofensa admite niveles según sea la duración del estado afectivo. Como esa permanencia afectiva de signo negativo afecta a la *intimidad* humana, el que la sufre tiende a medir su propia *existencia* según el *estado afectivo* en el que se encuentra. Otra manifestación de este defecto

---

<sup>3</sup> Este extremo ya fue advertido por Tomás de Aquino. Scheler nota asimismo que los afectos – en este caso negativos– de un determinado nivel –en este caso del superior– admiten una amplia gama o graduación a cuyos diversos niveles nombramos de modo distinto: ojeriza, perfidia, resentimiento, etc.

capital es, según Scheler, la *crítica negativa*, la cual no busca el bien, sino que constituye el desaguadero de la soberbia.

*Más efectos.* “La *envidia*, los *celos* y la *competencia* forman un segundo punto de partida para el resentimiento”. *Ibid.*, 28. “La envidia que suscita el resentimiento más fuerte es, por tanto, aquella envidia que se dirige al *ser* y *existir* de una persona extraña: la *envidia existencial*”. *Ibid.*, 28. “El origen del resentimiento va ligado con una actitud especial en la comparación valorativa de uno mismo con los demás”. *Ibid.*, 29. “El tipo del fuerte que valora “vulgarmente” es el “ansioso”; el tipo del débil es el *resentido*”. *Ibid.*, 31. “El “ansioso” es aquel para quien el ser más, el valer más, etc., en la posible comparación con otros, llega a constituir el fin de su ansia antes que todo valor objetivo especial: es aquel para quien toda “cosa” es sólo una ocasión –en sí misma indiferente– para poner término al opresivo sentimiento de “ser menos”, sentimiento que se produce en esta manera de comparar”. *Ibid.*, 31.

La *envidia*, los *celos* y el *deseo* no sólo de emulación sino de superioridad son otras manifestaciones de *soberbia*. Acierta Scheler en que estos defectos no son periféricos sino *radicales* y, por tanto, afectan a lo íntimo, “al acto de ser”, de las personas. Pero si una persona es apertura personal o *coexistencia* respecto de las demás, estos defectos conllevan la libre negación del propio ser y sentido personales<sup>4</sup>.

*Pérdida del sentido personal.* “Como el resentimiento no puede jamás desarrollarse sin un sentimiento específico de impotencia... representa siempre en último término un fenómeno de “vida descendente”. *Ibid.*, 36-7. “Todo modo de pensar que atribuye una fuerza creadora a la mera *negación* y *crítica*, está secretamente alimentado por este veneno”. *Ibid.*, 44. “Cuando el camino por donde los hombres llegan a sus convicciones, no es el del comercio inmediato con el mundo y las cosas mismas, sino que la propia opinión se forma sólo *en* y *mediante* la crítica de las opiniones ajenas, de modo que la búsqueda de los llamados “criterios” para probar la justeza de estas opiniones, se convierte en el asunto más importante de que piensa, entonces el resentimiento, cuyas valoraciones y juicios en apariencia positivos, son siempre negaciones y desvalorizaciones ocultas, constituye, por decirlo así, el fluido que envuelve el proceso mental. A la inversa, toda crítica auténtica y fecunda descansa en la renovada confrontación de las opiniones ajenas con las cosas mismas”. *Ibid.*, 44.

---

<sup>4</sup> Estos defectos son, pues, manifestación de esa pérdida del ser personal, pues es claro que si se tiende a prevalecer es porque alguien se sabe inferior.

El resentimiento no conlleva una defensa abierta, porque ésta no se halla en el poder del resentido, sino que impele a encerrarse en sí mismo para evitar la apertura personal o coexistente hacia la persona o personas que provocan la herida, lo cual equivale a negar el propio sentido personal. Se trata, pues, de una *despersonalización propia* que busca la *despersonalización ajena*.

*Los valores.* “No es la auténtica moralidad –como Nietzsche piensa– la que se funda en el resentimiento. Ésta se basa en una eterna *jerarquía de los valores* y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella y que son *tan objetiva y tan rigurosamente “inteligibles”* como las verdades de las Matemáticas... El resentimiento es una de las causas que *derrocan* ese orden eterno en la conciencia humana. Es una fuente de error en la aprehensión de ese orden y su realización en la vida”. *Ibid.*, 50. “El progreso de este movimiento interior conduce, en primer término, a una característica *falsificación de la verdadera imagen del mundo*”. *Ibid.*, 53. “La acción (del resentimiento) penetra mucho más hondo cuando conduce, no a falsear la imagen del mundo ni a odiar determinadas personas y cosas, sino a un error del *sentimiento valorativo* y, basándose sobre éste, al hecho que Nietzsche llama la “falsificación de las tablas de los valores””. *Ibid.*, 54.

Para Scheler los *valores* son *positivos, jerárquicos y objetivos*, pero como admite que no coinciden con los bienes reales –que son jerárquicos–, a falta de base ontológica real, y de la consecuente adaptación de la voluntad a ellos, debe hacerlos depender más de los *juicios de la razón* y de la *conciencia* humana, lo cual revela su influjo kantiano. Admite, además, que sólo los sentimientos positivos son *intencionales* respecto de valores objetivos, mientras que los negativos –como el resentimiento– constituyen una negación de los valores reales.

*Los dos periodos históricos en el estudio de los sentimientos.* “El resentimiento lleva a cabo su obra más importante cuando se convierte en el definidor de toda una “moral”, cuando las reglas de preferencia existentes en una moral se pervierten, por decirlo así, apareciendo como “bien” lo que anteriormente era un “mal””. *Ibid.*, 59. “La semilla de la ética cristiana no ha germinado sobre el suelo del resentimiento... La semilla de la moral burguesa, que comenzó a desplazar a la cristiana desde el siglo XIII hasta que llevó a cabo su acción suprema en la Revolución Francesa, tiene su raíz en el resentimiento. En el movimiento social moderno, el resentimiento se ha convertido en una fuerza poderosamente influyente y transformado cada vez más la moral vigente”. *Ibid.*, 59.

Si los afectos negativos falsean lo objetivo, esto indica directamente que son *subjetivos* e, indirectamente, que la subjetividad es superior a la objetividad. Por otra

parte, Scheler divide el estudio de los afectos en dos periodos históricos, antes y después del s. XIII. La primera época es *objetiva*, pues busca valores positivos objetivos, mientras que la segunda es *subjetiva* y, por ende, negativa. Con esto Scheler sienta una tesis sobre los afectos que es paralela a la racional y volitiva, según las cuales los parámetros de la teoría del conocimiento y de la comprensión de la voluntad tras el s. XIII son distintos y opuestos a los precedentes a esa centuria. De otro modo: la modernidad filosófica comienza su andadura a fines del XIII, con el inicio de la Baja Edad Media.

*La irreductibilidad del amor a lo apetitivo y voluntario.* “Por grandes que sean las diferencias de valor que Platón hace, por ejemplo, en el *Banquete*, entre las especies del “amor”, éste es siempre para los griegos algo que pertenece a la esfera sensible, una forma de “apetito”, de la “necesidad”, etc., que no es propia del ser perfecto... En la esfera de la moral cristiana, en cambio, el amor es sobrepuesto expresamente, por lo que se refiere al valor, a la esfera racional... El “ágape” y la “caritas” son separados radical y dualísticamente del “eros” y el “amor”, mientras que el griego y el romano tienen más bien la representación de una continuidad entre estas especies de amor... En cambio, el amor cristiano es una “intención” espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida impulsiva natural... Lo esencial consiste, más bien, en la dirección motriz... Todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una aspiración, una tendencia de lo “inferior” a lo “superior”, de lo “imperfecto” a lo “perfecto””. *Ibid.*, 61-2. “Opóngase ahora a esta concepción la cristiana. Sucede en ésta algo que yo llamaría *la inversión del movimiento amoroso*... el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble”. *Ibid.*, 63. “¡De todas las cosas buenas, la mejor es el amor mismo! El “*Summum bonum*” es ahora, no un valor de cosa, sino de acto”. *Ibid.*, 64. “También es una gran novedad el que, según la idea cristiana, el amor sea un acto, no de la sensibilidad, sino del *espíritu* (no un mero estado afectivo como para los modernos)... El amor *crece* con su acción”. *Ibid.*, 65. ¿De donde procede esa inversión del movimiento? ¿Es en realidad el resentimiento la fuerza que lo produce?... La raíz del amor cristiano está por completo *libre* de resentimiento”. *Ibid.*, 66.

Acierta Scheler al considerar que el amor ni puede reducirse a lo sensible –según la tendencia de la filosofía grecorromana–, ni a lo volitivo –conforme a la tendencia medieval–, pues el amor –tal como lo concibe el cristianismo– es espiritual, un “acto” libre y otorgante del *espíritu*, una dimensión radical del *acto de ser* personal, no un acto de una “potencia” –como es la voluntad– que tiende a aquello de que carece.

*El 'quid' de la vida es el crecimiento.* “Toda vida es esencialmente desenvolvimiento, desarrollo, acrecentamiento en plenitud”. *Ibid.*, 66. “En lugar de aquel egoísta lógico, en quien el ideal del “sabio” se eleva hasta lo absoluto, para la metafísica griega, aparece ahora el Dios personal que crea el mundo por amor... En esto no encontramos el menor rasgo de resentimiento. Sólo un bienaventurado descenso, un poder de descendimiento que procede de una superabundancia de fuerza y excelsitud”. *Ibid.*, 73. “Todos los ensayos para encontrar así los principios de una moral “humana” universal o de una moral “sin supuestos” religiosos –sean hechos por el amigo o por el enemigo de la religión cristiana– están radicalmente equivocados. El miembro intermedio que enlaza la religión cristiana, es la admisión de un reino espiritual, cuyos objetos, contenidos y valores, rebasan no sólo toda la esfera sensible, sino también la total *esfera de la vida*”. *Ibid.*, 83. “La vida, incluso en su forma suprema de vida humana, no es nunca, para el cristiano, “un bien supremo”... Cuando la conservación y fomento de la vida entra en pugna con la realización de los valores existentes y vigentes en el reino de Dios, la vida es fútil y despreciable, por valiosa que resulte para el principio del *maximum* vital... Puede darse muy bien la necesidad de renunciar a la vida, e incluso de sacrificar la vida en su esencia existencial... si con ello se consigue acrecentar el valor del reino de Dios, cuyo lazo místico, cuya fuerza espiritual es el amor... La idea del bien no puede, como tampoco la idea de la verdad, ser reducida a un valor biológico”. *Ibid.*, 84-5. “Nietzsche no advirtió que el amor, en el sentido cristiano, se ha referido siempre, primaria y exclusivamente, al yo espiritual ideal del hombre y a su cualidad de miembro del reino de Dios. Esto tuvo por consecuencia que Nietzsche pudiera identificar la idea cristiana del amor con otra idea completamente distinta... la idea y movimiento de la moderna filantropía universal... esa idea reduce “por arriba” el amor y lo confina al ‘género humano’”. *Ibid.*, 91.

Frente, por ejemplo, a Eckhart, quien afirmaba que la clave de la vida es vivir, Scheler advierte que es el *crecimiento*, es decir, ser *más vida*. Obsérvese, asimismo, que, como todos los pensadores posthegelianos, Scheler es *antihegeliano*, y lo muestra en este texto con su rechazo a la aceptación de un espíritu Absoluto (de inspiración griega) que no es personal. Acierta asimismo Scheler al advertir que existe una dimensión humana superior a la vida natural, la *espiritual amorosa*. Por eso es conveniente subordinar la inferior, la biológica, –incluso hasta su negación– a la superior, la del bien y verdad, propia del yo espiritual. No captar esta dimensión más alta de la vida humana lleva –como le sucede a Nietzsche– a incurrir en un biologicismo vitalista.

*La filantropía a examen.* “La moderna filantropía no es, en primer término, un acto y un movimiento..., sino que es un *sentimiento*, y un sentimiento estático”. *Ibid.*, 93. “Esa filantropía es, en primer lugar, la expresión de una reprimida repulsa frente a Dios. Es la manifestación de un odio reprimido contra Dios... Sólo en segundo término viene la “amorosa” inclinación hacia el hombre como ser natural, como ser que con su dolor, con sus males y pesares, constituye una objeción –gozosamente esgrimida– contra el “bueno y sabio gobierno” de Dios”. *Ibid.*, 99-100. “La filantropía universal procede del resentimiento en otro segundo sentido: ante todo, como una forma en que se manifiesta una interna oposición y aversión al círculo próximo de comunidad y a su valor propio; me refiero a la “comunidad” en que la persona ha nacido en sentido corporal y espiritual”. *Ibid.*, 100-1.

Scheler sabe que la *filantropía* es un valor moral en el mundo moderno, pero –según él– es el sentimiento resultante de la negación del amor al Dios personal y del tomar como sustituto suyo a la humanidad. Esta actitud conlleva una *despersonalización propia y ajena*. Por eso, quien padece el afecto filantrópico no acepta a los prójimos (familia, patria, etc.) como personas, y por eso pone la atención de modo impersonal en los lejanos. Por lo demás, como notó la *escuela escocesa* moderna, ese sentimiento cotiza a la baja con el paso del tiempo. Por tanto, no es suficiente para fundamentar la ética<sup>5</sup>.

*Las propuestas modernas para basar la ética.* Otros axiomas de valores morales de este mundo son: “Sólo las cualidades, acciones, etc., que el hombre como individuo adquiere, realiza, etc., por su esfuerzo y trabajo, tienen valor moral”. *Ibid.*, 116. “Otras dos reglas fundamentales van unidas estrechamente a la mencionada. Primero, la negación de la solidaridad del género humano en la culpa y en el mérito morales...; y segundo, la hipótesis de una igualdad entre los hombres en cuanto a sus dotes espirituales y morales *Ibid.*, 119. En cuanto a la primera “la moral moderna se basa en la propensión a desconfiar radicalmente del hombre en general, y de sus valores morales en particular”. *Ibid.*, 122. Por lo que se refiere a la segunda, “la doctrina moderna de la igualdad es un evidente producto del resentimiento. Pues ¿quién no ve que tras la exigencia de igualdad... se esconde única y exclusivamente el deseo de *rebajar* a los superiores, a los que

---

<sup>5</sup> El amor filantrópico no es amor a la persona como tal persona novedosa e irrepetible, sino a un estado social general o común de ella que se considera deficiente. Por eso, tampoco es amor cristiano, sino precristiano.

poseen más valor... al nivel de los inferiores... Sólo quien teme *perder* exige la igualdad como *principio general*". *Ibid.*, 122.

Lo primero lo afirma Scheler contra Kant, para quien sólo tiene valor moral el 'imperativo categórico'. Lo segundo se entiende en referencia a Descartes y Locke. En cuanto a la 'desconfianza', es claro que ésta es la pieza clave que explica la falta de vinculación de las sociedades en vías de desarrollo y, asimismo, la falta de solidaridad en las sociedades capitalistas, pues si nadie se fía de nadie, al final el *bien común* no comparece. Acierta también Scheler en que la 'igualdad' es fruto del resentimiento, pues sólo puede pretenderla quien de entrada se sabe inferior a los demás. Las personas *son* –en cuanto a su *acto de ser* o intimidad personal– "distintas", y aunque *posean* muchas cualidades comunes en su *naturaleza* (cuerpo y facultades sensibles) y en su *esencia* (potencias inmateriales), radicalmente no son 'iguales', pues la 'igualdad' es exclusivamente *mental*, no real<sup>6</sup>.

*El subjetivismo moral moderno.* "Supuesto común de todas las modernas teorías morales es que los valores en general, y los valores morales en particular, son fenómenos *subjetivos* de la conciencia humana y no tienen existencia ni sentido alguno fuera de la conciencia. Los valores son las sombras que proyectan nuestros apetitos y sentimientos". *Ibid.*, 123. "Este principio moderno conduce a dos consecuencias...: a la justificación de una anarquía total en las cuestiones del juicio moral... o a la admisión de algo que sustituya a la verdadera objetividad de los valores, que hace fuerza sobre el individuo" (voluntad general), *Ibid.*, 124. "También en el origen de esta idea ha sido decisivo el resentimiento". *Ibid.* "El resentido se venga de la idea ante la cual no puede afirmarse, rebajándola hasta convertirla en un estado subjetivo... o en la voluntad de la especie". *Ibid.*, 125-6. "Excluir la 'revelación' de entre las especies constitutivas de conocimiento, que existen con independencia de la experiencia sensible y de la razón, es la obra del resentimiento, que quiere convertir la cognoscibilidad humana universal en la medida de lo verdadero y lo existente". *Ibid.*, 128.

La ética clásica griega y medieval es *objetiva*. Sus bases son los *bienes* reales, los *preceptos o imperios* de la razón práctica que emite el *hábito de la prudencia* y las *virtudes* de la voluntad que se adquieren en mayor medida en cuanto que esta potencia, ayudada por la razón, se adapta a bienes cada vez mayores. En cambio, como

---

<sup>6</sup> Con esto no se quiere indicar que no todas las personas sean dignas, sino que hay que ajustar la dignidad personal de cada quien a su propia riqueza ontológica íntima, que, por lo demás, nos es desconocida en buena medida, pues ésta sólo es patente ante la mirada divina. Por eso, aunque se pueden y deben juzgar acciones y obras de las personas, no es conveniente juzgar a las personas.

Scheler advierte, la ética moderna es *subjetiva*. Parte de ese subjetivismo lo conforma la negación de la revelación sobrenatural. Frente a esta segunda ética, Scheler propende a justificar que los *valores* (también los sobrenaturales) son *objetivos* y que son el fundamento de la ética.

*Los tipos de valores.* “Entre las distintas clases de esencias, hay dos que ocupan el centro en el mundo de los valores y de las cuales una es evidentemente preferible a la otra: el valor de utilidad y el valor vital”. *Ibid.*, 129. “Lo útil, por su relación con lo agradable, depende como éste del valor vital”. *Ibid.*, 130. “La vida debe producir cosas útiles y gozar cosas agradables sólo en cuanto que ocupa un rango superior en la serie de los valores vitales y puede dominar libremente las cosas útiles. Ahora bien, este orden jerárquico de los valores ha sido derrocado y convertido en su contrario, por la moral moderna”. *Ibid.*, 131. “Todo lo que con sentido puede llamarse útil lo es sólo como medio para conseguir algo agradable. Lo agradable es el valor fundamental; lo útil es el valor derivado... Se puede y debe subordinar el goce a otros valores superiores: a los valores vitales, a los valores espirituales de la cultura, a la santidad. Subordinarlo empero a lo útil es un absurdo, significa subordinar el fin al medio”. *Ibid.* “La más honda inversión del orden jerárquico de los valores que se verifica en la moral moderna... es la subordinación de los valores vitales a los valores utilitarios... la subordinación de lo ‘noble’ a lo ‘útil’”. *Ibid.*, 134. “El resentimiento es una causa esencial de este gran proceso”. *Ibid.*, 135.

Para Scheler los *valores* son cualidades reales de una realidad. Por ejemplo, el valor de belleza de un cuadro se basa en los elementos cruciales del cuadro que portan el valor. En cambio, los valores morales se dan en la *acción* (no en los actos u operaciones inmanentes). No está en nuestra mano “hacer” el valor moral –dice Scheler–, pues uno no puede querer ser bueno (influjo kantiano). Por otra parte, aunque para él la persona no se reduce a sus actos, la describe como una pulsión de actos, fundamentalmente de amor, pues lo que define a una persona es su amor. En suma, los valores admiten una amplia jerarquía (útiles, vitales, espirituales) y, para Scheler, son reales, *objetivos*. Los sentimientos son *intencionales* respecto de ellos. Pero esta última tesis no está justificada, por lo que hay que atender a otras obras para dilucidar su veracidad.

\*\*\*



## 2. LOS ÍDOLOS DEL CONOCIMIENTO DE SÍ<sup>7</sup>

Ésta, como la precedente, es una de las primeras obras (1912) que Scheler publicó en su periodo de la fenomenología. La clave de la obra radica en la búsqueda del *método del propio conocimiento*, lo cual equivale a poner el dedo en la llaga de las antropologías modernas faltas de teoría del conocimiento para alcanzar a la persona. Pero en esta obra también se defiende alguna de las típicas tesis schelerianas como la *intencionalidad* de los sentimientos.

Selección de textos:

*La distinción entre el yo ideal y el real.* “El yo o el sí mismo psíquico es sólo un objeto, si bien de un tipo peculiar, de la percepción interna... No ocurre en absoluto que el sí mismo propio *sólo* se nos dé por percepción interna”. *Ibid.*, 38.

Por una parte, Scheler afirma que el yo es un “objeto”<sup>8</sup>, y eso es verdad respecto del ‘yo ideal’, es decir, esa idea de yo que nos trazamos y con la cual barnizamos y dirigimos nuestra vida práctica. Sin embargo, el ‘yo real’ no es una idea, ni se puede conocer como una idea. Ese yo pensado no es el yo real, pues el yo pensado no piensa. El yo real es el pensante y el queriente, es decir, el que tiene en su poder la inteligencia y la voluntad para activarlas y desarrollarlas irrestrictamente.

*El conocimiento de los actos.* “Nunca puede un acto volverse objeto de percepción alguna... El ser del acto genuino consiste más bien en su ejecución, y justamente en ella es él absolutamente –no relativamente– distinto del concepto de objeto”. *Ibid.*, 47. “La reflexión es sólo un acompañar la conciencia de, completamente carente de cualificación, al acto que se ejecuta”. *Ibid.* “De actos en este sentido, la esencia de cuyo contenido es “intencionalidad”, “conciencia de”, y la esencia de cuyo ser es “ejecución”, la psicología no se ocupa nunca en ninguna parte. Pues toda psicología tiene que ver con objetos existentes”. *Ibid.*, 48. “Tampoco la percepción interna alcanza inmediatamente al yo y a sus vivencias, sino *igualmente por medio de un ‘sentido interno’*”. *Ibid.*, 62. “Distinguimos percepción interna de ‘sentido interno’”. *Ibid.*, 63. “En el hecho de que entre las vivencias y su percepción está insertado un ‘sentido interno’, un analizador de lo impor-

<sup>7</sup> SCHELER, M., *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003.

<sup>8</sup> “El yo es el carácter distintivo y especificante de los fenómenos que nos son dados en la percepción interna. Toda vivencia interna nos es dada de un modo concretamente individual, y esa concreción le viene del hecho de ser dada como vivencia-de un yo. He aquí la estructura que caracteriza formalmente al yo”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, pp. 138-139.

tante para la vida, se funda, por tanto, el que hay algo así como ‘engaños de la percepción interna’”. *Ibid.*, 65.

Defiende aquí Scheler una verdad, a saber, que un *acto* nunca puede volverse un *objeto* o *idea*, pues los actos ni son objetos ni se pueden conocer formando objetos o ideas, sino que se conocen *experiencialmente* cuando éstos se ejercen, pero no por medio de una supuesta ‘reflexividad’ de los actos sobre sí. Por otro lado, sostiene una tesis errónea respecto de la *intencionalidad*, pues ésta la predica –como Husserl y Brentano– de los *actos* de conocer<sup>9</sup>, no de los *objetos* o *ideas* conocidas. Pero los actos de conocer no son intencionales. Lo son, en cambio, los de la voluntad.

*La intencionalidad de los sentimientos respecto de los valores.* “El sentir del hombre está, en principio, totalmente dirigido a los valores adheridos a las cosas; y esto hasta tal punto que, frente a los valores que siente en las cosas, está inclinado a pasar por alto su propia reacción sentimental a los valores, su ‘alegrarse’ o ‘entristecerse’ por algo; o incluso está inclinado a imprimir a su propia reacción sentimental la cualidad de aquel valor por referencia al cual se presenta esta reacción”. *Ibid.*, 90.

En este pasaje Scheler defiende su tesis central suya acerca de los sentimientos, a saber, que son *intencionales* respecto de los *valores objetivos*. Sostiene, de modo semejante a la tesis tomista “*esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu*”, que son los valores, no los sentimientos, los que causan los sentimientos. Si los valores son *objetivos*, Scheler intenta dotar a su ética de contenido “material”, frente a la ética “formal” kantiana.

*Evadir el sentimentalismo.* “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 aumentando *cuantitativamente*, conduce a anormalidades y enfermedades”. *Ibid.*, 91. “Lo que ha sufrido una variación frente a la vida normal es la función del sentir, que ha perdido su dirección primaria a los valores y, ciertamente, en principio a los valores de lo externo y a los valores ajenos. En lugar de esa dirección ha adoptado la dirección preferencial ‘hacia sí’ y a sus estados propios. Sin embargo, una perturbación de ese tipo es más profunda que una mera perturbación de la

---

<sup>9</sup> Así se lee en Scheler y así lo han registrado algunos de sus intérpretes: “La intencionalidad no es para Scheler ningún carácter específico del mundo psíquico... pues también son intencionales en el sentido más riguroso del término los actos que pertenecen al mundo de la persona y, por ello, no son psíquicos, sino suprapíquicos”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, pp. 137-138. Cfr. asimismo: MORRISON, J., “Husserl and Brentano on Intentionality”, *Philosophical and Phenomenological Research*, 31 (1970-71), pp. 27-46.

dirección de la atención... El sentir es una función separada de la atención y depende de la dirección voluntaria aún menos que la atención compulsiva. No sentimos más nuestros estados sentimentales porque reparamos más en ellos o les prestemos más atención –al contrario, la atención tiene como consecuencia hacer desvanecerse los sentimientos–, sino que podemos atenderlos más porque la dirección del sentir se vuelve unilateralmente hacia ellos y se aparta de los valores. La atención como tal no hace a los sentimientos, como tampoco a los contenidos de la representación, más ricos y vivos, sino que más bien los destruye. Por eso la elevada excitabilidad de los sentimientos, por ejemplo en estados histéricos, no puede basarse en la mayor atención a los propios sentimientos”. *Ibid.*, 92-3.

Scheler sale al paso del reproche de *sentimentalismo*, en el que se juzga acerca de la eticidad de las acciones de acuerdo con el sentimiento resultante de la ejecución de ellas, diciendo que su mirada versa sobre el *valor objetivo*, no sobre el sentimiento subjetivo, pues esto último da lugar a patologías. Por eso Scheler tiene que defender la *intención de alteridad* de los sentimientos, no su autoreferencia. Así, de modo semejante a como los actos de la voluntad son intencionales respecto de bienes reales, entiende los sentimientos como intencionales respecto de valores objetivos. Por otra parte, distingue los sentimientos de la conciencia que tenemos de ellos. Con esto indica que son irreductibles al conocer. A la par, si los sentimientos versan sobre valores y no sobre bienes reales, son irreductibles al querer.

*Los sentimientos del yo*. “El modo como están juntos sentimientos, pensamientos e imágenes en el *yo* ... no es temporal ni espacial, pero, sin embargo, es intuitivo, aunque *sui generis*”. *Ibid.*, 97. Todo lo que expresamos con lenguaje es espacio-temporal. Por eso, cuando el lenguaje habla de lo interno, de lo psíquico se puede cometer el error de asemejarlo a lo físico, (cfr. *Ibid.*, 100). “Todas esas afirmaciones e imágenes prosiguen hasta sus últimas consecuencias *motivos de engaño* que yacen en la *intuición natural* (sensación)”. *Ibid.*, 102. “Justo esto vale también para las cualidades con fuerte carácter de subjetividad y todavía más para hechos centrales de la percepción interna que, en la vivencia misma, o se refieren a cosas externas por mediación del yo del cuerpo vivido o se encuentran inmediatamente en el yo sin esa mediación, como los sentimientos espirituales”. *Ibid.*, 105.

Acierta Scheler al notar que el yo real es sujeto de sentimientos; asimismo, que el yo conoce, y que nuestro conocimiento de los sentimientos del yo es intuitivo o experiencial, no racional, porque el yo es superior a la razón. Asimismo, acierta al decir que el lenguaje es transitivo (*kínesis*) y que es apto para hablar de lo que subyace a

las coordenadas físicas espacio-temporales, pero que habla con dificultad de lo que la supera, a saber, de lo que es inmaterial, “lo interno”<sup>10</sup>.

\*\*\*

### 3. FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA DE LA LIBERTAD<sup>11</sup>

Esta obra está fechada entre 1912 y 1914. Consta de dos partes más un apéndice. La Iª Parte, *Libertad y determinismo. Indeterminismo*, trata de la conciencia inmediata de la libertad, del argumento contrario del engaño, de los grados de libertad en el universo; termina con una metafísica de la libertad. La IIª parte, *Diversos sentidos de libertad*, estudia el sentido de libertad y la causalidad, la libertad de la voluntad, la de elección y la del poder hacer. El *Apéndice* atiende a la relación entre *libertad, persona* y *yo*, antes de estudiar las formas de la libertad de elección.

Selección de textos:

*¿Libertad personal o manifestativa? “¿A qué corresponde el significado de un acto libre? ¿O del ‘ser libre’?”*. *Ed. cit.*, 7.

Comienza Scheler este trabajo con las precedentes preguntas que no son equivalentes, pues no se refieren al mismo plano de lo humano, ya que no es lo mismo comenzar por indagar la libertad tal como se manifiesta en lo *actos humanos*, que indagar la libertad en el *acto de ser*, es decir, en la *persona* humana. De entre ambos, Scheler toma inicialmente más en cuenta el ámbito de los actos.

*Si la libertad es propiedad de la voluntad*. “Sólo en medio de nuestra vida volitiva misma comprendemos qué es la libertad –nunca mediante análisis teórico–”. *Ibid.*, 8. “Si fuéramos seres que contemplan el mundo únicamente como observadores teóricos, entonces no hubiéramos tomado nunca conciencia ni de la idea de libertad ni de la coerción”. *Ibid.*, 10.

Aquí Scheler ciñe exclusivamente la libertad a la *voluntad*, a sus actos de *elegir* una u otra cosa, o de elegir o no elegir. Por lo demás, entiende la libertad como apertura a diversas ‘posibilidades’ y como ‘espontaneidad’, mentalidad muy similar a la de Escoto. Para Scheler sólo por la vivencia de la libertad, al ejercerla la voluntad, conocemos que somos libres, pero no por ningún conocimiento adjunto a la libertad. Pero esta opinión ofrece una paradoja, ya que la voluntad no es cognoscitiva; de

<sup>10</sup> Esto está en consonancia con aquella tesis aristotélica según la cual conocer el tiempo no es tiempo.

<sup>11</sup> SCHELER, M., *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960, pp. 7-36.

modo que cabe preguntar: ¿cómo *sabemos* que somos libres al ejercer la libertad de la voluntad? La respuesta scheleriana –como era de esperar– será que poseemos un conocimiento *intuitivo* de la libertad, asunto que es verdad; pero se trata, al fin y al cabo, de un *conocimiento*, no de un querer. Entonces, ¿cómo y por qué está unido ese conocer a la libertad?

*Libertad y conocimiento.* “Un hombre es tanto más predecible cuanto más *libre* sea. En cambio, el caprichoso por ejemplo, el hombre ‘impredicible’ es el relativamente falto de libertad”. *Ibid.*, 11. “El hombre, como parte integrante de las masas, se torna cada vez más coercitivo e impredicible cuanto mayor es su integración con las mismas”. *Ibid.*, 12.

Nota Scheler que la libertad tiene que ver con el *conocimiento*, no con la falta de éste, que se aviene con el capricho. Por eso, el que se decide libremente a obrar siempre de un modo, fundando esa forma de proceder con argumentos de peso o motivaciones de fondo, es más predecible que alguien que actúe sin ‘ton ni son’. Nota también Scheler que la libertad *personaliza*, es decir, distingue a cada quién, mientras que la falta de ella *uniformiza*, embrutece o despersonaliza, como ocurre en las masas. Por tanto, la libertad no se opone a la determinación personal (“al ser que se determina por valores”. *Ibid.*, 18), aunque sí al *determinismo*.

*El miedo a la libertad.* “Este cuadro que nos presenta el determinismo –desde que Hobbes lo pintara con los colores más ardientes– es efectivamente un producto del ‘miedo a la libertad’”. *Ibid.*, 13.

Lo que precede indica que la libertad tiene un *norte* (es decir, que no es explicable por separado) y, por tanto, que requiere la respuesta personal humana respecto de ese *fin*. De manera que negar esa finalidad lleva a negar la índole referencial de la libertad personal humana y, consecuentemente, a enterrarla por miedo a desarrollarla en orden a esa finalidad<sup>12</sup>.

*Metafísica de la libertad.* “Si el mundo es comprensible desde el punto de vista de la libertad, entonces es necesario pensar la libertad del ser Originario”. *Ibid.*, 17.

El mundo (al margen de la intervención negativa de los seres inteligentes) está en constante expansión y perfeccionamiento, lo cual indica *apertura*, que es sinónimo de *libertad*. Esa característica del cosmos es un *indicio* o *vestigio* de la libertad divina.

---

<sup>12</sup> Por eso, las filosofías que aceptan más o menos abiertamente el determinismo o acaban negando con mayor o menor patencia la libertad personal son timoratas, en el sentido de que les falta ímpetu, dinamismo, vida, sencillamente porque la libertad es la actividad del espíritu.

*La libertad es interna.* “El liberalismo lleva en su fundamento el profundo error que consiste en creer que la liberación de factores externos pueda dar libertad: ¡libertad en sentido positivo!”. *Ibid.*, 19.

Advierte Scheler que la libertad es, sobre todo, una característica humana *interna*, no externa. Por eso distingue entre lo que posteriormente se ha venido a llamar ‘libertad de’ y ‘libertad para’. La primera, libertarse de vínculos coercitivos, es *negativa*; la segunda, ser libre en orden a alcanzar el fin, es *positiva*.

*La libertad como problema.* “No hay problema filosófico que haya alcanzado tal grado de embrollo por una parte, y de confusión de conceptos y consecuente empleo equívoco de términos por la otra, como el problema de la libertad”. *Ibid.*, 19.

Como se ve, el problema de la libertad no es nuevo, pero en nuestros días se ha agudizado. Por eso, si la misión de Scheler en este escrito era la de desenmarañar enredos, con mayor motivo debe ser nuestro objetivo.

*Libertad indica relación.* “No es posible pensar como ‘libre’ un algo cualquiera que exista por sí sólo sin conexión alguna. Lo ‘libre’ siempre incluye alguna *relación* (sea vivenciada o no)”. *Ibid.*, 20.

De acuerdo con lo indicado más arriba acerca del norte o ‘para’ de la libertad, Scheler explicita ahora que ésta es incomprensible si *referencia* a otras realidades.

Definición de libertad. “Ser libre es actuar sólo debido a una volición motivada”. *Ibid.*, 22.

Como se ha expuesto, Scheler vincula la libertad a los actos y a la voluntad. Pero cabría preguntar: ¿se es libre aún sin actuar?, ¿la libertad es en exclusiva –*copyright*– de la voluntad?

*La motivación.* “El hecho de la motivación no se deja reducir de ningún modo a alguna forma de causalidad real”. *Ibid.*, 23-4. “La fundamentación de una volición tiene lugar por medio de los valores que la guían, y no es de ningún modo la lógica, sino la ética de acuerdo con cuyo orden jerárquico de valores se ha de realizar la ‘fundamentación’”. *Ibid.*, 24.

Por una parte, a semejanza de Kant, Scheler opone *naturaleza* y *libertad*. Si en la primera reina la causalidad, la libertad es del ámbito del espíritu. Por otra parte, como Kant, Scheler independiza la voluntad de la razón pero, a diferencia de él, no considera ‘autónoma’ a la voluntad, sino subordinada a los *valores* objetivos.

*El núcleo de la libertad.* “‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona y no de determinados actos (como el querer), ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden jamás ser más libres que él mismo. Pero

la persona *in concreto* es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las personas”. *Ibid.*, 33.

Aquí da Scheler con el *núcleo* de la libertad, a saber, la *persona* o *acto de ser* personal, pues si la libertad se manifiesta en los actos humanos, es porque ‘originariamente’ la persona *es* libre. De otro modo: se *tiene* libertad en la voluntad (también en la inteligencia), es decir, se tiene libertad en la *esencia* humana, porque previamente el *acto de ser* personal humano (que con el paso del tiempo activará lo *potencial* de la *esencia* humana) *es* libre. Ahora hay aunar esta tesis con lo dicho más arriba: si la libertad personal humana tiene un norte, el acto de ser personal humano libre remite a Dios, y será tanto más libre cuanto más cumpla la remitencia específica (*vocación*) que Dios ha querido para ella.

\*\*\*

#### 4. ESENCIA Y FORMAS DE LA SIMPATÍA<sup>13</sup>

La 1ª ed. de esta obra es de 1913, fecha que sigue a la conversión de Scheler al catolicismo; la 2ª, ampliada, es de 1922, año en que abandona la Iglesia Católica. La obra pretende ser un estudio de los principales sentimientos. Pero en ella se tratan temas colaterales relevantes: el principio de individuación de los seres espirituales, la noción de espíritu, la distinción real en el hombre, la apertura íntima a la trascendencia, el propio conocimiento personal, etc<sup>14</sup>.

Selección de textos:

Plan inicial de la obra. “El plan es añadir al presente tomo los siguientes: Esencia y formas del sentimiento de vergüenza (pudor), Esencia y formas de la angustia y del miedo, Esencia y formas del sentimiento del honor”, prólogo a la 2ª ed., 10.

Scheler, a semejanza de Jaspers, pretendía confeccionar una trilogía, pero en su caso centrada en el estudio de los sentimientos. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* se publicó tres años después, en 1916. A la angustia y miedo no dedicó ninguna obra especial, pero alude a ellas en el opúsculo *El sentido del sufrimiento*. Por

<sup>13</sup> SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, 3ª ed., Buenos Aires, 1957.

<sup>14</sup> Cfr. BECKER, H., “Somme forms of simpaty: A Phenomenological Analisis”, *Journal of Social and Abnormal Psychology*, XXVI (1931); LAVELLE, L., “La philosophie. Intelligence et sympathie”, *Le Temps*, (1930); MCGILL, V. J., “Scheler’s Theory of Sympathy and Love”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2 (1942).

lo que respecta al honor, Scheler trata de él en la aludida obra *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*.

*El sentimiento de simpatía*. “Los primeros análisis exactos de sentimientos de simpatía los debemos en la edad moderna los grandes psicólogos ingleses Shaftesbury, Hutcheson, D. Hume, H. Spencer, Adam Smith, A. Bain, etc.”, *Ibid.*, 11.

Se trata de la *escuela escocesa* moderna, que pretendía basar la ética en la filantropía. Pero esos autores no fueron los únicos ni los mejores estudiosos de la simpatía. Recuérdese que la fenomenóloga de Breslau, Edith Stein, publicó una obra titulada *Sobre el problema de la empatía*.

*La distinción entre el amor y la simpatía*. “En los actos de amor y odio está esencialmente presente un valor o un no-valor... La simpatía es, pues, en cualquiera de sus posibles formas, y por principio, ciega para los valores”. *Ibid.*, 22. “Toda simpatía es esencialmente reactiva, –lo que no es, por ejemplo, el amor–”. *Ibid.*, 24. “Toda especie de congratulación o compasión *presupone* alguna forma de saber del hecho de las vivencias ajenas, de la naturaleza y cualidades de estas vivencias”. *Ibid.*, 24. “Hemos de distinguir rigurosamente, pues, el sentir lo mismo que otro y vivir lo mismo que otro del simpatizar”. *Ibid.*, 25. “En la comprensión no vivimos realmente en modo alguno lo comprendido”. *Ibid.*, 28. “Todo simpatizar implica la *intención* del sentir dolor o alegría por la vivencia del prójimo”. *Ibid.*, 30. “Mi compadecer y su padecer son fenomenológicamente dos hechos distintos, y no un hecho”. *Ibid.*, 30.

Para Scheler, la simpatía se distingue del amor porque éste es *intencional* respecto de valores, pero no la simpatía. Además, el amor es primero, pues ama antes de esperar respuesta, mientras que la simpatía es segunda, o como Scheler declara, “reactiva”<sup>15</sup>.

*La falta de atención al sentimiento*. “Por lo que respecta al hombre en general el instinto especificativo de unificación afectiva se ha *oscurecido* poderosamente en comparación a lo que pasa en muchas especies animales... El hombre ha perdido la capacidad especificativa de unificación afectiva del animal y muchos de sus instintos a favor del intelecto... Así ha perdido visiblemente el hombre civilizado... el sentido trascendente religio-

---

<sup>15</sup> Esta tesis la reitera en un pasaje posterior de esta misma obra: “La simpatía es –siendo indiferente que se trate de congratulación o de compasión– esencialmente un padecer (edificado sobre el sentir lo mismo que el otro), no un acto espontáneo: es una reacción, no una acción”. *Ibid.*, p. 94.



so y tiene que guardar y creer lo que la Humanidad más joven descubría y veía (tenía originariamente) aún”. *Ibid.*, 51-2.

De modo semejante a Hildebrand, Scheler denuncia que el exceso de racionalismo en Occidente ha conllevado la atrofia del sentimiento, de modo semejante a como ha perdido la apertura religiosa natural, asuntos que, –según él– no son naturales, originarios, “primitivos”.

*La simpatía como sentimiento intermedio.* “El lugar (donde radican estos sentimientos) se encuentra en todos los casos en el *punto medio* entre la conciencia del cuerpo, que abraza en unidad de forma específica todas las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles localizados, y el ser-persona noético-espiritual como centro de todos los actos intencionales *supremos*”. *Ibid.*, 53. “Las unificaciones afectivas radican todas... en aquel *reino intermedio* de la constitución de nuestra humana esencia que yo he llamado en otra parte, distinguiéndolo con todo rigor del espíritu personal y del cuerpo, la *conciencia vital* (como correlato supra o subconsciente), pero en la conciencia, del proceso vital orgánico objetivo, así como a su centro el “centro vital””. *Ibid.*, 55. Se producen según dos notas: 1) automáticamente, es decir, ni voluntariamente ni por asociación mecánica; 2) al margen de la esfera noética del espíritu y de la razón y al margen de la esfera corporal de sus sensaciones y sentimientos sensibles: “el hombre tiene a la vez que elevarse *heroicamente* sobre su cuerpo y sobre todo lo que es *importante* para él y *olvidar*, o al menos y por decirlo así, no prestar *atención* a su individualidad espiritual, es decir, despojarse de su dignidad de espíritu y dejar correr su *vida* impulsiva, para llegar a las unificaciones afectivas”. *Ibid.*, 56.

Acierta Scheler al señalar que la simpatía es un sentimiento de una franja intermedia de lo humano, la que media entre el extremo inferior, lo orgánico o corporal del hombre, y el superior, su núcleo personal. A ese nivel intermedio Scheler lo llama “conciencia vital”. Ese nivel sentimental, a distinción del corpóreo, no está localizado en un determinado órgano, sino que es difuso.

*Los estratos sentimentales.* “La *genuina simpatía* se denuncia justamente en que hace entrar la naturaleza y la existencia del prójimo y su individualidad en el objeto de la compasión y de la congratulación”. *Ibid.*, 61. “El puro y positivo simpatizar es un *verdadero* trasladarse al prójimo y a su estado individual y entrar en ellos; un verdadero y real trascender el yo propio”. *Ibid.*, 70.

En esta obra Scheler distingue sólo *tres* estratos de sentimientos: *sensibles*, *vitales* y *espirituales*. Más adelante, en otras obras, distinguirá cuatro. La simpatía pertenece, como se ha indicado, al intermedio. Lo que no acaba de cuadrar en su planteamiento

es que, por un lado, afirme que este sentimiento no sea intencional, y que, por otro, diga que se trata de un “trasladarse al prójimo”, “trascender el propio yo”.

*El error de las metafísicas monistas.* “La disolución del yo en una masa universal de dolor excluye totalmente una genuina compasión”. *Ibid.*, 80. “La simpatía es un fenómeno de *orden metafísico*. En esto tienen las teorías metafísicas plena razón”. *Ibid.*, 81. “El tipo más conocido de las teorías metafísicas de la simpatía es el tipo de la metafísica monista”. *Ibid.* “No hemos podido negar a la simpatía una función cognitivo-metafísica”. *Ibid.*, 88-9. Frente a las teorías metafísicas defiende que la simpatía “*prohíbe* toda metafísica que suprima una diversidad real y sustancial de los centros concretos de actos que llamamos *personas*, a favor de un ente metafísico”. *Ibid.*, 91. “Las personas, aun cuando prescindamos de sus cuerpos..., se distinguen siempre por su propia esencia como centros concretos de actos... Más aún, son los únicos casos de existencia independientes (sustancias) que están individuadas en sí mismas exclusivamente”. *Ibid.* “Las personas son realmente distintas en última instancia sólo por ser distintas en esencia, es decir, por ser individuos absolutos”. *Ibid.*, 92. “Si, pues, la simpatía ha de ser comprendida metafísicamente, lo será en contraste con la unificación afectiva y el contagio afectivo,... en el sentido, no de una metafísica monista y panteísta del principio del mundo, sino de una metafísica teísta”. *Ibid.*, 93.

La primera frase constituye una crítica a Schopenhauer. Por otra parte, por “metafísica” Scheler, y los demás fenomenólogos de su tiempo e incluso posteriores, entienden aquellas realidades que trascienden lo físico, es decir, las realidades que no se reducen a lo sensible, entre las que encuadra la simpatía. Ahora bien, frente a las metafísicas monistas ( nombra a Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. von Hartmann, G. Wundt, Bergson, Driesch, Becher, Münsterberg, Volkelt) defiende que la simpatía requiere la pluralidad de personas, las cuales son realmente distintas e irreductibles entre sí.

*El sentimiento del amor.* “La simpatía sigue exclusivamente a la índole y la hondura del amor”. *Ibid.*, 95. “El amor es para Hegel el sentimiento del todo”. *Ibid.*, 97. “El amor implica justamente el comprensivo *entrar* en la individualidad *ajena y distinta por su esencia* del yo que entra en ella *como* en tal individualidad ajena y distinta; y una *afirmación emocional a pesar de ello* calurosa y sin reservas de su realidad y de *su* esencia”. *Ibid.*, 98. “Este dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad es esencial al amor”. *Ibid.*, 99. “Esta libertad del amor (que no tiene nada que ver con el albedrío o con la libertad de elección, ni en general nada con la libertad de la voluntad), que más bien radica en la libertad de la persona frente al poder de

la vida impulsiva, resulta totalmente anulada en la metafísica monista”. *Ibid.* “El amor es, pues, todavía mucho menos susceptible de una interpretación metafísico-monista que la simpatía, justo porque está *dirigido* intencionalmente de una manera mucho más personal, libre, independiente, espontánea y expresa que la simpatía; porque él es quien tropieza por primera vez con el yo absolutamente íntimo como límite eterno y descubre en su movimiento, por decirlo así, este yo”. *Ibid.*, 99-100.

Acierta Scheler al notar que la simpatía no es amor. El amor, transido de libertad personal (no de libre albedrío), es íntimo (del *acto de ser* personal) y se refiere a la intimidad ajena. Como se puede observar, admite que la libertad es *trascendental* (propia del *acto de ser*), no *categorial* (es decir, propia de una potencia). La simpatía, en cambio, no es íntima, sino manifestativa y referida a las manifestaciones de otra persona.

*El principio de individuación de los seres espirituales.* “La persona humana ni siquiera está individuada por su cuerpo, el cual sólo puede ser distinguido en último término de todos los cuerpos vivos posibles en cuanto perteneciente a la persona, en cuanto es su más inmediata *esfera de dominación*; ni tampoco está individuada por el contenido total de sus actos o por los contenidos de objetos particulares de estos actos, ni por la conexión mnémica de sus vivencias, ni ninguna otra cosa temporal, sino que todo este contenido y conexión de la corriente de las vivencias es distinto en cuanto *contenido* porque son distintas en su esencia las personas individuadas en sí a quienes pertenece. Así, pues, la persona está elevada y su pureza se cierne sobre el cuerpo y sobre su vida y cualquier otra vida, que sólo son condiciones de su existencia terrena al par que la materia a que da forma”. *Ibid.*, 104.

Scheler defiende, como los mejores escolásticos del s. XIII, que el principio de individuación en las personas humanas no es, ni en primer lugar ni principalmente, el cuerpo, sino el *espíritu*, la *persona*<sup>16</sup>, porque el cuerpo es *de* la persona, no *la* persona. Scheler admite también que la persona tampoco se reduce o se individúa por sus actos, porque –como dirían los autores medievales de dicha centuria– ‘el obrar sigue al ser’. En esta obra Scheler distingue tres niveles en el hombre, que son jerárquicamente distintos, y que de menor a mayor son: cuerpo, vida y persona.

<sup>16</sup> Ferretti indica que Scheler sabe que la persona no se individua por su cuerpo, ni por el marco espacio-temporal, ni por la continuidad de sus actos, relaciones sociales, sino por su persona espiritual. Cuando más nos aproximamos a lo espiritual y más nos alejamos de lo sensible, más se ve la distinción personal. Cfr. *Op. cit.*, pp. 172 ss.

*La noción de espíritu.* “Si sólo existe el enlace dinámico del espíritu y la vida, muy bien puede ser que, a pesar de la sustancialidad personal de los espíritus individuales, la vida sea en todas las personas metafísicamente (en un sentido todavía por descubrir) una y la misma vida –aun cuando variadamente organizada en sus direcciones y funciones dinámicas”. *Ibid.*, 105.

Scheler separa la noción de *espíritu* de la de *vida* en esta época de su pensamiento para indicar que el primero ni es ni puede ser fruto de la evolución biológica y, además, para manifestar que el espíritu es superior a lo psíquico. *Espíritu* equivale a *persona*. El espíritu tiene unas características irreductibles a la vida. Por otro lado, vida y cuerpo no son equivalentes. Scheler advierte que en el cuerpo y en la vida humana existe cierta comunidad que caracteriza a la especie humana. En cambio, la *persona* no es común, sino radicalmente distinta, novedosa, irrepetible.

*La trascendencia del amor.* “El tomar sobre sí la cruz de Cristo, el padecer en él, el resucitar en él, el ser exaltado en él, son todo menos simpatía en sentido genuino. Son genuina unificación afectiva –pero fundada en el amor a la persona–”. *Ibid.*, 116. “El amor acosmístico a la persona y a Dios –con la idea inherente a él de la solidaridad de la salvación de todas las personas espirituales finitas en Dios– está fundado en el amor universal al hombre, por lo que toca a la pasibilidad de originarse”. *Ibid.*, 133. “El amor es siempre y en todas partes movimiento creador de valores, no reproductor de valores”. *Ibid.*, 149.

Esta obra pertenece a su primera época de conversión al catolicismo. En ella alude a la revelación y a la doctrina cristiana. En este texto se sostiene, en consonancia con lo previamente afirmado, que el *amor*, y no la simpatía, es el vínculo de unión de la persona humana a la Persona de Cristo, porque el amor se refiere a la *intimidad* personal, mientras que la *simpatía* queda referida a las *manifestaciones* humanas.

*La individualidad personal.* “Ni siquiera corporalmente es el hombre una simple obra de sus padres: tampoco la mera suma (potencial) de sus antepasados; sino siempre además una *nueva manifestación original* de la vida universal misma: *mucho menos* será, pues, semejante obra en lo concerniente a su persona espiritual”. *Ibid.*, 158. “Las doctrinas panteístas y monistas metafísicas se limitan a afirmar que la *esencia* originaria de toda individualidad es pura herencia, mientras que la singularización del sujeto de la conciencia debe atribuirse en general a su adscripción a un cuerpo. Nosotros pensamos que hay que rechazar por completo tanto las doctrinas materialistas como las panteístas y monistas. Se trata por lo pronto de un simple resultado del estado del problema de la individuación personal hecho ante-

riormente. El amor espiritual no mostró nada de unificación afectiva, identificación, fusión”. *Ibid.*, 158-9.

De nuestros padres recibimos el cuerpo (*vida recibida*), no las potencias espirituales –inteligencia y voluntad a las que dotamos de hábitos y virtudes (*vida añadida*)–, ni menos aún la persona humana o intimidad personal que somos (ser o *vida personal*). Pero como el cuerpo es vivificado desde el principio de nuestra existencia por la persona (cada quién), Scheler advierte certeramente que ni siquiera el cuerpo, en su personalización o concreción personal, es fruto del influjo paterno.

*La distinción real humana.* “Queda la cuestión de si podemos adjudicar a la persona como unidad puramente espiritual una esencia original, que sea una genuina esencia, o sólo debemos atribuirle, como Tomás de Aquino, singularidad... Cuanto más a fondo penetramos en un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la persona, tanto más inintercambiable, individual, único en su género, irremplazable e insustituible se torna para nosotros. Tanto más van cayendo las envolturas de su centro personal individual, que son y se llaman: el yo social del hombre, siempre más o menos general, la general sujeción a iguales impulsos, necesidades vitales, pasionales; los ídolos del lenguaje, que nos ocultan los matices individuales de las vivencias, haciéndonos emplear para ellos las mismas palabras y signos. Otro tanto es válido para el conocimiento de sí mismo guiado por un genuino amor de sí mismo; es decir, un ser humano es tanto más individuo, cuanto es más íntima persona... “individuum est ineffabile””. *Ibid.*, 159-160.

Nota Scheler que lo constitutivo del *acto de ser* personal es novedoso, irrepetible, e irreductible a las manifestaciones humanas: “yo social”, impulsos, pasiones, etc. Nota, pues, la distinción real entre *persona* y *yo*. Advierte también que el conocimiento de la intimidad personal –propia y ajena– es “guiado” por el amor personal, lo cual indica que el amor personal es superior al conocimiento personal, pues lo atrae y dirige. Por lo demás, si el régimen del lenguaje –derivadamente del pensamiento– es la universalidad, es impropio para hablar de la persona, que no es universal, sino radicalmente distinta, irrepetible y novedosa en cada caso<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> “Para la ética formal la persona es sólo la ‘persona-razón’, esto es, el sujeto lógico de una actividad que sigue leyes racionales, y la persona moral, el sujeto de la actividad de la voluntad de acuerdo a la ley moral. Pero Scheler objeta que esta concesión conduce a despersonalizar a la persona concreta, pues la persona sería una esencia *idéntica* en todos los hombres. El concepto de ‘persona individual’ sería una contradicción, puesto que la razón es supraindividual. Pero precisamente es de la esencia de toda persona que ella sea un *individuo*,

*El núcleo personal.* “Con el progreso del conocimiento desde la capa del alma sujeta a las leyes de la asociación hasta la capa vital y desde la capa psicovital hasta el ser-persona espiritual, crece... la impresión de lo individual hasta la plena individualidad”. *Ibid.*, 161. “El último y verdadero principio de individuación reside para el hombre (y no únicamente para el ángel, como enseña Tomás) en su alma espiritual misma (es decir, en el sustrato real de su centro personal)”. *Ibid.*, 162. “Las sustancias-personas espirituales o sustancias-actos son, pues, las únicas sustancias que poseen una genuina esencia individual y su existencia distinta se sigue en primer término de esta su esencia individuada en sí. En razón de esta esencia tiene también cada sustancia espiritual su destino individual”. *Ibid.* “Toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna idea de Dios”. *Ibid.*

Descubre Scheler que la distinción, irrepitibilidad o novedad humana se acrecienta en la medida en que se sube de lo inferior (cuerpo) al espíritu (persona), pasando por las dimensiones vitales intermedias. Por otra parte, frente a lo que Scheler considera (que constituye una opinión común), Tomás de Aquino advirtió que para los seres espirituales el principio de individuación es el mismo *espíritu*. Es de notar la expresión scheleriana “toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna idea de Dios”, pues si la persona humana está constitutivamente abierta a Dios, que es su fin o destino, al ser distinta cada persona creada, cada una de ellas será una referencia distinta a Dios; por tanto, cada una manifestará un aspecto del ser divino, pues ahí, en el *acto de ser* personal, y no en las potencias, radica la imagen divina. Por lo demás, la tesis del ‘destino individual’ Scheler la tomó de Schleiermacher y Gratry.

*La apertura personal a la trascendencia.* “El alma espiritual descansa – no por su existencia, pero sí por su esencia eterna–, eternamente en Dios”. *Ibid.*, 163. “Sólo en la esfera del espíritu tiene el individuo el primado óptico frente a la especie”. *Ibid.*, 164. “No se ha enunciado una identidad esencial del hombre con Dios, sino sólo una identidad esencial del alma espiritual con la esencia de Dios en el grado y medida en que la esencia de este mundo creado está prefigurada en el reino de las ideas divinas”. *Ibid.*, 167. “Llega a ser (empíricamente) lo que eres con arreglo a tu esencia individual”. *Ibid.*, 168. “El amor acosmístico a la persona no es concebible ni sostenible sin esta base teísta. El naturalismo, como toda forma de panteísmo o del monismo

---

y esto no solo en virtud de sus contenidos vivenciales o de su cuerpo sino en cuanto persona misma”. LLAMBIAS AZEVEDO, J., *Op. cit.*, p. 227.

irracionalista (Schopenhauer) o del monismo irracionalista de la existencia (Hartmann) lo hacen imposible y pugnan con su fenómeno fundamental”. *Ibid.*, 169.

El *espíritu* humano, abierto nativamente a Dios, es lo radicalmente distinto de cada ser humano. Cada espíritu es una apertura distinta a Dios; por tanto, un sentido divino distinto. El amor personal a los demás es ampliado por el sentido divino que cada persona es por su apertura a Dios. Por eso, cuando se prescinde de Dios (naturalismo, panteísmo, monismo), se olvida la *persona* humana y sólo se repara en la *naturaleza* humana. Esto supone que Scheler distingue entre *naturaleza* y *persona* en el hombre. Asimismo, que la persona humana sin Dios es incomprensible<sup>18</sup>.

*La irreductibilidad del amor a simpatía.* “Dentro del entero reino de las formas de la simpatía y de las especies del amor, están la unificación afectiva vital-cósmica y el amor acosmístico a la persona –fundado en el amor a Dios–, por decirlo así, en los polos opuestos. Entre ellos se encuentran todas sus demás formas como si fueran sus grados”. *Ibid.*, 169. “Los actos del genuino simpatizar ostentan un valor *ético* positivo, en modo alguno los sentimientos heteropáticos en general”. *Ibid.*, 178. “Uno de los errores más decisivos de la ética inglesa moderna casi entera –en oposición a la griega y cristiana– ha sido el intento de reducir los hechos del *amor* y *odio* a la simpatía”. *Ibid.*, 178-9. “El dirigirse al bien no es para el amor, en modo alguno, esencial y necesario. El amor se dirige íntegramente a *valores* de persona positivos, y al bien sólo en tanto se convierte en el portador de un valor de persona”. *Ibid.*, 179. “Está el amor en sí referido a un valor; y ya por esto no es ningún caso un simpatizar... El amor no es un sentir, es decir, una función, sino un acto y un movimiento... El amor es un movimiento del ánimo y un acto espiritual... El concepto aquí empleado de acto no está ligado al yo, sino a la persona, jamás susceptible de ser objeto”. *Ibid.*, 180. “El amor es un acto espontáneo... Por el contrario, todo simpatizar es una conducta reactiva”. *Ibid.*, 181. “El objeto al que en el fenómeno se endereza el amor no necesita ser intencionalmente el mismo que el objeto de la simpatía. Pero el acto de simpatizar tiene que estar inmerso en un acto de amor que lo abar-

<sup>18</sup> Este tesis es común entre sus intérpretes: “Es en la idea de Dios donde la doctrina scheleriana de la persona recibe su cumplimiento, y es aquí también donde el concepto de persona se realiza de modo íntegro y perfecto”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 333. “Quel est le fondement de la personne? Si nous laissons de côté pour l’instant les écrits de la dernière période, il est incontestable que Scheler conçoit religieusement ce fondement et le situe en Dieu”. DUPUY, M., *Op. cit.*, p. 362. “El hombre se constituye, gracias a una referencia al Dios así concebido, en persona y experimenta los valores morales. Scheler afirma que el hombre sólo es persona a la luz de la idea de Dios”. WOJTYLA, K., *Op. cit.*, p. 38.

que”. *Ibid.*, 181. “El acto de amor es, pues, lo que determina radicalmente con su propio radio la esfera en que es posible la simpatía”. *Ibid.*, 182.

El amor a la persona es irreductible a cualquier afecto a otra realidad no personal; por eso Scheler lo llama *acosmístico*. En efecto, el amor a la persona no puede ser sino personal, íntimo, propio del *acto de ser*. En cambio, la *simpatía* no es propia de la intimidad humana (acto de ser), sino de su *manifestación* (esencia). Por eso es propia de la *ética*. El obrar sigue al ser; la ética, a la antropología. Scheler defiende – frente a la tesis de la ética inglesa moderna y en, buena media, también la actual– que ambas disciplinas filosóficas son irreductibles. Por otra parte, sostiene que la persona es portadora de *valores*, a los cuales se dirige el amor personal. Como para él la simpatía no es intencional, la distingue del amor, del que predica la *intencionalidad* respecto de los valores de la persona. Al ser la simpatía inferior al amor, la hace depender de éste. Distingue certeramente también entre el *yo* y la *persona* señalando que ésta nunca se puede conocer a modo de *objeto*.

*La índole activa del amor.* “Tratándose del amor de una persona y otra (y del odio), revelan estos actos su total independencia con respecto al cambio de los estados afectivos en el simple hecho de que permanecen en medio de este cambio de estados como tranquilos *rayos fijos* sobre su objeto”. *Ibid.*, 201. “El amor y el odio no representan acto alguno de tendencia. Justamente la inquietud de la tendencia resulta tanto más *apagada* en el amor y el odio, cuanto más precisos, puros y claros son éstos”. *Ibid.*, 205. “En cuanto especies íntimas de actos, el amor y el odio pueden hacerse *intuibles*, no definibles”. *Ibid.*, 207. “El amor es el movimiento en la dirección valor más bajo-valor más alto; y ello sin que forzosamente necesiten estarnos dados ambos valores”. *Ibid.*, 212. “El amor se dirige a los objetos tales como son”. *Ibid.*, 216. “*El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que se alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar*”. *Ibid.*, 218.

Para Scheler el amor no es un *estado* del ser, sino un *acto* del ser. El amor no es una *tendencia*, sensible o de la voluntad, sino un *acto* del ser personal. Este acto no se conoce por conocimiento racional –por eso no se puede definir–, sino por un conocimiento intuitivo superior. Nota también Scheler que el amor personal conlleva *crecimiento*, y dice de él que es *intencional* respecto de *valores* cada vez más altos.

*El valor y el conocimiento personales.* “Hay especies de valores que están en una relación esencial con el portador persona y que sólo a una persona pueden convenir; tales son, por ejemplo, los valores de virtud. Pero hay además el valor de la persona como persona misma, es decir, como



esencial portador de estos valores de virtud. El amor al valor de la persona, es decir, a la persona en cuanto realidad a través del valor de la persona, es el amor moral en sentido estricto”. *Ibid.*, 222. “El amor moralmente valioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque ésta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales o cuales actividades, porque tenga éstas o aquellas dotes, sea bella, tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a la persona individual”. *Ibid.* “Acaece con la persona individual que sólo nos es dada por y en el acto del amor, es decir, que también su valor como individuo nos es dado sólo en el curso de este acto. La objetividad como objeto de amor es, por así decir, el único lugar donde la persona existe y por tanto puede surgir”. *Ibid.*, 223. “El amor, a pesar de ser la manera más personal de comportarse, es una manera de comportarse perfectamente objetiva, en tanto y en el sentido de que en ella escapamos a toda cautividad en nuestros propios intereses, deseos, ideas... jamás empero aquello que en un ser humano es persona puede dársenos como objeto. Ni en el amor, ni en otros genuinos actos, aunque sean actos de conocimiento, es posible objetivar personas. Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el saber, sino que es vivida individualmente; así pues, no es ningún objeto, ni mucho menos una cosa”. *Ibid.*

Para Scheler, los valores personales son los más altos, irreductibles a otros, incluso a los valores *de* la persona, como son las *virtudes*. El amor personal mira a *la* persona, no a las cualidades *de* la persona. Sin ese amor personal no se alcanza a conocer a la persona como tal. El amor es *intencional* respecto del *ser* personal. La persona no se conoce formando *objetos* pensados, es decir, ideas. Por eso, el amor no comporta conocimiento *racional* ‘objetivo’, sino *personal* ‘intuitivo’. Por lo demás, aunque Scheler entienda por la ‘persona’ humana una ‘sustancia unitaria de todos los actos’, la persona no es *sustancia*, sino, en todo caso, un ser que, más que subsistente, es *coexistente* con aquél ser personal del que ella depende. Además, cabe rectificar la propuesta scheleriana de que la persona es enteramente ‘ignota’ para sí, aunque tampoco es completamente ‘transparente’, precisamente porque es coexistente, y su completo conocimiento sólo se alcanza en plena coexistencia con Dios. Por último, como advierte Scheler, la persona tampoco es una ‘cosa’, pues se llama de ordinario ‘cosas’ a las realidades no personales.

*Conocimiento personal inobjetivo.* “Lo que puede dársenos objetivamente se reduce por modo exclusivo: 1) al cuerpo físico extraño; 2) a la unidad del cuerpo vivo; 3) al yo y al alma (vital) correspondiente. Esto

también es válido para cada cual respecto de sí mismo... Siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera cáscara”. *Ibid.*, 224. “También el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor psíquico del individual yo y el amor vital o pasión”. *Ibid.*, 225. “Bien que los actos vitales, psíquicos y espirituales sean ya en sí diversos como actos y sean vividos diversamente... están esencialmente vinculados a estos sujetos, el cuerpo, el yo y la persona”. *Ibid.*, 225-6.

Lo que se nos da a modo de objeto dado o idea al conocimiento, se nos da al conocimiento *objetivo*, es decir, al que forma o presenta ideas. Pero la persona es incognoscible según ese modo de conocer, porque ese nivel es abstractivo, pero la persona, por ser *espíritu*, no se puede conocer por abstracción. Por eso acierta Scheler al advertir que “siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera cáscara”. Por lo demás, reitera aquí los diversos tipos de ‘amor’ a los que ha aludido precedentemente, diciendo de ellos que sólo es amor personal el que se refiere a la intimidad de la persona, no a sus manifestaciones éticas y corpóreas. Nótese, por lo demás, que vincula certeramente los ‘actos vitales’ al cuerpo, los ‘actos psíquicos’ al yo, y los ‘actos espirituales’ a la persona. De ello se puede deducir que Scheler escapa a la visión tan ordinaria hoy como en su tiempo de entender por ‘persona’ el *todo* humano<sup>19</sup>.

*Amor personal y natural.* Scheler llama “teorías naturalistas del amor” a: 1) la que explica el amor por la simpatía; 2) las que explican la simpatía por el instinto social; 3) otras filosófico-históricas; 4) la de Freud... Y añade: “La idea de monogamia, precisamente, jamás podrá derivarse de los supuestos naturalistas. Pues único es sólo el amor al individuo; si tal no hay, entonces es la monogamia una coacción infundada... Todos los proyectos de matrimonio temporal... o de matrimonio a prueba... descansan, por ende en supuestos que todavía no se representan el amor sexual penetrado por el amor psíquico individual”. *Ibid.*, 242-3. “Pero la teoría naturalista ve todavía en otra dirección los hechos erróneamente. Ignora que es una ley fenomenológica la de que el amor se dirige a las cosas correspondientes a través de valores y que representa un movimiento hacia el ser más alto del valor”. *Ibid.*, 251. “La teoría naturalista ignora, además, que el amor es un movi-

<sup>19</sup> Esta visión *totalizante*, más afín al modelo hegeliano, es radicalmente opuesta a la aristotélica, según la cual el *acto* es previo, superior y condición de posibilidad de la activación de las *potencias*, o, si se quiere, a la tomista, en la que el *acto de ser* hace el papel del acto y la *esencia* de la potencia. En este sentido, Scheler es –al menos en las obras de este periodo– más cercano a la tradición clásica que a la moderna.

miento y no un estado estático capaz de transmitirse mecánicamente de un objeto a otro”. *Ibid.*, 252.

Como se ha escrito en la *Introducción*, Scheler advierte que el ‘amor’ no referido a la radicalidad de la *persona*, sino a sus cualidades (psíquicas y corporales) no es amor *personal*, sino sólo *natural* (*naturalismo*). Esto supone que nota la distinción real entre *naturaleza* y *persona* en el hombre. En consecuencia con ello, defiende que esos otros ‘afectos’ no personales están sometidos –como aquéllas cualidades *de* la persona– al cambio y caducidad temporales, pues mientras que *la* persona trasciende el tiempo físico, no lo superan las cualidades *de la naturaleza* humana. Por tanto, si en el matrimonio sólo quedan involucrados aquellos afectos, no hay verdadero amor personal y, por ende, no hay matrimonio real. Lo cual indica que el verdadero matrimonio se da –como nota Scheler– entre *personas* que comprometen sus *naturalezas* corpórea y psíquica, no entre *naturalezas* humanas que no involucran su *ser personal*, el único portador de valores al que se puede referir –según el autor– el amor personal.

*La solidaridad social*. “Si el saber de un yo ajeno supone la conciencia de un yo en general adquirida a base del propio (a lo que hemos de responder que sí); si supone en su origen una conciencia de sí mismo (a lo que hemos de responder que no); si supone una conciencia de Dios... (nosotros creemos poder demostrar –en oposición a Descartes– que sigue a la conciencia de Dios)”. *Ibid.*, 288.

Para Scheler la fundamentación de la filosofía social y la ética social es el axioma o principio de la *solidaridad*. Por lo demás, es cierto que el yo (*esencia* humana; no el *acto de ser* o intimidad personal) permite el conocimiento de la *naturaleza* humana propia y ajena.

*Teoría del conocimiento*. “Es la cuestión del origen la cuestión por excelencia de la teoría del conocimiento”. *Ibid.*, 290.

Es certero que la cuestión del origen del conocer humano es pieza clave de la teoría del conocimiento humano, tema olvidado en la filosofía moderna y contemporánea, la cual ha tomado, por así decir, el tren del conocer humano en marcha, sin averiguar su origen, asunto respecto del que Aristóteles propuso como solución al *entendimiento agente* humano. Traemos a colación aquí esta pieza clave de la *teoría del conocimiento* porque esta raíz del conocer humano equivale al *acto de ser* personal.

*Conocimiento personal*. “La persona (espiritual) *qua* persona no es en absoluto un ser capaz de ser objeto, sino exactamente como el acto (persona es tan sólo una ordenación arquitectónica, intemporal e inespacial de actos, cuya totalidad hace variar cada acto particular, o como yo suelo decir, persona

es sustancia –hecha– de actos), un ser sólo susceptible de que se participe ónticamente en su existencia por obra de coejecución (pensar, querer, sentir con otro, pensar, sentir lo mismo que otro, etc.)”. *Ibid.*, 296. “Tanto el yo como el cuerpo encuentra en la pertenencia, susceptible de ser vivida, a la persona unitaria, su última individualización”. *Ibid.*, 317.

Reitera aquí Scheler que la persona no puede ser ‘objeto’ del conocer, en el sentido de que el acto de ser espiritual humano no se puede conocer a modo de *idea*. Ello indica que se tiene que conocer a modo de ‘acto’, con un conocer que “participe ónticamente en su existencia por obra de coejecución”. Lo cual es indicador indirecto de dos verdades en teoría del conocimiento: a) lo potencial se conoce a modo de ‘objeto’ o idea (porque ésta es superior a la realidad física potencial); b) los actos sólo se conocen activamente (es decir, por medio de actos superiores).

\*\*\*

## 5. EL FORMALISMO DE LA ÉTICA Y LA ÉTICA MATERIAL DE LOS VALORES<sup>20</sup>

La primera parte de esta obra se publicó en 1913; la segunda en 1916. Se dieron otras ediciones en vida del autor: las de 1921 y 1926. Según Scheler, ésta es la obra central de su pensamiento. La última parte está dedicada al *personalismo*. En ella aparece la distinción real entre *yo* –lo inferior inmaterial en nosotros– y *persona* –lo superior espiritual–<sup>21</sup>. También el método de *conocimiento* de uno y otra. Pero su tema central son los *valores* y la *intencionalidad de los sentimientos* respecto de ellos<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> SCHELER, M., *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, trad. española Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, Caparrós, Madrid, 2001.

<sup>21</sup> Palacios escribe sobre esta obra que “las distinciones fenomenológicas entre función y acto y entre acto y objeto le sirven (a Scheler) de instrumento para diferenciar y oponer la persona y el mundo. El sujeto de todas las funciones es el yo; el ejecutor unitario de todos los actos es la persona. Aquél puede darse a sí mismo como objeto; ésta, por el contrario, es inobjetivable”. PALACIOS, J. M., *Introducción*, XVIII.

<sup>22</sup> Cfr. FARRÉ, L., “El sistema de los valores de Max Scheler comparado con Aristóteles”, *Kantstudien*, 48 (1956/57), pp. 399-403; FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 67-93; GÓMEZ NOGALES, S., “La metafísica de los valores”, *Las ciencias*, 21 (1956), pp. 817-638; GUTHRIE, H., “Max Scheler’s epistemology of emotions”, *The Modern Schoolman*, 16 (1939), pp. 51-54; MARÍN IBÁÑEZ, R., “Ser y valor”, *Crisis*, 14 (1967), pp. 277-306; MATEO, M. S., “Los valores en Max Scheler y Ortega y Gasset”, *Humanitas*, 9 (1961), pp. 157-170; PINTOR RAMOS, A., “La filosofía de los valores de Max Scheler”, *Estudios*, 27 (1971), pp. 29-60; STERN, A., “Filosofía

En este libro aparecen varios rasgos del espíritu: su apertura al mundo, su capacidad de revelación del ser, de separar esencia de existencia, de previa reducción fenomenológica y posterior actividad cognoscitiva<sup>23</sup>. Con todo, es claro que el espíritu humano no se reduce a esas notas, pues Scheler advierte en este escrito que el hombre no se puede describir sin Dios, y ese punto central no se refleja en ninguna de las notas precedentes. Luego se añaden otras notas centrales: la inderivabilidad de la biología y psicología, la trascendencia respecto de la vida, la indefinibilidad, la sacralidad porque deriva Dios, la gratuidad, y la supernaturalidad<sup>24</sup>. Más adelante se dice que espíritu es acto, intencional, e impleción de significación<sup>25</sup>. Por último, se describe al espíritu como actualidad, realidad inobjetivable, intencional y personal<sup>26</sup>.

Selección de textos:

*Los sentimientos sensibles.* “Es propio de la esencia del placer sensible (a distinción de la esfera de los sentimientos vitales, de los sentimientos anímicos puros y de los sentimientos espirituales) el no poder ser resentido, pre-sentido y con-sentido –inmediatamente, a causa de su determinación extensiva y local en el cuerpo–, sino que únicamente puede ser dado a la percepción afectiva como sentimiento actual y ‘propio’”. *Ed. cit.*, 340.

Los sentimientos sensibles se refieren sólo al presente. Por eso quien se obceca en buscarlos carece de esperanza y, consecuentemente, compromete su futuro.

*Sentimientos psíquicos-valores.* “El apetito y el asco... son *funciones del percibir sentimental (vital) dirigidas hacia el valor*”. *Ibid.*, 347. “El estar dado de los valores y la diferenciación de los valores en los objetos, en principio *antecede* a la experiencia de los estados sentimentales que producen esos objetos, y *fundamenta*, a la vez, esos estados y sus curso”. *Ibid.*, 348. “En principio, los estados sentimentales están dados siempre: 1º, como efectuados; 2º, como efectuados por cosas, acciones, etc. que se presentan depositarios de valores”. *Ibid.*, 348. “Mientras que las vivencias de placer, por su misma naturaleza, son únicamente actuales y, a la vez, individuales, los valores, como la ordenación constante de estas vivencias, son permanentemente duraderos y a la vez interindividuales en el flujo de las vivencias actuales de placer. El estar dado de los valores consiste en que un objeto no

---

de los valores”, *Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, Buenos Aires, 1960, pp. 39-59; SWEENEY, R. D., *Max Scheler's philosophy of value*, New York, 1962.

<sup>23</sup> Cfr. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismos” scheleriano*, pp. 89-90.

<sup>24</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 103-105.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 123-125.

sólo provoca estados sentimentales y apeticiones actualmente, sino que también excita las disposiciones de las impresiones sentimentales y apetitivas que provocó anteriormente en nosotros el mismo objeto, y nos hace esperar que, a medida que la experiencia progresa en el conocimiento del objeto, experimentaremos vivencias de placer (o apeticiones) parecidas”. *Ibid.*, 350.

Scheler defiende que los valores son independientes de los sentimientos que los alcanzan, porque son anteriores a éstos y los fundamentan. A distinción de los sentimientos corpóreos o emociones, siempre referidos al presente, los sentimientos psíquicos que alcanzan a los valores son, como éstos, duraderos, pues se extienden al pasado y futuro.

*Carácter distintivo de los sentimientos y su intencionalidad objetiva.* “La filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y este prejuicio es la escisión de razón y sensibilidad, enteramente inadecuada a la estructura del espíritu. Esta división exige, en cierto modo, asignar todo lo que no es razón a la sensibilidad. Según esto, toda nuestra vida emocional... ha de atribuirse a la sensibilidad, incluso el amor y el odio. Al mismo tiempo, conforme a esa distinción, todo lo que es alógico en el espíritu: intuir, sentir, tender, amar, odiar, depende de la organización psicofísica del hombre”. *Ibid.*, 356. El sentido pascaliano de “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce” es que “hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero esta experiencia nos presenta auténticos objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber, los valores y su orden jerárquico. El orden y las leyes de esta experiencia hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la lógica y la matemática; es decir, que hay conexiones y oposiciones evidentes entre los valores... en virtud de los cuales es posible y necesaria una verdadera fundamentación de las decisiones morales y sus leyes. A esta idea de Pascal nos adherimos”. *Ibid.*, 358.

Esta crítica scheleriana es pareja a la de Hildebrand, quien se negaba a encuadrar los sentimientos dentro de la dualidad de potencias intelectuales y volitivas. Con todo, mientras Hildebrand propone una nueva “facultad”, el *corazón*, como sede de los afectos, Scheler no postula la existencia de una tercera “potencia”. Por lo demás, afirma que ciertos sentimientos conocen los valores de modo no menos “objetivo” que la razón conoce sus propios objetos.

*Sentimientos intencionales y no intencionales.* “Distinguimos primeramente el “sentir –sentir sentimental– intencional de algo” de toda clase de

simples estados sentimentales”. *Ibid.*, 358. “Son, pues, los estados sentimentales radicalmente distintos del sentir (o percibir sentimental): aquéllos pertenecen a los contenidos y fenómenos, y éste a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos”. *Ibid.*, 359. “La naturaleza de todos los sentimientos específicamente sensibles es el ser estados... el sentimiento, de suyo, no se halla referido a nada objetivo, tal como, por ejemplo, cuando siento la belleza de las nevadas montañas a la luz del crepúsculo. O de otro modo: un sentimiento se halla unido a un objeto por una asociación, percepción o representación de éste”. *Ibid.*, 360. “Muy distinto de estos modos de enlace es el del sentir intencional con lo que en él es sentido. Este enlace está presente en todo sentir valores. Hay en él un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia valores... Se trata más bien de un movimiento puntiforme, que, procediendo del yo, en el cual algo me está dado y llega a su aparición. El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la representación y el objeto, es decir una relación intencional... El sentimiento se dirige, primariamente, a una clase propia de objetos: a saber, los valores”. *Ibid.*, 361. “A este sentir receptor de valores lo llamamos la clase de las *funciones intencionales del sentir*”. *Ibid.*, 363. De este tipo se sienten los sentimientos como el preferir, el postergar, el amar y el odiar: “el amar y el odiar, por último, forman el estrato superior de nuestra vida intencional”. *Ibid.*, 364.

Una vez más, Scheler distingue entre los sentimientos que son *intencionales* respecto de los valores, esto es, los sentimientos inmateriales, de los que no lo son, a saber, los sensibles. De los primeros indica que son *cognoscitivos*, mientras que no lo son los segundos. Los cognoscitivos proceden del yo, y quedan referidos a valores ‘objetivos’. Si la clave de estos sentimientos es la *intencionalidad* cognoscitiva, habrá que distinguir su intencionalidad de la propia de los *objetos* conocidos de la razón y la propia de los *actos* de querer de la voluntad. En este sentido, la intencionalidad sentimental se distinguiría de la cognoscitiva en que en el conocer lo intencional son los *objetos* o *ideas* conocidos, mientras que en los sentimientos son los mismos *actos* los que son intencionales. Y se distinguiría de la intencionalidad volitiva en que, si bien en ambos casos son los *actos* los que son intencionales, los de los sentimientos son cognoscitivos mientras que los volitivos no lo son<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> La clave radica, primero, en dilucidar si un acto cognoscitivo es intencional y, segundo, preguntar si el yo es “intencional” respecto de ‘valores’. La respuesta –acorde con el planteamiento clásico– es que el yo o *sindéresis* activa, ilumina respecto de todas nuestras potencias (sensibles e inmateriales). ¿Coinciden éstas con lo que Scheler denomina ‘valores’? No exactamente, pues el iluminar nuestras potencias permite conocer la *ley natural*, es decir,

*Los sentimientos en la historia de la filosofía.* Scheler señala que respecto del estudio de los sentimientos hay en la historia de la filosofía dos momentos erróneos: uno que llega hasta el s. XIX, con autores como Descartes, Spinoza y Leibniz, que piensan que los sentimientos eran intencionales, pero que no eran algo último y originario en el espíritu, sino conocimientos confusos y oscuros. Además, los valores no eran para ellos fenómenos últimos irreductibles, sino que los reducían a puros “grados del ser” por medio del concepto de perfección. En cambio, “a principios del s. XIX, después de Tetens y Kant, se iba reconociendo poco a poco la *irreductibilidad* de la vida emocional. Pero al conservarse, no obstante, la postura intelectualista del s. XVIII, se degradó *toda* vida emocional a la condición de simples *estados*”. *Ibid.*, 368. “Los sentimientos vitales, así como los sentimientos anímicos y espirituales, también pueden mostrar siempre un carácter intencional, que los sentimientos puramente espirituales muestran necesariamente por su esencia”. *Ibid.*, 369.

Acierta Scheler en la revisión histórica de este problema, pues mientras que en los pensadores clásicos y modernos precedentes a los maestros de Kant la tendencia a reducir los sentimientos o bien a las pasiones, o bien a la inteligencia, o bien a la voluntad era fuerte, a partir de ese momento la tendencia fue la de postular una tercera facultad –al margen de las cognoscitivas y volitivas– como sede de ellos. La primera opinión –dice Scheler– acierta en que interpreta los sentimientos como un conocer intencional; yerra en que los reduce a la razón (o a la pasión, o al querer). La segunda acierta en que son irreductibles a la razón, pero yerra en su reducción a estados psicológicos (no intencionales), pues de ese estilo son sólo los sentimientos sensibles. Frente a esto, declara Scheler, hay dos grados de sentimientos, los *vitales* y los *espirituales*, que son cognoscitivo-intencionales.

*Los valores humanos.* “La humanidad sólo tiene valor positivo en la medida en que consta de hombres buenos; pero no es “bueno” el hombre que se deja mover por la conciencia de la especie humana”. *Ibid.*, 377. “La esencia peculiar de los valores morales la hallamos merced a la percepción sentimental, pero ésta se encuentra en el hombre”. *Ibid.*, 377. “El hombre es el más alto de los seres en tanto y sólo en tanto que es depositario de actos independientes de su organización biológica y en tanto que ve y realiza los valores que corresponden a esos actos. Por consiguiente, el hombre es el ser valiosamente superior a todos tan sólo en el supuesto de que hay valores

---

cómo son y cómo deben crecer dichas potencias de la *naturaleza* humana, pero no conoce directamente cualidades de las cosas externas.



independientes de los biológicos y superiores a ellos: los valores de lo santo y los valores espirituales”. *Ibid.*, 398.

Para Scheler el hombre es el único ser ético y espiritual que capta unos valores especiales relacionados con sus actos y con su propio ser personal, cualidades que no se captan en el ser humano –sostiene Scheler– al margen de su vinculación al ser divino. En este sentido cada hombre es un símbolo que remite y dice algo de Dios.

*El hombre se conoce en vinculación con Dios.* “El hombre, visto como el ser terreno valiosamente más elevado y como ser moral, es aprehensible e intuible fenomenológicamente en tan sólo el supuesto y ‘a la luz’ de la idea de Dios. De tal modo que podemos decir francamente: el hombre es visto con rigor, el movimiento, la tendencia, el tránsito a lo divino... ¡Cuán absurdo es, por tanto, considerar la idea de Dios como “*antropomorfismo*”, cuando el valor único de esa “humanidad” se apoya, por el contrario, para sus más nobles ejemplares, en un *teosofismo*!”. *Ibid.*, 398. “Su núcleo esencial... es aquel movimiento, aquel acto espiritual del trascenderse”. *Ibid.*, 399. “Hay una *idea apriórica de valor* de lo divino, que no supone una experiencia histórica ni inductiva, ni tiene de ningún modo por fundamento la existencia de un mundo ni de un yo”. *Ibid.*, 404. “A esto se reduce la profunda paradoja del dicho pascaliano: “no te buscaría si no te hubiera encontrado ya”. Este “encontrado” se refiere precisamente a la posesión de la esencia valiosa de Dios en los ojos espirituales del corazón y del amor”. *Ibid.*, 405. “Los valores de las cosas nos son dados con anterioridad e independencia de sus representaciones imaginativas (o conceptuales). Por esto, respecto a la sustancia y el núcleo aquel de la idea de Dios, puede haber un acuerdo entre individuos y grupos que marchan muy separados en sus interpretaciones conceptuales de aquella idea”. *Ibid.*, 405.

Frente a Feuerbach, acierta Scheler en no considerar que la idea de Dios sea un *antropomorfismo*, es decir, una hipostatización de la perfección humana en un mundo aparte, sino al contrario, considera que el hombre sólo se comprende adecuadamente desde Dios, desde una perspectiva *teosófica*, pues el ser humano, en su ‘núcleo’ está radical y naturalmente (*a priori*) vinculado con el ser divino. Por eso, en esa vinculación nativa al ser divino todo hombre puede estar de acuerdo; no, en cambio, en la ‘idea’ adquirida de Dios.

*La jerarquía sentimental.* “La ausencia en un solo sentimiento de la mezcla que hay entre sentimientos de tan diversos estratos de profundidad puede servir además de signo de que no sólo son de diversa cualidad, sino también de diversa profundidad”. *Ibid.*, 448. “Esta nota fenoménica de la “*profundidad*” del sentimiento va esencialmente unida a cuatro grados muy caracte-

rísticos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o “sentimientos de la sensación”; 2º *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad)”. *Ibid.*, 448. “Todos los sentimientos, en general, tienen una referencia vivida al yo (o a la persona) que les distingue de otros contenidos y funciones (sentir sensaciones, representar, etc.); referencia en principio distinta de aquella que también puede acompañar a un representar, querer y pensar”. *Ibid.*, 448. “Los sentimientos están de suyo en el yo... Por eso precisamente los sentimientos 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)”. *Ibid.*, 449.

Reitera Scheler la clasificación de sentimientos entre *sensibles* particularizados, *corporales* difusos, *anímicos* o del yo y *espirituales* o de la personalidad, a los que mejor sería llamar “de la persona”. La sede especial de los sentimientos es –para Scheler– el yo. Sin embargo, el *acto de ser* personal también posee sentimientos propios (ej. gozo y paz), que aunque redundan en el yo, no son suyos propios, sino superiores.

*Caracteres del sentimiento sensible.* “Hallamos caracterizado el sentimiento sensible por las notas siguientes: 1º A diferencia de todos los otros sentimientos, está dado como localizado y extendido en determinados lugares del cuerpo... 2º El sentimiento sensible no se puede desvincular en la atención de los contenidos sensoriales correspondientes... está dado, esencial y necesariamente, como estado, más nunca como función y acto... 3º El sentimiento sensible carece de toda referencia a la persona y se refiere únicamente al yo sólo de un modo doblemente indirecto... 4º El sentimiento sensible es por su esencia una situación exclusivamente actual... 5º El sentimiento sensible, por su esencia, es puntiforme, carece de duración y de continuidad de sentido... 6º El sentimiento sensible es, de todos los sentimientos, el menos perturbado por la aplicación de la atención a él... 7º Es de la mayor importancia para el problema ético el hecho de que el tener o no tener sentimientos está tanto más sometido al querer y al no querer (e igualmente a su afectividad práctica) cuanto más se aproximan aquéllos al nivel de los estados sensibles de sentimiento. Los sentimientos vitales son ya mucho menos variables al arbitrio práctico”. *Ibid.* 449-54.

El sentimiento sensible está ‘*localizado*’, porque las facultades sensibles constan de un soporte orgánico determinado. Está vinculado con el *conocer sensible*, porque es

la consecuencia o redundancia de los actos de conocer en la propia facultad. No afecta al núcleo personal sino sólo al *yo*, porque es éste el que conoce las “facultades” sensibles. Es ‘*actual*’ porque las sensaciones también lo son. Por lo mismo, es ‘*puntiforme*’ o sin duración. Nuestra *atención* no lo altera, porque nuestras potencias sensibles guardan cierta independencia respecto del *yo*. Sólo podemos gobernar las causas que los producen, y en ello radica su moralidad.

*Los sentimientos del espíritu.* “Están completamente sustraídos al dominio de la voluntad los sentimientos que brotan espontáneamente de la hondura de nuestra persona misma y que, por consiguiente, son en grado mínimo “sentimientos reactivos”, a saber: la beatitud y la desesperación de la persona misma”. *Ibid.*, 454.

Los afectos del espíritu están sustraídos al dominio de la voluntad sencillamente porque los sentimientos más profundos del *acto de ser* personal son superiores a la voluntad como facultad de la *esencia* humana. Lo menor no gobierna a lo superior, sino a la inversa.

*Crítica al hedonismo.* “En cualquier tendencia hacia algo va incluida la percepción sentimental de algún valor, que fundamenta el componente de imagen o significación de la tendencia”. *Ibid.*, 465. “En el infortunio central de los hombres tiene su fuente todo eudemonismo práctico, que ha de ser forzosamente hedonismo, pues los sentimientos sensibles (los más superficiales de todos) son los más fáciles de producir en la práctica. Es decir, siempre que el hombre se halla insatisfecho en un estrato más central profundo de su ser, su tendencia a colocarse en la postura de sustituir ese estado disgustante por una orientación hacia el placer, y en verdad hacia el estrato más periférico en cada caso, es decir, el estrato de los sentimientos más fácilmente provocables”. *Ibid.*, 466.

Scheler sostiene acertadamente que el sentimiento es previo a la tendencia, pues dependiendo del agrado o desagrado notado, prosigue o se inhibe la tendencia. Acierta también en que el hedonismo es una compensación sentimental superflua que quiere llenar en el estrato periférico del hombre el vacío sentimental del estrato profundo.

*El conocimiento de la persona.* “Nunca puede ser pensada la persona como una cosa o una sustancia con cualesquiera potencias o fuerzas, entre las que se halla también la “potencia” o la “fuerza” de la razón, etc. Más bien la persona es una unidad inmediatamente convivida del vivir, más no una cosa simplemente pensada fuera y tras lo inmediatamente vivido”. *Ibid.*, 499. “La yoidad es un dato positivo de la intuición, frente a la idea de un concepto en el tiempo”. *Ibid.*, 506. “Puede incluirse, desde luego, el *yo* en

sus vivencias fácticas, pero no reducirse a ellas o a sus conexiones”. *Ibid.*, 507.

La persona no es una cosa, ni puede ser pensada como tal. La razón piensa las cosas, porque, por superior, puede con ellas; pero no conoce a la persona, porque la persona es superior a su razón. Por tanto, acierta Scheler en que la persona no se puede conocer formando ideas racionales de ella. Se requiere, pues, de un conocimiento ‘intuitivo’ superior, no racional, solidario a la propia persona que alcance a ésta.

¿*Qué es la persona?* “La idea aquella de un “yo extra o sobreindividual”, cuya barrera o “enturbiamiento empírico” sería el yo individual, es un supuesto evidentemente absurdo”. *Ibid.*, 508. “Todo yo individual posee su esencia, que no desaparece, en modo alguno, con la supresión de su existencia en el pensamiento”. *Ibid.*, 509. “Persona es justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles diversidades esenciales –en cuanto que esos actos son pensados como realizados–”. *Ibid.*, 512. “*La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos... El ser de la persona “fundamenta” todos los actos esencialmente diversos*”. *Ibid.*, 513. “La persona no es un vacío “punto de partida” de actos que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, sino sólo una esencia abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencias abstractas para pasar a ser esencias concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona”. *Ibid.*, 514. “La persona debe ser la conexión ... de sus actos. Ciertamente la persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla “tras de éstos”, o “sobre ellos”... Más bien en cada acto plenamente concreto se halla la persona íntegra, y “varía” también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o “cambie” como una cosa en el tiempo”. *Ibid.*, 515.

El yo no se reduce a sus vivencias fácticas, sino que las desborda y, asimismo, tampoco se conoce racionalmente. Decir que el yo trasciende a la razón no equivale a sostener que sea supraindividual o que no sea nadie. Aquí, la crítica scheleriana al *sujeto trascendental* kantiano es aceptable. Sigue acertando al sostener que la persona es la última unidad de sus actos, pero sin reducirse a ellos<sup>28</sup>. Pero no es

<sup>28</sup> Según FERRETTI, Scheler define a la persona exclusivamente como “la unità ontológica concreta... di atti”. *Op. cit.*, p. 143. “Per spirito Scheler intende quinde tutta quella sfera di atti, di natura intenzionale, teoretici, emozionali, volitivi, che... superano il dato empirico immediato relativo alla vita, per riferirsi a essenza o significati ideali di per sé validi a priori pero ogni loro possibile realizzazione”. *Ibid.*, p. 147. Esta es también la posición de SPADER,

correcta su afirmación acerca de que la persona ‘fundamenta’ sus actos, pues ser fundado es incompatible con ser libre y, asimismo lo es fundar con dotar de libertad. Ahora bien, la persona es libre y sus actos también. Tampoco es atinada su expresión de que la persona sea una “esencia abstracta”, pues ni es ‘esencia’, sino *acto de ser*, ni ‘abstracta’, sino concreta, cada quién, distinta en cada caso. Y menos aún es válida su tesis acerca de que la “persona existe y se vive únicamente como ser realizador de actos, y de ningún modo se halla ‘tras de éstos’, o ‘sobre ellos’, pues la persona es *además* de sus actos; es más, *es* incluso sin realizar ningún acto y, por ende, es *irreductible* a ellos. Con esto se aprecia el intento certero de Scheler de superar el *sustancialismo* y el *actualismo*, pero también que su logro es precario.

*El conocimiento del yo.* “El yo en cualquier sentido de la palabra es un objeto: la yoidad es también un objeto de la intuición sin forma, el yo individual es un objeto de la percepción interna”. *Ibid.*, 517. “Más si un acto no es nunca un objeto, con mayor motivo no lo será la persona que vive en su realización de actos. Antes bien, el modo único y exclusivo de darse es su misma realización de actos (incluida la ejecución del acto de su reflexión sobre sus actos), realización de actos en la que, viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma”. *Ibid.*, 517.

No es correcto sostener que el *yo* sea un “objeto” a menos que se trate del yo “ideal”, pues la palabra “objeto” tomada precisamente denota “objeto pensado”. En efecto, en nosotros se puede distinguir el *yo real*, nuestra mirada abierta a lo inferior a nosotros, y el *yo ideal*, ese yo pensado, constructo mental o idea, que nos trazamos de nosotros mismos y con el que medimos nuestras acciones. Ahora bien, si por “objeto” se entiende sencillamente “tema”, sí se puede decir que el yo sea un ‘objeto’ de conocimiento. ¿Cómo se conoce este tema del yo? El *yo real* se conoce intuitivamente; el *yo ideal*, en cambio, se forma con ideas u objetos pensados. Scheler descubre que, de modo similar a como los actos de pensar no se pueden conocer formando ideas de ellos, porque la idea de acto no es un acto real, de la misma manera, pero con mayor motivo, no se puede conocer la persona real formando ideas de ella. Añade que la persona se conoce en sus actos, a lo que hay que decir que, si

---

P., “In Scheler’s view, the person is not something separate from the acts –the person is *in* the acts–. There is no need to posit something above or behind or separate from the acts. The person *is* the acts, but not acts abstracted. The person is the acts unified, acts of essentially different natures unified in a particular concrete way: acts *are* the person”. *Scheler’s Ethical Personalism. Its logic, development, and promise*, Fordam University Press, New York, 2002, p. 104. Cfr. asimismo: KELLY, E., “Ethical Personalism and the Unity of the Person”, en SCHNECK, S., (ed.) *Max Scheler’s Acting Persons*, pp. 93-110.

bien la persona está unida a sus actos, sin embargo, dado que la persona es irreductible ellos, no se puede desvelar enteramente atendiéndolos.

*Actos y acciones.* “Los actos son ejecutados; las funciones se ejecutan ellas. Con las funciones va puesto necesariamente un cuerpo y un contorno al que pertenecen sus “manifestaciones”; con la persona y el acto no va supuesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo, mas no un contorno. Los actos brotan de la persona dentro del tiempo; las funciones son hechos en la esfera temporal fenoménica”. *Ibid.*, 518. “Reclamamos para la esfera íntegra de los actos el término espíritu, llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido... Todo espíritu, necesaria y esencialmente, es personal, la idea de un espíritu impersonal es absurda. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un yo; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del yo y el mundo exterior”. *Ibid.*, 520.

Scheler distingue entre “actos” y “funciones”, distinción similar a la clásica entre “operaciones inmanentes” y “acciones transitivas”. Las primeras son inmateriales y, por tanto, están al margen del espacio y tiempo; las segundas, en cambio, son orgánicas y sometidas a las condiciones espaciotemporales. Si los actos son de índole espiritual, más lo será la persona de la que éstos dependen. De aquí que Scheler haga equivaler de modo pertinente el término “persona” con el de “espíritu”<sup>29</sup>, y que, no menos pertinentemente, lo distinga esta realidad del “yo”.

*Yo-tu.* “No es la persona... un nombre relativo, sino un nombre absoluto. A la palabra yo va siempre ligada, por una parte, una referencia a un tú, y por otra parte, a un mundo exterior. Mas no es así al nombre de persona. Dios, por ejemplo, puede ser persona, mas nunca un yo, pues que para él no hay tú ni mundo exterior. Lo mentado con el nombre persona tiene frente al yo algo de totalidad que se basta a sí misma. Una persona, por ejemplo, obra, pasea, etc., esto no puede hacerlo un yo”. *Ibid.*, 520-1.

Acierta Scheler cuando advierte que el vocablo “yo” dice siempre referencia al de “tú”. Como es sabido, esta referencia ha sido puesta de relieve en la llamada *filosofía del diálogo* (Levinas, Buber, etc.), y caracteriza lo que esos y otros autores denominan “intersubjetividad”, característica humana que es de índole social o *manifestativa*. Esa cualidad es manifestación a nivel de *esencia* humana de la

---

<sup>29</sup> “Para Scheler existen dos palabras que de alguna manera compendian y traducen la denominación fundamental del hombre. Ellas son: ‘Espíritu’ y ‘Persona’. Ambas indisolublemente ligadas desde el momento que la Persona es a forma de existencia concreta del Espíritu”. MANDRIONI, H. D., *Op. cit.*, p. 158.

intimidad personal, es decir, del *acto de ser*, ya que a nivel íntimo la persona es abierta, o sea, es apertura personal a personas distintas. Por eso –frente a Scheler– hay que decir que no es correcto sostener que el nombre de “persona” no diga relación, o que sea “absoluto”<sup>30</sup>, en el sentido de absuelto o separado. Por otra parte, frente a Scheler y a sus expositores<sup>31</sup> hay que señalar que la noción de “persona” no indica “totalidad”, sino *referencia personal* a –y *distinción particular de*, por tanto– personas.

*La persona es inobjetivable.* “La persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada por ella misma o por algún otro”. *Ibid.*, 521. “Desde luego que, si la personalidad fuera un concepto fundado sobre el yo –del modo que fuera– o incluso sobre un yo trascendental o conciencia en general, sería entonces absurda una verdad personal”. *Ibid.*, 527.

Es verdad que la *persona* conoce su *yo*, porque éste es inferior a la persona (es su *esencia*), pero a la persona le cuesta saber quién es ella, esto es, saber su propio sentido personal (su *ser*), sencillamente porque ninguna persona es “reflexiva” o “auto-referente”. Si lo fuera, no podría ser *trascendente, abierta personalmente*. Por otra parte, el que Scheler indique que la persona no es un “yo trascendental” es una crítica al “sujeto trascendental” kantiano, es decir, a ese “yo pienso en general” que no es ni un yo, ni un tú, ni un nadie, porque ni es persona, ni es de una persona concreta<sup>32</sup>.

*La persona y su corporeidad.* “El cuerpo no pertenece a la esfera de la persona ni del acto, sino a la esfera objetiva de toda ‘conciencia de algo’ y de sus modos”. *Ibid.*, 530.

Acierta Scheler en su tesis –contraria a la de Stein, Marcel, Ricoeur, Zubiri, etc.– de que el cuerpo no pertenece a la esfera de la persona. La tesis contraria es “totalizante”, pero “totalizar” es un modo formal de proceder de la razón que sirve para vincular objetos pensados, no temas reales. El cuerpo no añade nada como acto al *acto de ser* personal, a la persona, sencillamente porque es *potencial*. Con esto no se quiere decir que el cuerpo no sea importante, pues es claro que, por ser el cuerpo de

<sup>30</sup> Y eso vale también para el ser divino, pues éste ni es ni puede ser unipersonal, pues la noción de persona única, la soledad, es la negación de la noción de persona. En rigor, es imposible que exista una única persona.

<sup>31</sup> “La persona ha infatti il carattere di totalità che basta a se stessa”. FERRETTI, J., *Op. cit.*, p. 162.

<sup>32</sup> Cfr. al respecto: BLOSSER, Ph., “Schler’s Concept of the Person against its kantian Background”, SCHNECK, S., (ed.) *Max Scheler’s Acting Persons*, pp. 37-66.

una persona, lo es y mucho. Pero, con todo, el cuerpo no *es* la persona, porque no es un *acto de ser*. Los actos de ser no mueren... Se es persona cuando el cuerpo está vivo y se es cuando está muerto. Por lo demás, es claro que el cuerpo media entre el mundo exterior y el interior.

*Persona y personalidad.* Para Scheler rasgos distintivos de la persona “moral” son: la cordura, la edad, el señorío sobre su cuerpo y sobre su mundo interno, la reflexión sobre sus actos. Cfr. *Ibid.*, 623. Así, ni un loco, ni un niño, ni quien se identifica con su cuerpo o un esclavo, ni un yo, ni un carácter, ni las patologías (que esconden completamente a la persona) son personas “morales”, es decir, carecen de “personalidad”. “Toda objetivación psicológica es idéntica a la despersonalización. La persona es dada siempre como el realizador de actos intencionales que están ligados por la unidad de un sentido. Por consiguiente, nada tiene que ver el ser psíquico con el ser personal”. *Ibid.*, 623.

Estos pasajes quedan referidos al plano *ético*, no al *antropológico*. Todas esas quebras morales, psicológicas y patológicas que menciona Scheler afectan a la “personalidad”, no a la “persona”, es decir, inciden sobre la “esencia” humana o el “yo”, no directamente sobre el “acto de ser” personal, a menos que éste les abra libremente la puerta. Scheler advierte que quien intenta comprender su propio sentido personal reduciéndolo a lo que conoce de su “yo”, “personalidad”, “psicología”, etc., se despersonaliza, porque la persona (el *acto de ser* personal) no es el yo, la personalidad o la psicología (la *esencia* humana).

*Conocimiento propio.* “El acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello, la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo”. *Ibid.*, 638.

Sostiene Scheler que los actos cognoscitivos son “intencionales”, pero ya se ha indicado que la intencionalidad sólo se puede predicar de los actos de la voluntad. Se trata, pues, de un desliz en teoría del conocimiento. Por otro lado, es correcto sostener que el acto superior de la intimidad humana es el *amor* personal y que este arrastra tras sí al conocer personal.

\*\*\*



6. SOBRE EL PUDOR Y EL SENTIMIENTO DE VERGÜENZA<sup>33</sup>

Esta obra scheleriana es de 1913. Obviamente, trata del sentimiento de vergüenza y la virtud del pudor. Los explica en vinculación con otros sentimientos y, todos ellos, de acuerdo con la distinción real de capas humanas que distingue en el hombre<sup>34</sup>.

Selección de textos:

*El pudor es humano.* “Pertenece a la condición fundamental del origen de este sentimiento algo así como un desequilibrio y una *discordancia del hombre* entre el sentido y la pretensión de su persona espiritual y de su necesidad corporal. Sólo porque pertenece a la esencia del hombre un cuerpo vivo, puede hallarse en la situación de *tener que avergonzarse*; y sólo porque vivencia su ser persona espiritual como esencialmente independiente de semejante “cuerpo vivo” y de todo lo que pueda proceder de él, es posible que se halle en la situación de poderse avergonzar”. *Ed. cit.*, 20. “Por esta razón, en la vergüenza entran en contacto de una forma singular y oscura “espíritu” y “carne”, eternidad y temporalidad, esencia y existencia... Todas las relaciones personales que están contenidas en su vivencia de avergonzarse “ante” alguien, tienen este *gran, único y sumamente general trasfondo*: que el hombre en lo profundo se siente y se sabe como un “puente”, como un “tránsito” entre dos órdenes de ser y esencia en los que está enraizado por igual, y de los que no puede prescindir ni un segundo para seguir llamándose hombre”. *Ibid.*, 20-1.

El pudor es, para Scheler, un sentimiento distintivo del hombre frente a los animales y al ser divino (cfr. *Ibid.*, 17). Nota que este sentimiento afecta no sólo al plano sensible o corpóreo humano, sino que implica a la intimidad personal (*acto de ser*), y también a la *esencia* humana (el *tener*). En efecto, el pudor no consiste en exclusiva en proteger al propio cuerpo de manifestaciones indebidas ante los demás, sino también en no revelar de cualquier modo y ante cualquiera la propia riqueza íntima.

*El pudor y la vergüenza.* “Es una función del pudor sexual excluir también la posibilidad de una mezcla con una vida que no corresponde al individuo y a sus valores”. *Ibid.*, 23. “Sólo el hombre es aquel en el que el puro fenómeno de la vergüenza... pierde cada vez más su ropaje real-objetivo y se convierte en un *sentimiento*: él esconde sus órganos sexuales, y esto también allí donde todavía no se viste para protegerse de las necesidades climáticas”. *Ibid.*, 30.

<sup>33</sup> SCHELER, M., *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca, 2004.

<sup>34</sup> Cfr. Sobre este punto PARVIS, E., “Max Scheler’s Phenomenology of Shame”, *Philosophical and Phenomenological Research*, 32 (1971-72), pp. 361-370.

El pudor añade al sentimiento de vergüenza un aspecto *virtuoso*, pues si la emoción de avergonzarse es natural, el pudor dota de mayor perfección humana a ese fenómeno espontáneo. El hombre, además, lejos de prescindir naturalmente de ese sentimiento, lo protege, pues el hombre no sólo es el animal que está desnudo, sino el que sabe que lo está y que le conviene no estarlo. Proteger su cuerpo no es una mera necesidad ambiental para el hombre, sino un requerimiento humanizante.

*Distinción entre varón y mujer.* “El varón se siente más que la mujer ‘por encima de la naturaleza’ y no ‘dentro de ella’”. *Ibid.*, 31. “Es un error de principio de la teoría positivista sobre la vergüenza el que confunda primero la “vergüenza” con el “pudor” y, acto seguido, el pudor mismo con formas de expresión específicas que en algún momento determinado se encuentran en algunos pueblos de civilizaciones más elevadas”. *Ibid.*, 33.

Nota Scheler que la *persona* del varón guarda mayor distancia con respecto a su *naturaleza* biológica que la persona de la mujer respecto de la suya. Con otras palabras, que la mujer es más femenina que el hombre masculino. Por tanto, la relación entre los diversos niveles o estratos de lo humano es distinta en el varón y en la mujer, de modo que no es pertinente hablar de “igualdad”. Por último, es certera la crítica scheleriana al *positivismo biologicista* (movimiento todavía en boga) que confunde el pudor con la vergüenza.

*El pudor como virtud.* “La vergüenza *no* es un sentimiento exclusivamente *sexual*, ya que ni siquiera es un sentimiento exclusivamente *social*. En cualquier consideración de la palabra vergüenza hay una “vergüenza *ante sí mismo*” igualmente originaria y un “avergonzarse ante sí mismo” como una vergüenza ante los demás. Y esto es válido del mismo modo tanto para la vergüenza sensible-corporal... como para la vergüenza anímico-espiritual”. *Ibid.*, 36. “En toda vergüenza hay un *actus* que me gustaría llamar ‘vuelta hacia sí mismo’”. *Ibid.*, 37. “La vergüenza es un *sentimiento protector del individuo* y de su valor individual frente a la esfera de lo general”. *Ibid.*, 40. “La vergüenza es un sentimiento de culpa para *el sí mismo individual en general* –no necesariamente para *mi* sí mismo individual, sino para uno semejante en mí o en otro, esté dado donde esté dado–”. *Ibid.*, 41. “Avergonzarse siempre es un avergonzarse *de algo* y está dirigido a un *estado de cosas*”. *Ibid.*, 42. “Existe una profunda relación entre la vergüenza y el *orgullo*, por un lado, y la *humildad*, por otro... Lo que hay en la vergüenza de sentimiento de valor de sí mismo la hace afín al orgullo; lo que hay en ella de amor y tendencia de entrega la hace afín a la humildad”. *Ibid.*, 42-43.

Ya se ha indicado que el pudor no se reduce a un asunto de ámbito sexual, sino que afecta a otras dimensiones de la *intimidad* humana. Esta perfección humana impele a proteger y defender la propia riqueza personal ante miradas ajenas objetivantes o depauperantes. Si el pudor es una *virtud*, como toda, no queda referido sólo ante los demás, sino que es también una perfección *ante sí mismo*<sup>35</sup>. Por tanto, la vergüenza y el pudor son elementos que nos sirven para desvelar los escalonados estratos de lo humano. Por lo demás, Scheler advierte que el sentimiento positivo de vergüenza y su virtud correlativa, el pudor, es manifestación de *humildad* interior, una cualidad íntima del espíritu humano, así como sus contrarios lo son de *soberbia*, vicio que es fruto de la pérdida de sentido personal.

*Vergüenza, arrepentimiento, honor, humildad y respeto.* “En una dirección completamente diferente, la vergüenza está emparentada, por un lado, con el *arrepentimiento* y, por otro, con el *sentido del honor*”. *Ibid.*, 43. “El sentimiento de honor y el pudor están íntimamente relacionados sólo en el alma femenina, donde casi siempre una falta de pudor denota también una falta de sentimiento de honor. La razón de ello es que no sólo para el sentimiento masculino, sino para el sentimiento femenino *mismo*, el honor y la castidad coinciden más profundamente, y la sexualidad es sentida como algo mucho más individual que en el varón”. *Ibid.*, 44. “La vergüenza anímica se encuentra en una relación de oposición dinámica y de limitación con la *ambición*, así como con la *vanidad* y el *afán de gloria*, y la vergüenza sexual lo está con las *ganas de exhibirse*”. *Ibid.*, 45. “La vergüenza como sentimiento corporal se halla en una analogía aún más profunda con el *asco* y con la *aversión*, y como sentimiento anímico con el respeto”. *Ibid.*, 45. “Pero mientras el asco es un resistir puro... la resistencia de la vergüenza presupone siempre una fuerte tendencia oculta de *atracción* a la cosa a la que se resiste en ella”. *Ibid.*, 46. “La vergüenza es verdaderamente el “ropaje anímico natural” de toda nuestra sexualidad”. *Ibid.*, 50. “La desvergüenza se sanciona con asco –según una ley eterna inscrita en nuestro corazón que ninguna arbitrariedad puede quebrantar”. *Ibid.*, 51.

El *arrepentimiento* es íntimo, es decir, del nivel del *acto de ser* personal humano. El *honor*, en cambio, es una virtud que pertenece a la *esencia* humana en la medida en que ésta se abre a la valoración social. La vergüenza está emparentada con ellos porque éstos son previos y superiores a ella, siendo ésta manifestación sensible de

---

<sup>35</sup> Alguien se puede avergonzar ante sí, porque en uno no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano, sino que las distinciones reales son jerárquicas. Por eso, con un nivel superior podemos medir que un comportamiento nuestro de nivel inferior ha sido inadecuado, pues no se puede poner al servicio del nivel superior, que es más humano.

aquéllos. Reitera certeramente Scheler que esa vinculación es más estrecha en el caso de la mujer que en el del varón. Por otra parte, la vergüenza anímica es *humildad*, contraria a la *ambición*, *vanidad* o *vanagloria*, expresiones diversas de *soberbia* de espíritu, como lo es el afán de exhibirse de la desvergüenza sensible. Como la *humildad* es fruto de conocerse personalmente abierto y vinculado respecto de personas distintas –en especial con referencia a Dios– comporta *respeto* hacia esas personas. La *soberbia*, en cambio, lo contrario. Paralelamente, si la vergüenza corporal comporta protección corporal, es afín en el plano sensible al *asco* y *aversión*, rechazos explícitos de acciones deshumanizantes, pues el *asco* es naturalmente contrario a la *desvergüenza*.

*Vergüenza, angustia, temor y respeto*. “Son diferentes las relaciones que existen entre la vergüenza y los sentimientos de la *angustia*, el *temor* y el *respeto*. El temor es la fuerza, tan difundida como la vida misma, de presentir “peligros” antes de que los estímulos nocivos de las cosas y de los procesos peligrosos actúen sobre el organismo, y ello de tal suerte que estas cosas son simultáneamente *representadas*. En cambio, la angustia es precisamente este mismo presentir, pero si en verdad la vergüenza tiene muy poco que ver con el temor, se encuentra mucho más relacionada con la angustia... La angustia y la vergüenza establecen también una unión muy íntima en la *timidez*, aquella propiedad que justamente consiste en que el desarrollo del pensamiento o el desarrollo de la motivación y de la voluntad es apartado y refrenado por la mera presencia de personas más o menos ajenas y la intención de expresárselo y explicárselo a éstos, considerando con angustia el efecto o teniendo presente con vergüenza que se tiene que revelar y exhibir algo sumamente íntimo”. *Ibid.*, 51-52. “El respeto está más emparentado con la vergüenza anímica. El *respeto* es un tipo de temor cuyo objeto, independientemente de su cara amenazadora, disfruta al mismo tiempo de consideración, amor o veneración, pero en todo caso está dado y es sentido como portador de un alto valor positivo... Por otro lado, la vergüenza y el respeto quedan íntimamente entretejidos en la *circunspección* y, en especial, en la así llamada circunspección sagrada”. *Ibid.*, 53.

Pasa ahora Scheler a estudiar la relación existente entre la vergüenza y los sentimientos de *angustia*, el *temor* y el *respeto*. El *temor* es más bien sensible, pues sigue a las imaginaciones (*representaciones*) que conforman los sentidos internos. La *angustia*, en cambio, –frente a lo que Scheler indica– es íntima, pues deriva de la falta del propio sentido personal, como pusieron de relieve los pensadores existencialistas del s. XX. Por su parte, es correcto señalar que el *respeto* es afín a la vergüenza aní-

mica, pues deriva de la *humildad* del espíritu, que dice referencia sobre todo a la divinidad y a lo sagrado.

*Vergüenza corporal y pudor espiritual.* “La esencia del pudor es, por un lado, la vuelta del individuo sobre sí mismo y el sentimiento de una necesidad de autoprotección individual ante los demás en su conjunto; por otro lado, la esencia del pudor es un sentimiento en el que la indecisión de las funciones superiores de la conciencia selectoras de valores frente a objetos que muestran una fuerte atracción hacia aspiraciones instintivas inferiores se manifiesta como una *tensión* entre ambos niveles de la conciencia. A partir de esta determinación de su esencia, el pudor se subdivide en *dos* formas diametralmente opuestas, que son irreductibles la una a la otra: la *vergüenza corporal* o el pudor vital... y la *vergüenza anímica* o el pudor espiritual”. *Ibid.*, 55. “Con arreglo a ello, la primera forma del pudor representa el índice para medir la tensión entre la función selectora de valores del *amor vital*... y el impulso instintivo dirigido a los sentimientos sensibles (sensaciones afectivas) de lo agradable... La segunda forma del pudor representa el índice de la tensión que existe entre la función selectora de valor del *amor espiritual* y anímico y el impulso fundamental vital hacia el incremento de fuerza vital en general”. *Ibid.*, 55-6.

La “autoprotección” que comporta el pudor debe entenderse como “protección” de una instancia humana superior a otra inferior propia. Por otro lado, conviene matizar que la esencia del pudor no radica en que sea un *sentimiento*, sino que es una *virtud*. La división del pudor en dos tipos, *vergüenza corporal* y *pudor espiritual* es correcta, aunque caben más añadidos entre ambos extremos, porque las distinciones reales en el hombre son múltiples y no se reducen sólo a esas dos capas (*naturaleza orgánica* y *acto de ser* o persona humana). También es correcto indicar que la vergüenza corporal está vinculada al *amor vital* mientras que el *pudor espiritual* lo está al *amor espiritual*. Pero entre ambos caben, asimismo, más tipos de amor, como son, por ejemplo, el de amistad y consecuente sentimiento de empatía, que se circunscriben en esa capa intermedia entre las dos mencionadas a la que se puede llamar *esencia* humana.

*Proteger la intimidad.* “En su función como sentimiento de protección, la vergüenza puede, desde luego, dirigirse sólo a valores positivos de sí mismo; pues sólo éstos exigen la protección y precisan de ella. Cuanto más noble se siente y sabe vagamente una vida, tanto mayor es su vergüenza”. *Ibid.*, 71. “De manera completamente análoga, también el respeto deja primero descubrir la profundidad del valor del mundo, mientras que el irrespetuoso siempre tiene que contentarse sólo con la dimensión superficial de sus

valores”. *Ibid.*, 72. “La vergüenza existe sólo en la medida de la capacidad de amor y deniega su expresión no al amor, sino al movimiento del impulso sexual hasta la determinación del amor”. *Ibid.*, 73. Por el contrario, “la coquetería como tal no es capaz de despertar ningún tipo de amor. Sólo excita el impulso y, por esta razón, no es capaz de proteger, sino todo lo contrario: perjudica al individuo que la posee”. *Ibid.*, 78.

A mayor conocimiento del propio *sentido personal*, mayor protección de esa riqueza íntima en todas las capas humanas; por tanto, mayor vergüenza en la sensible. Por su parte, *respetar* más quien más valora el sentido ajeno, mientras que no respeta quien desconoce ese sentido. Si lo radical en el ser humano es el *amor personal*, la vergüenza es manifestación suya a nivel sensible, mientras que la desvergüenza y sus afines lo son de su contrario, del desamor<sup>36</sup>.

*Sentimientos vitales y del espíritu*. “El pudor corporal al igual que su subtipo y concentración, el pudor sexual, pertenece al grado de profundidad del sentimiento que, en otro lugar, he designado como sentimientos vitales, a diferencia y en contraposición a, por un lado, las sensaciones afectivas, por ejemplo, todos los sentimientos de comezón y sentimientos de agradabilidad y desagradabilidad y, por otro lado, los sentimientos espirituales, como melancolía, tristeza, alegría. Pertenece, por tanto, a la misma clase a la que también pertenecen la frescura y el agotamiento, sentimientos de salud y de enfermedad, sentimientos de la vida en ascenso y de la vida decadente, el sufrir y el disfrutar. Y asimismo estos impulsos de vergüenza pertenecen a la serie de impulsos vitales que se distinguen de los movimientos instintivos sensibles, ya por su falta de localización en órganos específicos y por su capacidad general de refrenar movimientos impulsivos sensibles, como por una legalidad de desarrollo y fin completamente independiente de aquella legalidad”. *Ibid.*, 81. “Estos impulsos vitales están completa y estrictamente separados por su ser dado independiente del yo, así como por la forma automática del aparecer y desaparecer independientemente de la elección y de la arbitrariedad, es decir, de todo “yo quiero”, “yo deseo”, etc.”. *Ibid.*, 82.

Los sentimientos *vitales* son, en la escala que establece Scheler, intermedios, es decir, superiores a los *sensibles* localizados, e inferiores a los *ánimos* y *espirituales*. A ese nivel pertenece –enseña aquí– el pudor corporal, como también –según añade– la frescura y el agotamiento, la salud y la enfermedad, el sufrimiento y el dis-

---

<sup>36</sup> Añade Scheler a estos textos que la dirección *intencional* de la vergüenza se refiere a sí mismo, mientras que la de la coquetería, al otro; la primera es manifestación de humildad; la segunda, de orgullo. (cfr. *Ibid.*, p. 79).

frute. Es, por tanto, un sentimiento sensible “difuso”, es decir, no ceñido al soporte orgánico de una concreta facultad sensible, sino extendido por la entera corporeidad. Recuérdese que, según él, los sentimientos de este nivel son *intencionales* respecto de *valores de la vida* y son relevantes para la *ética*. Es correcta asimismo su advertencia de que afectos como la *tristeza* y la *alegría* son propios del *espíritu*. Por último, si los sentimientos de nivel *vital* son orgánicos, aunque “difusos”, es verdad que no se encuadran en el *yo*, porque éste es inorgánico y, tampoco en la intimidad o *persona* humana.

*La conciencia es superior al inconsciente.* “La vergüenza, al oscurecerlos y al mantenerlos alejados (a los movimientos sensibles) de la conciencia separada, disminuye su fuerza engañosa e ilumina con ello simultáneamente nuestro ser y vida *más profundos*”. *Ibid.*, 93. “Así pues, la vergüenza no es forma alguna de autoengaño, sino precisamente la fuerza de su superación: es la que nos abre el camino hacia ‘nosotros mismos’”. *Ibid.*, 94.

La primera tesis la defiende Scheler frente a Freud. En efecto, frente al padre del psicoanálisis, para Scheler, la conciencia es superior al inconsciente; de modo que lo instintivo y pulsional está en función de la conciencia, no a la inversa. Acierta también Scheler al decir que la conciencia no es nosotros mismos, puesto que la riqueza ontológica de nuestro ser desborda lo que de él alcanzamos a conocer conscientemente; sin embargo, la conciencia conduce a nuestra intimidad.

*Amor y simpatía.* “La simpatía no tiene nada que ver con el amor y se subdivide en las dos funciones diferentes de la recepción que meramente siente las mismas vivencias psíquicas ajenas que tiene el prójimo, que incluso tiene que estar dada en la crueldad, la alegría del mal ajeno, la envidia, la maldad, la rudeza”. *Ibid.*, 190.

Aquí Scheler reitera su tesis ya expuesta en obras precedentes de que el amor personal es irreductible a la simpatía. Esto es verdad porque el primero es propio de nuestro *acto de ser* o intimidad, mientras que la simpatía es el sentimiento resultante de la apertura positiva de nuestra *esencia* humana manifestativa a los demás.

*Espíritu y naturaleza humana.* “Cuanto mayor es en un hombre el abismo entre las aspiraciones de su espíritu y la fuerza de su vida y sus sentidos, tanto mayor tiene que ser la vergüenza para refrenar el resquebrajamiento de la persona”. *Ibid.*, 108. “Es el pudor el que detiene y excluye la mezcla de la vida noble con la vulgar, y sólo con ello “conserva” indirectamente el impulso sexual y el impulso de reproducción para sus máximos rendimientos biológicos posibles”. *Ibid.*, 116. “La vergüenza no sólo es una mera auto-protección de la vida de todo el organismo frente a un empleo demasiado vasto de la libido y del impulso, sino que ella es en primera instancia una

*autoprotección de la vida noble frente a la vulgar*". *Ibid.*, 117. "La disminución del pudor que irrevocablemente puede constatarse en la historia reciente no es en absoluto consecuencia de una evolución cultural superior y creciente, como se ha afirmado de un modo superficial, sino un indicio anímico seguro de una degeneración de la raza". *Ibid.*, 117. "La vergüenza es esencialmente una dote del tipo noble, de aquel tipo que tiene que conservar algo sentido en sí como profundamente valioso y protegerlo de toda mezcla con lo vulgar o malo, entonces su manifestación es siempre también, y al mismo tiempo, una señal de capacidad de amar y de un fuerte impulso". *Ibid.*, 119.

Es también certero decir que a mayor distancia entre la riqueza de la propia riqueza del *acto de ser* personal y el valor de la *naturaleza* corpórea humana, tanto más debe proteger esa persona su organismo, usando de la vergüenza virtuosa como de un medio para la consecución de tal fin. Frente a Nietzsche, y en consecuencia con lo afirmado en el texto precedente, Scheler afirma que el pudor se entiende como el medio del que se sirve lo noble para no rebajarse a lo vulgar.

*Amor personal, virtud de la voluntad y sexualidad*. "El pudor tiene también en el seno de una relación sexual *duradera* –por tanto también dentro del matrimonio– la significación de obstaculizar cualquier tipo de relación que sea, no consecuencia de un movimiento amoroso actual o de uno inactual, sino de una actitud amistosa consciente". *Ibid.*, 122. "Nada es capaz de generar más fácilmente el odio que una vulneración continuada del pudor y un "avergonzamiento" continuo". *Ibid.*, 123. "Está por completo fuera de toda duda que el acto sexual mismo no debería tener el carácter de una acción final o movimiento final, sino el de un movimiento expresivo, es decir, de una manifestación del amor que une sin mediaciones a ambos individuos". *Ibid.*, 124. "La eterna comicidad del hombre que vive conforme a los principios de los filósofos hedonistas consiste en que evita el encuentro con el placer con tanta más seguridad como más enérgicamente aspira a él –y no a las cosas que dan placer–". *Ibid.*, 126. "Mientras el individuo permanece dentro de la intención de amor y se halla perdido en el otro ser, la vergüenza, pase lo que pase objetivamente, permanece callada, pero el menor desvío de esta intención es ya suficiente para que tengan lugar aquel asilamiento vergonzoso y aquella protectora vuelta hacia sí mismo vinculada con la vergüenza". *Ibid.*, 126.

El *pudor*, como toda virtud de la voluntad, protege, sirve, se subordina, al *amor* personal, que no es una virtud de una potencia, sino el mismo *acto de ser* de la persona humana. Si a nivel de *esencia* humana no se protege el amor del *acto de ser*



personal, es más fácil que éste pierda altura y devenga odio. Acierta también Scheler al indicar que la sexualidad humana es del orden de las *manifestaciones*, no de la intimidad. De modo que carece de sentido hablar de “persona masculina” y “persona femenina”, puesto que toda persona es, como tal, distinta, no tipológica. Por otro lado, el amor queda referido a personas; no el placer<sup>37</sup>.

*Vergüenza y conciencia moral.* “Al presentarse, pues, la vergüenza a su vez como la “conciencia” juzgadora de la vida sexual, ella es, por su parte, un punto de partida sumamente importante para la *formación de la conciencia moral en general*”. *Ibid.*, 133. Para Scheler, en la genealogía de la moral de los pueblos, la moral sexual no es sólo una parte de la moral en general, sino “*la raíz y el punto de partida de toda moral* y también de los restantes preceptos morales en cada momento dominante, o sea, la variable independiente en la formación de todas las ideas de valor morales”. *Ibid.*, 134.

El sentimiento de vergüenza surge de la conciencia moral de que debemos humanizar nuestra sexualidad, es decir, usar *según* su modo de ser y su finalidad, no usar *de* ella según se nos antoje. Por lo demás, es excesivo sostener que tal humanización es raíz de toda moral, porque la sexualidad, pese a ser importante, no es lo más importante, lo superior, en nuestra dotación *natural y esencial* humana.

*Distinciones entre varón y mujer a nivel corpóreo y psíquico.* “En la mujer el modo de ejecución de los actos específicamente espirituales... está menos intensivamente y menos nítidamente desligado de las funciones vitales y, con ello, también, la personalidad espiritual y la inmediata conciencia de ella, la autoconciencia en sentido eminente, se destaca de modo menos nítido y determinado de la espera vital del cuerpo. Ahora bien, una conciencia más nítida de distancia entre espíritu y al alma corporal, entre persona y cuerpo vivo... es la condición constitutiva de toda vergüenza específicamente anímica”. *Ibid.*, 140-1. “La mujer vive originariamente una vida menos expansiva, una vida más ligada y concentrada en el yo. Todos sus pensamientos, contenidos de voluntad, fenómenos de valor, contenidos de percepción y de representación no se desligan de su conciencia corporal y de su sentimiento vital con aquella nitidez y determinación que lo hacen en el hombre... Es la ligazón más fuerte de todas sus actividades espirituales a la esfera del cuerpo vivo en general la que ocasiona esto... La mujer es

---

<sup>37</sup> Como la persona es apertura personal a personas distintas y el placer no es persona ninguna, tomar el placer como fin es asegurarse la infelicidad. Por tanto, o se subordina el placer al amor personal, o carece de sentido personal.

menos capaz de ocultarse a sí misma y su vida secreta, así también muestra menos consideración por los secretos ajenos, es por naturaleza menos “discreta”, y lanza un secreto a la calle con más facilidad”. *Ibid.*, 141-2

Scheler, siguiendo a Nietzsche, sostiene que el varón tiene más pudor anímico, mientras que la mujer tiene más pudor corporal (cfr. *Ibid.*, 140). Ello es coherente con lo anteriormente sentado, a saber, que la *esencia* de la mujer protege más su *naturaleza* corpórea que el varón la suya. Por “esencia” aquí se entiende el *yo* y las potencias inmateriales (*inteligencia* y *voluntad*). Lo que precede indica que el *yo* de la mujer está más unido a su *cuerpo* que el del varón al suyo. Consecuentemente, que la *inteligencia* y *voluntad* de la mujer miden y se adaptan (respectivamente) mejor a la realidad a través de su corporeidad que las del varón a través de la suya<sup>38</sup>.

*La maternidad.* “La mujer posee un *sentimiento de vida más unitario* y más claramente separado de las vivencias de sentimientos sensibles y más independiente de las modificaciones de estas que el hombre. Como a la mujer le corresponde en el asunto principal de toda vida, su reproducción y crecimiento, un papel mucho más fundamental, principal y también precisamente por ello mucho más responsable que al hombre, la mujer por lo general es el auténtico *genio de la vida*, mientras que el hombre, como *genio del espíritu*, es frente a la mujer un ignorante absoluto en todos los asuntos donde se trata de un conocimiento inmediato de sentimiento e instinto de lo que es menester para la realización de cualesquiera valores vitales”. *Ibid.*, 142.

Nota Scheler que la referencia manifestativa de la mujer respecto del cuidado de la vida es más intensa que la del varón. Por eso la mujer es más madre que el varón es padre, es decir, hay más vinculación vital entre madre e hijo que entre padre e hijo.

\*\*\*

---

<sup>38</sup> Advierte asimismo Scheler que, debido a esa mayor distancia entre *yo* y *cuerpo* en el varón, éste puede mentir corpóreamente en mayor medida, es decir, no manifestar en su naturaleza corporal su modo de ser; en cambio, la mujer “es menos capaz de ocultarse a sí misma y su vida secreta”. También por eso, la “unidad de vida” en la mujer puede ser más estrecha que en el varón. Ahora bien, esto se predica en el caso de que la mujer sea virtuosa. En el caso de que sea viciosa, como su *yo* está más unido a su corporeidad, será más viciosa la mujer que el varón y le costará más dejar de serlo. Por eso también es verdad que la mujer es más concreta, reunitiva, subjetiva, etc., mientras que el varón es más generalizante, aislante, objetivo, etc.

## 7. ACERCA DE LA IDEA DEL HOMBRE<sup>39</sup>

Este escrito scheleriano es de 1915. Atiende a la unidad del hombre, al estudio *del homo naturalis*, y a la sexualidad humana. Pero, en rigor, este estudio es una *teoría del lenguaje* y de la *cultura*. En cuanto a lo primero, critica al *positivismo* y *pragmatismo* que hacen derivar el *significado de la palabra*, en el fondo, de las expresiones prácticas, en vez de derivarlo del contenido eidético con que les dota la inteligencia. En suma, el hombre no es hombre por el lenguaje, pues para inventar el lenguaje ya tiene que ser hombre. Lo mismo vale para la *teoría de la cultura*, es decir, para la *herramienta*: el hombre no se hace hombre porque trabaje, sino que trabaja porque ya es hombre. En suma, no se inventa la palabra y la herramienta por *necesidad*, sino que esos inventos manifiestan la *libertad* humana<sup>40</sup>.

Selección de textos:

*¿Qué es el hombre?* “En cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo y de Dios”. *Ibid.*, 37.

En efecto, el hombre es el tema central del saber filosófico. Todas las demás disciplinas filosóficas (metafísica, ética, teoría del conocimiento, psicología, sociología, etc.) hay que subordinarlas a la antropología, porque aquellas estudian las manifestaciones humanas en su apertura a lo real, pero ésta estudia la intimidad humana, que es superior (fuente y fin) de aquéllas. Ahora bien, como dicha intimidad está constitutivamente abierta a Dios, se alcanzará a descubrir más de Dios desde la intimidad que mirando al exterior. Por eso, cualquier pregunta sobre el hombre, remite directamente a Dios<sup>41</sup>.

*Cuerpo y espíritu son irreductibles.* “Fácticamente no hay camino ni sendero, por más angosto que fuere, que lleve del *homo naturalis* y su prehistoria hipotéticamente construida, al ‘hombre’ de la historia”. *Ibid.*, 39.

El *homo naturalis* designa a los homínidos que no son personas. El ‘hombre de la historia’, son las personas humanas, espirituales y libres, dueñas de la historia. Del primero al segundo no hay paso gradual evolutivo, sino corte abrupto, pues lo espiritual no deriva de lo natural. De modo que las explicaciones del *evolucionismo*,

<sup>39</sup> SCHELER, M., *Acerca de la idea del hombre*, ed. Nova, 1960, Buenos Aires, pp. 37-71.

<sup>40</sup> Cfr. sobre estos temas: HENSGSTENBERG, H. E., “Schelers Idee vom Menschen und die Sprache”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 26 (1950), pp. 49-63. MOLITOR, J., *Max Scheler Kritik am Pragmatismus*, Frankfurt, 1961.

<sup>41</sup> De modo que el adagio de Spinoza según el cual ‘los antiguos pensadores partían del cosmos, los modernos, del hombre, pero yo parto de Dios’ es certero, siempre y cuando se trate del Dios personal, pues Dios es el principio y fin real y explicativo de toda realidad.

válidas para la dimensión corporal humana, son reductivas para explicar la aparición del ser personal humano.

*La libertad humana.* Scheler explica que, a distinción de los saberes antiguos, que tendían a explicar al hombre desde la divinidad, los modernos lo intentan explicar desde la animalidad. Y añade: “El hombre es un ente tan amplio, colorido y variado, que todas las definiciones son algo insuficientes. ¡Tiene demasiadas facetas!”. *Ibid.*, 41. “La *indefinibilidad* pertenece a la esencia del hombre. Él no es más que un ‘entre’, un ‘límite’, una ‘transición’, una ‘aparición divina’ en el torrente de la vida, y un eterno ‘más allá de sí mismo’ de la vida”. *Ibid.*, 57.

El hombre es demasiado amplio porque es libre; más aún, es *libertad* personal. Por eso, por un extremo puede, libremente, ser cercano a Dios; y por otro, si quiere, puede tender a lo inhumano. Si para Nietzsche el hombre es una ‘cuerda tendida entre el animal y el superhombre’, para Scheler el hombre es ‘una cuerda tendida entre el cosmos y Dios’. Esta descripción es más correcta que aquella.

*La inteligencia.* “La inteligencia no es una virtud originaria, sino únicamente aquella virtud consecuencia de una imperfección originaria: ¡ella es la virtud de un defecto!”. *Ibid.*, 55.

La inteligencia es una facultad originaria, pero no ‘dotada’ originalmente, sino nativamente *potencial*. Con su desarrollo perfectivo, ella suple las insuficiencias de nuestro cuerpo, que son muy superiores a las de cualquier cuerpo animal, pues el cuerpo humano es, asimismo, *potencial*, desasistido. Precisamente por eso la inteligencia puede formar una buena unidad con el cuerpo humano. Ambas potencialidades, aperturas, son una manifestación de la *libertad* personal humana (pura apertura), que es nativa y que las activa.

*Autotranscendimiento.* El hombre –ser imperfecto– “se vuelve inmediatamente hermoso, grande y lleno de nobleza, si se llega a reconocer que es el mismo ente que es o puede llegar a ser también el *ser que trasciende toda su vida*, y en la vida, a sí mismo... ‘Hombre’ es... la intención y el gesto de la ‘trascendencia’ misma, es el ser que reza y busca a Dios. No es que ‘el hombre rece’, sino que él *es* la plegaria de la vida más allá de sí mismo; ‘él no busca a Dios’ –¡él es la X viviente que busca a Dios! Y está en condiciones de serlo en la medida en que su razón y sus herramientas y máquinas le otorgan cada vez más *ocio* para la contemplación de Dios, y para el amor a Dios. De manera que lo único que es capaz de justificar su razón y su obra, la civilización, es esto: que hagan que su ser se torne cada vez más permeable al Espíritu y al Amor, espíritu y amor que en todos sus actos y reacciones se dirigen... hacia un Algo, que lleva el nombre ‘Dios’. Él es el

mar; ellos son los ríos que desde su nacimiento ya presienten el mar hacia el cual fluyen”. *Ibid.*, 56.

La grandeza del hombre radica en su *libertad*, pues ésta carece de límite, ya que notar que la libertad personal humana no puede culminar felicitarmente desde sí, nos abre más allá de nosotros mismos, lo cual equivale a trascender el propio límite ontológico. Pero ese notar es el propio *conocer* personal, y ese aceptar ser elevado, es el mismo *amor* personal. Obviamente, la referencia de esa *apertura cognoscitiva* y *amante* es Dios.

¿*Antropomorfismo o teomorfismo*? “Posiblemente lo más tonto que hayan inventado los ‘modernos’ es la opinión de que la idea de Dios es un ‘antropomorfismo’. Esto es tan errado que, por el contrario, la única idea del ‘hombre’ con sentido es bajo todo concepto un ‘teomorfismo’, la idea de un X, que es la imagen finita y viviente de Dios, su semejanza”. *Ibid.*, 58. “Es necesario tener ya la idea de Dios en la mente para poder hablar de ‘antropomorfismo’, y, más aún, para poder criticarlo”. *Ibid.*, 60. “¿De manera que no es un antropomorfismo la idea de ‘persona’ aplicada a Dios! Por el contrario, Dios es más bien la única persona *acabada* y *pura*. Y no es más que una ‘persona’ incompleta, alegórica, lo que entre los hombres se puede llamar así”. *Ibid.*, 63.

La primera opinión -el antropomorfismo- se debe a Feuerbach, y tuvo buena aceptación en los materialismos posteriores hasta bien avanzado el s. XX. En cambio, el que el hombre es inexplicable sin Dios -el ‘teomorfismo’ scheleriano<sup>42</sup>- es una verdad que se empezó a abrir paso poco a poco<sup>43</sup> casi a fines del s. XX, aunque Scheler la hubiese sacado a la luz en 1915. Por lo demás, Scheler advierte de modo claro la autocrítica que esconde el mismo argumento del *antropomorfismo*, y es que, en rigor, toda crítica contra la verdad es siempre una autocrítica. En el fondo, ser religioso, es una fe transida de saber. Sin embargo, ser ateo, es una fe que sólo se mantiene a base de creer que se es ateo, pero no es saber, porque carece de tema sabido. En cuanto a decir que Dios sea la única persona *acabada* y *pura*, indica que Scheler advierte que los hombres en la presente situación no acaban de ser la

<sup>42</sup> “El núcleo más esencial del hombre radica en su constitución fundamentalmente ‘teomórfica’... La antropología aparece aquí como el lugar de un paso o tránsito a lo divino; y o divino, entendido como un ‘trascendente’ que, no sólo no es una proyección ideal de una carencia humana, sino por el contrario, el fundamento que, desde sí, hace al hombre, hombre. No se trata de un carácter antropomórfico de Dios sino del carácter teomórfico del hombre”. MANDRIONI, H. D., *Op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>43</sup> La lentitud se debe no sólo a las reticencias de los enemigos de la religión, sino también a las de aquellos pensadores ‘cristianos’ que consideran que la religión no es *natural* al hombre, y también a aquellos otros que trazan un abismo entre fe y razón.

persona que están llamados a ser, o si se quiere, que al hombre lo describe mejor el futuro metahistórico que el tiempo histórico.

*Homo naturalis*. “No es la adaptación específica (como supone, por ejemplo, Spencer), sino precisamente el *diletantismo* organológico del hombre lo que evita que éste se transforme en un ‘especialista’ tan hábil de manos como los monos de parentesco más cercano”. *Ibid.*, 66.

Una de las tesis de la *teoría de la evolución* de las especies de Darwin indica que el hombre se hace hombre en lo corpóreo (*hominización*) por adaptación morfológica. Frente a ello, Scheler opone una tesis –en la actualidad demostrada y aceptada por los mismos evolucionistas–, que los *homo* no adaptan su cuerpo a las necesidades del medio, sino que, al contrario, adaptan el medio a sus necesidades corpóreas, pues lo que caracteriza al cuerpo humano (y de los homínidos) es –como vio Aristóteles– la *potencialidad* (*diletantismo*, lo llama Scheler), es decir, la falta de especialización, pues la apertura corporal es compatible con la libertad personal y con la apertura de la inteligencia.

*Hombre natural-hombre personal*. “Algo nuevo –por su esencia y forma, no por su grado de desarrollo– no comienza con el *homo naturalis*, sino recién con el hombre histórico referido a Dios; con aquel hombre que solo recibe su unidad a través de lo que *debe ser*, y de lo que *debe llegar a ser*: precisamente a través de la idea de Dios y de una persona infinita y perfecta”. *Ibid.*, 69.

Para Scheler la distinción entre el *homo sapiens sapiens* y los homínidos precedentes no es radicalmente corpórea, sino *espiritual*. En efecto, hay demasiadas similitudes corporales entre ambos, e incluso se percibe más capacidad craneana en algunos precedentes homínidos que en el hombre de nuestra especie. De modo que la distinción esencial no está en los cambios graduales somáticos, sino en lo que no es corpóreo y gobierna al cuerpo: la *persona*, y con ella, su *inteligencia*. Pero como *persona* significa *apertura personal*, la persona humana es constitutiva o naturalmente abierta a Dios.

\*\*\*

## 8. EL SANTO, EL GENIO, EL HÉROE<sup>44</sup>

La primera edición de este escrito es de 1915; la segunda, de 1917. En esta obra Scheler distingue varios ‘modelos’ ejemplares de personas. Según Ferretti, Scheler

<sup>44</sup> SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*.

toma esta jerarquía de ‘modelos’ de la jerarquía de valores según el orden que sigue: 1) A los valores *sensoriales*, sigue el modelo del *artista*. 2) A los valores *útiles*, el *técnico* y el *economista*; 3) A los valores *vitales*, el *héroe*. 4) A los valores *espirituales*, el *genio*. 5) A los valores *religiosos*, el *santo*. Se trata, como se ve, de una tipología de la personalidad.

Selección de textos:

*La raíz de la autoridad*. “La autoridad más auténtica, y también la más poderosa, la que interviene más poderosamente en la vida es siempre la autoridad carismática personal, y se puede decir que también la autoridad carismática profesional... y la carismática hereditaria, luego la tradicional, la legal y la del vínculo consanguíneo, en última instancia se remontan a esta forma suprema de autoridad”. *Ed. cit.*, 11.

Nota Scheler que la razón de toda *autoridad* radica en la *persona*, en el centro neurálgico de cada quién, no en las ideas u otras manifestaciones humanas.

*El valor del modelo*. “El modelo yace, opera y transforma en la profundidad del alma de cada hombre y de cada grupo humano”. *Ibid.*, 12. “Modelo implica... siempre también un *concepto de valor*... Sus ideas... son lo santo, los valores espirituales, lo noble, lo útil y lo agradable. Hay tantas ideas como valores fundamentales: las ideas del ‘santo’, del ‘genio’ (sabio), del ‘héroe’, del ‘conductor espiritual de la civilización’ y del ‘artista’ en el arte de gozar. Estas ideas de modelos se forman exclusivamente, en primer lugar, de la idea de ‘persona’, y en segundo lugar, de esas ‘ideas’ básicas ‘de valor’”. *Ibid.*, 17. “Los jefes exigen ‘acciones’, resultados, conducta. El modelo exige, por el contrario, un modo de ser, una forma del alma. Pero de este modo de ser deriva el querer y la acción”. *Ibid.*, 18-19

A distinción del ‘jefe’, que puede ser positivo o demagógico, para Scheler el ‘modelo’ es siempre positivo. Su influjo incide en la intimidad personal de los demás, y sus ideas nacen de los valores fundamentales de su intimidad personal. En cambio, el ‘jefe’ incide en las manifestaciones humanas y a ellas atiende en exclusiva. Lo que en rigor resalta Scheler es que el ‘modelo’, es superior al ‘jefe’.

*El motor personal de lo social*. “Lo que en última instancia determina el ser y el ser-así, la configuración y el desarrollo de los grupos humanos no es la ‘idea’ impersonal de Hegel, ni un autónomo ‘orden legal de la razón’ o de la voluntad racional (Kant y Fichte), ni un proceso científico y racional que se desarrolla legalmente en forma de una ‘fatalidad modificable’ (Comte), ni una sucesión de situaciones económicas (Marx), ni los oscuros y casi imprevisibles designios de la mezcla de sangre, sino *la minoría de modelos* y

*jefes* imperante en cada coyuntura, que siempre proporciona por lo menos la base y le imprime la dirección principal”. *Ibid.*, 20-21.

Se nota que el cariz de la antropología scheleriana de este periodo es *personalista*, pues todavía no ha cedido, sino que combate, la idea impersonal hegeliana de espíritu, así como otros agentes impersonales que algunos pensadores modernos han propuesto como motor del cambio social.

*Los tres centros del hombre.* “En toda alma y en todo grupo de almas encontramos ‘tres’ estratos de centros y leyes irreductibles: los procesos de las actividades representativas posibles regulados por las llamadas leyes de asociación... el centro ‘vital’... *el centro del espíritu y de la razón* libres, es decir, la ‘persona’”. *Ibid.*, 21.

Scheler percibe que la composición humana es *jerárquica*. Distingue tres estratos, uno de corte *sensible*; otro *inmaterial* que dirige al primero; y un tercero que coincide con la *intimidad personal* humana. La ventaja de esta división radica en distinguir dos ámbitos en lo inmaterial, lo que se podría llamar, con palabras clásicas, ‘alma’ como distinta por inferior a ‘espíritu’, o en términos medievales, entre ‘esencia’ y ‘acto de ser’.

*Lo social se funda en lo personal.* “Cualquiera que sea la diversidad de las asociaciones humanas... todas ellas están regidas por una ley que presenta una exacta analogía con la estructura del alma humana: en el centro de todas las asociaciones se encuentran ‘centros personales’ (o una minoría de tales centros), que son, en el grupo, los ‘modelos’ y, en segundo lugar, los ‘jefes’”. *Ibid.*, 24.

En este periodo de su filosofía Scheler tiende a explicar lo social, lo manifestativo, desde lo íntimo o *personal*, no a la inversa, como otras sociologías precedentes y posteriores. Este planteamiento es acertado.

*Los modelos son superiores a los jefes.* “No son los jefes los que determinan los modelos, sino que, por el contrario, los modelos actualmente existentes son los que, al lado de otros factores, hacen decidir quién se elija por jefe y qué jefe se elija”. *Ibid.*, 25.

En consecuencia con lo que advierte Scheler, una sociedad carente de modelos (como es la nuestra), se dejará llevar fácilmente por cualesquiera jefes.

*Obediencia inteligente o voluntaria.* “Los jefes, además, sólo obran sobre nuestra ‘voluntad’. Los modelos... cuya acción incide, no sobre nuestra voluntad sino sobre nuestra conciencia de valores y, en primer lugar, sobre nuestro amor”. *Ibid.*, 26.



Consecuentemente, una sociedad dominada por *jefes* será *voluntarista* y, en fin, más ignorante o irracionalista; en cambio, una conducida por *modelos* será más bien *personalista*.

*La clave del progreso histórico.* “La *historia de los modelos*, su origen y su transformación constituye... el verdadero núcleo de esta alma de la historia”. *Ibid.*, 26.

De acuerdo con la jerarquía real descubierta, Scheler se percata de que la mejora del curso histórico depende en lo fundamental de los ‘modelos’. La mejora de la sociedad depende, sobre todo, del buen ejemplo.

*Los tipos de modelos.* Scheler destaca los siguientes tipos: “el santo, el genio, el conductor espiritual de la civilización, el artista en el arte de vivir. Estos modelos participan esencialmente de la naturaleza espiritual del hombre”. *Ibid.*, 27.

Nótese que los cuatro modelos apuntan a la *intimidad* o *espíritu* humano. Son, pues, modelos *personales* y *personalizantes* de la sociedad.

*El crecimiento moral.* “Una persona es ‘buena’ cuando tiene un carácter moral dispuesto de tal modo que prefiere el valor superior al valor que le es inmediatamente inferior”. *Ibid.*, 28.

La vida moral, como manifestación de la vida personal humana, es *crecimiento*. Por eso, al decir de San Agustín, ‘si dijeras basta, percaste’, porque se deja de crecer, es decir, no se responde con el obrar al ser que se es.

*Los modelos.* “Es... en estos ‘modelos concretos’ de la humanidad... donde se nos aparece el sentido más comprimido de la historia, donde se nos revelan los peldaños por los cuales el hombre... se eleva a su meta suprema: parecerse a Dios, como dice Platón; ser perfecto como el Padre, como dice el Evangelio”. *Ibid.*, 29.

Si bien es bueno que tengamos ‘modelos’ que nos indiquen nuestro último fin felicitario, con todo, cada quien debe seguir su propio camino, pues cada persona tiene un sentido personal –*vocación*– distinto<sup>45</sup>.

*El santo.* “Todos los demás tipos de modelos, desde el genio y héroe descendiendo hasta los conductores de la vida económica, dependen directa o indirectamente de los modelos religiosos vigentes... Esto se debe a que la religión, bajo los factores espirituales de la historia, es más originaria que el arte, la filosofía, la ciencia”. *Ibid.*, 41. “El santo originario nunca es, para sus

---

<sup>45</sup> A cada quien, como dice Scheler, se le declara: ‘llega a ser el que eres’ (*Ibid.*, p. 30), aunque sería mejor decirle: ‘llega a ser el que estás llamado a ser’.

adeptos, ‘uno entre tantos’, como los son aun los más grandes genios y héroes: él siempre es ‘único’”. *Ibid.*, 43. Por eso, “el cristianismo no es la religión más perfecta, es la religión absoluta”. *Ibid.*, 44.

Si lo más profundo en la intimidad personal humana es la vinculación con Dios, a nivel social ofrecerá un modelo más personal quien más vinculado esté con la divinidad. En efecto, como en el hombre, a pesar de sus distinciones reales, rige la *unidad de vida*, las demás dimensiones humanas dependerán de la que es neurálgica<sup>46</sup>. Por lo demás, si cada persona es originariamente irrepetible por designio divino, cuanto más cumpla la vocación a la que ha sido llamada, más alcanzará su *sentido personal*. En cuanto al cristianismo, éste constituye la forma insuperable de religión porque su “santo”, Cristo, es Dios mismo.

*El genio*. “El tipo portador de los valores materiales... es el genio. El genio se presenta de tres formas principales derivadas de las tres ideas puras – de lo bello, del conocimiento puro y del derecho–: el artista, el filósofo y sabio, el legislador y juez... Sólo los descubridores de nuevos métodos, de nuevas formas y categorías del pensamiento, pertenecen al dominio del genio”. *Ibid.*, 57. “La influencia del genio se hace a través de su ‘obra’”. *Ibid.*, 58.

Genio es el que ‘crea’<sup>47</sup> obras originales sin reglas precedentes. Por eso para Scheler no son genios los hombres de ciencia, pero sí los filósofos que no repiten, sino que *descubren*, y esto es verdad. A diferencia del santo, en el que influye su persona, en el genio influye su obra. Éste influye menos que aquél, porque no influye sobre todas las personas y en todos los tiempos, sino sobre algunas personas y en determinadas épocas; y no influye sobre las personas, sino sobre las *obras* geniales e inagotables de las personas que le entienden y comparten con él su congenialidad.

*El santo y el genio*. “La personalidad espiritual... es por su esencia supratemporal. Si el valor positivo reside exclusivamente, como en el santo, en este carácter personal, ese valor adquiere un carácter supratemporal. Por el contrario, los actos de la persona ya radican en el tiempo”. *Ibid.*, 71.

Más que la ‘personalidad’ lo que trasciende el tiempo físico es la *persona* o *acto de ser* humano. Por eso, como la perfección del santo es íntima, *personal*, su valor e influjo es supratemporal. En cambio, los actos del genio, en el sentido de acciones u

---

<sup>46</sup> Por eso, se comprende que Scheler escriba: “El santo abarca todas las formas de la grandeza humana: tanto al genio, al héroe, al salvador en el sentido del bienestar y de la salud física”. *Ibid.*, p. 55, nota 14.

<sup>47</sup> Esta “palabra sólo tendría que emplearse cuando se aplica al genio”. *Ibid.*, p. 73.

obras, nacen en el tiempo e influyen en él. Si son geniales, comportan una permanente *duración* o validez temporal, pero no trascienden el tiempo.

*El héroe.* “‘Héroe’ es aquel tipo ideal de persona humana, semidivina o divina, que en el centro de su ser se consagra a lo noble y a la realización de lo noble, es decir, que se consagra a un valor ‘puro’, no técnico, y cuya virtud fundamental es una ‘nobleza natural’ del cuerpo y del alma a la que corresponde la magnanimidad”. *Ibid.*, 93.

Para Scheler no hay héroe sin la virtud de la *magnanimidad*. Ahora bien, como la virtud es un incremento en perfección de la voluntad, se comprende que escriba que en el heroísmo se trata de la “superabundancia de voluntad espiritual” (*Ibid.*, 94). Entre las características del héroe, Scheler destaca el ‘dominio de sí mismo’, la ‘responsabilidad’, la ‘resistencia’, ‘audacia, valentía, intrepidez, presencia de ánimo, decisión, amor a la lucha, arrojo, riesgo, bondadosidad por prodigalidad, disposición al sacrificio por los amigos, repugnancia de lo vulgar, posesión de una seguridad instintiva para el amor.

*El ‘espíritu conductor’ de la civilización.* “Éste no es valioso en primer lugar como persona... lo es por sus acciones y por sus proezas... El espíritu conductor... tiene que querer el ‘progreso’”. *Ibid.*, 97.

A distinción del santo, el valor de éste modelo no radica en su *persona*; tampoco en sus *ideas*, como en el genio; ni en sus *virtudes*, como en el héroe; sino en sus *acciones*. Pero como las acciones son inferiores a las ideas, virtudes y a la persona, este modelo es inferior a los otros.

*El ‘artista del placer’.* “Lo esencial de él es haber hecho del goce de lo grato un arte supremo, y su principio de existencia consiste exclusivamente en preferir lo agradable a lo desagradable... No busca el ‘placer’, sino que quiere ‘gozar’... También reconoce con acierto que no hay que preferir lo útil a lo agradable... Es egoísta... Gracias al artista del goce existe lo que llamamos ‘lujo’”.

Como se puede apreciar en las descripciones de Scheler, este último modelo añade a las cualidades distintivas de los precedentes –acto de ser (*ser*), saber (*verdad*), virtud (*bien*), y actuar (*factum*)–, la belleza (*pulchrum*). Parece, pues, que Scheler siga en la tipificación de estos modelos la secuencia del *orden de los trascendentales*.

\*\*\*

## 9. AMOR Y CONOCIMIENTO<sup>48</sup>

Esta obra publicada de Scheler comprende los cinco ensayos siguientes: a) “Amor y conocimiento” (1916, incluido en la *Ética* en 1923). b) “El sentido del sufrimiento” (1916, incluido en la *Ética* en 1923). c) “La traición y la alegría” (1921). d) “Cristianismo oriental y occidental” (1916, incluido en la *Ética* en 1923). e) “Trabajo y ética” (1899, incluido en *Escritos sobre sociología*, en 1924).

a) “Amor y conocimiento”<sup>49</sup>.

Selección de textos:

*La disputa filosófica entre la hegemonía del amor y del conocimiento.* Comienza Scheler diciendo que la polémica en torno a la supremacía del amor o del conocimiento recorre la historia del pensamiento occidental, salvo para Pascal quien declara que “amor y razón son una y la misma cosa”. *Ed. cit.*, 12. También se dio una fusión entre esos dos extremos en Spinoza (*amor Dei intellectualis*). Y añade: “Para los indos y griegos... el amor es una función que depende del conocimiento”. *Ibid.*, 12. Para los indos “el amor es el simple tránsito vivido del no saber al saber”. *Ibid.*, 14. Para ellos “el amor es como consecuencia del conocimiento, nunca como su origen”. *Ibid.*, 15. Por el contrario, San Agustín “reconoce expresamente en el amor el impulso más originario del espíritu divino como del humano, afirmando también en palmaria oposición a la teoría aristotélica del *Nous* bienaventurado, que el amor “es más beatificante que toda la razón. La doctrina india del amor es pues tan rotundamente intelectualista como la helénica de Platón y de Aristóteles”. *Ibid.*, 15. Añade Scheler que la *salvación* para indos y griegos es autosalvación por medio de la sabiduría, el conocimiento (cfr. *Ibid.*, 17). La diferencia entre indos y griegos en este punto estriba en que los indos lo refieren a la nada, mientras que los griegos lo refieren a un ser positivo (cfr. *Ibid.*, 19 ss). En suma, es esas culturas el amor “no precede, sino sigue a conocimiento, y “sólo es vía, *méthodos*, que tiene como meta el conocimiento creciente”. *Ibid.*, 21.

Es verdad que los pensadores griegos clásicos daban más relevancia al conocer que al querer, y por eso se les ha denominado ‘intelectualistas’. En cambio, el cristianismo dio más importancia al querer que el pensamiento precedente porque, a diferencia de los griegos, puso la voluntad en Dios. Pero, como es sabido, a partir del s. XIII se instaura una polémica en torno a la primacía de una y otra potencia humana, protagonizada sobre todo por parte de las escuelas dominica y franciscana.

<sup>48</sup> SCHELER, M., *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires, 1960.

<sup>49</sup> Cfr. FRINGS, M. S., “Insigt-Logos-Love”, *Philosophy Today*, 12 (1968), pp. 163-172.

Sin embargo, Scheler advierte que ese problema no está bien planteado y que, por tanto, carece de solución apelando exclusivamente a las facultades superiores humanas. Por eso indica que el problema se debe resolver por elevación, es decir, atendiendo al ‘corazón’, o intimidad humana, en la que radica el *amor*, puesto que éste es irreductible a la voluntad, asunto que –según él– sólo advirtieron implícitamente Agustín de Hipona y Pascal. Ese planeamiento es correcto.

*Distinción real entre amar y querer.* “No pertenecen el amor y el odio, ni los actos de la toma de interés... a la esfera tendencial y voluntaria de nuestro espíritu, por más que puedan fundamentar los diferentes modos de aspiración, afán, ansia, deseo y volición”. *Ibid.*, 22.

Scheler acierta en que ni amor ni odio son actos propios de la voluntad, sino del *acto de ser* de la persona humana. En cambio, la toma de interés no depende directamente de ninguna de esas dos instancias humanas, sino de un uso de la razón, en concreto, el práctico.

*El sentido de la expresión ‘filosofía cristiana’.* “No existe ni ha existido jamás, una “filosofía cristiana”, si por este término no se entiende, como se hace habitualmente, una filosofía griega con ornamentación cristiana, sino un sistema de pensamientos nacido de la raíz y de la esencia de la experiencia cristiana fundamental en virtud de la propia observación pensante y la exploración del mundo. La causa de este hecho ha sido doble. Los cristianos de los primeros siglos carecían, por su origen social y su profesión, como también por su mentalidad, de una actitud filosófica ante la existencia. Pero, cuando el crecimiento de la Iglesia pagana y la lucha con los gnósticos y otras sectas exigía imperiosamente el establecimiento conceptual de un contenido fijo de doctrina, la nueva experiencia de Dios y del universo tuvo que conformarse con ocupar un sitio en el edificio, sólidamente asentado, de la articulación conceptual de la filosofía helénica, sin poder construir, a partir de la misma, un edificio que le fuera enteramente adecuado”. *Ibid.*, 28-29. “Sólo en San Agustín y su escuela encontramos vigorosos intentos para lograr una traducción inmediata del contenido de la experiencia cristiana en conceptos filosóficos; pero su éxito fue desbaratado por la honda tendencia de San Agustín con respecto al neoplatonismo”. *Ibid.*, 28.

La ancestral polémica del s. XX en torno a la existencia de una filosofía distintivamente cristiana es dirimida por Scheler señalando que no es *copyright* de esa doctrina el legado griego precedente, sino los descubrimientos propiamente cristianos, entre los cuales él destaca la peculiar experiencia de Dios y la concepción del mundo por él creado, que implica, a su vez, la nueva concepción del hombre que subyace a la noción agustiniana de “corazón”, que nosotros podemos traducir con la de “per-

sona”<sup>50</sup>. Con ser muy relevantes estos descubrimientos, éstos quedaron ocultos – según Scheler– por la aceptación agustiniana de la filosofía neoplatónica. Y, posteriormente, por la aceptación de la filosofía aristotélica.

*Las nociones de amor, conocer, valor y ser en el cristianismo.* “En la experiencia cristiana misma se opera una *transposición* radical del amor y del conocimiento, del valor y del ser. Denominaré “*inversión del movimiento*” del amor al hecho de que el axioma griego pierde su vigencia... A esta inversión del movimiento del amor subyace un nuevo modo de fundamentación del amor y del conocimiento, del valor y del ser. Esto se manifiesta, de parte de la religión, en que el movimiento religioso no es primariamente un acto espontáneo del individuo, sino que el primer impulso parte de Dios mismo, es decir, de su voluntad de redención, guiada por el amor”. *Ibid.*, 29. “Debe parecer tanto más extraño que aunque el principio de la prioridad del amor frente al conocimiento pertenezca a la esencia de la conciencia religiosa cristiana y sea el fundamento de la idea de la Iglesia y de toda ética cristiana... sólo raramente se ha intentado examinarlo filosófica y psicológicamente en la esfera del conocimiento y de la vida extrarreligiosos. Con la excepción de la literatura de edificación mística y las tradiciones específicamente agustinianas, que conservan en general este principio básico, la así llamada “filosofía cristiana” se ha adherido absolutamente al tipo helénico”. *Ibid.*, 33.

Para Scheler, las nociones de *amor*, *conocer*, *valor* y *ser* son entendidas dentro del cristianismo de modo diverso, más profundo, que en otras filosofías. En efecto, los de *amor* y *conocer* se entienden como *personales*, íntimos, no sólo como actos de las *potencias* superiores (la razón y de la voluntad). Además, el cristianismo –frente a la mejor filosofía precedente– considera el amor superior al conocimiento, hegemonía usualmente olvidada –al margen de los escritores místicos–. Estas dos realidades humanas son, y por ese orden, las raíces de una nueva *antropología*. Por su parte, el concepto de *valor* –según Scheler– funda una nueva *ética*, y el de *ser*, una nueva *metafísica* más radical y fundante que la precedente. Por otro lado, acierta Scheler al observar que el carácter distintivo de la *religión* cristiana respecto de las demás radica en que en éstas es el hombre el que busca de modo *natural* a Dios, mientras que en aquélla es Dios el que toma la iniciativa y busca de modo *sobrenatural* al hombre, a cada quién en particular.

---

<sup>50</sup> Cfr. GROOTEN, J., “L’augustinisme de Max Scheler”, *Augustinus Magister. Etudes Augustiniens*, 1954.

*La irreductibilidad del amor a la voluntad.* “Santo Tomás de Aquino retiene las definiciones griegas: que el amor por un objeto presupone el conocimiento del objeto, que en óptico los valores son sólo funciones de la perfección del ser (*omne ens est bonum*), y que el amor no es un elemental acto fundamental del espíritu, sino una actividad particular de la facultad apetitiva y volitiva del alma. De acuerdo con ellas, Santo Tomás de Aquino sólo conoce dos fuerzas fundamentales del alma: la *vis appetitiva* y la *vis intellectiva* del alma”. *Ibid.*, 33... divididas en sensibles e inmateriales... “El amor y el odio, así como todo el mundo afectivo, se presentan, según esta concepción, sólo como modificaciones de la facultad apetitiva o de aspiración del alma. Se ve inmediatamente que en este sistema psicológico intelectualista, se asigna al amor un lugar bien subordinado”. *Ibid.*, 34. “Lo que suele llamarse el “primado de la voluntad” en San Agustín es, en realidad, el primado del amor... Ninguna teoría está más alejada de San Agustín que la de los escotistas y de Descartes”, que defienden “la tesis del primado de la voluntad en el espíritu”. *Ibid.*, 37. Para San Agustín “el amor mueve en primer lugar el conocimiento y sólo a través de él, la aspiración y la voluntad”. *Ibid.*, 38.

No está de acuerdo Scheler con la doctrina tomista que reduce el amor a un acto de la facultad de la voluntad, en vez de considerarlo como un rasgo distintivo del *espíritu* humano, es decir, del *acto de ser* personal. Se niega a ello, entre otras razones antropológicas, porque sabe que por el amor el cristianismo explica la creación, la redención y la ética, ya que Cristo resume la Ley en el mandato del amor (cfr. *Ibid.*, 34-5). Esta posición es correcta. Por otra parte, considera, acertadamente también, que la interpretación escotista de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, cuya afinidad con las filosofías modernas (Descartes, Malebranche, Kant, etc.) es palmaria, es errónea, pues es el amor personal, no la voluntad, lo superior en el hombre<sup>51</sup>.

b) “El sentido del sufrimiento”<sup>52</sup>.

En el *Prólogo* a la edición argentina (Buenos Aires, Ed. y Librería Goucourt, 1919), Caeiro escribe de esta obra que “una de las tesis fundamentales de la teoría de la vida emocional elaborada por Scheler, sobre todo en su libro *El formalismo en la ética y la ética material del valor*, es que existen

---

<sup>51</sup> Scheler añadirá que la psicología, la teoría del conocimiento, la cosmología, etc., están fundadas en el amor (Cfr. *Ibid.*, pp. 39-40).

<sup>52</sup> Cfr. BORNE, E., “Coment. Biblio. a la trad. franc. de ‘Sens de la souffrance’”, *Revue Thomiste*, (1937), pp. 144-147; LAVELLE, L., *Prólogo* a “Sens de la Souffrance”, Paris, 1936.

diferencias de profundidad en los sentimientos”<sup>53</sup>. Ya se ha indicado que esto es correcto.

Selección de textos:

*El problema del sentido del dolor.* “Todos los grandes filósofos y pensadores religiosos han tratado de dar a los hombres, como una parte medular de sus enseñanzas, una teoría del sentido universal del dolor y del sufrimiento. Mas ¿qué sentido tendría esto, si la vida de los sentimientos se redujera exclusivamente a estados, mudos y ciegos, que se suceden y asocian en nosotros de acuerdo con la ley de la causalidad? Pero no es así; por lo menos una clase determinada de sentimientos otorga en su vivencia misma algo así como un “sentido”, una “significación”, en virtud del cual el sentimiento expresa ciertas diferencias de valor de un ente, de una manera de actuar y de un destino que experimentamos, o aun las anticipa y prefigura; y mediante la cual nos invita y nos exige a hacer esto, a abstenernos de aquello”. *Ibid.*, 45.

Se enfrenta aquí Scheler al problema del *sentido del dolor*, uno de los más acuciantes en la tradición judeocristiana, y de los más difíciles de resolver, sencillamente porque el dolor –como todo mal– comporta carencia de ser, y como el conocer es un modo de ser, el dolor acarrea *carencia de conocimiento*. Pues bien, la falta de sentido con que el conocer deja a este tema, Scheler intenta otorgarlo a través del *sentimiento*. Ahora bien, ¿es correcta esta propuesta? Para Scheler no sólo ciertos niveles sentimentales negativos, sino también otros positivos son *intencionales* respecto del dolor. Sin embargo, si es verdad que el sentimiento habla sobre todo de sí, sólo otorgarán cierto conocimiento del dolor los sentimientos negativos, no los positivos.

*Si el sentimiento es un estado de ánimo.* “Así como el sentimiento no está desprovisto de sentido y de significación, tampoco es un mero estado. Existen modos de comportamiento o funciones emocionales que se pueden estructurar, de la manera más variable, sobre el sentimiento en tanto puro estado. El mismo dolor y estado de sufrimiento... puede ser experimentado funcionalmente de manera y en grados muy diversos. Si los umbrales de excitación y de crecimiento de los estados afectivos, por ejemplo de los dolores físicos, son históricamente constantes, el umbral del sufrimiento y la

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 9. Y añade: “Todo lo que se refiere a los sentimientos –el sufrimiento por lo tanto– ha de entenderse teniendo presente la complejidad y el ordenamiento de estos estratos... Hay cuatro capas profundas: las sensaciones, los sentimientos vitales, los anímicos y, en lo más hondo, los puramente espirituales”. *Ibid.*



capacidad de soportar el dolor... pueden comportar, en la historia de la civilización, grados muy diferentes. Lo mismo vale con respecto a los estados de placer, para la capacidad de gozar: ella es tanto mayor cuanto más reducida y fugaz puede ser el placer que suscita la función emocional del regocijarse. También puede variar el modo de la recepción emocionalmente funcional del mismo estado afectivo por el yo. Nos podemos “abandonar” a una pena o afrontarla; podemos “soportarla”, “resignarnos” a ella, o simplemente sufrirla, y hasta podemos “gozarla” (algofilia). Estos términos significan siempre modos cambiantes del sentir y de una voluntad basada en él, sin que estado afectivo determine unívocamente estos modos”. *Ibid.*, 47.

Frente a la usual tesis de que el sentimiento es, ante todo, el *estado de ánimo* en el que se encuentran las facultades humanas –cada una de ellas–, Scheler defiende que el sentimiento no es un mero estado. Esto indica que, para él, los sentimientos son *intencionales* y, por tanto, *objetivos*, es decir, no nos dicen como se encuentran nuestras facultades, sino como es un campo de lo real, en concreto, los *valores*.

*El estrato sentimental superior.* “En un estrato aún más elevado que estas funciones afectivas se encuentran aquellas actividades y actos de nuestra personalidad espiritual que pueden otorgar un carácter completamente diverso a la magnitud, a la ubicación, al sentido y a la fecundidad de nuestros estados afectivos en la totalidad del ámbito y de la conexión de nuestra vida... Si, por lo tanto el dolor y el sufrimiento en tanto simples sensaciones y estados son un hecho y un ineluctable destino de todo ser viviente, existe no obstante, más allá de esta ciega facticidad una esfera de sentido y una esfera de libertad; y es de ahí de donde parten todas las grandes doctrinas de la salvación”. *Ibid.*, 47-8.

La ventaja antropológica de Scheler radica en distinguir varios estratos humanos diferentes jerárquicamente entre sí, en cada uno de los cuales se encuadran unos determinados sentimientos. El estrato superior es el *espiritual*. Si en él anida el *sufrimiento*, dado que el sentimiento es intencional, éste apunta a (es símbolo respecto de) una realidad distinta del propio corazón, a saber, a la *trascendencia divina*.

*Los cuatro niveles de sentimientos.* “Se fundamenta mejor la teoría de Aristóteles si se la vincula con la teoría de los *estratos de profundidad de los sentimientos*, tal como la he desarrollado en otro libro (*Ética*, V, 8), en que he postulado la existencia de los siguientes estratos de profundidad”:

1. “Las *sensaciones afectivas* expandidas y localizadas en el organismo (dolor, placer sexual, cosquilleo y escozor).

2. Los *sentimientos vitales* que pertenecen al conjunto del organismo y a su centro vital (languidez, frescura, sentimiento vital fuerte o débil, calma y tensión, angustia, sentimiento de salud, de enfermedad), que no se viven, como por ejemplo, la aflicción, la tristeza, la alegría, como cualidades del yo psíquico que “tiene” un cuerpo, sino que se difunden vagamente por el conjunto de la unidad somática y sólo se relacionan con el yo por intermedio de la referencia del cuerpo al yo.

3. Los *sentimientos psíquicos*, referidos inmediatamente al yo y, al mismo tiempo, relacionados funcionalmente con objetos percibidos, representados, imaginados, con personas del mundo ambiental, cosas del mundo exterior o con la propia mismidad, mediatizada por la actividad representativa. Es sólo en este plano que el sentimiento es intencional y capaz de aprehender cognoscitivamente los valores, que puede ser experimentado nuevamente como “él mismo” (memoria afectiva) y que otro, bajo la forma de la simpatía, pueda vivirlo por reproducción o participación<sup>54</sup>.

4. Los *sentimientos metafísicos y religiosos*, puramente espirituales, los “sentimientos de salvación” relativos al núcleo de la persona espiritual, en tanto un todo indivisible (bienaventuranza, desesperación, amparo, remordimiento, paz, etc.)”. *Ibid.*, 49-50.

Distingue Scheler estos *cuatro niveles de sentimientos*, que de menos a más profundos son: las *sensaciones afectivas*, a las que de ordinario llamamos “emociones”, y que constan de soporte orgánico concreto; los *sentimientos vitales*, también corporales, pero difusos; los *psíquicos*, inmateriales y pertenecientes al yo, a los que ordinariamente llamamos “sentimientos”; y los *metafísicos, religiosos*, o del *espíritu*, que son espirituales y pertenecientes a la intimidad personal, a los que solemos llamar “afectos del espíritu”. Esta clasificación es certera y –como se ve– añade un nuevo nivel sentimental a su clasificación precedente. También lo es la tesis de que, en la medida en que se sube de rango, los sentimientos son más incisivos y perma-

---

<sup>54</sup> Las dos categorías anteriores de los sentimientos, en cambio, son meros estados que, por esencia, son siempre “actuales”, correspondiendo sólo al sujeto que las experimenta. No son comunicables en el mismo sentido que los sentimientos más profundos; las sensaciones afectivas no lo son en absoluto, mientras que los sentimientos vitales pueden comunicarse, pero no en el mismo sentido y de la misma manera que los sentimientos psíquicos. Estos últimos son además muy poco modificables por los cambiantes estados somáticos, vividos afectivamente, obedeciendo en general a la *conexión de sentido* de los procesos representados, independientes del cuerpo, cuyos aspectos de valor aprehenden simultáneamente. *Ibid.*

nentes<sup>55</sup>. Adolece, sin embargo, de rigor la inclusión scheleiana de algunos sentimientos determinados a un concreto estrato humano. Por lo demás, es discutible que los sentimientos psíquicos sean intencionales respecto de valores, tesis central de su ética.

*La función de los sentimientos.* “Únicamente en los sentimientos vitales se vive la promoción o inhibición de la vida del organismo total. Las sensaciones afectivas, “particularistas” e “imprevisoras” deben ser primeramente elaboradas por el centro vital del alma, en cierto modo “examinadas” y “apreciadas” en su conjunto, para poder ser utilizadas de manera que biológicamente tenga sentido, en relación con el estado vital vivido en el organismo. Los sentimientos psíquicos y los espirituales, empero, no tienen la función de anunciar la promoción e inhibición de aquella “vida” que compartimos con los animales superiores, sino su misión es la de hacernos conocer el perfeccionamiento y la degradación del valor propio de nuestra persona psíquica-espiritual, cuya destinación moral y dirección fundamental en cada individuo es, en gran medida, independiente de nuestra vida animal. Esto vale especialmente para los sentimientos religioso-metafísicos y los morales, tales como todos los sentimientos de la conciencia moral”. *Ibid.*, 50-51.

Es certero que del *yo* o “centro vital del alma” dependen los sentimientos inferiores, porque de esa raíz humana nacen todas nuestras facultades, con o sin soporte orgánico y, por tanto, todas sus afecciones. También lo es que los sentimientos superiores, *psíquicos* y *espirituales*, no nos informan en orden a mantener y perfeccionar la vida orgánica recibida, sino –respectivamente– la vida humana añadida y la vida íntima personal. De entre estas dos, al crecimiento de la primera responde la *moral*; al de la segunda, la *religación sobrenatural*.

---

<sup>55</sup> En otro lugar de esta obra añade Scheler: “Rousseau y Kant tienen razón en este punto: la civilización produce más y más profundos sufrimientos que los que mitiga por medio de su creciente y cada vez más exitosa lucha contra las causas de ellos. Las nuevas fuentes de alegría y placer que crea son considerables y variadas sólo para las zonas superficiales; las más hondas, que afectan a la sustancia del hombre, son históricamente poco variables (por ejemplo: paz de la conciencia, alegría en todo tipo de amor). Por lo demás, nuestra organización sensorial está hecha de tal manera que la escala de intensidad de los dolores es mayor que la del placer, y que el aumento de la sensación dolorosa, dado un incremento del estímulo doloroso, es considerablemente más rápido que el aumento de las más tardas sensaciones placenteras, dado un estímulo del placer. Nos acostumbramos más fácilmente a un *standard of life*, a inventos, a instrumentos, a máquinas que progresan objetivamente... que lo que nos acostumbramos a situaciones objetivas miserables. El dolor no es entonces más susceptible de aumento, no es sólo más estable y menos susceptible de ser aminorado por adaptación: es también menos relativo al placer”.

*El sentido del sacrificio.* “El concepto más formal que subsume *todos* los sentimientos, de la sensación de dolor hasta la desesperación metafísica-religiosa, es, según mi parecer, el de *sacrificio*”. *Ibid.*, 51. “La relación más ostensible que rige aquí es entre la *parte* y el *todo*”. *Ibid.*, 54. “Análogamente, el dolor es como “una muerte en pequeño, un sacrificio de la parte... para la conservación del organismo total”. *Ibid.*, 57. “Sin la muerte y el dolor no puede haber amor y comunidad; ni un desarrollo y acrecentamiento de la vida; y sin el sacrificio y su dolor no se puede dar la dulzura del amor... El sacrificio engloba, en efecto, la alegría del amor y el dolor de ceder parte de la vida para aquello que se ama”. *Ibid.*, 60.

El sacrificio es, según Scheler, transcategorial, en el sentido de no vinculado en exclusiva a un determinado estrato humano, sino a todos ellos. Distingue entre sacrificio subjetivo y objetivo. Añade que ambos son, siempre “para algo” positivo superior. Por eso se trata de abandonar un bien *inferior* en aras de otro *superior*. Esta concepción no se predica sólo de un individuo, sino de uno con relación a los demás. Así, la muerte de uno es para el bien de la especie. En esto se percibe una visión *totalizante*.

*El motor de la ética.* “Kant, Fichte, Hegel... pasan por alto el hecho de que el hombre no puede renunciar a la felicidad así como no puede renunciar al mismo ser... El mismo Aristipo es el *necio*. Sin darse cuenta suprime el suelo en el que crece la flor de la felicidad: la *entrega* libre, amante y activa al mundo”. *Ibid.*

El motor de la ética clásica, tanto de la mejor griega, la aristotélica, como de la cristiana, es la *felicidad*. Esa tesis se ha olvidado en la ética moderna, y Scheler denuncia esa pérdida.

*¿Pueden darse a la par sentimientos antagónicos en un mismo estrato?* “El eudemonista no sabe que, en las distintas capas profundas de nuestra alma, pueden nuestros sentimientos presentarse simultáneamente en forma negativa y positiva”. “El discípulo de Cristo posee la bienaventuranza. Busca el dolor para poder tomar conciencia, cada vez con más claridad y profundidad, de esa bienaventuranza y de sus verdaderos bienes”. *Ibid.*, 67.

Para Scheler pueden darse a la vez en la misma capa profunda de nuestro ser sentimientos antagónicos, positivos y negativos. Sin embargo, este punto debe ser revisado, pues, por ejemplo, el sentimiento cristiano de dolor, que él toma como opuesto al de gozo, no está en el mismo plano que éste.

## c) “La traición y la alegría”.

“La traición y la alegría” es un breve apéndice de 5 páginas al ensayo “El sentido del sufrimiento”. Llama la *traición de la alegría* a la tendencia generalizada del espíritu alemán del s. XIX, y escribe que la traición a la alegría comienza con Kant, al que propina una crítica contundente. La pena es que a Kant –añade– le siguieron por los mismos derroteros Fichte y Hegel y tras ellos, los grandes pesimistas del s. XIX: Schopenhauer y Nietzsche.

Texto seleccionado:

*El pesimismo moderno.* “La traición a la alegría comienza con Kant quien... opuso al chato eudemonismo de la época de la Ilustración, su áspero, antieudemonista y elevado ideal del deber que es el imperativo categórico”. *Ibid.*, 69. “Esta consigna de Kant fue decisiva para Fichte, también para Hegel, para el cual la historia universal no es el suelo de la felicidad; y lo fue asimismo en otra dirección para nuestros grandes pesimistas, para Schopenhauer, E. von Hartmann, quienes adoptaron la negativa doctrina de la felicidad de Kant y su fuerte pesimismo histórico-filosófico. Y aún el gran revolucionario de los valores, Federico Nietzsche, declara enfáticamente: “¿Me esfuerzo para lograr mi felicidad? No, me esfuerzo para realizar mi obra”. *Ibid.*, 70-1.

Acierta Scheler al advertir que la ética kantiana, prototipo de las otras éticas modernas, es contraria a la clásica griega y cristiana, porque la del ilustrado no tiene como motor la *felicidad*. Por tanto, la consecuencia de la ética moderna es el sentimiento de *pesimismo*. Por lo demás, huyendo de la ética kantiana, Scheler no quiere fundar la ética en el *deber* (mandamiento, norma), porque la referencia de éste –dice– es siempre el *mal*, mientras que él quiere consolidar una ética sólo del bien. Además, el deber comporta siempre *necesidad*, y su ética pretende ser de *libertad*. Por lo demás, estas tesis son coherentes con su planteamiento ético, pues si los valores son intencionales, no reales, carece de sentido el deber y la necesidad: el primero, porque éste se refiere a lo real; la segunda, porque lo intencional es sólo posible.

No se selecciona ningún texto de los escritos “Cristianismo oriental y occidental” y “Trabajo y ética”, el primero, porque el tema no es directamente filosófico; el segundo, porque se trata de un escrito que no pertenece a este periodo, sino al precedente (1899), aunque luego fue incluido en *Escritos sobre sociología* (1924).

\*\*\*

## 10. LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA Y LA CONDICIÓN MORAL DEL CONOCER FILOSÓFICO<sup>56</sup>

Scheler publicó este texto en la revista *Summa* en 1917. El tema fundamental es, como se expone en el título, la índole de la filosofía<sup>57</sup>.

Selección de textos:

*La filosofía y el filósofo.* “La filosofía es el conocimiento más carente de supuestos”. *Ed. cit.*, 8. Para filosofar se necesita: “1) para llevar ante los ojos del espíritu el *objeto* de la filosofía un acto total del núcleo personal, acto que *no* se encontraría en la concepción natural ni en toda el ansia de saber fundada aún en *ella*, y 2) este acto estaría fundado en un acto cuya esencia es un *amor* nítidamente caracterizado”. *Ibid.*, 14. Filosofar es “*un acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles*”. *Ibid.*, 14.

Filosofar, para Scheler, es estar abierto a lo real sin tomar posiciones previas sobre ella<sup>58</sup>. Es verdad que en la filosofía, a distinción de otros saberes, el cognoscente está enteramente comprometido, pues es *él* quien conoce, no algo *de él* (sus sentidos, su razón), es decir, se trata de un *conocer personal*<sup>59</sup>. También es verdad que tal conocer está siempre atraído y respaldado por el *amor personal*<sup>60</sup>.

*El amor es superior a las potencias inmateriales.* “Como se puede ver, esta teoría es claramente *distinta* de todas las teorías sobre un primado del entendimiento o un primado de la voluntad en nuestro espíritu, porque afirma un *primado del amor y del odio* tanto respecto de todos los tipos de *representación* y de *juicio*, como respecto de todo *querer*”. *Ibid.*, 35.

Scheler afirma certeramente que el amor y el odio personales son superiores a la razón y a la voluntad, porque pertenecen al *acto de ser personal*, no a aquéllas potencias de la *esencia humana*.

<sup>56</sup> SCHELER, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, ed. Nova, 2ª ed., Buenos Aires, 1972.

<sup>57</sup> Cfr. MANDRIONI, H. D., “La esencia de la filosofía, según Max Scheler”, *Revista de Filosofía*, La Plata, 9 (1960), pp. 40-56; LANDSBERG, P. L., “L’acte philosophique de Max Scheler”, *Problèmes du personalisme*, Paris, 1952, pp. 169-186.

<sup>58</sup> Filosofar es estar abierto a todo lo real, como dice Rozitchner. Por eso, según este autor, Scheler aceptó el método filosófico de la fenomenología, porque éste le parecía estar abierto a todos los temas. ROZITCHNER, L., *Op. cit.*, p. 18.

<sup>59</sup> Por eso, los “filósofos” de profesión –y no de vocación– no son, en rigor, filósofos.

<sup>60</sup> Por eso, más adelante añade: “No es característico de una filosofía especial, sino de la esencia misma de la filosofía, el hecho de que en ella el hombre *entero* se encuentra en plena actividad haciendo uso de la totalidad concentrada de sus facultades espirituales superiores”. *Ibid.*, p. 36.

*Presupuestos personales del filosofar.* “En la estructura de estos actos fundamentales, morales y que disponen de manera esencial para el conocimiento filosófico distinguimos un tipo de acto fundamental positivo y dos tipos de actos fundamentales de orientación negativa, que sólo en su acción combinada unitaria permiten que el ser humano arribe al umbral en el que es posible que se dé el objeto de la filosofía: 1) El amor de toda la persona espiritual al valor y al ser absolutos. 2) La humillación del yo y del ego natural. 3) El autodomínio y, por su medio, la objetivación posible de los impulsos instintivos que condicionan siempre necesariamente la percepción sensorial natural de la vida dada ‘somáticamente’ y vivida sobre base somática”. *Ibid.*, 44.

1) Scheler descubre que sin la apertura cognoscitiva a Dios, que es la más radical y amplia, por *personal*, y la más cognoscente, los demás conocimientos humanos quedan en buena medida ocluidos. 2) Lo que impide la precedente apertura es el yo, porque la persona pretende encontrar en él (no en el ser que es el origen y fin de su persona) su propio sentido personal. Por eso la ‘humillación’ del yo es garantía de que el conocer humano abierto en toda su amplitud y energía no quede ocluido. 3) Lo que colapsa a la persona en la obcecación de su yo es la atención desmedida de éste a lo inferior a él, en especial a los impulsos de las potencias sensibles cuyo control no subyace enteramente a él. Por eso el gobierno de esas potencias deja al yo más libre y, en consecuencia, también a la persona.

*El amor como núcleo.* “El amor, núcleo y alma... de todo el compuesto de actos, nos conduce hacia el *ser absoluto*. Nos lleva, por lo tanto, *allende* y por encima de los objetos que existen *relativamente* respecto de *nuestro ser*. La humildad nos conduce del existir contingente de algo... hacia la *esencia*, hacia el puro contenido material del mundo. El autodomínio nos conduce de lo inadecuado... hacia la *plena adecuación* del conocimiento intuitivo”. *Ibid.*, 46. “El investigador positivo está animado primariamente en su voluntad de conocimiento por una *voluntad de dominio* y una *voluntad de orden*... Por lo mismo su meta suprema son ‘leyes’ conforme a las cuales se puede dominar la naturaleza”. *Ibid.*, 48.

El *amor*, más que ‘núcleo y alma de todo el compuesto de actos humanos’ es el ‘núcleo y alma del *acto de ser personal humano*’, núcleo que está más abierto a Dios que los demás rasgos distintivos del acto de ser personal humano<sup>61</sup>. Por su parte, la

<sup>61</sup> Rozitchner piensa que para Scheler la esfera más íntima de la persona es la *afectividad*. Según él la verdad moral funda la verdad filosófica. “el problema de la verdad está supeditado a la existencia moral... las relaciones gnoseológicas reposan primordialmente sobre las vivencias afectivas... el conocimiento está supeditado al amor, es decir, a la forma

*humildad*, no nos conduce primeramente hacia la *esencia* del mundo, sino hacia Dios por medio del conocimiento propio. El *autodominio*, en fin, conduce nuestra corporeidad a su personalización. Las dos primeras, más que actitudes ‘morales’ o propias de la *esencia* humana, son distintivas del *acto de ser*. La tercera, en cambio, es moral (de la *esencia*). Por lo demás, es claro que, a distinción del científico, el filósofo busca el *qué* de la realidad, no el *cómo*.

*La distinción entre filosofía antigua y moderna*. “La filosofía antigua, lo mismo que la medieval, son preheminentemente filosofías del ser; la moderna, salvo pocas excepciones, es preheminentemente teoría del conocimiento”. *Ibid.*, 49.

Lo que distingue a la filosofía moderna de la clásica y medieval, más que el interés por la *teoría del conocimiento* humano (muy desarrollado antes), es el problema de la ‘certeza’, que no es noética, sino *voluntario-subjetiva*, porque con esa actitud se somete a duda incluso a los objetos conocidos como evidentes, y se duda y se deja de dudar porque se quiere.

*Las intuiciones humanas primeras*. “El hecho *de que la nada no es*, es al mismo tiempo el objeto de la evidencia primera y más inmediata, así como el *asombro* filosófico más intenso y último”. *Ibid.*, 49. “La *intuición segunda* en evidencia es la intuición según la cual existe un ente absoluto o un ente a través del cual el resto del ser no absoluto posee el ser que le corresponde”. *Ibid.*, 52. “La *tercera* intuición, que sigue en el orden de evidencia... se corresponde en forma proposicional con la sentencia de que todo ente posible posee una *esencia* y una *existencia*”. *Ibid.*, 54.

Scheler está buscando los *primeros principios* reales, los *axiomas de la metafísica*, que advierte el *hábito los primeros principios*. Su *primera* evidencia se podría formular, en lenguaje aristotélico, así: “el ser existe”; Scheler, sin embargo, la formula de modo negativo indicando que la nada es imposible. La *segunda* se podría formular en lenguaje tomista diciendo que ‘el ser creado no se puede conocer sino como deducido del ser divino’. Eso es así, porque el ser creado es compuesto (de *acto* y *potencia*, o sea, de perfección e imperfección), y la composición real sólo se explica desde el ser simple o idéntico (desde el Acto Puro). La *tercera*, la del ente posible con posibilidad real (no lógica), señala que el ser compuesto de *acto de ser* y

---

afectiva –*ordo amoris*– que orienta toda la actividad de la persona”. *Ibid.*, p. 51. Y añade: “la afectividad humana que establece sus relaciones con los hombres y con las cosas resulta ser una afectividad derivada de aquella absoluta que interioriza en cada uno de nosotros una determinada concepción de lo que la persona y el mundo son”. *Ibid.*, p. 54.



*esencia* es posible, pues el necesario, que carece de dicha composición, carece de posibilidad de ser y no ser.

*La composición real creada y la identidad.* “Mientras la separación de esencia y existencia entre todos los entes relativos es una separación *óptica*, radicada en el ser de las cosas mismas y no en nuestro entendimiento; respecto del ser absoluto... es sólo relativa al conocimiento por parte del sujeto cognoscente. La existencia y la esencia coinciden en el ser absoluto”. *Ibid.*, 200.

Se trata del *principio de identidad real* o ser simple divino, en el cual no cabe distinción real de *esencia* y *acto de ser*, o si se quiere, su esencia es su ser, o también, carece de esencia. Ese principio lo advierte el hombre mediante el *hábito de los primeros principios*.

*Fenomenología y gnoseología.* “Una filosofía fundada en la fenomenología debe poseer, en primer lugar, y como característica fundamental, *un contacto vivencial con el mundo mismo*, o sea, con los objetos en cuestión”. *Ibid.*, 63. “La pregunta acerca del criterio es la pregunta hecha por el eterno ‘otro’ que no desea encontrar en la vivencia, y en la investigación de los hechos lo verdadero y lo falso o los valores de lo bueno y lo malo, etc., sino que se coloca *por encima* de todo ello en su carácter de juez”. *Ibid.*, 65. “A la verdad... corresponde el conocimiento obtenido mediante la intuición. Nunca se la obtiene a través de la crítica de otras teorías”. *Ibid.*, 65.

Scheler, como los demás discípulos del padre de la fenomenología, Husserl, sigue el adagio del maestro: “¡A las cosas mismas!”. El enfoque de ellos es, pues, ‘vivencial’. Se trata de describir vivencialmente los ‘objetos’ tal como son conocidos cognoscitivamente independientemente de su índole (material, ideal, espiritual). Por ‘objeto’ se entiende la *esencia* pensada tras la reducción fenomenológica, la cual está al margen de cualquier elemento sensible. Se trata de no dar nada por supuesto, y de no centrarse en la llamada ‘criteriología’, asuntos que les reprochan a los filósofos de corte racionalista, en especial a Descartes (pues éste se consideraba juez sobre las ideas claras y distintas) y a Kant (quien consideraba a la razón como un juez). Por lo demás, en la fenomenología, *intuición* significa contemplación directa de lo pensado tal como estos objetos se dan al pensar, no tal como los representamos o simbolizamos.

En lo sucesivo de este escrito Scheler se ocupa de distinguir la fenomenología de la psicología, teoría del conocimiento y de la ciencia. Pero como estos temas son más propios de la teoría del conocimiento que de la antropología, se omite su exposición y comentario.

### 11. *EL DERROCAMIENTO DE LOS VALORES. ENSAYOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA*<sup>62</sup>

*El derrocamiento de los valores* está fechada en 1919. Alberga un grupo de artículos, uno de los cuales, el que se va a comentar, lleva por título *Ensayos de una filosofía de la vida* (Nietzsche, Dilthey, Bergson). Se trata de la toma de posición scheleriana ante esas emergentes ‘filosofías de la vida’ de fines del s. XIX y principios del XX. Scheler le dedica más páginas al vitalismo de Bergson que a los restantes<sup>63</sup>.

Selección de textos:

*La vida según Nietzsche.* “Para Nietzsche, ‘vida’ significaba una acción que se prolonga hacia lo inconmensurable, y que aumenta constantemente de valor en su fluir... La vida es más bien una tendencia al ‘incremento’ de sí misma, algo cuyo ‘devenir’ ya es, desde el principio, ‘crecimiento’”. *Ed. cit.*, 238-9.

Como es sabido, para Nietzsche, todo lo real es vivo y su tendencia es ser más vida. Scheler destaca esas dos notas: la inconmensurabilidad junto con la tendencia al crecimiento, es decir, la constante *actividad* en continuo cambio o *devenir* para crecer. La posición de Nietzsche según la cual el meollo de la vida estriba en ser más vida supera a la de los pensadores clásicos (ej. Eckhart) para quienes el fin de la vida era vivir, conservarse.

*La vida según Dilthey.* “La contribución que hicieron Dilthey y sus jóvenes amigos a una futura ‘filosofía de la vida’ radica en una fundamentación de las ciencias del espíritu y de la comprensión del ‘mundo histórico’, a partir de la totalidad de la vida”. *Ibid.*, 245.

Para Dilthey, tanto el comprender del hombre al mundo como su producir en la historia es ‘espíritu objetivado’, es decir, pura manifestación de la *vida* del espíritu. Por su parte, para él, el hombre no es naturaleza sino historia; se le conoce en su trama, en su biografía, en su vida. A diferencia de Hegel, sólo lo humano, no el Absoluto, es histórico, pero lo humano –y ahí radica su reducción– sólo es histórico, no trascendente.

*La vida según Bergson.* “¿Qué es lo que da la seguridad al filósofo, qué es lo que le garantiza que en la intuición ha de tomar contacto con el Ser

<sup>62</sup> SCHELER, M., *El derrocamiento de los valores. Ensayos de una filosofía de la vida* (Nietzsche, Dilthey, Bergson), ed. Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 235-276.

<sup>63</sup> Cfr. ORTÚZAR ARRIAGA, M., “Lecciones sobre las filosofías de la vida. El problema de la trascendencia”, *Estudios*, 9 (1953), pp. 21-48; pp. 255-283; pp. 475-503; PINTOR RAMOS, A., “Max Scheler y el vitalismo”, *La Ciudad de Dios*, 182 (1969), pp. 514-555; LANDSBERG, P.-L., “Nietzsche i Scheler”, *Revista de Psicología i Pedagogía*, 3 (1935), pp. 97-116.

mismo y, por decirlo así, lo ha de coger en sus brazos? Quizá radique en esto el argumento más decisivo que la filosofía de la vida opone a la filosofía crítica, a todo criticismo. Y es precisamente en la posición frente a esta cuestión donde la fenomenología alemana concuerda con Bergson”. *Ibid.*, 259.

Para Bergson, protagonista del *vivenciar inmediato*, el hombre no se reduce a su parte biológica, pues la conciencia desborda la vida cerebral; la inteligencia no se reduce a los instintos. El conocimiento más elevado, el que permite conocer la vida, nuestro propio yo y a Dios, no es científico-conceptual, sino *intuitivo*, y en esto –dice Scheler– coincide con la fenomenología alemana. Si Bergson es uno de los pensadores que más trasciende el conocimiento ‘objetivo’ (según objeto pensado) y Scheler dice coincidir con él en el empleo del método de la ‘intuición’, la intuición scheleriana que va ‘a las cosas mismas’ no será mera ‘reducción eidética’, es decir, conocimiento de ‘esencias’ pensadas.

\*\*\*

## 12. DE LO ETERNO EN EL HOMBRE. LA ESENCIA Y LOS ATRIBUTOS DE DIOS<sup>64</sup>

Aunque los primeros escritos que conforman esta obra fueron redactados en 1917, Scheler la publicó completa en 1919. En este libro indica que la Primera Guerra Mundial manifiesta el fracaso de toda la filosofía anterior (positivismo, materialismo, inmanentismo...) que, habiendo cerrado los ojos a Dios, confiaba ciegamente en la Humanidad, hasta que tras esa Guerra se vio débil a sí misma en su totalidad. En este libro se trata del panteísmo, de la necesidad de renovación religiosa, de la bancarrota del cristianismo, de los dualismos entre fe y razón. Realiza una fenomenología de la religión hablando de lo divino, de los atributos de Dios, del espíritu, de la libertad y potencia creadora, de la revelación, del conocimiento natural de Dios, de Dios como causa, de su creación voluntaria y libre, del origen del mal y de la muerte, etc<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1940.

<sup>65</sup> Cfr. los siguientes comentarios a esta obra: FERRARA, R., “Max Scheler y la filosofía de la religión”, *Ethos*, 6-7 (1978-79), pp. 173-190; LLAMBIAS DE AZEVEDO, L., “La filosofía de la religión de Scheler”, *Ciencia y Fe*, 1 (1944), pp. 9-40; pp. 60-63; QUILES, I., “Observaciones a la filosofía de la religión de Scheler”, *Ciencia y Fe*, 1 (1944), pp. 41-59; pp. 64-76. Este último autor contrasta los puntos claves de la filosofía de la religión de Scheler con lo que

## Selección de textos:

*El acceso humano a lo divino.* “Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta en su último fondo por cualquier cosa –sea el placer o el dolor–, no puede huir esa hora sin que el hombre levante sus ojos interiores espirituales a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja, secretamente o en forma de un grito aunque inarticulado. Pues en la totalidad indivisa de la persona y en el núcleo de la persona humana... reside en lo más profundo de nosotros aquel maravilloso resorte... que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito”. *Ed. cit., Introd., 7.*

Al estilo de Jaspers, Scheler sostiene que el hombre accede a lo divino sobre todo en *situaciones límite* de su vida y, al estilo de Agustín de Hipona, señala que el hombre accede a Dios especialmente, no mirando al exterior, sino a través de la *intimidad* de su espíritu (la *via interior*).

*La crítica al panteísmo.* “Por fundamentalmente falso que sea el panteísmo en todas sus formas, hay que distinguir, sin embargo, dentro de los panteísmos una forma *noble* y una forma *vulgar*. Y estas formas coinciden con la forma orientada esencialmente en un sentido acosmista y la orientada esencialmente en un sentido más ateísta”. *Ibid.*, 18. “Una filosofía sistemática es ya falsa como filosofía sistemática desde el punto de vista de esa forma... o una “voluntad de mentira”, como ha dicho una vez Nietzsche muy felizmente”. *Ibid.*, 22. “No es un Dios –ni siquiera panteísta, sino un tenebroso demonio de “voluntad” de Schopenhauer”. *Ibid.*, 23. “Esta nueva posición valorativa, no la concepción metafísica como tal, diferencia a Nietzsche de Schopenhauer”. *Ibid.*, 24. “El ‘entendimiento’ está aún al servicio de la gran necesidad vital”. *Ibid.*, 30.

Scheler distingue dos tipos de *panteísmo*: el *noble*, cosmológico, que tiende a comprender toda la realidad como única y a divinizarla; y el *vulgar*, afín al *ateísmo*, que prescinde, sin más, de Dios. Por otra parte, como la mayor parte de los pensadores posthegelianos, Scheler se opone al sistema de Hegel, pero no por aceptar un *voluntarismo* irracional, al estilo de Schopenhauer o Nietzsche, sino por enseñar que la veneración y adoración a Dios no es una señal de necesidad, sino de *libertad* (cfr. *Ibid.*, 28-9)<sup>66</sup>.

---

mantiene la Iglesia católica. Distingue, además, entre religión natural y positiva, que Scheler confunde.

<sup>66</sup> Es más, en algún pasaje afirma que la oración es la esencia del hombre: “El hombre es... radicalmente nuevo, la intención y el gesto de la trascendencia misma, es el ser que reza y

*Conocimiento humano de la existencia y esencia divina.* “Sólo fuerzas superiores a la razón –la revelación y la gracia– nos dan luz sobre la esencia interna de Dios... El contenido de la revelación excede el ámbito de la razón”. *Ibid.*, 21. “A todos los hombres hay que gritar: ¡Levantaos! ¿Escalad la montaña santa de vuestra conciencia (con la ayuda de Cristo), desde cuya cumbre encendida de sol miréis hacia el caos de la culpa común de Europa como a un valle de temor, de pecado, de lágrimas!”. *Ibid.*, 40.

Scheler sabe que, si bien se puede conocer naturalmente la *existencia* de Dios, a su *esencia* íntima sólo accedemos por revelación y fe sobrenaturales.

*Filosofía y religión.* “La religión tiene en el espíritu humano un origen *fundamental y esencialmente distinto* de la filosofía y de la metafísica”. *Ibid.*, 57. Hay dos errores básicos: a) Absorber la religión en la filosofía (ej. Spinoza, Hegel, positivismo, etc.). b) Absorber la filosofía en la religión (ej. tradicionalismo). Ambos tienen en común el defecto de que ciñen todo el conocimiento humano al sensible.

Scheler estudia la distinción entre filosofía y religión (cfr. pp 47 ss), entre *metafísica* y *teología*, y sostiene que la religión es más íntima en el hombre que la filosofía. Frente a los dos intentos modernos de mutua absorción (*gnosticismo* y *tradicionalismo*), distingue entre ambos modos de saber: religión y filosofía, fe y razón<sup>67</sup>.

*Metafísica y fe.* “Yo, personalmente, como filósofo, tengo por posible absolutamente una metafísica. Pero no por esto deja de ser fundamentalmente errónea toda doctrina que vea la metafísica, aun pensándola perfecta y universalmente válida, un sustitutivo cualquiera de la religión, o incluso el término superior de su evolución. El Dios de la religión y el fundamento del mundo de la metafísica pueden *ser realmente idénticos*: como objetos intencionales *son esencialmente distintos*... El fin de la religión no es el conocimiento racional del fundamento del mundo, sino la *salvación del hombre* mediante la comunidad vital con Dios, divinización”. *Ibid.*, 58. “La fuente que alimenta toda ocupación con la metafísica es *la extrañeza de que*

---

busca a Dios. No es que el hombre ‘rece’, sino que es la plegaria viviente de la vida por encima de sí misma; no ‘busca a Dios’, sino que es la X viviente que es búsqueda de Dios”. *Vom Umsturz der Werte*, 186.

<sup>67</sup> “Religión y metafísica se diferencian por su distinto origen en el hombre; la primera nace del ansia de salvación; la segunda, del asombro ante la realidad (Cfr. *Vom Ewigen im Menschen*, 134). Por otra parte, metafísica y religión apuntan a objetos intencionales de modo distinto, lo cual no quiere decir que *realmente* sus objetos no coincidan; el *summum bonum* de la religión y el *ens a se* de la metafísica son una y la misma realidad, pero el modo concreto de darse y las determinaciones que presentan son intencionalmente distintas (cfr. *Ibid.*, pp. 135-136 y 164)”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 341.

*haya en general algo y no más bien nada...* En oposición a esto, la religión está fundada en el amor de Dios y en el anhelo de una salvación definitiva del hombre mismo y de todas las cosas. Religión es, pues, ante todo, un *camino de salvación*". *Ibid.*, 65.

Para Scheler, ni la metafísica sustituye a la religión, ni a la inversa. Ambas se complementan, pero son distintas: el fin de la religión es la *salvación personal interna*; el de la metafísica, el *conocimiento externo* de Dios.

*Conocimiento filosófico y religioso de Dios.* "La personalidad de Dios se sustrae a toda especie de conocimiento racional espontáneo por parte de seres finitos, no por los llamados límites de la potencia cognoscitiva, sino porque en la esencia objetiva misma de una persona puramente espiritual se encuentra el que su existencia sólo pueda conocerse mediante autocomunicación (revelación)". *Ibid.*, 86.

En estas páginas Scheler describe al Dios que alcanza la metafísica con las notas propias que de él advierte el *hábito de los primeros principios*, mientras que al Dios que alcanza la religión lo describe con los rasgos que de él alcanza la misma *intimidad personal humana*, aunque Scheler no hable de niveles cognoscitivos distintos (su fuerte no es la *teoría del conocimiento*). Por eso, tampoco aparece neta la distinción entre el *conocimiento personal natural* y el *personal elevado por fe*.

*Religión y metafísica.* "La más adecuada posesión de Dios, la máxima participación de nuestro ser en su ser, sólo puede alcanzarse por la visión conjunta, sin oposición y sin contradicción, del Dios religioso y del 'fundamento del mundo' metafísico. No puede alcanzarse, pues, haciendo al 'Dios' metafísico ni al Dios religioso medida del otro objeto intencional, sea total o parcialmente". *Ibid.*, 71. Dice que la noción de creación no es propia de la metafísica, sino de la religión, "pues 'creación' supone la personalidad de Dios, que sólo es accesible a la religión". *Ibid.*, 87.

La *religión*, al menos la revelada, es el camino que parte de Dios y busca al hombre. La *metafísica* es, por el contrario, el camino que parte del hombre y busca a Dios. Considera Scheler que las dos visiones –metafísica y religión– son parciales, irreductibles y que se complementan. Por eso defiende que lo mejor es alcanzar de Dios una visión "conjunta" entre ambas, es decir, sin incurrir en los errores de absorber la religión en la metafísica (*gnosticismo*), o la metafísica en la religión (*fideísmo*)<sup>68</sup>. Por otra parte, hay que rectificar su opinión acerca de que la noción de "creación" sea

<sup>68</sup> Nota Scheler que lo que descubre de Dios la metafísica es su índole de "fundamento del mundo". Por tanto, no será esa la nota propia que de Dios alcance el conocimiento religioso.

exclusiva de la religión, pues es una noción que descubre naturalmente la metafísica, aunque históricamente sólo se haya descubierto mediante el cristianismo<sup>69</sup>.

*Fe y libertad; entendimiento y necesidad.* “La fe es libre posición de la persona y de su núcleo para el contenido de la fe y el bien de creencia”. *Ibid.*, 89. “Los contenidos y bienes de fe son, por su esencia y su sentido, bienes y verdades eternos; los bienes de saber metafísicos son necesariamente elementos del proceso de la historia de la investigación metafísica”. *Ibid.*, 89. Dice que el saber metafísico tiene el carácter de “probabilidad” (cfr. *Ibid.*, 90). Añade que el conocimiento religioso es más originario (previo) que el metafísico en el espíritu humano (cfr., *Ibid.*, 91). Afirma también que la filosofía de la religión es irreductible a la metafísica, teología natural, teoría del conocimiento, psicología de la religión, fenomenología de la religión, porque “es el último fundamento de todas y cada una de las demás ocupaciones filosóficas y científicas con la religión”. *Ibid.*, 104.

Scheler vincula la *fe* a la *libertad*, mientras que el *entendimiento* a la *necesidad* (cfr. *Ibid.*, 89). Esta tesis es correcta, pues la fe es personal, y la libertad es una nota distintiva del ser personal. En cambio, los temas propios de la razón –al menos en su vertiente teórica– y de algunos conocimientos superiores a ella –como es el hábito innato de los primeros principios, que constituye el nivel noético distintivo de la metafísica–, son necesarios. No es correcto, en cambio, señalar que los temas de la fe sean *eternos*, mientras que los de la metafísica sean históricos, pues ambos conoceres alcanzan a saber que Dios es eterno. Tampoco lo es su afirmación de que el conocer metafísico tenga carácter de “probabilidad”, pues se corresponde con lo *necesario*. Sí es correcto, en cambio, decir que el conocer religioso personal es más *originario* y previo en el hombre que el metafísico<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> En efecto, la noción de creación no supone conocer la “personalidad” íntima de Dios, pues para dar razón de la existencia de lo que es con mezcla de acto y potencia, basta con llegar a conocer a Dios como *acto puro* o *ser simple*. Para Llambias de Azevedo las diferencias schelerianas entre el saber religioso y el saber filosófico de Dios se pueden resumir en estos puntos: 1) Ambos tienen como objeto a Dios, pero el uno lo ve como Santo y el otro como Absoluto. 2) Hay temas comunes a ambos: existencia y atributos de la esencia divina, existencia e inmortalidad del alma, la libertad del espíritu. 3) la religión es convicción absoluta; la metafísica tiene carácter hipotético. 4) La religión es más originaria que la metafísica. 5) La fuente de la religión es la revelación; la de la metafísica, la razón. 6) En la religión Dios se revela al hombre; en la filosofía, el hombre busca a Dios. 7) La distinción entre revelación natural y positiva es sólo de grado. Cfr. “La filosofía de la religión de Scheler”, *Ciencia y Fe*, 1 (1944), pp. 35-36.

<sup>70</sup> Y ello en dos ámbitos, *ontológico e histórico*: a) es más íntimo al ser personal humano. b) Históricamente, el saber religioso de Dios se dio con antelación al metafísico. Por lo demás, es verdad que el conocer que se alcanza de Dios de modo natural desde la intimidad humana

*Conocimiento personal y filosófico de Dios.* “La fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1. La óptica esencial de lo divino. 2. La teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre. 3. La teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe”. *Ibid.*, 107. “Los objetos de la esencia de lo “divino” –Dios o los dioses– pertenecen ante todo a lo *propriamente dado* de la conciencia humana misma”. *Ibid.*, 110. Como “*ente absoluto y santo*”. *Ibid.*, 111. “La absoluta dependencia (del hombre) lo afecta como *totalidad indivisa*” (*Ibid.*, 112). “Se trata de una relación de ser, y, sin embargo, no lógica –como igualdad, semejanza– o causal, sino una relación simbólica e *intuitiva* caso por caso. El espíritu la ve sólo en el acto religioso”. *Ibid.*, 113.

Según Scheler, el método *fenomenológico* puede describir las características de la esencia divina, sus modos de revelarse al hombre y el acto religioso humano. Luego detalla cada una de estas tres dimensiones. Lo distintivo de la esencia divina, tal como se capta en el acto religioso, es que es un ente *absoluto y santo*. Sus modos de revelarse al hombre son *natural y sobrenatural*. El carácter distintivo del acto religioso es que es propio del *espíritu* y, como tal, irreductible a lo psicológico<sup>71</sup>. Por eso, lo más alto que el hombre puede descubrir de modo natural de Dios es que es *espíritu*<sup>72</sup>.

*Conocer analógico del conocimiento humano de Dios.* Scheler, siguiendo su tesis de *teología negativa* afirma que el decir humano de Dios tiene una “*validez que es meramente inadecuada, inexpressa y sólo analógica*”. *Ibid.*,

---

es superior al que alcanza la *metafísica* y esas otras vertientes aludidas de la filosofía, pero hay que añadir que ese conocer natural también es filosófico, en concreto, *antropológico*.

<sup>71</sup> “Tres son las características fundamentales de todo acto religioso. Primeramente su intencionalidad es trascendente al mundo y, a diferencia de los demás actos, apunta a la esfera del Absoluto, que es supramundana; en este sentido el acto religioso es el que mejor responde a la esencia profunda del hombre, siempre lanzada más allá de sí misma y del mundo. En segundo lugar, su posibilidad de cumplimiento sólo se puede llevar a cabo contando con la esfera del Absoluto. En tercer lugar, esa intencionalidad sólo se puede cumplir de hecho presuponiendo un abrirse al hombre por parte de lo divino”. PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, p. 338.

<sup>72</sup> A continuación defiende de nuevo que la *vivencia* de la religación humana a Dios es superior a los conocimientos metafísicos, pero no dice que esta vivencia sea cognoscitiva o acompañada de conocimiento. Por eso admite que no se puede explicar sino inducir a los demás a que la tengan. Asimila este modo de acceso a Dios a la *teología negativa*, de la que dice ser el fundamento de la *positiva*. Pero esto no es correcto, pues si por encima del conocer metafísico el hombre dispone de un conocer personal de Dios, se podrá decir más lo que es la divinidad que lo que no es, pues ambos –hombre y Dios– por ser seres *personales*, guardan afinidad.



133. “*Ens a se*, infinitud, omniactividad y santidad, son las determinaciones más formales de un ser y un objeto de la esencia de lo ‘divino’”. *Ibid.*, 127. “El hombre, pues, en cualquier estadio de su *evolución religiosa* que se encuentre, mira *siempre y de antemano* a una esfera de ser y valor fundamentalmente distinta de todo el mundo de la experiencia restante, que ni se infiere de este mundo de experiencia ni se obtiene en él mediante idealización, que además, es *accesible* sólo y exclusivamente por medio del acto religioso: ésta es la *primera verdad segura* de toda fenomenología de la religión. Es el principio de la *originalidad e irreductibilidad de la experiencia religiosa*”. *Ibid.*, 129. “Así como la posesión de la palabra y la razón hace al hombre ser hombre... así también la relación del hombre con lo divino por medio del acto religioso y de la manifestación de lo divino es constitutiva para la esencia del hombre”. *Ibid.*, 130.

Scheler acierta en que cabe conocimiento analógico de Dios. Pero hay que añadir que cabe también conocimiento natural preciso o riguroso de él. Por su parte, las notas que predica de Dios, *Ens a se*, infinitud, omniactividad y santidad, no son equivalentes, pues las primeras son impersonales y la última personal. Aquéllas se alcanzan desde el conocer metafísico; ésta, desde el personal. La tesis de que conocer el ser como fundamento es previo y superior al conocer intramundano es correcta. Por lo demás, la razón y la palabra son notas perfectivas de la *esencia* humana, pero la apertura natural de la intimidad humana a Dios es propia del *acto de ser* humano.

*La espiritualidad humana y divina*. “El más fundamental y primer atributo positivo (analógico) de Dios es el atributo de la *espiritualidad*”. *Ibid.*, 144. “La primera condición para esto (que el hombre conozca a Dios como espíritu) es que el hombre que realiza este acto religioso viva su núcleo –el puesto de su yo– en el centro de actos mismo de sus actos *espirituales*”. *Ibid.*, 146. Que Dios sea el *ens a se* significa para Scheler que es *libertad absoluta, autodeterminación del espíritu absoluto, creador, espíritu infinito*. Esto último quiere decir *innumerable, único, eterno, ubicuo, inmenso*. Cfr. *Ibid.*, 157 ss. “El conocimiento del mundo sin el conocimiento de la espiritualidad del alma humana como la obra creada primera, más inmediata y más adecuada a su creador, nunca bastaría para hacernos *conocer* a Dios como *espíritu*”. *Ibid.*, 170.

Es correcto decir que lo mejor que conocemos de Dios de modo natural es que es *espíritu*, porque nuestro más alto nivel cognoscitivo natural es el mismo *espíritu* o persona que cada quien somos. Como se ha visto precedentemente, para Scheler ‘espíritu’ equivale a ‘persona’. Pero hay que corregir de la propuesta scheleriana lo

siguiente: el hombre no se da cuenta de que Dios es espíritu mediante su *yo*, sino mediante el *acto se ser* personal o *espíritu*. Recuérdese: la *persona* o *espíritu* es irreductible al *yo* (existe distinción real entre ambos). También es verdad que a ese nivel cognoscitivo personal íntimo notamos que Dios es ‘libertad’, porque a ese nivel nosotros también la *somos*. Los demás atributos divinos que destaca Scheler son metafísicos, no personales, es decir, se conocen de Dios a por medio del *hábito de los primeros principios*, es decir, mirando a la realidad fundante extramental, no atendiendo a la intimidad personal, o sea, mirando hacia dentro. También la última sentencia scheleriana –que es una nueva glosa a primera– es correcta.

*La idea humana de Dios*. “Nuestro espíritu no posee ni ideas innatas ni connaturales. Tampoco la idea de Dios es innata... No por una idea, sino por su ser y su (del espíritu humano) vida mismos está radicada en Dios... Solo se da (el espíritu) con su ser mismo la potencia de actos religiosos como clase especial de actos por los que se puede adquirir un saber religioso”. *Ibid.*, 174. “Así como no hay ideas innatas, tampoco hay formas funcionales y leyes funcionales sintéticas originarias del espíritu humano (categorías en el sentido de Kant)”. *Ibid.*, 175. “Es *a priori* en lo dado en la intuición todo lo que pertenece a la *pura esfera de qué y la esencia*... *A posteriori* es, a la inversa, todo lo demás dado en una posible intuición”. *Ibid.*, 178. Afirma que tanto la experiencia sensible como la racional *crecen, se desarrollan* (se opone a la identidad kantiana), (cfr. *Ibid.*, 184 ss.). También cabe en ellas el *decrecimiento* o *disminución* (cfr. *Ibid.*, 189).

Nuestro *espíritu* no conoce formando *ideas*, porque conoce directa, experiencial, intuitivamente, sin mediación de idea alguna. Las *ideas* las forma la *razón*. Pero la persona o espíritu es superior a la razón<sup>73</sup>. Por lo que se refiere a la idea de Dios, ésta no es *innata*, sencillamente porque no existe ninguna que lo sea<sup>74</sup>. Por otra parte, es verdad que al Dios *personal* se accede a través de nuestra intimidad personal, abierta naturalmente a él. Tampoco hay (*more kantiano*) *categorías* innatas, ni en la razón ni en ningún otro nivel cognoscitivo. Y también es correcto señalar que todo nuestro conocimiento es susceptible de incremento, desarrollo. De modo que Scheler acierta en estas tesis básicas de teoría del conocimiento.

<sup>73</sup> Esta distinción real se advierte, por ejemplo, así: notar que tenemos una potencia que es la razón no es conocimiento racional alguno, sino un conocer superior al de la razón que la mira desde arriba, conocer que es personal.

<sup>74</sup> Postular la existencia de tales ideas significa desvincularlas de los *actos* de conocerlas (operaciones inmanentes racionales). Pero como son tales actos de la razón los que presentan las ideas, tal supuesta separación indica que dichas presuntas ideas innatas serían justamente lo que nunca podría conocer la razón. De modo que el simple hecho de postular su existencia es contradictorio.

*La intuición.* “1. Intuir una esencia como esencia es algo distinto de conocer (percibir, juzgar, etc.) hechos contingentes... 2. La intuición esencial primaria no es, evidentemente, reflexiva, ni sobre la cual se construya un juicio en el que se aprehenda como verdad la “idea” correspondiente a la esencia, es decir, la conexión ideal correspondiente a la conexión esencial. 3. Todo *a priori* subjetivo en el sentido “trascendental” de Kant, es decir, todas las leyes de experiencia... no son nada originario, sino algo producido, distinto en cada caso de los soportes de la experiencia”. *Ibid.*, 198-9. “La intuición es sólo el conocimiento espiritual respecto de lo individual y singularmente valioso; el pensamiento, sólo el mismo conocimiento espiritual respecto a lo general y colectivamente valioso. La intuición... es tan pura y originariamente “espiritual” como el pensar en el sentido de tener significación”. *Ibid.*, 206-7.

1. Frente a la opinión de Scheler hay que decir que la *intuición* nunca es respecto de ‘esencias’, si por esencia se entiende una *idea*, aunque se presuma ‘clara y distinta’ al estilo cartesiano<sup>75</sup>. 2. La *intuición* es, propiamente, el conocimiento directo de algunas realidades que ni son ni pueden ser conocidas formando ideas: las inmateriales. Por otro lado, ni la intuición es *reflexiva* ni lo es ningún otro tipo de conocimiento, pues el conocer implica siempre referencia, remitencia y, por tanto, distinción real entre *método* cognoscitivo y *tema* conocido. 3. Es correcto denunciar que los supuestos *a priori* de la teoría kantiana del conocimiento no son tales, sino más bien construcciones, o como Scheler dice, “algo producido”, pues la teoría del conocimiento del pensador ilustrado no descubre que el conocer es siempre *acto*, (*enérgeia*), sino que lo entiende como ‘producción’, es decir, concibe al conocer como un movimiento (*kínesis*).

*Las vías de acceso a Dios.* “Los atributos del espíritu divino se encuentran... por dos métodos... El primer método parte de la construcción esencial que está realizada en el mundo real... El segundo método parte de la estructura esencial del espíritu humano”. *Ibid.*, 202. “La filosofía de la Edad Media ha preferido el primer camino (al menos en la época de la alta escolástica), la filosofía moderna (donde estaba en el camino recto) el segundo”. *Ibid.*, 203.

Se trata, aunque con palabras schelerianas, de las clásicas vías de acceso a Dios: las que *parten del mundo*, sintetizadas, por ejemplo, en las cinco vías tomistas; y la *vía interior* más frecuentada por Agustín de Hipona. Ambas acceden a Dios, pero no

---

<sup>75</sup> En esta tesis de teoría del conocimiento pesa en exceso sobre Scheler la influencia del método fenomenológico (la *reducción eidética* de Husserl).

todas ellas descubren lo mismo del ser divino, pues la vía interior, por más personal, es más cognoscitiva.

*Si el mundo es eterno.* “Eterno no sería el mundo nunca, pues un ente cuya existencia –si existe– no se sigue de su esencia, nunca puede ser “eterno”. *Ibid.*, 210.

Acierta Scheler al sostener que se puede demostrar de modo natural (sin acudir a la *revelación*) que el mundo no es eterno, pues eterno sólo es Dios. Tal demostración pasa por advertir que no significa lo mismo ‘eternidad’ que ‘ininterrupción’ o ‘continuidad’ temporal, pues eternidad significa ausencia de tiempo. No es que Dios sea eterno, sino que la eternidad es Dios. El mundo, en cambio, es sucesivo, temporal, por tanto.

*Si el superior atributo divino es la voluntad.* “Un Dios que sólo fuera voluntad eterna, sólo desde sí necesaria y ninguna otra cosa como amor, *logos*, o también que fuera tal voluntad sólo primariamente o en primer lugar... no podría distinguirse de un *poder fatal universal*”. *Ibid.*, 219. “Toda doctrina de un primado de la voluntad en Dios es, pues, tan falsa y errónea como toda teoría de un primado de la voluntad en el espíritu humano. Y no menos falsa es toda teoría que atribuya a Dios sólo los atributos espirituales del querer y del entendimiento, pero le niegue bondad, amor, sabiduría”. *Ibid.*, 219.

Scheler entiende bien la voluntad divina, no según el sentido ockhamista, es decir, entendida como ajena e independiente del conocer divino. Pero tampoco se conforma con entenderla como los mejores escolásticos precedentes al *Venerabilis Inceptor*, porque, más que *querer*, la entiende como *amor* (lo primero es potencial; lo segundo, personal).

*La superioridad del amor a la voluntad.* “Es más bien el amor la raíz más primaria de todo “espíritu”, tanto del espíritu que conoce y quiere en Dios como en el hombre. Únicamente él funda la unidad de la voluntad y el entendimiento, que sin él se disgregarían de un modo dualista... Pero no sólo es amor, también el entendimiento de Dios tiene primacía sobre su querer y dirige y orienta el querer. En el principio no era la acción, sino el *logos* conducido por el amor”. *Ibid.*, 220. “La filosofía protestante de la voluntad rechaza además la jerarquía superior de la vida contemplativa. Pero la jerarquía superior de la vida contemplativa sobre la vida práctica no es en sí ningún error. A pesar de todo lo que se pueda decir en contra, esta doctrina no es sólo, en absoluto, “intelectualismo cristiano”; es una de las verdades eternas que ha encontrado la filosofía cristiana”. *Ibid.*, 226-7.

Acierta también Scheler al decir que la voluntad carece de primacía en el espíritu humano, sencillamente porque la voluntad no es –tampoco la inteligencia– dicho espíritu o *acto de ser*, sino que ambas son ‘potencias’ de su *esencia*. Acierta asimismo al indicar que el *amor* es la raíz del espíritu, porque el amor es *acto*, aceptación y donación, no *potencia* necesitante (como lo es la voluntad). En esto, Scheler supera a la tradición filosófica medieval que coloca el amor en la voluntad. También acierta al señalar que el amor es lo *unitivo* en el ser humano, capaz de aunar, por tanto, las potencias inmatrimales (inteligencia y voluntad) de la *esencia* humana. No es correcto, en cambio, sostener que el entendimiento en Dios es superior a su querer, porque en él hay que hablar de ‘identidad’ o ‘simplicidad’. Es acertado, no obstante, admitir en el hombre que la *vida contemplativa* es superior a la *activa*, doctrina cristiana que tiene su fuente de inspiración en Aristóteles<sup>76</sup>.

*El origen del mal*. “Así la acción libre de un espíritu superior al poder humano, por la cual el mundo ha ido a parar a aquella situación, llega a ser para nosotros una verdad segura de razón. La llamada “caída” es, por tanto, una verdad de la razón inseparable del teísmo (y no solamente un principio de la revelación)”. *Ibid.*, 231. “El origen del mal moral, que es el fundamento último del mal físico de este mundo, y, por tanto, también la causa de los incentivos tentadores inmediatos para el mal humano, no puede estar ni en el fundamento mismo del mundo, ni sólo en el hombre. Tiene que tener su lugar en una esfera metafísica intermedia entre ambos, en una rebelión libre contra Dios por una persona que tiene poder sobre el mundo. Pero por la misma razón es también una verdad metafísica la necesidad de redención del mundo y del hombre en primer término”. *Ibid.*, 239. “La “caída” es una verdad de orden metafísico, o al menos: es *también* una verdad tal. Por tanto, no es sólo un acontecimiento histórico, una consecuencia singular positiva de un hecho positivo, sino una tendencia que existe siempre y en todas partes en el ser y en el acontecer del mundo”. *Ibid.*, 241. “El poder y el valor, la estabilidad y duración (del mundo) están en proporción inversa en relación con la forma de existencia ‘superior’”. *Ibid.*, 243. “La finitud del mundo según el espacio, el tiempo, la masa, la energía era para Santo Tomás de Aquino una verdad teológica positiva. Puede decirse que hoy se ha convertido en *natural*”. *Ibid.*, 244.

Según Scheler, el origen del mal del mundo desborda el poder humano; su raíz está en un espíritu superior al humano, que no es el divino. Esto es humanamente com-

---

<sup>76</sup> “La teoría es la forma más alta de vida”, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, X, cap. 7, BK 1178 a 6-7.

preensible y concorde con la *revelación judeocristiana*. La verdad del *pecado original* la conocemos por la *revelación*, pero naturalmente es comprensible que se haya dado esa caída. También es correcto indicar que el mal moral es origen del físico, aunque esto habría que fundamentarlo pacientemente. Por lo demás, que en el hombre existe el mal es de experiencia ordinaria, y también que la solución de los males radicales humanos está, en últimas, allende el poder humano<sup>77</sup>.

*La decadencia histórica*. “La victoria en esta lucha entre lo viviente y lo muerto no la tiene, pues –prescindiendo del espíritu y de Dios–, la vida, sino en todos los casos la muerte”. *Ibid.*, 247. La victoria sólo la tiene en una salida: “la vía de la espiritualización de la vida”. *Ibid.*, 247. “Únicamente si el espíritu del hombre recibiera de Dios raudales de energía siempre nueva, podría invertirse ese movimiento”. *Ibid.*, 248. “Lo más claro es la disminución y todavía más la superficialización del estado de felicidad del hombre en el curso de la historia”. *Ibid.*, 254. “El saber muestra un destino análogo”. *Ibid.*, 255. “El sentimiento religioso, por último, la facultad del alma de entrar en contacto intuitivo y sentimental con la divinidad, muestra en el curso de la historia más una disminución que un aumento”. *Ibid.*, 255. “Es el mismo cuadro en el saber y en la civilización práctica”. *Ibid.*, 255. “Pero esta tendencia no es para la humanidad entera como especie distinta de aquella que llamaríamos en el organismo individual envejecer y morir”. *Ibid.*, 256. “La idea del progreso ilimitado en todas las esferas del valor tendrá que sustituirse, por tanto, por ideas totalmente distintas”. *Ibid.*, 256. “El mundo no está hecho para desarrollarse por sus propias fuerzas en el sentido de una elevación constante de valor. Si no se eleva por redención... cae en la nada”. *Ibid.*, 257.

Scheler opina que el vector de la historia es negativo, descendente, va a menos. Es verdad que la negatividad no la puede combatir el hombre a solas. Sin embargo, esta visión scheleriana no es radicalmente filosófica, ni asimismo coherente con la doctrina católica, sino afín a cierta mentalidad protestante. Lo primero se puede comprender atendiendo a la *creación* natural, pues –como se ha indicado– Dios no crea *personas* imperfectas, ya que si lo hiciera, el culpable sería él, no las personas

---

<sup>77</sup> O Dios toma la iniciativa, o la solución al problema del mal no comparece. Por otra parte, Scheler tiene una visión un tanto pesimista de la evolución de la historia, pues declara que el mundo va siempre a peor, en decaimiento. Pero esto no es correcto, porque cada *persona* es *nueva*, una creación directa de Dios sin precedentes ni consecuentes. Ya que Dios no crea personas imperfectas y no se conforma con crearlas sino que desea elevarlas, cabe indicar que en manos de las personas humanas está –porque son libres– la mejora o el empeoramiento de la historia.

creadas. Y es claro que las personas son el centro y fin de la creación<sup>78</sup>. Lo segundo se puede fundamentar aludiendo la *elevación* sobrenatural, pues Dios añade a la creación de las personas la propia *elevación* hacía sí de éstas.

---

<sup>78</sup> Las personas humanas son, además las garantes de hacer crecer su *esencia* humana según hábitos y virtudes, y como éstas son perfecciones inmateriales, hay que sostener –frente a la tesis luterana– que es imposible que la naturaleza humana esté totalmente corrompida.





## II PERIODO ACRISTIANO (1922-1928)

### 1. LAS FORMAS DEL SABER Y LA SOCIEDAD<sup>1</sup>

*Las formas del saber y la sociedad* se publicó en 1925. Recuérdese que en 1917 Scheler fue nombrado profesor ordinario de Filosofía y *Sociología* en la Universidad de Colonia, y Director de *Sociología* de dicha institución. Por eso es comprensible que a partir de esta fecha vaya creciendo la orientación sociológica en sus escritos. En cuanto al perfil de su sociología<sup>2</sup>, algún intérprete lo encuadra dentro del llamado ‘formalismo sociológico’<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> SCHELER, M., *Las formas del saber y la sociedad, publicado como Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

<sup>2</sup> Scheler estudia en esta obra la esencia y formas de la sociología cultural, los problemas *formales* de la sociología del saber (axiomática y formas de la idea del mundo), y los problemas *materiales* (sociología de la religión y del dogma, de la metafísica y de su restauración, de la ciencia, técnica, economía, de la política, y de la guerra mundial). Para Scheler la *sociología* trata de reglas, tipos y leyes analizando con ellas el inmenso panorama, subjetivo y objetivo, de la vida humana. La sociología tiene –declara– tres partes: a) La consideración de esencias (*sociología pura*) y accidentes (*sociología empírico-inductiva*). b) La conexión simultánea entre hombres y grupos (*sociología estática*) y sucesiva (*sociología dinámica*). c) La consideración del obrar humano que, o bien depende de condiciones *preponderantemente espirituales*, o bien de *impulsos*. Según Scheler, el carácter filosófico distintivo de la sociología es que ésta no tiene en cuenta los fines, valores y normas (lo causal).

<sup>3</sup> Cfr. BRIE, R. J., “Max Scheler y la sociología”, *Ethos*, 6-7 (1978-79), p. 195. Este autor añade que el ámbito de contribución de Max Scheler a la Sociología puede sintetizarse en tres puntos: “1. En primer lugar cabe señalar su neto y decisivo aporte a la fundamentación de una sociología de la cultura y de la sociología del conocimiento. 2. En segundo lugar, su pensamiento sociológico se ordena plenamente, y sólo es comprensible, dentro de una Antropología Filosófica... Su concepción de la sociedad es eminentemente filosófica... 3. En tercer lugar su pensamiento sociológico se mueve siempre... en relación con acuciantes interrogantes del mundo histórico social”. *Ibid.*, pp. 195-196. Cfr. asimismo sobre este tema: ALCORTA, J. I., “La sociología del saber en Max Scheler”, *La Ciudad de Dios*, 172 (1959), pp. 61-76; DURISSINI, M., *Forme del sapere e società di Max Scheler*, Torino, 1962; PINTOR RAMOS, A., “Max Scheler, sociólogo”, *La Ciudad de Dios*, 185 (1972), pp. 328-333; POVIÑA, A., *La obra sociológica de Max Scheler*, Córdoba (Argentina), 1940.

## Selección de textos:

*Unión humana entre lo espiritual y lo impulsivo.* “Es supuesto necesario de la sociología cultural una teoría del espíritu humano y de la sociología real una teoría de los impulsos humanos”. *Ed. cit.*, 6. “Trátase... de una *ley del orden en la actuación de los factores ideales y reales*”. *Ibid.*, 7. “En este punto, nuestra tesis es la siguiente. El espíritu en sentido subjetivo y objetivo, como espíritu, además, individual y colectivo, determina pura y exclusivamente la esencia de los contenidos de la cultura, los cuales pueden, en cuanto así determinados, *llegar a ser*. Pero el espíritu como tal no tiene originariamente en sí o por su naturaleza el menor rudimento de ‘fuerza’ o de ‘eficiencia causal’ para dar la *existencia* a aquellos sus contenidos... Cuanto más ‘puro’ el espíritu, tanto más impotente en el sentido de una acción dinámica sobre la sociedad y sobre la historia”. *Ibid.*, 8. “Factor de realización *positivo* de un contenido con sentido puramente cultural es, por el contrario, siempre el acto *libre* y la *libre voluntad*”. *Ibid.*, 9. “El espíritu humano... y la voluntad humana sólo pueden hacer aquí una cosa: interpolar o suprimir obstáculos (dejar suelo) a aquello que quiere entrar en la existencia sobre la base de la causalidad evolutiva real, rigurosamente autónoma y ciega para todo sentido... Tenemos que repudiar... toda teoría que sostenga (como Hegel haría) que el curso de la historia de la cultura es un proceso puramente espiritual y determinado por la *lógica de de un sentido*”. *Ibid.*, 9-10.

Según Scheler, lo *espiritual* y lo *impulsivo* van unidos en el hombre, de modo que no se puede prescindir de ninguno de ellos para hacer una sociología. Atender a lo primero conforma una sociología *cultural*; a lo segundo, una sociología *real*; y en ambas busca la *ley*, la regularidad que siguen los hombres. El dualismo, que aparece en esta obra y llega hasta el final de su producción, marca una nueva etapa de su pensamiento. En la distinción entre *espíritu subjetivo* y *objetivo* se nota el influjo hegeliano, presente en la tradición alemana de su tiempo. Sostiene que la cultura depende del espíritu, pero por éste ya no entiende –como en obras precedentes– la *persona* concreta, su radicalidad espiritual. Por lo demás, la tesis aquí sostenida de que el espíritu es *impotente* acompañará a Scheler desde ahora hasta el fin de su vida. En efecto, la veremos repetida en *El puesto del hombre en el cosmos*. Para él la actividad corre desde ahora a cargo de la *voluntad*, a la que seguidamente subordina al *impulso vital*. Como se ve, el influjo de Nietzsche es neto, y asimismo la cercanía con el pensamiento de Freud, a la par que se manifiesta su censura a Hegel.

*Pluralismo humano y relativismo.* “Puede anticiparse que el espíritu sólo existe en una pluralidad concreta de grupos y culturas infinitamente diver-

sos”. *Ibid.*, 14. “Consideramos todos los órdenes de *bienes*, órdenes de *finés*, órdenes de *normas* de la sociedad humana, en la ética, la religión, el derecho, el arte, como *absolutamente* relativos e histórica y sociológicamente condicionados por la posición de cada caso”. *Ibid.*, 15.

Como se ha dicho, Scheler ya no toma en consideración el espíritu *personal* de cada quién. Ahora habla del espíritu de un pueblo. No se trata del espíritu único hegeliano que progresa por movimientos dialécticos, sino de un *pluralismo* cultural de los grupos humanos que crecen por acumulación. A raíz de esta pluralidad, el *relativismo* cultural está servido. Sostiene, por tanto, una evolución o transformación de las formas de pensar, de la ética, del sentimiento y de la voluntad. En otras palabras, ya no mantiene una supuesta *naturaleza* humana que, aunque esté llamada a crecer, tenga un diseño originario *común*. Las distintas doctrinas filosóficas o artísticas a lo largo de la historia, por poner un ejemplo, las toma como una manifestación de ese pluralismo. No cabe hablar, pues, de *univocidad* cultural, sino de complejidad.

*El impulso como base sociológica real.* “Hay en toda la duración de la historia humana un orden constante o un *orden que cambia según leyes...?...* No hay en el transcurso de la historia una variable independiente constante..., pero sí hay *leyes del orden...* (Se trata del) *orden de evolución de los impulsos humanos*”. *Ibid.*, 35-37.

Lo que explica el curso histórico no es en Scheler, como en Hegel o en algunos post-hegelianos, unas ‘leyes dialécticas’ necesarias, sino el *impulso*, hipótesis afín al planteamiento de Nietzsche y Freud. Scheler pone esa teoría del origen de los *impulsos* humanos a la base de toda *sociología real*, así como coloca la aludida teoría del *espíritu* a la base de toda *sociología cultural*.

*¿Qué son los impulsos?* “Entiendo por impulsos primarios aquellos sistemas de impulsos de los cuales proceden *todos* los impulsos más especiales, en parte por medio de procesos de diferenciación vital y psíquica, en parte por el enlace de los impulsos con una elaboración espiritual. Los impulsos sexuales y de reproducción, esencialmente al servicio de la especie; los impulsos de poder, impulsos mixtos, al servicio del individuo y de la colectividad; y los impulsos de alimentación, dirigidos esencialmente a la conservación del individuo... ponen de manifiesto una *transformación* de sus mutuas relaciones dinámicas de predominio y subordinación que acaso nos permite comprender en no lejano plazo la ley del orden y del cambio del orden seguido por los factores causales y reales de la historia... como una simple ley del *envejecimiento de los materiales étnicos que sustentan las culturas y les sirven de base*”. *Ibid.*, 43.

Concreta ahora Scheler qué entiende por los aludidos *impulsos* que están a la base de la ley de las transformaciones culturales, de las cuales se dice –como se aprecia en el texto– que tienden a la decadencia, al envejecimiento. De modo que sería ahora lo *biológico*, no lo personal, lo que explicaría la evolución cultural.

*Las claves de la sociología del saber.* “Las tres posibles relaciones fundamentales que tiene un saber con la sociedad... Hay, pues, una serie de afirmaciones fundamentales que constituyen los axiomas supremos de la sociología del saber... 1) El saber que todo hombre tiene de que es ‘miembro’ de una sociedad en general no es un saber empírico, sino ‘a priori’... 2) La relación de participación empírica de un hombre en el vivir de sus prójimos se realiza... de *diferente* modo. Estos ‘modos’ deben entenderse como *tipos ideales*. 3) Hay una ley de orden fija de nuestro saber de la realidad, esto es, de lo ‘capaz de acción’, y en la concreción de las esferas del saber propias y constantes de la conciencia humana y de sus correlativas esferas de objetos”. *Ibid.*, 51-52.

Tras la exposición del concepto de *sociología cultural* y su *estática* y *dinámica*, pasa ahora Scheler a ocuparse de los problemas formales de la *sociología del saber* como la parte más importante de aquélla. De las tres tesis schelerianas que basan su sociología del saber, se puede aceptar la tercera y rectificar las dos primeras, porque: a) El saber que el hombre tiene de que es un ser social deriva del saber que todo hombre tiene en su intimidad de que es *coexistencial*. Éste, no aquél, es *a priori*, pues el que *exista* una única persona es imposible, mientras que es posible, y real, que una persona *esté* sola. 2) La diferencia vital de cada hombre deriva asimismo de su radicalidad *personal*, pues ni existen ni pueden existir dos personas iguales. Además, es la radicalidad personal la que puede *destipificar* los distintos tipos sociales humanos mediante los *hábitos* intelectuales adquiridos y las *virtudes* de la voluntad. 3) No obstante, es correcto sostener que el hombre dispone de tantos niveles de *conocimiento* irreductibles como *temas* reales radicalmente distintos a conocer existen.

*¿Es la sociedad lo primero?* “La esfera ‘social’ de ‘los contemporáneos’ y la esfera histórica de los ‘antepasados’ *precede*... a *todas* las demás esferas: a) en la realidad, b) en contenido”. *Ibid.*, 53.

Esta tesis no es correcta en ninguno de sus dos motivos. a) En cuanto al primero, porque el conocimiento humano al que se alude (el social) *no es el originario*, pues, previo y superior al conocimiento por el cual captamos lo social, la ‘intersubjetividad’, (hábito innato de la *sindéresis*, en terminología medieval) disponemos de un conocimiento nativo abierto a la realidad extramental fundante (*hábito de los primeros principios*, en denominación aristotélica); y por encima de éste, todo hombre

dispone de un conocer *originario* por el cual se conoce a sí como *persona* distinta (asimilable en cierto modo al *hábito de la sabiduría* descubierto por Aristóteles). b) En cuanto al segundo, puesto que el hecho de que el hombre sea un ser social –tema conocido a ese nivel– es de menor contenido real que los dos temas reales superiores aludidos<sup>4</sup>. Con esto se echa de ver que Scheler ha olvidado el plano *trascendental* o íntimo del *acto de ser* humano (explícito en sus obras precedentes) y que ahora se ciñe en exclusiva al ámbito humano *manifestativo*, es decir, a la *esencia* humana.

*Las leyes de precedencia.* “Añado algunas otras leyes de precedencia igualmente importantes: 1) La esfera del mundo exterior *precede* siempre a la del mundo interior. 2) El mundo considerado como ‘viviente’ *precede* siempre al mundo considerado como ‘muerto’; esto es, simplemente ‘no viviente’. 3) El mundo exterior de los otros sujetos contemporáneos *precede* siempre a lo que ‘yo’ como individuo tengo y ‘sé’ justamente del mundo exterior... 4) El mundo interior de los contemporáneos, de los antepasados y de la posteridad... *precede* siempre a ‘mi’ propio mundo interior como esfera... 5) Mi propio cuerpo y todo cuerpo ajeno *precede* como *campo expresivo* (no como objeto corpóreo) a toda *distinción* entre cuerpo y alma (esto es, ‘mundo interior’”. *Ibid.*, 53.

La 1ª ley no es correcta, pues de serlo, no nos distinguiríamos de la realidad externa conocida, ya que a ésta siempre la conocemos como distinta de nuestro ser. Como la 2ª no es una tesis antropológica, podemos omitir comentarla. La 3ª es correcta, pues lo que sabemos del mundo exterior de los demás lo comenzamos a conocer a través de nuestros sentidos, adquiridamente por tanto, aunque dicho conocimiento no se quede en los sentidos. En cuanto a la 4ª, el que el mundo interior de los demás preceda a mi mundo interior depende del cognoscente que se tome en consideración, pues ellos conocen previamente su propio mundo interior pero no el mío, mientras que yo conozco el mío antes que el de los demás. Por eso, aunque el mundo interior de los demás ya se haya dado, el primero que cada quien conoce es el suyo propio. La 5ª no es correcta, porque conocer el cuerpo como mío (o como ‘campo expresivo’, es decir, no como un objeto real conocido por una idea mental) ya implica conocerlo como distinto a dicho conocer, el cual es el conocer propio del alma<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> En efecto, 1) *los actos de ser reales extramentales* son superiores a la esencia manifestativa humana, pues en este otro nivel se conocen *actos de ser* y, obviamente, una *esencia* (aunque sea la humana) es de menor contenido real que los *actos de ser*; 2) *el acto de ser humano íntimo*, que es *coexistencial*, es superior a la *esencia* humana.

<sup>5</sup> Tal conocimiento es distintivo de la *sindéresis*, no de la razón, y la *sindéresis* es lo más activo de la *esencia* humana, conocimiento que activa –conoce– todas las potencias, las cuales son inferiores a ella.

*Si el saber es de orden sociológico. “¿Qué se sigue de estas leyes para la sociología del saber? Primeramente síguese que es indudable el carácter sociológico de todo saber”. Ibid., 54.*

De acuerdo con lo sentado en teoría del conocimiento en los comentarios anteriores, no se puede aceptar esta tesis scheleriana, pues hay conocimientos humanos previos y superiores al sociológico y, por ende, irreductibles a él. Con otras palabras, la sociología atiende a las *manifestaciones* humanas, no a la *intimidad*, y ésta es superior y previa a aquéllas<sup>6</sup>.

Advertida la insuficiencia de la tesis principal de esta obra, no se requiere comentarla hasta el final. Además, a continuación Scheler explora otros temas que, salvo excepciones, no son directamente antropológicos<sup>7</sup>.

\*\*\*

## 2. EL SABER Y LA CULTURA<sup>8</sup>

Esta breve obra, posterior a la *Sociología del saber*, responde a una conferencia leída por Scheler en Berlín con ocasión del décimo aniversario de la fundación de la Academia Lessing<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> De otro modo: los saberes superiores a la sociología no dependen de ésta, ni ella está en condiciones de enjuiciarlos. Por tanto, ni ella se autofunda como saber, ni puede fundar a los superiores. Por tanto, la pretensión scheleriana de esta obra, o sea, que la sociología dé razón de todo saber, no puede justificarse.

<sup>7</sup> Estos temas son: “las formas de la ‘idea del mundo’”, los motivos originarios (admiración, curiosidad, deseo de saber, etc.) de las formas del saber, la sociología de la metafísica, de la ciencia, de la técnica y economía, política, ciencia, democracia, etc. Sí dice relación directa a la antropología, en cambio, su apartado sobre la *sociología de la religión y del dogma*, a la que hay que ofrecer una corrección pareja a la mantenida más arriba, pues la apertura cognoscitiva religiosa del hombre es *natural, previa y superior* a la del conocer sociológico. De modo que esa vertiente de lo humano desborda el alcance de la sociología.

<sup>8</sup> SCHELER, M., *EL saber y la cultura*, ed. Cultura, Santiago de Chile, 1932.

<sup>9</sup> El escrito es de los primeros años de la década de los veinte del siglo pasado, época respecto de la cual el autor escribe sorprendido: “¡Nunca, en ningún tiempo de la historia por mí conocida, fue más necesaria la formación aquilatada de una *élite* directora! ¡Nunca tampoco más difícil! Este trágico aserto es aplicable a todo el orbe”, afirmación que seguramente se podría hacer extensible a la situación social de nuestros días, en que la falta de liderazgo por parte de los gobernantes es palmaria. En este escrito Scheler revisa primeramente la situación cultural de diversos países: Alemania, Rusia, USA, Italia, España, etc. Indica que en esa situación decadente, dominan las ideologías (marxismo, intuicionismo, escolasticismo, antroposofismo, nacionalismos, etc.) y la sofística. Censura también diversas costumbres de

## Selección de textos:

*La libertad y la cultura.* “La libertad, activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre –del hombre en el hombre– es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad”. *Ed. cit.*, 9.

En verdad la libertad es la actividad del espíritu, el centro neurálgico de donde arranca el crecimiento de toda manifestación humana, como es el caso de la cultura. Pero la libertad no es espontaneidad<sup>10</sup>, porque su norte lo marca el propio sentido personal, que no es ni subjetivo ni relativo.

*La subordinación de la política a la persona.* “Sólo por un camino puede hoy la democracia salvarse a sí misma, poniéndose al servicio del espíritu y de la cultura, en vez de pretender señorearlos”. *Ibid.*, 15.

Esta propuesta es seguramente válida para nuestra altura histórica, pero si se entiende el espíritu como *personal*, y la cultura como *subordinada* a él, no a la inversa.

*¿Qué es, cómo nace y cómo se hace la cultura?* “El que pretende formar su propia educación cultural o la de otro... ha menester de una clara visión sobre tres ciclos de problemas: 1) ¿Cuál es la esencia de la ‘cultura’?; 2) ¿Cómo se produce la cultura?, y 3) ¿Qué especies y formas del saber y del conocer condicionan y determinan el proceso mediante el cual el hombre se convierte en un ser ‘culto’? *Ibid.*, 18.

Con este planteamiento del problema, Scheler se plantea tres cuestiones: la índole de la cultura o el *qué*, la de su *origen*, y la del *cómo*.

*Si la cultura conforma al hombre o a la inversa.* “La cultura es una forma, una figura, un ritmo individual, peculiar en cada caso... Cultura es, pues, una categoría del *ser*, no del saber o del sentir”. *Ibid.* “Cultura es *humanización*, es el proceso que nos hace hombres”. *Ibid.*, 22.

Acerca de la cuestión sobre qué sea la cultura, Scheler señala que es la conformación del ser humano. Sin embargo, esto conviene matizarlo, porque en rigor el hombre ni es ni puede ser un producto de sus manos. Es verdad que el hombre se perfecciona como hombre al perfeccionar la realidad externa, es decir, al hacer la cultura, pero lo

---

pueblos católicos. Cfr. sobre este tema: FILIPONE-THAUERO, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, Milano, 2 vols., 1964-69.

<sup>10</sup> Scheler caracteriza la libertad como *espontaneidad*. Pero esta tesis no es correcta, porque la noción de *espontaneidad* prescinde de la finalidad, mientras que la libertad personal humana tiene un norte, un fin, la verdad. El mismo Scheler notó esta aporía, por lo que indicó que ser libre es obrar tan sólo conforme a un querer motivado”. *Schriften aus dem Nachlass*, I., 167.

que perfecciona de sí es su *esencia*, no su *acto de ser* o la persona que es, pues la elevación de ésta desborda su propio poder<sup>11</sup>.

*Si el hombre se hace hombre por la cultura.* “El hombre... no es un *factum*, sino mas bien la posible *dirección de un proceso*, y a la vez una *tarea*... En este sentido no puede hablarse del hombre como de una *cosa*... sino más propiamente de *humanización*... hay sólo un *devenir hombre*... Esta es la *idea de la humanidad* y al mismo tiempo el meollo de la ‘*deificación*’, tanto en el sentido antiguo como en el cristiano”. *Ibid.*, 31. “Pero lo que constituye la novedad en el hombre es la posesión de actos sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica”. *Ibid.*, 34.

Scheler ya no describe al hombre –como antaño– por su vinculación con el Dios personal, sino desde el hombre mismo, que –como se ha dicho más arriba– llega a hacerse hombre a través de la cultura<sup>12</sup>. Ciertamente declara que el hombre se distingue de los animales porque es “dueño de sus actos” y porque es “consciente”, tesis clásicas, pero omite su radical apertura a la trascendencia personal.

*Tres notas distintivas del hombre.* “Hay, pues, en última instancia tres notas fundamentales a las que podemos referir las funciones espirituales y raciales genuinamente humanas... 1) El sujeto humano puede ser determinado por sólo el contenido de una *cosa*, lo cual se contrapone a la determinación mediante el impulso, las necesidades, el estado interior del organismo. 2) El hombre puede sentir un amor sin apetito hacia el mundo... 3) El hombre puede distinguir entre lo que una cosa es (su *esencia*) y el hecho de ser (su *existencia*)”. *Ibid.*, 36.

Lo que precede indica que las notas distintivas del ser humano son, según Scheler: 1) El poder conocer las *esencias*. 2) Su *amor* irreductible al apetito sensible. 3) Su distinguir entre *esencia* y *existencia*. Esas tres funciones posibilitan la *conciencia* humana. Desde luego, esas notas son distintivas del hombre, pero la más radical de ellas es la 2ª.

*Si el hombre se diviniza por la cultura.* “Humanizarse... es ‘llegar a ser hombre’ –humanizarse, que es, al mismo tiempo, deificarse a sí mismo–; no

<sup>11</sup> Para Scheler el hombre se hace hombre por la *cultura* (inteligencia práctica), porque biológicamente es el más fijo de los animales. De entre la *dualidad* naturaleza-espíritu, el hombre se humaniza por el espíritu. Pero el espíritu del que aquí habla Scheler en su última época tiene connotaciones hegelianas: “automanifestación del espíritu divino”, “el ser en quien el ente originario comienza a saberse, a entenderse y a redimirse a sí mismo”. *Ibid.*, p. 29, tesis ésta última (la *autosoteriología* divina) de perfil claramente protestante.

<sup>12</sup> En este sentido, la visión antropológica de este segundo periodo de Scheler, por *culturalista*, es muy cercana a la dominante en muchos sectores de la actualidad.



esperar un salvador de fuera... Deificarse a sí mismo, y al mismo tiempo colaborar a la realización de la idea –que siempre es esencia pura– de la divinidad espiritual... Esta es, para mí, la esencia de toda ‘cultura’... El hombre... significa, pues, algo para la evolución del mismo Dios”. *Ibid.*, 38-39.

En este texto es clara la lejanía de Scheler respecto del catolicismo y su cercanía al pensamiento hegeliano. Su concepto de Dios es despersonalizado; se ha generalizado albergando en su seno las manifestaciones culturales humanas que promueven la deificación humana. Pero esto supone aceptar que en Dios sea primero la *potencia* al *acto*, y que llegue al acto, al resultado, a la perfección, a través de un proceso. Que esta hipótesis –netamente hegeliana– no es correcta es manifiesto, porque lo perfecto no puede surgir de lo imperfecto.

A partir de estas páginas –y como en la filosofía de Hegel<sup>13</sup>– aparece en este escrito una interpretación de la historia de corte *necesitarista*, e incluso *fatalista*. A continuación distingue tres tipos de saber, el *práctico*, el *culto* y el de *salvación*, que caracterizan a diversos pueblos, ofreciendo el postulado de que lo mejor es que en el futuro se den nivelados<sup>14</sup>.

\*\*\*

### 3. CONOCIMIENTO Y TRABAJO<sup>15</sup>

Este libro fue escrito en 1925 y está conformado por los siguientes apartados: 1. El problema. 2. Esencia y sentido de saber y conocimiento. 3. El pragmatismo filosófico. 4. El pragmatismo metódico. 5. Contribución a la filosofía de la percepción. 6. La metafísica de la percepción y el problema de la realidad. 7. Consideraciones finales de la sociología del saber.

Selección de textos:

*Cinco enfoques para estudiar el trabajo humano.* “Aplicando una sistemática rigurosa, *el problema de Trabajo y conocimiento* debería investigarse en el mundo moderno de la ciencia de cinco maneras. Éstas serían: I. *El punto de vista histórico y sociológico...* II. *El problema de Conocimiento y trabajo es un problema de la teoría del conocimiento...* III. Nuestro

<sup>13</sup> Las expresiones hegelianas se multiplican. Por ejemplo: “el espíritu mismo crece realmente en la historia”. *Ibid.*, p. 45.

<sup>14</sup> Tal nivelación incluye la integración “porque todo saber es, en definitiva, *de Dios y para Dios*”, (*Ibid.*, p. 71), conclusión que se encuadra, obviamente, dentro de la horma hegeliana.

<sup>15</sup> SCHELER, M., *Conocimiento y trabajo*, ed. Nova, Buenos Aires, 1926.

problema es también *un planteamiento del desarrollo fisiológico y psicológico...* IV. El problema de *Trabajo y Conocimiento* puede y debe ser también tema de análisis exhaustivo por parte de la *fisiología del trabajo...* V. Con un sentido más práctico, nuestro problema también debe ocupar su lugar en la *pedagogía*". *Ed. cit.*, 23-30.

En el apartado I, Scheler se fija en la relación entre ciencia y técnica a lo largo de la historia. En el II alude a James, Nietzsche, Bergson, etc. En el III se pregunta si existe relación entre las formas de trabajo y las formas de saber. En el IV alude a la fisiología del cuerpo humano y a la psicología humana. En él se pregunta si es mejor el método deductivo que el inductivo. Aquí es donde establece su crítica al pragmatismo.

*El fin del saber.* "Todas las actividades del pensar, del observar, del conocer, etc., son sólo operaciones tendientes a obtener un 'saber', pero de ningún modo ellas mismas constituyen el saber". *Ibid.*, 37. "Como todo lo que buscamos y amamos, también el saber debe tener un *valor* y un sentido *óntico* final". *Ibid.*, 37.

Frente a la tradición aristotélica que afirma que todo acto cognoscitivo es *inmanente*, es decir, que alcanza su fin al ejercerse, Scheler admite que los actos de conocer son *tendenciales*, es decir, los interpreta como *actos volitivos*, cuyo fin, el bien, es externo. Esta tesis es errónea, y le lleva a concluir que el saber no es fin en sí, sino que su *valor* debe ser externo, *óntico*. Pero no es así, pues el conocer es una realidad superior -por inmaterial, más perfecta, etc.- que la externa.

*Los tres fines del saber.* "El saber sirve a un *devenir...* *Creo que existen tres metas supremas del devenir*, a las que puede y debe servir el saber, en primer lugar al desarrollo y de la persona que *sabe*; es entonces el '*saber cultural*'. En segundo lugar, al devenir del mundo... Este saber respecto de Dios se llamaría '*saber de salvación*'. Todavía existe una tercera meta del devenir, que es la de dominio práctico y de la configuración voluntaria del mundo con el fin de adaptarlo a nuestras necesidades y conveniencias humanas... Se trata... del '*conocimiento de dominio o de rendimiento*'". *Ibid.*, 38.

En consecuencia con la tesis precedente, tras negarle al saber su finalidad intrínseca, Scheler propone tres fines externos al saber. Respecto del primero, hay que advertir que el saber personal no es cultural<sup>16</sup>. Del segundo hay que indicar dos cosas: una, que el fin del saber personal humano no se subordina al saber acerca del devenir del

<sup>16</sup> De otro modo: el saber cultural no es el fin de la persona humana, pues no coincide con el saber personal. Uno no sabe quien es porque se lo dice la sociedad o viva en una determinada cultura. La persona es raíz y fin de la cultura, no a la inversa.

mundo; otra, que éste no es ‘saber de salvación’<sup>17</sup>. Del tercero, que el fin del conocer práctico no es el transformar, sino que se transforma para conocer prácticamente mejor<sup>18</sup>.

*Hegelianismo.* “La Razón Suprema de las Cosas, en cuanto ‘se conozca’ a sí misma y al universo *en y a través* de nosotros, llegue *ella misma* a su meta atemporal del desarrollo”. *Ibid.*, 39.

Este resabio de neta impronta hegeliana anticipa las tesis schelerianas hasta el final de su producción. Que esta posición es injustificable es notorio por varios motivos: a) Por una parte, si se trata de la Razón Suprema, carece de sentido que ‘necesite’ de las razones humanas, máxime para conocerse. b) Tampoco tiene sentido, por lo mismo pero con más motivo, ponerle como meta a tal Razón el conocer el universo. c) Carece de sentido también afirmar que su perfección la alcanzará en el futuro, pues de lo imperfecto no surge lo perfecto. d) Por lo mismo, es incongruente afirmar que tal Razón sea ahora temporal y luego, en su meta será atemporal, pues del tiempo no surge la presencia. Por lo que a la concepción antropológica se refiere, esta posición muestra, obviamente, un enfoque *despersonalizante*.

*El pragmatismo filosófico.* “*Los errores del pragmatismo.* 1) *La tergiversación de la idea del saber...* del conocimiento y de la verdad.... 2) *Proposición errónea de la relación básica de sucesión de saber y accionar...* 3) *Desconocimiento de la diferencia entre saber esencial y saber inductivo...* 4) *Los axiomas erróneos de la lógica pragmática...*”. *Ibid.*, 70-89. “*La razón relativa del pragmatismo.* Debemos reconocer que el pragmatismo considera acertadamente que *la relación primaria del hombre... con el mundo* no es teórica, sino *eminentemente práctica*”. *Ibid.*, 89.

Los cuatro puntos primeros se refieren a la *teoría del conocimiento*, no a la *antropología*; por eso, no nos detendremos en ellos. En cuanto a la defensa scheleriana del *pragmatismo* por sostener éste que la relación del hombre con el mundo es fundamentalmente práctica, no sólo carece de justificación, sino que es contradictoria, porque esa tesis, que es teórica, defiende la primacía de la praxis. La subordinación

<sup>17</sup> Por un lado, el fin de la persona humana no es ni el mundo, ni la historia, ni la cultura, porque ninguno de ellos culminan desde sí, es decir, siempre pueden mejorar o empeorar. Si el hombre esperara en ellos para culminar como hombre no culminaría jamás. Por otro, la cultura ni salva a la vida biológica (sólo aplaza la muerte), ni a la vida añadida o esencial (la cultura no incrementa necesariamente los hábitos y las virtudes humanas), ni, desde luego, salva la intimidad personal, porque lo que no es persona no puede dar razón de cada persona distinta.

<sup>18</sup> Son las acciones las que deben subordinarse al conocimiento y no a la inversa, pues el conocer atraviesa de sentido la acción, pero no se actúa por actuar. El hacer por el hacer carece de sentido.

de la teoría a la práctica es injustificable porque el interés por el interés carece de interés.

*El pragmatismo metódico.* “Los pragmatistas sostienen que a las proposiciones que formulan los principios y axiomas no corresponde nada que surja de las relaciones objetivas, que no le corresponde ninguna ‘verdad de por sí’, sino que se trata de ‘definiciones implícitas’ elegidas prudentemente... De acuerdo con esta teoría del conocimiento, no existen elementos últimos ‘absolutos’ de la materia”. *Ibid.*, 122.

Scheler nota que en el *pragmatismo* no rige tanto el criterio racional como el *voluntario*, pues su método se ciñe, más que a la verdad objetiva, a la *elección* subjetiva, y ésta es claramente un acto de la *voluntad*. Frente a ello, defiende que “la teoría de la realidad es el fundamento de todos los tipos de saber determinados prácticamente, como así también del saber puro y... del saber filosófico”. *Ibid.*, 155. Se omiten los comentarios a los capítulos *Contribución a la filosofía de la percepción* y *La metafísica de la percepción y el problema de la realidad*, porque pertenecen al ámbito de la *teoría del conocimiento* humano.

\*\*\*

#### 4. LA IDEA DEL HOMBRE Y LA HISTORIA<sup>19</sup>

Se trata de un solo artículo que compone este pequeño libro. Apareció en la revista *Die Neue Rundschau* en 1926. Como era de esperar, en esta obra antropológica de este último periodo scheleriano el centro de atención ya no lo ocupa la *persona* humana<sup>20</sup>.

Selección de textos:

*Un adelanto antropológico.* “Lo que ofrecemos al lector es tan sólo una pequeña parte de la introducción a una extensa antropología del autor”. *Ed. cit.*, 17.

<sup>19</sup> SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1969.

<sup>20</sup> Cfr. un comentario de este escrito: GODET, P., “Max Scheler et l’antropologie philosophique”, *Revue de Théologie et Philosophie*, 24 (1936), pp. 73-86. Cfr. asimismo sobre este tema: NOTA, J., “Max Scheler’s philosophy of History”, *Akten XIV, International Kongress Philosophy*, Wien, 1970, vol. IV, pp. 572-580; KAUFMANN, F., *Geschichtsphilosophie d. Gegenwart*, Junker & Dünnhaupt, 1931; PAPE, I., “Das Individuum in der Geschichte”, en HARTMANN, N., *Der Denken und sein Werk*, Vandenhöck & Ruprecht, Heimsort und Heiss, 1951.

Se refiere Scheler a *El lugar del hombre en el cosmos*. En este escrito se nota la misma tendencia que en ese otro libro posterior: se prescinde de la validez de la *revelación*, a la que se declara ‘mítica’.

*Una antropología sin persona*. “No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades”. *Ibid.*, 9.

Ya se ha indicado que el énfasis scheleriano concedido a la antropología filosófica al fin de su producción, en especial con su libro *El lugar del hombre en el cosmos*, logró que ésta disciplina se desgajase de las demás filosóficas. El elenco de temas humanos que Scheler propone estudiar caracteriza en buena medida a las antropologías del s. XX. Ahora bien, todos esos temas se refieren a la *esencia* humana. Pero, curiosamente, la gran ausente en su estudio –y asimismo en los tratados antropológicos de esa centuria– es la *persona*, el *espíritu*, el *cada quién*, es decir, el *acto de ser* personal humano.

*Las antropologías problemáticas*. “Al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente “problemático”; ya no sabe lo que es, peor sabe que no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer de una vez “tabula rasa” de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado “hombre”... Lo único que podemos hacer para sustraernos lentamente a su dominio (de las tradiciones) es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas”. *Ibid.*, 11.

Se tuvo una concepción del hombre como ser ‘problemático’ en especial dentro de la filosofía *existencialista*. En efecto, tras el callejón sin salida que supuso el idealismo hegeliano, los pensadores posteriores no se atrevieron a cifrar lo distintivo del hombre en su *razón*. Asimismo, tras la crisis del irracionalismo nietzscheano, los posteriores tampoco osaron encumbrar la *voluntad* como la superior instancia humana. En consecuencia, para la salida del problema se podían proponer varias soluciones: a) Sostener que lo radical en nosotros no es ni la inteligencia ni la voluntad, sino una tercera realidad a la que llamamos sentimientos o afectos (Stein, Hilde-

brand...). b) Defender que lo radical humano no es ninguna facultad, sino su propia raíz existencial o intimidad humana, es decir, su *ser*, tesis certera, pero que por quedar sin explicación, la antropología que de ella derivó fue *problemática* (Heidegger, Sartre, etc.)<sup>21</sup>. c) Evitar el problema y dedicarse a explicar algunas dimensiones humanas menores sosteniendo o no que alguna de ellas es la superior o distintiva del hombre<sup>22</sup>.

*La historia de la antropología en cinco ideas*<sup>23</sup>. Scheler ofrece en esta obra 5 ideas básicas según las cuales se puede describir la historia de la antropología. *La antropología judeo-cristiana*. “La primera idea del hombre ... no es un producto de la filosofía y la ciencia, sino una idea de la fe *religiosa* (judeo-cristiana)”. *Ibid.*, 21.

Los primeros testimonios escritos que tenemos del hombre lo constituyen la doctrina que Dios revela al hombre sobre el propio hombre, plasmada en la tradición *judeo-cristiana*. Lo que precede indica no sólo que el hombre sea imposible sin vinculación con Dios, sino que para el conocimiento del propio hombre, éste requiere de la ayuda divina.

*La antropología griega*. “Otra idea del hombre es... una invención de los griegos... Es la idea del *homo sapiens*. A la especie humana... corresponde un “agente específico”, que sólo a ella conviene...: la razón... ese agente es divino, se identifica parcialmente con Dios, tiene poder y fuerza... para realizar sus contenidos ideales..., es absolutamente constante en la historia”. *Ibid.*, 25-29.

Scheler advierte que la clave antropológica más alta de la Grecia clásica radica en que el hombre es un ser *con logos*, es decir, un ser que *posee* pensamiento, razón. Pero hay que corregirle que, aunque lo más activo del conocer humano (el *intelecto*

<sup>21</sup> Su problema radicaba, fundamentalmente, en que se seguía aceptando que la razón era el más alto nivel cognoscitivo humano, pero por ser ésta inferior a la persona no podía dar cuenta de ella.

<sup>22</sup> Por ejemplo: sociedad, lenguaje, trabajo, cultura, técnica, economía, etc. Estas ofertas han llegado hasta nuestros días y siguen tan vigentes como faltas de fundamentación.

<sup>23</sup> Las dos primeras, la antropología *judeo-cristiana* y la *griega* son paradigmáticas: la primera pone lo distintivo del hombre en la *persona*, en el *ser*, la segunda, en el *tener*. Pero se han dado antropologías modernas y contemporáneas características que Scheler no tiene en cuenta. Así, lo distintivo del hombre en la antropología moderna es la *operatividad racional*, mientras que en la contemporánea –por reacción frente a la precedente– lo es la *operatividad volitiva*. En la actualidad, más que las mencionadas, está vigente una antropología menos profunda que aquéllas, pero que tiene sus precedentes en la historia de la filosofía, a la cual se puede llamar *cultural*.

*agente*) proceda –según esa tradición– de Dios, no se identifica ni siquiera parcialmente con el ser divino<sup>24</sup>.

*Las antropologías culturales.* “La tercera ideología sobre el hombre... es... la de las teorías “naturalista”, positivista y también pragmatista, todas las cuales quiero designar con la breve fórmula del *homo faber*... Esta doctrina empieza por negar una “facultad racional” separada, específica, en el hombre. No hay entre el hombre y el animal diferencias de esencia; solo hay diferencias de grado”. *Ibid.*, 37-8. En esta teoría el hombre es: “1, el animal de señales (idioma); 2, el animal de instrumentos; 3, un ser cerebral”. *Ibid.*, 41.

Si, según Scheler, los pensadores griegos, medievales y modernos entendieron al hombre como *homo sapiens*, los contemporáneos lo han entendido como *homo faber*, o sea, como productor. Con esa designación engloba los empirismos, el marxismo, el evolucionismo, etc. Sin embargo, no repara en que antes de *hacer* el hombre debe *querer hacer*, y antes de quererlo, debe *saber hacer*. De modo que en esas antropologías recientes hay en buena medida una hegemonía de la voluntad sobre la inteligencia, y una reducción de ésta última a su vertiente pragmática.

*El hombre enfermo.* La cuarta considera al hombre como “el animal que ha enfermado por el espíritu”. “Esta idea afirma que la decadencia está en la esencia misma y origen del hombre”. “A la pregunta escueta: ¿qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida”. *Ibid.*, 56. Los defensores de esta teoría son Savigny, Bachofen, Lessing, Alsberg, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Klages, Daqué, Frobenius, Spengler, Vaihinger, etc. Sostienen que la razón es “una enfermedad, una dirección morbosa de la vida universal... El hombre mismo es una enfermedad”. *Ibid.*, 59. “En esta extraña teoría... se separan y distinguen el espíritu (o la razón) y la vida como dos últimos agentes metafísicos, identificando la vida con el alma y el espíritu con la inteligencia técnica, y al mismo tiempo, considerando los valores vitales como supremos. Entonces, el espíritu aparece, consecuentemente, como el principio que destruye y aun aniquila la vida (esto es, el valor supremo)”. *Ibid.*, 62-3. Es la doctrina vitalista de los valores. De ella declara “que es, sin duda, falsa”. *Ibid.*, 66.

Aunque Scheler mencione a otros protagonistas de esta mentalidad, tal visión antropológica es propia en la modernidad de la religión protestante, y la han secundado pensadores de la talla de Kierkegaard. Con todo, han sido ciertos *vitalistas* los que

---

<sup>24</sup> Para Scheler, el que el hombre posea razón es tesis antropológica distintiva de todos los filósofos desde Aristóteles a Hegel.

han considerado a la razón, y consecuentemente al espíritu humano, como la raíz de los males humanos<sup>25</sup>.

*El superhombre.* La quinta idea recoge el concepto de superhombre de Nietzsche. La defienden Keler, N. von Hartmann, etc. “En estas obras se manifiesta un ateísmo nuevo... Ese ateísmo constituye la base de la nueva idea del hombre. Yo suelo llamarle “ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad”... significa que “no puede, ni debe existir un Dios para servir de escudo a la responsabilidad, a la libertad, a la misión, en suma, al sentido de la existencia humana”. *Ibid.*, 77-8. Este ateísmo es “la máxima exaltación imaginable de la responsabilidad y soberanía”. *Ibid.*, 80.

La base de esa nueva idea de hombre que carece de vínculos y límites es, según Scheler, el *ateísmo*, puntual en la Europa del s. XIX, extendido en el escenario europeo durante el XX, y más amplio en nuestros días. Aunque habría que estudiar pacientemente las diversas propuestas de sus defensores (Marx, Nietzsche, Freud, etc.), se puede decir que albergan una afinidad: se trata de una *actitud* humana inicial, no de una conclusión teórica tras un trabajoso estudio.

\*\*\*

## 5. IDEALISMO-REALISMO<sup>26</sup>

Este trabajo apareció en Bonn en 1927 en la revista *Philosophischer Anzeiger*. Se trata de una pequeña obra de *teoría del conocimiento*. De ella atenderemos aquí, sobre todo, a sus tesis antropológicas<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Lo que él llama *vitalismos* tienen su origen en la defensa de la hegemonía de la voluntad sobre la inteligencia, y se pueden remontar al s. XIV, en concreto a Ockham, cuya antropología marca el final de la época clásica y el comienzo de la moderna. Para Godet la clave de la antropología filosófica es la vinculación, no el divorcio, entre lo que aquí se denomina ‘alma’ y ‘espíritu’. Cfr. *Op. cit.*, pp. 84-86.

<sup>26</sup> SCHELER, M., *Idealismo-realismo*, ed. Nova, Buenos Aires, 1962.

<sup>27</sup> Scheler examina esas dos corrientes de pensamiento, que se concretaban en su tiempo como ‘idealismo de la conciencia’ y ‘realismo crítico’. El primer objetivo de estas páginas –escribe Scheler en el *Prólogo*– es “mostrar que es falso el optar por uno de los miembros de esta antítesis”. Admite que la *esencia* de lo real está en el pensamiento humano, pero no su *existencia*. Por eso añade que “todo denominado ‘realismo crítico’ y todo ‘idealismo de la conciencia’ surgen porque el ser-así (*esencia*) y la existencia son considerados *inseparables* en relación con su posible inmanencia en el saber y la conciencia”. Cfr. respecto de este tema: PINTOR RAMOS, A., “Fenomenología y Gnoseología, según Max Scheler”, *Naturaleza y Gracia*, 16 (1969), pp. 189-214; FERRETTI, G., “Fenomenologia e teoria della conoscenza in Max Scheler”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 59 (1967), pp. 64-102.



## Selección de textos:

*¿Es intencional el acto de conocer?* “Acto intencional ha de definirse como aquel ser-deviniente en A por el cual A adquiere participación en el ser-así o en la esencia de B, o aquello por lo cual esa participación se establece”. *Ed. cit.*, 13.

Ya se ha indicado que lo intencional en nuestro conocer no es el acto, sino el *objeto conocido*, presentado, por el acto de conocer. También se ha dicho que esa confusión (común en nuestros días) Scheler la heredó de Brentano y Husserl. Esa posición le lleva a Scheler a mantener otras opiniones enlazadas con ella, a saber, que el conocer es ‘pasivo’, que los actos de conocer ‘tienden’ a lo real, etc. Pero todos esos pareceres son incorrectos, pues, por una parte, todo conocimiento es *activo*, y el *acto* excluye la pasividad y, por otra, los actos que son *tendenciales* son los de la voluntad, no los del conocer<sup>28</sup>.

*¿Qué es la conciencia?* “La conciencia se convierte en saber sólo cuándo surge el acto (probablemente sólo posible *al hombre*) de ser *retroferido* al yo”. *Ibid.*, 15.

Ningún acto de conocer se ‘retrofiere’ al yo. Ningún acto de conocer puede tener esa misión porque el yo es un acto superior a los actos u operaciones inmanentes de la razón. Tampoco no son los hábitos intelectuales adquiridos en la razón los que ‘retrofieren’ los actos al yo, sino que es el yo el que conoce dichos *hábitos* de la inteligencia, y son éstos los que conocen los *actos* u *operaciones inmanentes* de ella. De modo que el yo es un tipo de conciencia (de nuestros hábitos adquiridos) y los hábitos otra (de nuestras operaciones inmanentes). Lo superior conoce (ilumina, activa) lo inferior; nunca a la inversa, pues el conocimiento humano, se quiera o no, es *jerárquico*<sup>29</sup>.

*¿Existe reflexividad cognoscitiva?* “En el *actus* de la *reflexio* (que es lógica y genéticamente simultáneo) el acto que proporciona el saber ekstático y el sujeto que ejecuta ese acto se convierten ellos mismos nuevamente en ciencia”. *Ibid.*, 19. “La conciencia y la autoconciencia de los

<sup>28</sup> Cfr. si se desean clarificar y ampliar estas breves explicaciones sobre el conocimiento *operativo*: POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols., I, Eunsa, Pamplona, 1984; SELLES, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2000, en especial los epígrafes I, 4 y II, 1.

<sup>29</sup> Cfr. para esclarecer y desarrollar estas someras exposiciones sobre el conocimiento *habitual*: POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2001; SELLES, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

objetos surgen siempre, dondequiera que sea, en forma *rigurosamente simultánea* y por el *mismo proceso*". *Ibid.*, 20.

Los actos de conocer no son *reflexivos*, 'autointencionales' o 'autocognoscitivos', sencillamente porque –como se ha indicado– *no son intencionales*. Y no sólo ellos, sino que ningún nivel cognoscitivo humano (actos, hábitos adquiridos, hábitos innatos, intelecto agente) es reflexivo. Por lo demás, lo que Scheler llama *conciencia* (hábitos) es simultánea a los actos u operaciones inmanentes, pero son dos niveles de conocimiento jerárquicamente distintos. Unos, los *actos*, forman *objetos* pensados (ideas inmateriales), que no son reales; otros, los *hábitos*, conocen a los *actos*, que son realidades inmateriales<sup>30</sup>. Lo superior conoce lo inferior; lo inferior es iluminado por lo superior.

*El conocer y sus tipos*. "Conocer es un saber *de* algo 'como' algo. Supone, pues, siempre, dos clases de saber: un saber por intuición, y un saber por pensamiento". *Ibid.*, 31.

Acierta Scheler en la primera sentencia al distinguir en el conocer entre *método* cognoscitivo y *tema* conocido. Y acierta en la segunda al distinguir dos tipos de conocer: el *objetivo* y el *intuitivo*<sup>31</sup>.

"La resistencia es, pues, una vivencia central del grado de mí 'mismo', que en forma provisional determinaremos como un 'centro impulsivo de vida'". *Ibid.*, 49. "Si nos preguntamos por el *origen de la idea de causa*, ella está primeramente dada en nuestra propia actividad espontánea sobre las cosas, *no* en tanto somos seres *espirituales*, sino en tanto que somos seres *vivos*". *Ibid.*, 88.

En la última etapa de su vida, a la que pertenece este escrito, Scheler considera (como en *El puesto del hombre en el cosmos*) que el espíritu humano es impotente, mientras que la vida impulsiva es eficaz. Notamos nuestra vitalidad –sostiene Scheler– por la *resistencia* que ofrece la realidad a nuestro impulso vital. Precisamente por eso, la *causalidad* no puede provenir del espíritu, sino de la vida. Como se puede apreciar, esto es concorde con lo dicho más arriba, a saber, con admitir que el

<sup>30</sup> Negada la *reflexividad*, ahora hay que enlazar esta tesis con el problema antropológico del propio conocimiento. Si se acepta la distinción real entre el yo (*esencia*) y la persona (*acto de ser*), y se admite que lo inferior sólo puede ser conocido por lo superior, hay que sostener que el conocimiento del yo dependerá de la persona, y el esclarecimiento completo de ésta, de Dios.

<sup>31</sup> Pero hay que añadir que el primero es según *objetos* pensados, mientras que el segundo es sin ellos, es decir, directo, *experiential*; que el primero versa sobre la realidad física y sobre otros conocimientos de ella derivados, mientras que el segundo versa sobre realidades humanas inmateriales. De modo que el conocimiento personal es de este segundo tipo.

conocer humano (que deriva del espíritu) sea *pasivo*. Pero ya se ha indicado que esa opinión es incorrecta.

\*\*\*

## 6. COSMOVISIÓN FILOSÓFICA<sup>32</sup>

Este breve escrito, cuyo título suele ser *La concepción filosófica del mundo*, se publicó en 1928. En él se reitera la teoría scheleriana de los tres saberes, ya expuesta en *Conocimiento y trabajo*, y se concluye describiendo a la persona humana *more hegeliano*, es decir, como el medio del que se sirve el espíritu absoluto para autoconocerse<sup>33</sup>.

Selección de textos:

*¿Servicio o independencia de la filosofía?* “La filosofía, así como no debe ser servidora de una creencia religiosa, tampoco debe ser simple servidora de la ciencia”. *Ed. cit.*, 222.

Tras Hegel, durante buena parte del s. XIX, la filosofía fue *ancilla scientiae*, frente a su concepción medieval como *ancilla theologiae*. En la filosofía de Scheler se pueden distinguir dos periodos respecto de este punto: el *cristiano*, en el que pone la filosofía al servicio de la religión católica, y el *acristiano*, en el que –como Hegel– intenta independizar la filosofía y ponerla por encima de la religión. Esta obra pertenece, claramente, a ese último periodo.

*Tres tipos de saber*. “El hombre posee la capacidad de alcanzar tres clases de saber: el saber de dominio o saber de rendimiento, el saber de esencia o saber de la formación humana, el saber metafísico o saber de salvación... Cada una está al servicio de la transformación de un ente”. *Ibid.*, 224.

Scheler repite aquí su tesis expuesta en *Conocimiento y trabajo*. El inconveniente de su descripción es que para él todo saber tiene un fin externo a sí mismo, de modo que –a distinción de Aristóteles– ya no considera que el saber es *fin en sí*.

*Saber de dominio*. “La primera forma de saber, el saber de rendimiento o de dominio, está al servicio de nuestro posible poderío técnico sobre la naturaleza, la sociedad y la historia”. *Ibid.*, 224.

<sup>32</sup> SCHELER, M., *Cosmovisión filosófica*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 221-234.

<sup>33</sup> Cfr. RODRÍGUEZ SANZ, H., “La teoría del saber en Max Scheler”, *Escorial*, 51 (1945), pp. 195-246.

Esta forma de saber coincide con lo que los pensadores griegos clásicos y los medievales denominaban *saber práctico*, propio de un uso de la razón, el *práctico*, cuyo fin –decían– es *obrar*. De él esos pensadores indicaban –como Scheler– que su fin no es intrínseco, sino la operación extrínseca. En él –añadían– no se conoce por conocer, sino por transformar la realidad física<sup>34</sup>.

*El saber filosófico*. “La segunda clase de saber... es el de la ciencia filosófica fundamental, que Aristóteles llamó ‘filosofía primera’, es decir, la ciencia de los modos de ser y de la estructura esencial de todo lo que es. ¿Cuáles son las características de esta clase de conocimiento e investigación? En primer lugar... en vez de la actitud de dominio... se presenta una actitud amorosa, que busca los protofenómenos e ideas del mundo. En segundo lugar, en esta actitud se prescinde expresamente de la existencia real de las cosas... Por eso podemos también, en principio, efectuar un conocimiento de esencia... En tercer lugar, es cierto que los conocimientos de esencia no son independientes de toda experiencia, pero sí lo son del *quantum* de la experiencia o de la llamada ‘inducción’... En cuarto lugar,... los conocimientos de esencia valen más allá y por encima de la muy estrecha esfera del mundo real... En quinto lugar, los conocimientos de esencia de la ‘filosofía primera’ son, además, los auténticos conocimientos de la razón, que difieren rigurosamente de las ampliaciones de nuestro conocimiento del dato sensorial”<sup>35</sup>. *Ibid.*, 226-8.

1º) La filosofía que Aristóteles llamó ‘primera’ es la *metafísica*, la que –según el Estagirita y Scheler– es desinteresada. 2º) Según el pensador griego ese saber investiga los *primeros principios* de la realidad, temas que en lenguaje medieval equivalen a los *actos de ser*. Para Scheler, en cambio, la filosofía estudia los “modos de ser” es decir las *esencias*, asunto en que ambos autores discrepan. 3º) Toda ciencia –para Aristóteles y Scheler– estudia la *esencia* y –también para ambos–, aunque toda ciencia parta de la experiencia, no se queda en ella. 4º) Ya se ha dicho que la metafísica es una ciencia peculiar, porque no estudia las *esencias* sino el *ser*, y éste es superior a las *esencias*. 5º) Las *esencias* de las que habla Scheler son racionales, *ideales*, mientras que las que tiene *in mente* el griego son *reales*. De manera que lo que distingue a uno de otro pensador es, respectivamente, su *realismo-idealismo*.

<sup>34</sup> Con todo, la clave de ese saber radica en *atravesar de sentido a las propias acciones humanas*, pues éstas son más importantes que las obras externas hechas con ellas. Por eso, las obras se deben subordinar a las acciones humanas, no a la inversa, pues hacer por hacer carece de sentido.

<sup>35</sup> Cfr. al respecto el comentario a esta obra de MANDRIONI, H. D., “El lugar de la antropología en Max Scheler”, pp. 162-171.

*El saber de salvación.* “La tercera clase de saber que el hombre posee es el saber metafísico y el de salvación. La ‘filosofía primera’, es decir, la ontología esencial del mundo y el yo, es un trampolín para ese saber, pero no es ya la metafísica misma... Pero entre la metafísica de los problemas límites de las matemáticas, la física, la biología, la psicología, el derecho, la historia, etc., y la metafísica de lo absoluto hay todavía una disciplina importante...: la antropología filosófica”. *Ibid.*, 230-1.

Por una parte, Scheler establece una distinción que no es aristotélica, a saber, entre ‘filosofía primera’ y metafísica. Por otra parte, tanto para Scheler como para Aristóteles, es propio de la metafísica juzgar de las demás ciencias. En cuanto a la antropología, frente a la opinión scheleriana hay que sostener que ésta no es media entre dos metafísicas, la que juzga sobre las ciencias y la que juzga sobre Dios, sino que es superior a la metafísica, porque la metafísica estudia a Dios como *ser necesario*, ya que lo estudia desde el ser del mundo, que es persistente, mientras que la antropología estudia a Dios como *ser libre* porque lo estudia desde la intimidad humana, que es libre, y es claro que lo libre es superior a lo necesario.

*La persona humana.* “La ‘persona’ espiritual del hombre no es ninguna cosa sustancial ni ningún ser del tipo del objeto... La persona es un sistema de actos espirituales monárquicamente organizados, en el cual presenta siempre una única individual autoconcentración del mismo espíritu infinito en el cual tiene también su origen la estructura esencial del mundo objetivo... El hombre no es, pues, copia de ‘un mundo de ideas’ existente en sí o ya acabadamente existente en Dios antes de la creación, o de una ‘Providencia’, sino que es conformador, copromotor y correalizador de un desarrollo que adviene en el proceso cósmico y con él. El hombre es el único lugar en el cual y a través del cual el ente originario no sólo se aprehende y conoce a sí mismo, sino que el hombre es también el ente en cuya libre decisión puede Dios efectuar y satisfacer su mera esencia”. *Ibid.*, 233.

Scheler critica, una vez más, el *sustancialismo* para definir a la persona. Para evitarlo la describe como ‘sistema de actos espirituales monárquicamente organizados’, pero como en esta formulación no se evade el *actualismo*, tiende a enfatizar la indi-

vidualidad. Ahora bien, esta individualidad es entendida, en este último periodo del autor, como manifestación del 'espíritu infinito' de cariz hegeliano<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Esta posición viene corroborada seguidamente cuando Scheler, tras negar la idea cristiana medieval según la cual cada hombre responde a una idea divina eterna, afirma que es el medio a través del cual el espíritu absoluto (hegeliano) se autoconoce. Pero esto es incorrecto, porque niega la originaria perfección divina y lo concibe como un ser nativamente imperfecto necesitado de llegar a la perfección, al autoconocimiento, y ello a través de la historia y pensamiento de los hombres. Ahora bien, conviene insistir, de lo imperfecto no surge lo perfecto, el acto, de la potencia.

### III OBRAS PÓSTUMAS

#### 1. MUERTE Y SUPERVIVENCIA<sup>1</sup>

Esta obra esta fechada entre 1911 y 1914, pero se publicó póstumamente. Los apartados de esta obra son los siguientes: Introducción: Debilitamiento de la fe en la supervivencia de la persona. I. Esencia y gnoseología de la muerte. II. La supervivencia. Apéndice: A. Métodos para el estudio de la cuestión de la supervivencia. B. *Onus probandi*.

Es obvio que la clave del libro es la *inmortalidad*<sup>2</sup>. Según Scheler, ésta no se plantea de modo correcto a menos que cada quien piense en la muerte, pero no general, sino –como decía Platón– en la *suya* propia<sup>3</sup>. Esto es así, sencillamente porque las muertes vistas como hechos empíricos se pueden conocer *objetivamente*, es decir, formando objetos pensados. Sin embargo, la propia es *inobjetivable*, es decir, no se puede abstraer, sino que hay que pensarla de otro modo<sup>4</sup>.

Textos seleccionados:

*Introducción. La pérdida occidental de la fe en la inmortalidad.* “Vemos que la fe en la inmortalidad, durante los últimos siglos, se ha debilitado cada

---

<sup>1</sup> SCHELER, M., *Muerte y supervivencia*, ed., Goncourt, Buenos Aires, 1979.

<sup>2</sup> En cuanto a la *inmortalidad*, Scheler escribe que sólo se puede decir que es *probable*, pero no demostrable: “que la persona exista después de la muerte, es pura fe; e injustificada, irreverente curiosidad, toda pregunta que se haga sobre cómo ocurre ello. Es asunto de la fe, no de la intuición, el afirmarlo”. *Ibid.*, p. 66. Sin embargo, esta tesis no es correcta, pues la inmortalidad se puede demostrar racionalmente. Cfr. JANCKE, R., “De la vida más allá de la muerte”, *Ensayos y Estudios*, (1940); PARVIS, E., “Person, Death and World”, en FRINGS (ed.), *Max Scheler Centennial Essays*.

<sup>3</sup> “El hombre actual no cree en la supervivencia y en una superación de la muerte por ésta en la medida en que no tiene ante sí, de modo intuitivo, su muerte, en la medida en que no vive contando con la muerte”. *Schriften aus dem Nachlass*, I, 15.

<sup>4</sup> Ahora bien, los conocimientos que derivan de la abstracción son propios de la *razón*, no de la *persona*. Por eso, no nos afectan *personalmente* como aquellos otros superiores a éstos, los que se conocen intuitiva, directa, personalmente.

vez más dentro de la civilización de Europa Occidental. ¿Cuál es el motivo? Muchos creen que es lo que ellos llaman ‘el progreso de la ciencia’. Pero la ciencia suele ser sólo el sepulturero; y nunca la causa de la muerte de una fe religiosa. Las religiones nacen, crecen y mueren; *no son probadas ni refutadas*”. *Ed. cit.*, 19.

Scheler sostiene una escisión drástica entre el conocimiento natural y el de fe, lo cual no es correcto. Por eso plantea inicialmente el problema de *la inmortalidad el alma* desde el terreno de la fe, no en el de la razón, como era usual entre los pensadores clásicos griegos y medievales. A eso añade la descripción de un hecho histórico: la pérdida de la fe en amplias capas de la población en la Europa moderna. A esto es pertinente decir que es verdad que la fe se pierde por falta de ejercicio, pero no menos verdad que el pensamiento en esos temas sirve de apoyo a la fe sobrenatural. Por eso el peor enemigo de la fe es la ignorancia, indiferencia, el silencio, respecto de estos temas culminares humanos (actitudes difundidas sistemáticamente en el continente europeo durante el s. XX por los medios de comunicación de masas, los gobiernos, las instituciones educativas públicas, etc.).

*I. Esencia y gnoseología de la muerte.* “El tipo ‘hombre moderno’ no asigna mucha importancia a la supervivencia sobre todo porque en realidad *niega* la médula y la esencia de la muerte”. *Ibid.*, 23. “El morir de la muerte es de algún modo todavía una acción, un *actus del mismo ser viviente*”. *Ibid.*, 34. “Así es como para él también sólo muere siempre el otro”. *Ibid.*, 43.

Más que negar la índole de la muerte, el hombre moderno tiende a no pensar en ella. Sabe de modo innegable que tiene que morir, pero no piensa en ello, sino sólo en la vida o en lo que le queda de ella. ¿Por qué razón? Por ninguna, sino, sencillamente, por falta de ésta. Por lo demás, acierta Scheler al notar que la muerte también se vive, lo cual indica que la muerte, más que *pensada*, debe ser *experimentada*, lo cual indica que el conocimiento acerca de ella es *intuitivo*, experiencial o vivencial, no racional<sup>5</sup>.

*II. La supervivencia.* “‘Probarla’ –al estilo del s. XVIII– *no* es posible, seguramente”. *Ibid.*, 49. “Expresamente hablamos *nosotros* por ello de *perduración* y *pervivencia* o *supervivencia* de la persona, no de lo que se suele llamarse su inmortalidad”. *Ibid.*, 50. “Si puedo mostrar que hay una independencia esencial de la persona respecto de la existencia de una vida orgánica, y que hay leyes esenciales de sus actos, de su intuir, pensar, sentir,

<sup>5</sup> Si la veo o la pienso, la muerte siempre acaece a los demás. Pero otro asunto es si la experimento.



amar, odiar, que son independientes de las leyes esenciales de todo lo viviente... entonces nunca jamás voy a poder probar que con el último acto de una unidad viviente humana, ese acto en el que muere su muerte, no cesa de existir también al mismo tiempo esta persona”. *Ibid.*, 50.

Es posible ‘probar’ con pruebas variadas la *inmortalidad* del alma, pero el conocimiento natural no puede desvelar el tipo de vida *post mortem*. Con todo, Scheler afirma más adelante que no se puede probar ni la existencia ni la índole de esa vida, lo cual es incorrecto<sup>6</sup>. No obstante, Scheler recurre a una de las pruebas clásicas para demostrar la inmortalidad del alma, a saber, la que la demuestra a través de la *inmaterialidad* de algunas de sus *facultades* (aunque, como es sabido, él no habla de facultades), y la de éstas, a través de la *inmaterialidad* de sus *actos* u *operaciones inmanentes* (como algunos que él menciona)<sup>7</sup>.

*La persona es espíritu*. “El hecho de que después de la muerte no la veamos (a la *persona*), significa muy poco, pues en realidad nunca se la puede ver de manera sensible. El hecho de que falten fenómenos expresivos después de la muerte es por ende sólo un motivo para suponer que ya no puedo entender a la persona; pero no es un motivo para suponer que ésta ya no existe”. *Ibid.*, 51.

La persona ni se ve ni se puede ver porque no es sensible, sino que es *espíritu, acto de ser personal*. Los actos de ser personales no se ven; lo que se ve son sus manifestaciones corporales, pero no su *intimidad*, que vivifica a aquéllas. Por eso, el que con la muerte desaparezcan las manifestaciones corporales no implica que desaparezca la *persona*, porque lo inferior no da razón de lo superior, sino a la inversa.

*Las verdades eternas*. “De todas las posibles leyes esenciales de la vida, o más bien de las reglas de la biología científica, *no* se deducen las leyes lógicas ni las relaciones lógicas de mis afirmaciones, ni se deduce su distinción entre falsedad y verdad. En estos actos *trasciendo* por cierto todo lo que es relativo a la vida; y puedo decir que mi espíritu, en tales actos, toca un reino, *una esfera de unidades de sentido intemporales y eternas*”. *Ibid.*, 53-

<sup>6</sup> “No sé ni una palabra sobre *que* la persona exista después de la muerte; tampoco ni una palabra sobre *cómo* existe”. *Ibid.*, p. 63. Y añade: “Pero *creo* que *sigue existiendo*”. *Ibid.*

<sup>7</sup> Pero falta algo de la prueba clásica que Scheler no tiene aquí en cuenta, y que lo tendrá más abajo (cfr. *Las verdades eternas*), a saber, que la inmaterialidad de esos actos se prueba por los ‘objetos’ propios de estos actos, por ejemplo, por las ‘ideas’, es decir, los ‘objetos pensados’ por los actos de pensar. Tales ideas son universales, generales, irreales, etc., y nada de lo real físico es de esa índole. Por tanto, si la inteligencia puede conocer esos ‘objetos’ con sus actos, éstos serán inmatrimales y, en consecuencia, también la inteligencia será inmaterial; y como esta potencia inhiere en el alma humana, también ésta lo será y como lo inmaterial no muere, se afirma la inmortalidad del alma humana.

4. Lo que ocurre con estos actos de conocer es similar a lo que ocurre –dice– con el acto del *amor*, actos a los que llama “‘sub quadam specie aeterni’... así es como resulta todo acto específicamente espiritual”. *Ibid.*, 56.

En este texto se pueden apreciar dos influencias en Scheler: la de Husserl y la de San Agustín. La primera, porque el fenomenólogo demostró –frente al psicologismo– que la verdad no depende de la biología, de lo corpóreo o de lo psíquico. La segunda, porque tras notar que la verdad no depende de lo sensible espacio-temporal, Scheler supone que ésta es *eterna*, y esto recuerda al argumento del obispo de Hipona para demostrar la inmortalidad del alma: el de *las verdades eternas*. Pero este argumento no es concluyente<sup>8</sup>.

*Tipos de fe filosófica en la supervivencia personal.* De entre los múltiples tipos, Scheler destaca el de Kant y el de Goethe. Al final concluye: “La primaria y profunda experiencia de una libertad del poder de nuestra existencia espiritual frente a las obligaciones que tiene por estar unida a un cuerpo terrenal, es la verdadera y perdurable fuente de la fe en la inmortalidad”. *Ibid.*, 69.

Lo primero que llama la atención es que Scheler hable de ‘fe filosófica’ cuando la tradición del pensamiento occidental acostumbraba a sostener que la fe no es propia de la filosofía. Sin embargo, acierta Scheler en esta expresión, porque lo superior del conocimiento humano es la *búsqueda* cognoscitiva del ser divino. Ahora bien, como el *tema* buscado supera con creces la capacidad del *método* cognoscitivo humano, el conocer *personal* a nivel de *acto de ser*, esa búsqueda se puede asimilar a una *fe natural*, porque no desvela, sino que sigue o rastrea en la medida en que puede a su tema; fe transida de conocimiento personal, por tanto, que puede ser elevada con la *fe sobrenatural*, que, en rigor, es un nuevo modo de conocer personal.

*Métodos para el estudio de la cuestión de la supervivencia.* “Los caminos que se han recorrido hasta ahora para percibir una respuesta a la cuestión de la supervivencia, han sido en lo esencial los cinco siguientes: el camino de las construcciones metafísico-racionalistas... el camino de la experiencia de las almas de los hombres muertos que de alguna manera se manifiestan... el

---

<sup>8</sup> En efecto, recuérdese la crítica de Tomás de Aquino a la tesis agustiniana: las verdades no son ni temporales ni eternas, sino *presentes* al acto de pensarlas. Eternidad indica realidad al margen del tiempo (sólo Dios es eterno), pero la *verdad* humana no es ni tiempo ni eternidad, sino lo *presentado* por el acto de presentar –*presencia* mental–. Tampoco el *acto* de conocer humano que permite *conocer* la verdad es eterno. Y no lo es asimismo el *acto* de *amar* humano. Con todo, como estos actos son *inmateriales*, a través de ellos se puede demostrar la *inmaterialidad* de las potencias en las que ellos inhiere (inteligencia y voluntad) y, consecuente, la *espiritualidad* de la persona humana, a quien pertenecen esas facultades.

camino de la exigencia o del postulado (Kant) fundado moralmente; el camino de aceptar como creyente alguna revelación sobre el destino del alma; el camino de construcciones o conclusiones analógicas más o menos osadas”. *Ibid.*, 70.

‘Las construcciones metafísico-racionalistas’ son los argumentos filosóficos clásicos, aunque Scheler tenga más *in mente* los modernos que los griegos y medievales. El de ‘la experiencia de las almas de los hombres muertos’ alude a los hechos del espiritismo, que no son filosóficos. El postulado moral es kantiano que, por hipotético, no demuestra. El de la creencia es extrafilosófico. El de las analogías es insuficiente. Tras este dictamen, Scheler propone un camino ‘filosófico’ distinto que expone más abajo.

*Onus probandi.* “Si la persona es, en primer lugar, sólo un nombre colectivo que engloba todos sus actos particulares, entonces, al cesar sus actos tiene que cesar también ella. Pero si, en cambio, no es un colectivo de ese tipo, sino algo de cuya esencia es por cierto propio el ser y el existir en actos, pero algo que nunca se puede agotar esencialmente ni en sus actos por separado ni en la suma de ellos... así entonces la cesación de un determinado acto o de cualquier cantidad de dichos actos puede ser una cesación para nuestro conocimiento de la persona; pero no significa necesariamente una cesación de ella misma”. *Ibid.*, 77.

Apoyados en este texto, frente al *actualismo*, muchos intérpretes schelerianos defienden el *sustancialismo* de la persona. Pero Scheler rechaza el primero y no se alinea en el segundo. Dice sencillamente que la persona es irreductible a sus actos; no que sea una sustancia. Ambas tesis son correctas, pero como se ve, de índole negativa, lo cual denuncia que Scheler no alcanza a esclarecer la índole de la intimidad personal humana.

*La irreductibilidad de la persona.* “La unidad de la persona no es ni la de una cosa, ni la de una sustancia que se encuentra ‘detrás’ de sus actos, ni la de un mero colectivo de cualquier tipo; sino que es una “*unidad concreta*” sui generis, que vive y es plenamente en cada uno de sus actos, y a la que corresponden, de acuerdo con una ley de su esencia, una infinita serie de actos... Las leyes de todos los *actos espirituales* específicos. Tanto las de sus meras conexiones de sentido como las que determinan su verdad o falsedad, son *independientes* de la esfera del ser y del acontecimiento psíquico-corporal, poseen por lo tanto leyes esenciales interiores autónomas... La existencia de otras personas y la “comprensión” de su vivencia no se ilustra de cualquier forma a partir de su existencia corporal y de la condición del

cuerpo, ni se conoce por “intuición”, sino que está *dada tan inmediatamente* como la existencia de un mundo corporal”. *Ibid.*, 84.

Para Scheler una persona no es una *sustancia* que subyace a la pluralidad de actos que manifiesta (*sustancialismo*), sino que es la unidad concreta ‘sui generis’. Lo que sucede que es no sabe explicar cuál es la índole ‘sui generis’ de esa unidad. Otros lo han intentado y conseguido en buena medida<sup>9</sup>. Con todo, el gran aporte scheleriano radica en que vislumbra que el *acto de ser* personal es irreductible a la *esencia* humana, y con mayor motivo a los actos (hábitos y operaciones inmanentes) y acciones transitivas que son manifestaciones suyas. Por otra parte, es verdadera la indicación acerca de que las personas no se conocen como tales a través de sus manifestaciones corpóreas, pues son irreductibles a ellas.

\*\*\*

## 2. EL HOMBRE EN LA ETAPA DE LA NIVELACIÓN<sup>10</sup>

Este texto pertenece a una conferencia dada en Berlín en 1927, aunque publicada póstumamente. El inicio de este ensayo es de tema sociológico y versa sobre las *élites*. En él aparece un elogio a Nietzsche, muy expresivo de la fase filosófica en el que Scheler se encuentra<sup>11</sup>. Después establece su crítica al *evolucionismo*, y seguidamente se centra en el punto central, la *nivelación* de la sociedad humana entera, tema asimismo sociológico.

Selección de textos:

*¿Evolucionismo o estabilidad morfológica?* “Hay que romper completamente con cualquier idea de una transformación esencial de la especie humana en un sentido biológico, en especial, morfológico”. *Ed. cit.*, 191. “La evolución propia del ‘espíritu’ específicamente humano... ha sustituido más bien de principio la evolución morfológica de órganos... Me parece errónea la creencia en una variación orgánica del hombre por medio de la herencia de cualidades, funcionalmente adquiridas, como la que sostuvo H. Spencer, y que coloca paralela a una evolución espiritual”. *Ibid.*, 192.

<sup>9</sup> Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2003.

<sup>10</sup> SCHELER, M., *El hombre en la etapa de la nivelación*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 187-220.

<sup>11</sup> “El último genio alemán, Federico Nietzsche, fue quien intentó crear conscientemente tal imagen (del hombre) relacionándola estrechamente con la idea de una nueva *élite* europea”. *Ibid.* pp. 190-191.

Así como los prehomínidos se caracterizan por la continua evolución morfológica, en el *sapiens sapiens* se da la estabilización. Es más, desde hace 20.000 años se observa una clara reducción estable del tamaño de la capacidad craneana. Por eso no es pertinente identificar la inteligencia con el cerebro, pues el tamaño del cerebro de nuestra especie es inferior al de los *Neanderthal*, y es manifiesto que ellos no eran más inteligentes que nuestra especie. Lo que subyace en el fondo de estas discusiones es la tesis scheleriana de que el espíritu es irreductible a la vida orgánica.

*Dualidad espíritu-vida.* “¡El ‘espíritu’ no es un enemigo de la vida y del alma! Es cierto que produce heridas, pero también las cura”. *Ibid.*, 194. “El hombre es un ser cuyo modo de ser es la opción, aun abierta de lo que quiere ser... El ideal del hombre empero no es el ‘superhombre’, distante de la masa y de toda democracia, sino el ‘hombre total’. Super y supra hombres deben ser humanizados en el ideal del hombre total”. *Ibid.*, 195.

Hay distinción –como se ha visto– entre *espíritu* y *vida*, pero no contraposición. En Hegel el *espíritu* era dominante; en Nietzsche, en cambio, lo era la *vida*, entendida como ‘voluntad de poder’. El que para Scheler lo distintivo del hombre sea la opción voluntaria se puede tomar como un rescoldo nietzscheano; pero frente al ‘superhombre’ del pensador de Röcken propone como ideal al ‘hombre total’, cuyo sentido explica seguidamente.

*El hombre total.* “El hombre total, en sentido absoluto por cierto –la idea del hombre que contiene en sí desarrolladas todas las posibilidades de su ser–, no está tan cercano. Está tan lejos como Dios que, en tanto que aprehendemos su ser, su cuerpo y su espíritu, no es otra cosa que la *essentia* del hombre sólo que de ilimitada forma y plenitud”.

Como se observa en el texto -y como se ha reiterado-, en este último periodo de su filosofía Scheler tiende a explicar al hombre en correlación con el espíritu absoluto impersonal de impronta hegeliana.

*La nivelación social.* “Si tuviera que colocar sobre el portal de la etapa universal entrante un nombre que expresara su tendencia fundamental, únicamente consideraría adecuado el de ‘nivelación’. Nivelación de casi todos los caracteres distintivos, tanto físicos como psíquicos, de la naturaleza específica de los grupos humanos como tales en los que se puede dividir toda la humanidad... nivelación de las tiranteces raciales, de las mentalidades, de las concepciones acerca del mundo, de Dios, de sí mismo de las grandes esferas culturales... de lo específico del modo espiritual femenino y masculino... de capitalismo y socialismo... de la participación en el poder... entre la mentalidad relativamente primitiva y la altamente civilizada... entre la juventud y la vejez... entre ciencia aplicada y cultura general, entre traba-

jo manual y trabajo intelectual... entre las esferas de intereses económicos nacionales y los aportes espirituales y de civilización global de la humanidad... entre las ideas parciales del hombre”. *Ibid.*, 196-7.

La fórmula de la tesis de la *globalización*, que hoy parece tan novedosa, tiene casi un siglo de antigüedad y a Scheler –que la juzga ‘ineludible’– por mentor. El afán *nivelador* scheleriano se cura en salud del perjuicio de que, al nivelar, lo superior pierda su calidad en benefactor de lo inferior, porque propone nivelar en orden a los ‘valores’ que son ‘objetivos’. Con todo, lo que es imposible, antropológicamente hablando, es *homogeneizar* a los hombres, porque cada *persona* humana es radicalmente distinta. Como se ve, en esta última etapa Scheler tiene una visión *globalizante, totalizante* –también en antropología–, que le lleva a una concepción *despersonalizada* del hombre. En esas fechas en Scheler domina la sociología sobre la antropología.

*Formas de nivelación.* “Esbozaré aquí algunas formas de nivelación: Irreversiblemente continuará la nivelación racial... Un lugar preeminente entre los tipos de nivelación ocupa el de la formación misma del hombre adecuado a esta etapa universal –la del sujeto productor protagonista de la historia–... Conjuntamente con este movimiento hacia una nivelación de los principios vital y espiritual del hombre, se da otro de no menor importancia y que se corresponde con el primero: la nivelación de lo masculino y lo femenino en la humanidad... Otra nivelación de gran amplitud que concierne a la formación del hombre, es la nivelación ya encaminada entre Europa y los grandes centros asiáticos, la India, la China, y el Japón, realizada por medio del islamismo... Se desarrolla aquí también una nivelación en las ideas del hombre y en los paradigmas que plasman al hombre... También la nivelación de la tirantez política y económica dentro de Europa es un destino dado... La contraposición unilateralmente dominante entre los sistemas económicos capitalista y socialista, también ha de ser nivelada...”. *Ibid.*, 198-216.

Ejerce aquí Scheler –y con bastante acierto– de profeta social. No se le puede negar su capacidad intuitiva de prever el futuro. Pero nótese que todas esas ‘nivelaciones’ que prevé pertenecen al ámbito de las *manifestaciones* humanas, lo cual lleva a sospechar –como se ha indicado– que Scheler se olvida en este periodo de la *intimidad* humana, o que la pone en un segundo plano tras lo manifestativo.

*La nueva metafísica.* “Un elevado acuerdo y conciliación metafísica y religiosa y por ende también política y social de las clases sociales, sólo será posible sobre la base de una metafísica, una concepción de sí mismo, del mundo, de Dios, que abarque la luz, la penumbra, el espíritu y lo demoníaco

del ímpetu existencial y vital determinante del destino, enraizando al hombre tanto en su ser espiritual como en su ser instintivo en el fundamento divino”. *Ibid.*, 217. “Una élite como grupo que debe conducir por su justo cauce la nivelación futura, no ha de adscribirse a iglesia positiva alguna”. *Ibid.*, 218.

La nueva propuesta *metafísica* scheleriana, que no sólo parece ser la condición de posibilidad de la ‘nivelación’ social futura, sino la conclusión de este ensayo, dista mucho de la clásica, pues la nueva admite dos coprincipios ‘nivelados’, ‘la luz y la penumbra’, es decir, el *acto* y la *potencia*, donde la precedente defendía la *jerarquía* real, o sea, la superioridad del *acto* sobre la *potencia*, viendo surgir lo potencial, lo inferior, del acto, lo superior.

En cuanto a la *religión*, Scheler propone un paradigma actual: la asepsia. Pero esta actitud, que subordina la fe a la razón, no es racional, pues –como se ha indicado– la religión no sólo es *natural*, sino la actividad superior del *conocer natural* humano, lo más radical e íntimo en cada persona. Pero como el pensar de Scheler de estos años no apunta al *corazón* humano, es comprensible que cometiese este desliz.

\*\*\*

### 3. EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS<sup>12</sup>

Esta obra es de 1927. Abreviamos la selección de textos de esta obra relevante, así como sus comentarios, porque se ha aludido a ella en mayor medida que a otras en la *Introducción* de esta publicación, en concreto, en el epígrafe “Perplejidades: dos aporías de la última antropología scheleriana”<sup>13</sup>.

Selección de textos:

*La persona es trascendente*. “El hombre –en cuanto persona– es el único que puede elevarse *por encima de sí mismo* –como ser vivo– y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir *todas* las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento”. *Ed. cit.*, 68. “El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*; es actualidad pura; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser substancial ni ser objetivo, sino tan sólo un *plexo y orden de actos*, determinado esencialmente, y que se *realiza continuamente a sí mismo* en sí mismo”. *Ibid.*, 69.

<sup>12</sup> SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, 7ª ed., Buenos Aires, 1967.

<sup>13</sup> Cfr. si se desea ampliar el estudio de esta publicación: ROMERO, F., “Max Scheler y el puesto del hombre en el cosmos”, *La nueva democracia*, New York, 1939, pp. 25-28.

El hombre no sólo puede conocerse como persona, puesto que lo es, sino que puede trascenderse como tal, ya que persona indica *apertura personal*, referencia, vinculación<sup>14</sup>. También es verdad que el espíritu es la única realidad imposible de ser objeto, es decir, de ser una realidad física potencial, porque el espíritu es *acto* y, asimismo, es la única realidad imposible de ser conocida como *objeto* conocido, esto es, formando ideas de él, ya que es espiritual, y las ideas se abstraen de lo sensible. Sin embargo, no es correcto sostener que “su ser se agota en la libre realización de sus actos”<sup>15</sup>, porque ello equivale a negar el *acto de ser* personal irreductible a sus manifestaciones<sup>16</sup>.

*El método del conocimiento personal es el recogimiento.* “Por lo que toca al ser de nuestra persona, sólo podemos recogerlos en él, concentrarnos en él, pero no objetivarlo”. *Die Stellung*, GW., 9, 39. “El *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales ‘de vida’, que, considerados por dentro, se llaman también centros anímicos”. *Ibid.*, 57. “Es la vieja idea de Spinoza y Hegel y de otros muchos: *el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*, en el *mismo* acto en que el hombre se contempla fundado en *Él*”. *Ibid.*, 122.

<sup>14</sup> Si se pregunta *por qué* una persona indica *apertura personal*, una escueta respuesta es: porque es *libre* y la libertad es absurda sin un *fin*; porque es *conocer* personal, y un conocer sin *tema* conocido carece de sentido; porque es *amar* personal, y un amar sin *amado* es absurdo.

<sup>15</sup> Según Ferretti, en la relación persona-actos Scheler rechaza tanto el *actualismo*, que reduce la persona a sus actos, como el *sustancialismo*, que reduce la persona a sustancia o cosa cuya relación a los actos es causal. Cfr. *op. cit.*, p. 163 ss. Cfr. asimismo: PINTOR RAMOS, A., *Op. cit.*, pp. 286-304; SUANCES, M. A., *Max Scheler. principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 23-26. Esos escollos los intenta salvar Scheler diciendo que la persona está toda entera en cada uno de sus actos aunque no se reduce a ellos. Pero Ferretti observa que con esa descripción Scheler no salva ni el *sustancialismo* ni el *actualismo*. Cfr. *Ibid.*, pp. 168 ss. El *sustancialismo*, porque como dice Scheler en la 2ª ed., de *Esencia y formas de la simpatía*, “las personas son el único caso de existencia autónoma o *sustancia* que son individuadas exclusivamente en sí mismas”. El *actualismo*, porque si la persona está toda entera en cada uno de sus actos, es decir, es “continua actualidad”, ¿qué añade la persona a sus actos? La salida de Scheler será decir que la persona es “el centro potencial de actos” (*Aktpotenzzentrum*), *VEW*, 191, pero esta solución implica ver a la persona más como *potencia* que como *acto*, lo cual no es correcto. Y es que unir la persona y sus actos de tal manera que ambas sean incomprensibles por separado, aunque esa visión personalice a los actos, no parece beneficiar a lo más superior y radical: la persona.

<sup>16</sup> Wojtyła escribió al respecto: “Scheler niega el ser de la persona como ser sustancial que actúa y sustituye el ser mediante una suma de actos, es decir, de experiencias co-experimentadas en la experiencia de la unidad personal”. *Max Scheler y la ética cristiana*, p. 208.



Si ese *recogimiento* o *concentración* en nuestra intimidad se entiende como que disponemos de un *conocer natural solidario* a nuestro *acto de ser* o intimidad personal que nos permite saber que somos una persona distinta y, en cierto modo, qué persona somos, esa tesis es correcta. En cambio, las otras dos sentencias –de neta impronta hegeliana–, no sólo son incorrectas, sino despersonalizantes<sup>17</sup>, pues de aceptarlas se admitiría que sólo existe un sujeto, el absoluto, y –dada su soledad o aislamiento– éste no sería *persona*, pues ya se ha indicado que persona significa apertura personal, de modo que el hecho de postular que existiese una única persona es absurdo, imposible<sup>18</sup>.

La distinción real. “Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás”. Ibid., 73. “Consciente o inconscientemente, el hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse anulación ficticia del carácter de realidad”. Ibid., 74. “El espíritu mismo es, en último extremo, un atributo del ser mismo, que se manifiesta en el hombre, en la unidad concentrativa de la persona, que se ‘recoge’ en sí mismo. Pero como tal, el espíritu en su forma ‘pura’ carece originariamente de todo ‘poderío’, ‘fuerza’, ‘actividad’”. Ibid., 78. “La teoría desarrollada por los griegos atribuye al espíritu mismo, no sólo fuerza y actividad, sino el máximo de poderío y de fuerza”. Ibid., 79. “Esta teoría clásica, digo, adolece siempre y dondequiera del mismo error, que consiste en creer que el espíritu y la idea poseen una fuera primaria”. Ibid., 86. “Pero el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia”. Ibid., 89. “Originariamente, lo inferior es lo poderoso, lo superior lo impotente”. Ibid., 88.

Es verdad que el hombre puede conocer la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en lo creado externo y en sí mismo, y que, como esa distinción es la más básica, el conocimiento que la advierte es muy más alto<sup>19</sup>. Por otra parte, la “anulación ficticia

<sup>17</sup> A esto alude Sánchez Migallón cuando escribe: “lo más característico de la nueva comprensión, en lo que a nuestro asunto refiere, es que la individualidad de la persona se desdibuja notablemente, llegándose a afirmar que la persona –unidad y centro de actos–, si bien según su esencia es individual por sí y en sí, según su existencia es una autoconcentración de un espíritu divino; no es una criatura. Espíritu divino que tampoco es ya personal”. *Op. cit.*, p. 138.

<sup>18</sup> Lo que añaden los seres personales a los que no lo son es la *coexistencia*, que no se reduce a lo meramente societario, al convivir o coincidir, sino que indica que su ser es incomprensible sin una persona distinta. En cambio, el universo, por no personal, no requiere de otro universo para ser.

<sup>19</sup> Con todo, se trata de diversos niveles cognoscitivos: a) Uno para la *esencia* del universo (los hábitos adquiridos de la razón); otro para el *acto de ser* extramental (el hábito de los primeros

del carácter de la realidad” es el método propio de la *fenomenología*, el cual se queda con las *esencias* pensadas. Por lo demás, el espíritu no es un ‘atributo’ del ser único (influjo hegeliano), sino que es un *ser*, una realidad especial (cada uno, una realidad distinta). Tampoco es correcto sostener que el espíritu carezca originariamente de todo poderío, porque si es *acto*, es raíz de toda activación posterior. Por eso, ni puede ni requiere recibir su activación de lo *potencial*, de lo ‘inferior’, a saber, de la vida (influjo nietzscheano)<sup>20</sup>.

*¿Es La persona sustancia?* “La persona humana no es una ‘sustancia’, sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales *uno* lleva en cada cosa el gobierno y dirección”. *Ibid.*, 86-7. “Es una y la misma vida la que posee, en su ser, ‘íntimo’, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal”. *Ibid.*, 98. “*El proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico, como ya Kant había sospechado. Sólo fenomenalmente son distintos*”. *Ibid.*, 99. “Ambos son *teleoklinos* y conspiran a una *totalidad*”. *Ibid.*

Es correcto sostener, con Scheler, que la persona no es una *sustancia*, y eso por varios motivos: a) Porque ‘sustancia’ designa en rigor a los compuestos hilemórficos de causa material y causa formal, es decir, a los seres inertes. Sin embargo, la persona, en sentido estricto, es *acto de ser espiritual*, y es claro que el espíritu ni es ni requiere de las causas material y formal (tampoco de las restantes que se predicán de la realidad física). b) Porque las sustancias, aún entendida en sentido metafísico, se separan unas de otras para subsistir, para no confundirse con las restantes; en cambio, la persona no se separa, sino que es abierta personalmente a otras personas (es *coexistencia*), y eso, además, no por necesidad, sino libre, cognoscitiva y amorosamente.

Pero no es correcto decir, como Scheler, que la persona sea un complejo de actos organizados, porque la persona es irreductible a sus actos. Con todo, es verdad que sus actos tienen un orden *jerárquico*. Por lo demás, es cierto que la vida de la persona vivifica su vida psíquica y su vida corpórea. Por otra parte, el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica están unidos, pero no se identifican. Por eso unos

---

principios). b) Uno para la esencia humana (el hábito de la *sindéresis* o el yo), y otro para el acto de ser humano (el hábito de *sabiduría*).

<sup>20</sup> “La tesis de la impotencia del espíritu sucumbe ante la objeción que frecuentemente se le ha hecho desde distintos lados (Haecker, Buber, Przywara, etc.): si el espíritu *puede reprimir* los impulsos, si los impulsos son la fuerza ante la cual oponen resistencia los centros dinámicos de las cosas, el espíritu ha de poseer una *fuerza originaria*”. LLAMBIAS DE ACEVEDO, J., *Op. cit.*, p. 448. Cfr. también: ZHOK, A., “Il Dio diveniente di Scheler ed il problema del valore della realtà”, CUSINATO, G., (ed.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano, Franco Angeli, 2007.

hombres maduran más que otros su personalidad a pesar de poseer pareja dotación biológica y tener la misma edad. Ambos procesos –fisiológico y psíquico– son ‘sistémicos’, pero no ‘conspiran a una totalidad’, sino a una *unidad* que permite su distinción de niveles.

\*\*\*

#### 4. *EL PORVENIR DEL HOMBRE*<sup>21</sup>

Esta obra fue publicada en 1929. Constituye una reescritura de *El hombre en la etapa de la nivelación*. Es, por tanto, como aquél un ensayo sociológico. En este escrito aparecen asuntos nuevos, pero también otros viejos expuestos literalmente con las mismas expresiones que en 1927. De modo que –a fin de no repetir– atenderemos exclusivamente a los elementos novedosos. El punto clave de la obra es lo que antes Scheler llamaba ‘nivelaciones’ y ahora denomina ‘igualaciones’ sociales.

Selección de textos:

*Planteamiento dual.* “Puede entenderse la cuestión relativa al porvenir del hombre... ya *biológicamente* o aludiendo más bien a lo *espiritual*. Hay, pues, que elegir desde luego, al tiempo mismo de plantearse el problema, entre estas dos nociones: si el hombre, como organización biológica, tiene aún ante sí un margen de futuro, o si en lo esencial, está ya orgánicamente ‘acabado’, y su futuro, por consiguiente, sólo en cuanto al *espíritu* ha de enjuiciarse”. *Ed. cit.*, 109.

El planteamiento dual *espíritu-cuerpo* es característico de Scheler. En lo que a la corporeidad se refiere, aquí defiende la misma tesis que en *El hombre en la etapa de la nivelación*, obra dos años anterior a ésta, en la que sostiene que la evolución morfológica del cuerpo humano está esencialmente ‘acabada’. Las 4 razones que aquí aduce para fundamentar esa tesis son: 1) En la medida en que evoluciona, el cuerpo humano se desespecializa. 2) Durante la época histórica el hombre no ha variado esencialmente su organismo. 3) A más desarrollo cultural, menos evolución corporal. 4) El desarrollo corpóreo no es paralelo al espiritual. Por eso, en lo biológico, Scheler rechaza la idea nietzscheana de ‘superhombre’. De la misma manera rechaza una decadencia biológica del hombre.

*Las igualaciones sociales.* “Una *primera igualación* que nos salta hoy a la vista, dondequiera que empieza a plasmarse la faz del hombre en el movimiento hacia el todo-hombre, es la del hombre *apolíneo* y el *dionisiaco*... A

<sup>21</sup> SCHELER, M., *El porvenir del hombre*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 109-131.

la par de este movimiento, camina una igualación de lo masculino y lo femenino en la humanidad... Una *segunda igualación*, en las ideas del hombre y en los modelos propuestos al hombre, será la igualación entre el ideal básico occidental del 'héroe' activo y el ideal –muy extendido en Asia y más agudamente en el primitivo budismo del Sur– del 'sabio' que afronta los dolores de la existencia mediante el arte de la paciencia, de la 'no resistencia' externa, opuesta automáticamente al mal... Tengo aún que recordar una *última igualación* –la que afecta a las clases *inferiores y superiores*, y después a los pueblos dominantes y dominados...". *Ibid.*, 118-129.

La *primera igualación* es nueva respecto de las expuestas en el ensayo precedente. En esta primera nivelación es claro el influjo de Nietzsche. La une a la igualación varón-mujer, ya tenida en cuenta en su obra anterior. La *segunda* está en consonancia con una esbozada en el escrito precedente, pero más explicitada aquí. La *última* es nueva respecto de aquél trabajo.

*El futuro de la teología y antropología*. "La idea del hombre y la idea de Dios en nuestro tiempo –que sólo juntas pueden caminar– están en realidad, de tal modo constituidas, que no corresponden ya al grado histórico del ser y de la estructura social de la humanidad. Persisten en colocar al hombre en una relación con el fundamento del mundo, que no puede ser la ajustada a la época de una humanidad ya mayor de edad, y menos todavía a círculos de cultura que tienden a la igualación y la unificación. Por eso, tenemos que revisar considerablemente el problema de la especial posición metafísica del hombre en el cosmos, respecto al fundamento del mundo, y resolverlo de nuevo en la medida de nuestras fuerzas". *Ibid.*, 131.

Este párrafo, con el que termina este ensayo, denota que Scheler ha abandonado su fe católica y su modo de pensar sobre Dios expuesto en su obra *De lo eterno del hombre*. Se trata de un Scheler que subordina la religión –y con ella la antropología– a las tendencias sociales emergentes, y que pretende unificar esas tendencias en un marco común como el que ofrecerá en *El lugar del hombre en el cosmos*.

\*\*\*

## 5. LA IDEA DE PAZ Y EL PACIFISMO<sup>22</sup>

Este texto de Scheler responde a una conferencia que pronunció en 1927, pero que fue publicada tras su muerte, en 1931. En este libro estudia la idea kantiana de *paz perpetua*<sup>23</sup>.

Selección de textos:

*Las cuestiones a solucionar.* “Dividiré mis reflexiones respondiendo a las cuatro cuestiones principales que siguen:...1) ¿La paz perpetua es un valor positivo, una estrella polar, un astro conductor de toda la actividad política del hombre?... 2) ¿Se puede declarar de modo seguro que conocemos en la historia una evolución orientada hacia una realización progresiva, por grados, de la idea de paz perpetua? 3) ¿La situación y el nivel actual de la historia humana sugieren que podemos prever en cierto modo una realización de esta idea? 4) ¿Existen métodos de la voluntad, técnicos, de disposiciones, sistemáticos y prácticos, para comenzar desde hoy a instaurar de una manera u otra la paz perpetua?”. *Ed. cit.*, 31-32.

Scheler se pregunta en torno a la idea de ‘paz perpetua’ cuatro cosas: 1) si es el fin de la historia, 2) si la historia real sigue su rumbo, 3) si hoy se puede realizar esa idea, 4) si contamos con métodos adecuados para realizarla. Los siguientes epígrafes constituyen las respuestas a cada una de estas cuestiones.

*La paz es concorde con la naturaleza humana.* “*La paz perpetua es un valor absolutamente positivo* y, consecuentemente, debe existir a título de ideal”. *Ibid.*, 35. “La guerra no se funda en la naturaleza del hombre. El instinto de poder, la lucha en general se funda en ella, pero no esa forma particular que llamamos ‘guerra’. *Ibid.*, 50. Las pruebas que da de que la guerra no pertenece a la naturaleza humana son: “1) Es un hecho que el hombre ha vivido en la tierra durante millares de años sin guerra y sin Estado (= dominación): ha habido nacimiento de la guerra y del estado. 2)

<sup>22</sup> SCHELER, M., *La idea de paz y el pacifismo*, texto traducido de *L’idée de paix et pacifisme*, Aubier, Paris, 1953.

<sup>23</sup> Piensa en el militarismo, en la guerra, sosteniendo que ésta no pertenece a la esencia humana. Sostiene que esa idea kantiana es realizable. Corrige algunos errores sobre la historia como la opinión de quienes sostienen que la humanidad es el único sujeto de la historia; la de Spengler, la del positivismo, etc. Da un repaso a las tensiones que hay en el interior del hombre, en Europa, en el resto del mundo. Revisa las formas de pacifismo: el heroico, el cristiano, el del liberalismo económico, el pacifismo jurídico, el marxista-socialista-comunista, el conservador de la gran burguesía o imperialista, y el cultural, etc. Cfr. SMITH, F. J., “Peace and Pacifism”, en FRINGS, M. S., (ed.) *Max Scheler (1974-1928) Centennial Essays*, pp. 85-100; FRINGS, M. S., *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Francke Verlag, Bern, 1974.

Las leyes del sentido del progreso muestran que la paz perpetua puede llegar y el Estado imperialista transformarse en estado del bienestar y de la cultura: pero a condición que desaparezca el Estado imperialista mismo”.

Scheler considera realizable el ideal de *paz perpetua* porque considera que la guerra y las demás formas de violencia no son propias de la *naturaleza* humana. Para ello critica los argumentos del militarismo que se enfrentan a su tesis. Scheler tiene razón porque la guerra nunca ha contribuido a la unidad social, lo cual indica que la guerra no es vínculo de cohesión social. Con todo, las pruebas que da no son suficientes, porque no se basan en la *naturaleza* humana, que es estable, sino en *hechos históricos*, que son cambiantes<sup>24</sup>.

*Que la paz perpetua sea realizable es verosímil, creíble, pero no se puede saber.* Las razones que Scheler da son: 1) La humanidad no es el único sujeto de la historia. 2) Los diversos pueblos no están aislados, de modo que se puede hablar de una historia de la humanidad, “una orientación única de la evolución”. *Ibid.*, 60. 3) porque la evolución de la historia no es tan simple como lo plasma el positivismo, a saber, como progresiva eliminación de la guerra, ya que “las leyes que dirigen el progreso de la evolución” histórica del hombre son, según Scheler: 1) La ley del instinto de poder, que se vuelve cada vez más refinado y menos brutal. 2) La ley del crecimiento del equilibrio entre la técnica de la vida y del alma y la técnica material, exterior. 3) La ley del paso de la violencia física a la violencia política.

Este texto responde a la segunda cuestión formulada al inicio: si es realizable históricamente la idea de paz perpetua. Los argumentos que Scheler aporta no son convincentes por lo dicho más arriba, a saber, porque el progreso en humanización no está asegurado, ya que la historia depende de la *libertad* personal humana, y ésta es radicalmente *nueva* en *cada persona*, independiente de sus predecesores y sucesores

---

<sup>24</sup> Sus argumentos admiten objeción, pues: 1) Si bien no siempre ha habido guerras y Estado, sí ha habido siempre dominaciones. 2) El progreso histórico no es inexorable, pues a épocas álgidas del decurso histórico, pueden seguir periodos de crisis, ya que la historia depende de la *libertad* personal humana. Por lo demás, tampoco el estado del bienestar y de la cultura es suficiente vínculo de cohesión social, porque éstos se pueden usar bien, según virtud, o mal, según vicio, y sólo lo primero aúna la sociedad. Ahora bien, como la única disciplina que dirime acerca del bien y mal objetivos y, consecuentemente, virtuosos o viciosos, es la *ética*, el peor enemigo de la cohesión social no es la guerra o la falta de Estado, sino el *relativismo ético*.

y, además, ésta libertad no tiene su meta felicitaria asegurada, sino que su consecución es, precisamente, libre<sup>25</sup>.

*Si la paz perpetua es inminente.* “¿Se puede evitar la guerra? No”. *Ibid.*, 69.

Este texto responde a la tercera pregunta puesta al inicio del escrito. Tras percatarse de que hay tensiones dentro del hombre, en Europa y en el mundo, Scheler concluye que no es probable que el advenimiento de la paz perpetua esté cercano y sea previsible.

*Las formas de pacifismo.* Scheler distingue varias formas de pacifismo: el heroico, el cristiano, el del liberalismo económico, el jurídico o pacifismo del derecho, el marxista, socialista y comunista, el conservador de la alta burguesía, el pacifismo de la hegemonía imperialista y el cultural. Dice que ninguno de ellos es suficiente. Termina concluyendo que “la primera exigencia de la hora es, hoy, preservar a Europa de una nueva guerra que significaría el anonadamiento total, el crepúsculo de los dioses de la cultura europea y de todo eso que, después de Homero, nuestros padres han amado y venerado”. *Ibid.*, 140. “De lo que tenemos necesidad es de una inteligencia sana, próxima a la realidad, de un espíritu firme, amante del honor, con coraje”. *Ibid.*, 142.

El texto responde a la cuarta pregunta inicial: si existen métodos para comenzar a instaurar la paz perpetua. De estas formas de pacifismo Scheler denuncia su insuficiencia, aunque defiende más el jurídico, en especial la Sociedad de Naciones. Pone en alerta sobre la desgracia que supondría una nueva guerra. Pero esa nueva guerra se dio poco después (la Segunda Guerra Mundial), dejando paso a la decadencia europea que sigue en nuestros días, hasta el punto que Europa olvide sus raíces, no sólo las griegas, sino también las cristianas, y sigue teniendo necesidad de más inteligencia sana que en la época de Scheler.

\*\*\*

---

<sup>25</sup> Es comprensible que en esta época filosófica Scheler olvide progresivamente el papel de la libertad personal humana, porque este periodo antropológico es más impersonal que el precedente, y ya se ha indicado que la libertad es constitutiva de la intimidad humana.

## 6. ARREPENTIMIENTO Y NUEVO NACIMIENTO<sup>26</sup>

Esta obra se publicó en 1933 y en 1948. En ella, además del arrepentimiento, que da nombre a la obra, se explica la composición real humana, así como cada uno de esos principales integrantes.

Selección de textos:

*Defensa del arrepentimiento.* “La filosofía moderna acostumbra a ver en el arrepentimiento casi exclusivamente un acto meramente negativo y, por así decirlo, altamente antieconómico, e incluso superfluo; una desarmonía del alma, que se reduce a engaños de diversa índole, a falta de pensamiento o a enfermedad”. *Ed. cit.*, 10.

Frente a la mentalidad negativa de la filosofía moderna respecto del acto del *arrepentimiento*, Scheler nota que es positivo, pues permite conocer la intimidad humana.

*El hombre, un ser compuesto.* “Nuestra naturaleza contiene peculiares grados de su ser (espíritu, alma, organismo, cuerpo) que no cabe reducir a uno único, como pretenden los monismos chatos”. *Ibid.*, 11.

Scheler repara en una verdad nuclear humana: el hombre no es un ser simple, sino pluralmente compuesto, cuyas distinciones reales son jerárquicas. No se limita a distinguir en el hombre –como la tradición antropológica clásica– entre un elemento inmaterial (el alma) y otro sensible (el cuerpo), sino que advierte certeramente que en lo inmaterial hay composición real entre *acto* y *potencia* (espíritu y alma), y asimismo en lo sensible (organismo y cuerpo).

*El cambio en el yo.* “Secretamente identificamos el yo que se arrepiente con el yo que realizó el acto, mientras que, sin embargo, ese yo, merced a los acontecimientos anímicos sucedidos tras el acto y el acto mismo y sus consecuencias, se ha vuelto otro en toda la identidad de su contenido”. *Ibid.*, 12.

Advierte Scheler que el yo real no es fijo, sino vivo, cambiante, y que tras el arrepentimiento –acto que le implica por entero–, el yo no está a la misma altura que antes, sino que es elevado.

*El crecimiento humano.* “El arrepentimiento no es ni un lastre anímico, ni un autoengaño; no es ni un puro síntoma de desarmonía anímica, ni un absurdo choque en el que nuestra alma arremete contra lo pasado e inalterable. Por el contrario, el arrepentimiento es, considerado ya desde un punto de vista puramente moral, una forma de *autosalvación* del alma; el único

---

<sup>26</sup> SCHELER, M., *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid, 2007.



camino para recobrar sus fuerzas perdidas. Y desde el punto de vista religioso es mucho más: el acto natural que Dios otorgó al alma para retornar a Él cuando ella se alejó”. *Ibid.*, 16.

Scheler nota que, si el ser humano crece irrestrictamente, no es explicable por separado, pues su crecimiento tiene un norte que debe ser personal; debe tratarse de una persona distinta susceptible de aceptar a la persona humana enteramente: Dios.

*El tiempo humano.* “Antes del final de nuestra vida, todo pasado es, al menos según su sentido, siempre y únicamente el problema de *qué vamos a hacer con él...* Como pasado, ese contenido temporal viene a ser “nuestro”, queda subordinado al poder de la persona. Por tanto, la medida y el modo de la eficacia de cada parte de nuestro “pasado” sobre el sentido de nuestra vida están aún en nuestro poder en *todo* momento de nuestra vida”. *Ibid.*, 18. “*La realidad histórica está inacabada y es, por así decir, redimible*”. *Ibid.*, 19.

Acierta Scheler al percibir que el tiempo que más pesa o vale en el hombre es el *futuro*, pues el pasado y el presente se miden en función del futuro histórico y posthistórico.

*La vida es ascenso.* “Arrepentirse significa, ante todo, imprimir a un fragmento de nuestra vida pasada, volviéndonos sobre él, un nuevo sentido y valor de miembro”. *Ibid.*, 20. “Nada en nuestra vida es inalterable... Todo es redimible”. *Ibid.*, 20. “Es cierto que no tendría ninguna libertad quien no pudiera arrepentirse”. *Ibid.* 20. “No es la culpa de la que nos arrepentimos, sino sólo aquella de la que no nos arrepentimos, la que tiene esa violencia determinante y cegadora sobre el futuro de la vida. El arrepentimiento mata el nervio vital de la culpa, a través del cual ella influye”. *Ibid.*, 21.

Sabe Scheler que la clave de la vida es el crecimiento, el cambio a mejor, y que el arrepentimiento es un medio personal para llegar a ser más que lo se ha sido y se es.

*La personalidad.* “El centro concreto de nuestros actos espirituales extendidos dentro del flujo temporal, lo que llamamos la *personalidad*, es capaz por sí mismo –de *iure*– de intuir cada parte de nuestra vida transcurrida, de captar su contenido significativo y valioso”. *Ibid.*, 23.

Es cierto que el centro de nuestros actos manifestativos es la *personalidad*, pero la *persona* ni es, ni se reduce, ni se debe confundir con la personalidad. La persona es el *acto de ser*; la personalidad constituye la *esencia* humana, o lo que en lenguaje filosófico moderno se denomina el *yo*. También es verdad que ese *yo* conoce todas las manifestaciones humanas; sin embargo, no conoce lo superior a él, el *acto de ser* personal que somos.

*Persona y yo.* “De lo que podemos arrepentirnos... es solamente: ¡que fuimos en aquel entonces un yo que pudo hacer aquella acción! Lo que yace a la vez tras y bajo nosotros en ese acto de arrepentimiento no es la acción, ni tampoco nuestro yo esencial, sino aquella global y concreta constitución del yo de la que, en nuestro recuerdo, vemos brotar la acción”. *Ibid.*, 28. “No podemos arrepentirnos de nuestra esencia. De lo que podemos arrepentirnos... es solamente : ¡que fuimos *en aquel entonces* un yo tal que *pudo* hacer aquella acción!”. *Ibid.*, 28.

Si nos podemos arrepentir de nuestro antiguo ser, es porque ahora somos más que lo que éramos, y vemos ese antiguo ser limitado. Lo que precede indica que el arrepentimiento supone ya la ayuda divina, es decir, la *elevación* del ser personal.

*La iniciativa divina.* “Lo más misterioso del acto de arrepentimiento, en su vivacidad más profunda, consiste en que en él, es decir, en el curso de su continua dinámica, se divisa una conciencia ideal y enteramente superior como posible para nosotros: una posible elevación del nivel de existir espiritual fundada en el recogimiento, desde donde atisbamos entonces el entero estado del antiguo yo muy por debajo de nosotros”. *Ibid.*, 30.

Nota Scheler que la iniciativa de la elevación personal, que se advierte en el arrepentimiento, es siempre *divina*.

*Acto del ser humano.* “Cuanto más se mueve el arrepentimiento del mero arrepentimiento de la acción hacia el arrepentimiento del ser, tanto más aprehende en su raíz la culpa percibida para expulsarla de la persona y, con ello, devolver a ésta su libertad para el bien”. *Ibid.*, 31. “El acto de arrepentimiento no es... un estático “sentimiento de desagrado” que se une a cualesquiera ‘ideas’ de acciones en cuanto que el hombre se sabe autor de ellas... Es un *movimiento* del ánimo en vista de la culpa, dirigido a aquella culpa que se ha acumulado en el hombre. El objetivo de ese ‘movimiento’ es una negación emocional y una neutralización de la eficacia de la culpa, un oculto esfuerzo por expulsarla del núcleo de la persona para “salvar” a ésta. Lo que constituye el dolor del arrepentimiento es sólo la repercusión de la opresión de la culpa, que aumenta en el acto de arrepentimiento, *sobre* este movimiento”. *Ibid.*, 40. “La culpa es una *cualidad*, no un ‘sentimiento’”. *Ibid.*, 42. “El acto de arrepentimiento... se dirige a la culpa ‘mediante’ el sentir la culpa”. *Ibid.*, 42. “Si la culpa se ha agrandado tanto que ella misma asfixia del todo o por poco el sentimiento de su existencia, entonces se da aquel parcial o total ‘endurecimiento’ que el arrepentimiento ya no puede, o sólo a duras penas, romper”. *Ibid.*, 43. “La culpa es una cualidad de la *persona*, del centro de actos del hombre”. *Ibid.*, 43. “En este sentido, ningún arrepen-

miento del acto es inmediatamente arrepentimiento de una acción, sino arrepentimiento del *ser culpable* de la persona por el acto”. *Ibid.*, 43. “Si no hubiera otra cosa en el mundo a partir de la cual extrajéramos la idea de Dios, el solo arrepentimiento podría hacernos notar su existencia”. *Ibid.*, 53.

El *arrepentimiento* no es un acto manifestativo (una operación inmanente), sino un cambio en el *acto de ser*. A su vez, la *culpa* no es tampoco un acto menor, sino una pérdida en el *acto de ser* personal y de su sentido. En consecuencia, el arrepentimiento y la culpa son del, o inciden en, el *núcleo* de la persona, no inferiores. Conocer ambos estados del ser personal es imposible sin coexistencia con Dios.

\*\*\*

## 7. GRAMÁTICA DE LOS SENTIMIENTOS. LO EMOCIONAL COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA<sup>27</sup>

Esta obra póstuma se publicó por primera vez en 1934. P. Good escribe en el *Prólogo* de esta edición: “Con lo que Scheler no estaría en absoluto de acuerdo es con la concepción de Kant, de que los sentimientos siempre son sensibles, siempre son meramente empíricos, y por consiguiente deben ser descartados para fundamentar la ética”. *Ed. cit.*, 13. Y añade: “Sólo se conoce a una persona si se han reconocido las reglas emocionales de preferencia de la misma”. *Ibid.*, 14.

Selección de textos:

*Sentimientos y valores*. “Hay un tipo de experiencia cuyos objetos se cierran completamente al entendimiento; para los que éste es tan ciego como los las orejas para los colores. Un tipo de experiencia, no obstante, que nos proporciona objetos *auténticamente* objetivos y un orden eterno entre ellos, a saber, los *valores* y un orden jerárquico entre ellos”. *Ed. cit.*, 29.

Como en otras obras, Scheler defiende aquí que el entendimiento no puede conocer los *valores*, sino que los alcanzan los *sentimientos*. Defiende, por tanto, que éstos son *intencionales* respecto de aquéllos. Estas son, pues, las dos tesis clave a dilucidar de su antropología: a) si los sentimientos conocen o, más bien, son conocidos; b) si son intencionales o, más bien, hablan de sí.

*La objetividad de los sentimientos*. “Un sentimiento se encuentra vinculado con un objeto a través de la asociación, a través de una percepción o de una representación... Pero en ninguno de estos casos el sentimiento se rela-

<sup>27</sup> SCHELER, M., *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica Filosófica, Barcelona, 2002.

ciona *inherentemente* con el objeto. El sentimiento no recibe nada, nada se mueve hacia él y nada se dirige hacia mí. En él no hay ningún opinar ni ninguna direccionalidad inmanentes. Finalmente, un sentimiento puede pasar a ser un *indicio* de este cambio que yo reconstruyo con posterioridad”. *Ibid.*, 31.

Scheler defiende que ciertos sentimientos son *intencionales* respecto de los valores. Por tanto, no son receptivos y, en consecuencia, subjetivos, sino *objetivos*.

¿Son los sentimientos intuitivos? “El sentir está originariamente unido con un tipo *propio* de objetos, a saber, los *valores*”. (*Ibid.*, 32). “El sentir es inherentemente un acto objetivador, que no precisa de ninguna representación como mediadora”. *Ibid.*, 34.

Según Scheler el sentir es *intencional* respecto de los valores, que son reales. Que el sentir sea un acto “objetivador” significa que se corresponde directamente con objetos reales, los valores, sin requerir de ninguna *representación*, es decir, ningún la mediación de objeto mental o idea. Esto significa que el conocer del sentimiento es *intuitivo*.

*La irreductibilidad sentimental al conocer y al querer.* “Para estos pensadores (Leibniz, Locke) estas cualidades son, epistemológicamente, un saber embrollado y oscuro (poco claro) sobre estos mismos procesos”. *Ibid.*, 39. “A principios del s. XIX (desde Tetens y Kant) se hizo lentamente manifiesta la *irreductibilidad* de la vida emocional. Pero al mantenerse con todo la disposición intelectualista del siglo XVIII, todo lo emocional fue reducido a *estados*”. *Ibid.*, 40. “Es errónea la idea de la reductibilidad del sentir al entendimiento, y la suposición de una diferencia sólo gradual entre ambos”. *Ibid.*, 40. “Se mostrará aquí que estados meramente emocionales en sentido estricto sólo son los sentimientos sensibles, pero que tanto los sentimientos vitales cuanto los sentimientos puramente intelectuales y espirituales también pueden manifestar un carácter intencional, manifestándolo de modo esencialmente necesario los sentimientos puramente intelectuales”. *Ibid.*, 41. “Fue completamente ignorado que en el sutil juego de los sentimientos del valor propio intelectual y sus múltiples modos se nos puede manifestar el valor de nuestra persona”. *Ibid.*, 41.

No sólo para Leibniz o Locke, sino también para la mayoría de los pensadores precedentes a Scheler, los sentimientos son oscuros, por ser distintos de los actos de conocer que presentan ideas claras. Al igual que en su anterior obra *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, Scheler reitera aquí que desde Tetens y Kant se considera a los sentimientos irreductibles a los conocimientos y querer o tendencias, tesis que es correcta. Añade que en el s. XVIII se consideraron como

estados de ánimo, tesis que él no acepta<sup>28</sup>. También es cierto que las emociones son los sentimientos sensibles, a los que Scheler niega intencionalidad, admitiéndola para demás niveles de sentimientos. Que los más altos sentimientos, los del espíritu, manifiesten el valor de nuestra persona es matizable, pues si bien nos muestran el estado de nuestro *acto de ser* personal, no lo desvelan por entero.

*Sobre la fenomenología del amor y del odio.* “También cuando prescindimos de considerar el amor y el odio como estados emocionales y cuestionarnos si son un sentir intencional de algo, debemos negar esta cuestión. Pues es seguro que puede haber un valor positivo en el sentir, sin que se despierte amor por el objeto que lo provoca”. *Ibid.*, 44.

Lo que precede indica que el amor y el odio no se pueden explicar haciendo referencia a la simpatía-antipatía, tesis que -como se ha visto- defiende en otras obras.

*Preferir y detestar.* “Preferir y detestar pertenecen a la esfera del *conocimiento* del valor (...), mientras que en cambio el amor y el odio *no* son considerados actos cognoscitivos”. *Ibid.*, 44.

No es correcto sostener que *preferir* y *detestar* pertenezcan al conocimiento, pues son actos de la *voluntad*.

*Amor y odio “personales”.* “No amo un valor, sino siempre algo que es valioso”. *Ibid.*, 45. “El amor y el odio se dirigen justamente de un modo necesario a un núcleo individual de las cosas, a un *núcleo del valor*”. *Ibid.*, 46. “La posición racionalista es ciega para el amor y el odio”. *Ibid.*, 47. “En el amor y en el odio hay una evidencia propia, que no se debe medir según las evidencias de la razón”. *Ibid.*, 47. “Amor y odio no son modos de comportamiento esencialmente sociales, como es el caso, por ejemplo, con las funciones de la simpatía”. *Ibid.*, 47. “El amor está orientado primariamente hacia valores y objetos... El amor a los otros es igual de originario que el amor de uno mismo, y el odio a los otros es igual de originario que el odio a uno mismo”. *Ibid.*, 48. “El egoísta está poseído por su yo social, ¡el cual le oculta su yo íntimo e individual! Y no tiene ese yo social como objeto de un acto de amor, sino que está simplemente poseído por él, es decir, *vive* en él”. *Ibid.*, 50.

---

<sup>28</sup> Esta tesis, sin embargo, es correcta, pues son los estados en los que se encuentran nuestras facultades tras haber ejercido sus actos. En efecto, los sentimientos son el resultado o consecuencia de tales actos en las propias facultades dependiendo del estado en el que se encuentre la facultad. Son, pues, la comparación de tales actos con el estado cambiante de las facultades.

Es verdad que amor y odio no son actos cognoscitivos. El amor y el odio se dirigen, más que al núcleo de las cosas, al núcleo de las *personas* y, además, nacen del núcleo de la *persona*. La posición racionalista es ciega para el amor y el odio porque los considera como *pasiones*, inferiores, por tanto, al conocer racional y al querer voluntario, mientras que la verdad es la inversa, a saber, que son superiores a esas potencias inmatrimales, pues radican en el *acto de ser humano*<sup>29</sup>. El amor y odio no son primeramente ‘sociales’, es decir, de orden manifestativo (propios de la *esencia humana*), sino superiores, pues el amor es *coexistencial* y el odio, negación de la coexistencia. El amor, más que a valores, está orientado a *personas*.

*Amor: intuible y positivo.* “En tanto que últimas esencias de los actos, el amor y el odio sólo pueden ser hechos *intuibles*, no definibles”. *Ibid.*, 50. “El odio es más bien un acto positivo, puesto que en él se da inmediatamente un no-valor del mismo modo que en el acto del amor se da un valor positivo. Pero que mientras el amor es un movimiento que va del valor inferior al superior, y en el cual en cada caso el valor superior de un objeto o de una persona es iluminado por primera vez, el odio es un movimiento en la dirección contraria”. *Ibid.*, 50-1. “El amor está presente sólo cuando además de los valores dados como reales también se presenta el movimiento, la intención hacia valores superiores aún posibles”. *Ibid.*, 52. “El amor esta orientado originariamente hacia los *objetos de valor*, y también hacia los seres humanos sólo en tanto en cuanto y en la medida en que son portadores de valores y en tanto son capaces de incrementar el valor”. *Ibid.*, 54.

Es cierto que el amor y el odio se conocen de modo personal *intuitivo*, no de modo racional *objetivo* (según objeto pensado). Sin embargo, no son los dos positivos, sino que, como todos los sentimientos, la distinción entre odio y amor es que uno es *negativo* y el otro *positivo*. El positivo manifiesta el crecimiento del ser personal en orden a su meta, mientras que el negativo, lo contrario.

*¿Qué es el amor?* “Lo que provoca ceguera no es nunca el amor en la emoción empírica, sino los instintos sensoriales que siempre lo acompañan y que efectivamente impiden y limitan el amor”. *Ibid.*, 57. “El amor está dirigido hacia el *ser superior de un valor*”. *Ibid.*, 58. “*El amor es el movimiento en el que todo objeto individual concreto, que es portador de valores, alcanza el valor posible superior para él en función de su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia valorativa ideal, que le es propia (siendo el odio el movimiento opuesto)*”. *Ibid.*, 62.

<sup>29</sup> Cfr. LUTHER, A., “Scheler’s interpretation of Being as loving”, *Philosophy Today*, 14 (1970), pp. 217-228.

Scheler distingue acertadamente entre el amor personal y lo que de ordinario se llama amor, a saber, al placer sensible, que no es propiamente amor personal. Ya se ha indicado que el amor está dirigido, más que a un valor, a una *persona*. Por otra parte, en sentido estricto, el amor no es un ‘movimiento’, sino un *acto*, pero no como una “operación inmanente”, sino como el *acto de ser* que la persona humana es, más aún, lo superior del *acto de ser* de la persona humana.

\*\*\*

## 8. *ORDO AMORIS*<sup>30</sup>

Según ediciones, *Ordo amoris* se solapa con la que ha recibido el título de *Gramática de los sentimientos* (1934). Como se comprobará en la lectura de los textos, el escrito pertenece a la época en que Scheler está abierto personalmente al Dios personal. Obviamente el tema central es el *amor personal*<sup>31</sup>.

Selección de textos:

*Los dos significados de la expresión ‘ordo amoris’*. “El concepto de *ordo amoris* tiene una significación doble: una significación *normativa* y una significación solamente de hecho o descriptiva... el *ordo amoris* solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al querer del hombre y ofrecido a su voluntad. Pero también es fundamental descriptivamente el concepto del *ordo amoris*, porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de la persona”. *Ed. cit.*, 108-9.

La significación *normativa* del *ordo amoris* indica que ante el *ofrecimiento* del amor por parte de una persona se corresponde en otra su *aceptación*. Su significación *descriptiva* indica que el amor es el *fin* de todas las acciones de la persona humana.

*El amor es del núcleo personal*. “Quien posee el *ordo amoris* de un hombre, posee al hombre. Posee respecto de ese hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica,

<sup>30</sup> SCHELER, M., *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

<sup>31</sup> Cfr. VIRASOLO, M. A., “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13 (1946/47), pp. 14-29.

las sencillas líneas fundamentales de su ánimo, que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse “núcleo del hombre” como ser espiritual”. *Ibid.*, 110.

Quien posee el amor de una persona posee a esa persona porque –como se ha indicado– el amor es lo superior de su *ser* personal; superior, por tanto, al entendimiento y a la voluntad, que son potencias humanas *de* la persona, no el ‘núcleo’ espiritual humano o *la* persona.

*El destino.* “El destino no puede ser elegido libremente... Las esferas de la elección.. están ya determinadas por el destino; no se halla éste determinado por la elección... Aunque el destino y la estructura ambiente no se hallan libremente elegidos, sin embargo, puede el hombre, como persona libre, comportarse ante ellos de una manera muy diversa”. *Ibid.*, 120.

Tomás de Aquino enseñó que la *elección* (acto de la voluntad) versa sobre medios, no sobre el fin. De modo que, según el dominico carece de sentido una presunta elección del absoluto. De modo similar, Scheler enseña que el destino, el fin último, no puede ser elegido, porque el hombre está inclinado, llamado, a él. Otra cosa es cómo se conduzca la persona humana en orden o no a él, es decir, si lo acepta amorosamente o, por el contrario, lo rechaza.

*Falso y verdadero amor.* “Cubiertos por una urdimbre de llamativos fenómenos engañosos y entretejidos en ella, una urdimbre tejida de estupidez, vanidad, ambición y orgullo, lo aseguramos todo en el amor a nosotros mismos; y por tanto nos aseguramos a nosotros mismos. Muy distinto es el caso en el verdadero amor propio. Aquí nuestro ojo espiritual y su rayo intencional están dispuestos en un centro espiritual supramundano. Nos vemos a nosotros mismos como a través del propio ojo de Dios”. *Ibid.*, 123.

Scheler distingue dos amores respecto de sí: uno falso, que busca la seguridad en los medios; y otro verdadero, que mira a Dios.

*El conocimiento propio.* “El conocimiento que adquirimos nosotros mismos de nuestra determinación individual se elabora por un método igual al de la teología negativa, cuyas negaciones, bien entendidas, no determinan ni agotan el contenido del objeto que se busca, sino que lo hacen visible plenamente en todo su riqueza por sucesivas sustracciones”. *Ibid.*, 125.

No es correcto decir de nosotros que conocemos más lo que no somos que lo que somos, pues el conocer personal es solidario a nuestro ser personal, y este saber conoce que somos una persona distinta y, en buena media, qué persona somos.

*El amor como acto.* “El amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es



peculiar y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida... es la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo... el amor del hombre es tan solo una variedad especial, una función parcial de esa fuerza universal que actúa en todo. Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor de las cosas, que el amor produce, son siempre también una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios". *Ibid.*, 128.

Más que 'tendencia' o 'acción', el amor humano es el *acto* de ser personal que, más que referirse a un 'valor', se dirige a una *persona*, en especial al Dios personal.

*El amor: raíz y fin del espíritu humano.* "El amor es el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada. Lo que llamamos conocer... supone siempre este acto primario y radical: un abandonar su propio ser y sus estados, sus propios contenidos de conciencia, un trascenderlos para llegar, en lo posible, a un contacto vivido con el mundo. Y lo que llamamos "real" supone ante todo un acto de voluntad realizadora de algún sujeto, y a su vez este acto de voluntad supone un amor que le precede y le imprime dirección y contenido. El *amor* es siempre el *despertador del conocimiento y del querer*: la madre del espíritu y de la razón misma". *Ibid.*, 128-9. "Este 'uno' que participa en todo y sin cuyo querer nada de lo real puede serlo, y por medio del cual todas las cosas participan... este 'uno' que las creó... este 'uno', por ser lo que todo lo ama, es también, por lo mismo, lo que lo conoce y quiere todo, Dios, el centro personal del mundo, en tanto que cosmos y en tanto que todo... Es, por tanto, el *ordo amoris*, el núcleo del orden del mundo como orden divino". *Ibid.*, 129.

El amor no es propio de cualquier ente, sino de los seres *personales*. Al conocer personal precede, originariamente y en importancia, el amar personal. Obviamente, a todos los actos de la voluntad, como a todos los de la inteligencia, precede el amor personal. También es el fin o norte de aquéllos. El amor es el origen y fin del espíritu. A su vez, Dios, que es amor, es origen y fin del espíritu humano, y por él, del mundo.

*Ens amans.* "El ser humano es, antes que un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*". *Ibid.*, 130. "El amor humano debe exclusivamente reconocer

su *exigencia objetiva* (de las cosas) y debe someterse a *la jerarquía de las cosas que pueden ser amadas en sí*". *Ibid.*, 131.

La tesis de que el hombre, por encima de su pensar y querer, es *amar* personal es correcta. En efecto, superior a su inteligencia y a su voluntad, que son potencias, la persona es un *acto de ser*, en cuya cúspide radica el *amor*. Scheler acostumbra a describir el conocer como propio de la razón y el querer como de la voluntad. Sin embargo, a nivel de *acto de ser* personal humano el hombre también es *conocer* y *amar personales*. Por lo demás, más que a las 'cosas', el amor está abierto –como se ha adelantado– a las *personas*.

*El amor es efusivo, no necesitante*. "El amor ama y ve en el amar siempre más allá de lo que tiene y posee entre manos. El impulso instintivo que lo provoca puede cansar; el mismo amor no se cansa". *Ibid.*, 134. "Un amor que es esencialmente infinito (...) exige para su satisfacción un *bien infinito*. Por tanto, el objeto de la idea de Dios (...) es el fundamento de la idea de un *ordo amoris*". *Ibid.*, 136. "Si, bajo la influencia de las pasiones y de los impulsos se destruye la jerarquía escalonada, entonces nuestro amor es incorrecto y desordenado". *Ibid.*, 139.

El amor personal no se cansa, porque el acto de ser personal no es potencial, carente, sino desbordante, efusivo. No es que sea infinito en acto, sino que sólo es explicable por su vinculación real con el infinito. Por eso, el amor personal humano tiene como *tema* (no como 'objeto' o 'idea') a Dios. No dirigirlo a él supone despersonalizarlo, perderlo; lo cual conlleva la despersonalización, la pérdida del ser y sentido personales.

*El corazón*. "Lo que denominamos ánimo o de modo más gráfico el corazón del ser humano, no es un caos de estados sentimentales ciegos, que se asociarían o separarían con otros así llamados datos psíquicos siguiendo reglas causales cualesquiera. Es, en cambio, el reverso articulado del cosmos de todas las cosas que pueden ser amadas; es por tanto un *microcosmos del mundo de los valores*. "*Le coeur a ses raisons*". *Ibid.*, 141. "El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su propio dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento. Hay en él leyes inscritas (...) que responden al plan según el cual está edificado el mundo en tanto que mundo de los valores... Existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva". *Ibid.*, 141.

El término 'corazón' se puede tomar como equivalente a los de 'persona', 'espíritu', 'intimidad', 'núcleo personal', etc. Se trata, en palabras del pensamiento medieval,

del *acto de ser*. El corazón tiene sus razones que la razón no entiende porque está transido de conocer personal, siendo este conocimiento superior al conocer de la razón.

De aquí en adelante se cita por la ed. de *Gramática de los sentimientos*.

*El fin del corazón humano*. “Nuestro corazón está primariamente determinado para amar, no para odiar”. *Ibid.*, 93-4. “El odio es siempre y en todas partes una rebelión de nuestro corazón y de nuestro ánimo contra una vulneración del ordo amoris”. *Ibid.* 94. “No solamente los sentimientos de estado, también los afectos y las pasiones están dominados por el amor y el odio, que a su vez no pueden ser considerados miembros del género de aquéllos”. *Ibid.*, 99.

El fin del corazón humano, cuya cúspide la ocupa el amor personal, es amar. Odiar es negar ese fin. Si el amor y el odio ocupan la cima del ser personal, los demás afectos positivos serán manifestaciones del amor, y los negativos lo serán del odio.

*La base de la ética*. “Del mismo modo que Kant rechaza con pleno derecho toda ética de los bienes y toda ética de los fines, rechaza también con pleno *derecho* toda ética que pretenda edificar sus resultados sobre la experiencia *inductiva*, ya sea histórica, psicológica o biológica”. “Formalismo y apriorismo”, *Ibid.*, 105. “La ética *no* trata de los *juicios sociales de valor* con respecto al bien y al mal, sino de la misma *materia del valor* ‘bien’ y ‘mal’; no trata de los juicios, sino de lo que *significan* y de hacia dónde apuntan”. *Ibid.* “El ser de los valores nunca puede extraerse de cualquier forma del ser real (...), y sus cualidades y conexiones no dependen de ese ser real”. *Ibid.*, 106. Scheler, tras criticar a Kant su ética formal, pregunta: “¿Hay una ética *material* que al mismo tiempo sea *a priori* en el sentido de que sus proposiciones sean evidentes y que no sean ni demostrables ni refutables por la observación y la inducción? ¿Hay intuiciones éticas materiales?”. *Ibid.*, 108.

Kant no tenía ningún derecho de rechazar la ética de bienes y fines, porque nadie tiene derecho a rechazar la realidad (bien y ser *sunt idem in re*, reza el adagio medieval), desde la ínfima a la superior. Tampoco lo tenía de rechazar el conocimiento inductivo, pues éste, como cualquier otro, es apto para conocer sus temas propios, y en ética, aunque no es el mejor, va bien. La ética formal kantiana basada exclusivamente en el ‘imperativo categórico’ o *norma* de la razón práctica es reductiva, porque prescinde de las otras dos bases de la ética: los *bienes* reales y las *virtudes* de la voluntad. Por otra parte, la ética *material* que Scheler propone significa lo siguiente: no hay conceptos ni juicios *a priori* (eso sería el *formalismo* kantiano), sino *ideas* que dependen de la experiencia (eso es lo *material*), pero que se consideran al

margen de ella, de los actos de pensarlas y del sujeto que las piensa. Se atiende a las *ideas* tras la ‘reducción fenomenológica’ y se las *intuye*<sup>32</sup>. Sin embargo, el intento de Scheler de basar la ética exclusivamente en los valores (la materia) también es reductivo, porque no tiene en cuenta las demás bases aludidas.

*La objetividad de los valores.* “Los *axiomas de valor* son completamente independientes de los axiomas lógicos y no representan una mera aplicación de éstos a los valores. Al lado de la lógica pura hay una *teoría pura de los valores*”. *Ibid.*, 129. “Únicamente una eliminación definitiva del antiguo prejuicio, según el cual el espíritu humano se *agota* en la contraposición entre razón y sensibilidad o que todo podría colocarse bajo la una o la otra, es lo que posibilita la construcción de una *ética material a priori*”. *Ibid.*, 129. “La fenomenología de los valores y la fenomenología de la vida emocional deben ser consideradas como un ámbito de objetos y de investigaciones completamente autónomo, e independiente de la lógica”. *Ibid.*, 130.

Scheler defiende la objetividad y exactitud de los *valores*, pero más que demostraciones, sus afirmaciones son propuestas. Quiere basar la ética en un fundamento *objetivo* que no se alcance por el conocer propio de la razón (la normatividad kantiana), sino que sea externo, ‘material’. Postula que tal base son los *valores* (que no coinciden con los bienes reales), y que su cognoscibilidad dependa de los *sentimientos*.

*Las conexiones eidéticas.* “Al igual que las esencias, las conexiones entre esencias están *dadas* y no son producidas o creadas por el entendimiento. Son *intuidas* y no hechas. Son conexiones *objetivas* originarias, y no leyes de los objetos, por el único motivo de que son leyes de los actos que conciben. Son *a priori* porque están basadas en las *esencias* –y no en las cosas y en los bienes–, pero no porque son creadas por el entendimiento o la razón”. *Ibid.*, 134.

Las ‘esencias’ son las *ideas* –no los bienes o las realidades–, a las que se llega por el ‘método fenomenológico’ tras la ‘reducción eidética’. La impronta husserliana (y, por ende, idealista) en el uso de este método es neta. Se trata de una propuesta metódica similar al análisis cartesiano de depurar las ideas hasta reducirlas a simples, claras y distintas. A eso Scheler añade que existen objetivamente ‘conexiones entre esencias’, a las que identifica con las ‘leyes de los actos que conciben’. Con todo, esto último no es correcto, pues las relaciones entre actos de conocer no equivalen a

---

<sup>32</sup> Así, por ejemplo, no interesa el rojo de este libro o de aquél coche, sino el color rojo como tal pensado por cualquiera.

las relaciones entre las ideas conocidas. Una cosa es conocer el conocer (conocer *actos* de pensar) y otra vincular ideas conocidas (conocer *objetos* pensados).

*El conocimiento de los valores.* “El lugar auténtico de todo valor *a priori* (y también del valor moral) es *el conocimiento de los valores* o *la intuición de los valores* que se construyen sobre el sentir, el preferir, y en última instancia sobre el amor y el odio”. *Ibid.*, 134. “Así, este conocimiento procede en funciones y actos *específicos*, que son *toto coelo* distintos de todo percibir y pensar, y que constituyen el único *acceso* posible al mundo de los valores”. *Ibid.*, 134.

El ‘sentir’, en el sentido scheleriano de *sentimiento*, y el ‘preferir’ no pertenecen al mismo ámbito real humano, pues el primero de orden *afectivo*, mientras que el segundo es *cognoscitivo*; un acto de la razón práctica, a saber, el juicio práctico que destaca una posibilidad factible sobre las demás. De modo que hay cierta confusión o mezcla en esta propuesta noética de Scheler.

*Los a priori noético y voluntario.* “Del mismo modo que en la filosofía teórica deriva erróneamente el *a priori* de la función del juicio, en lugar de ser extraído del contenido de la intuición que se encuentra en la base de todos los juicios, en este caso extrae el *a priori* de la función de la voluntad, en lugar de derivarlo a partir del *contenido del conocimiento moral*, tal como éste se consuma necesariamente en el sentir, el preferir, el amar y el odiar”. *Ibid.*, 137.

Scheler discute el primer punto contra Kant, para quien lo *a priori* en nuestro entendimiento eran lo que él llamaba las ‘categorías’, es decir, los distintos modos de juzgar. En cambio, Scheler mantiene que el *a priori* racional son lo que él llama ‘intuiciones’, las *ideas* tras la reducción fenomenológica, ideas que son fruto del concebir, respecto del cual Kant decía que ‘los conceptos sin intuiciones sensibles son vacíos, y éstas sin aquéllos ciegas’, asunto que no es correcto<sup>33</sup>. Del mismo modo que Scheler no acepta la teoría del conocimiento kantiana, tampoco acepta que el *a priori* de la ética resida en la voluntad, o sea, que dependa de esta potencia lo que sea o no ético, asunto que sería *subjetivo*, sino que lo *a priori* según él son los *valores objetivos*, los cuales se conocen, no por la razón, sino sólo por el *sentimiento*.

*El método fenomenológico.* “La fenomenología distingue, en todos los ámbitos a los que somete su investigación, tres modos de conexiones esen-

---

<sup>33</sup> En efecto, se trata de una mezcla de dos niveles de conocimiento, pues esas ‘intuiciones sensibles’ son el objeto conocido por los actos de los sentidos, mientras que lo que el acto del concepto racional conoce no son tales objetos, sino dos causas físicas de lo real (la material y la formal) implícitas en el abstracto universal conocido por el acto de abstraer.

ciales: 1) las esencias (y sus conexiones) de las *cualidades* que se dan en los actos, y otros *contenidos de las cosas* (fenomenología de las cosas); 2) las esencias de los *actos mismos* y las conexiones y fundamentaciones que existen entre ellos (fenomenología del acto o del origen); 3) las conexiones esenciales *entre esencias de actos y de cosas* (por ejemplo, que los valores sólo están dados en el sentir; los colores sólo en el ver; los sonidos en el oír, etc.). Los actos mismos no pueden ser nunca ni en ningún sentido objetivos, pues su ser descansa únicamente en la ejecución”. *Ibid.*, 139-140.

Si la fenomenología se queda exclusivamente en las *esencias* pensadas (ideas), no podrá conocer las realidades tal como son: ni las físicas, porque son inferiores a las esencias, ni las inmateriales, porque son superiores a ellas, como es el caso, por ejemplo, de los actos de pensar, querer, etc., respecto de los cuales Scheler mismo nota que son inobjetivos, ‘inesenciales’ por tanto.

*Los valores son objetivos.* “Objetiva es justamente la necesidad de una proposición sólo cuando esta proposición se basa en la comprensión objetiva de un *hecho a priori*, en virtud de la cual la proposición tiene una validez necesaria para *todos los casos* que incluyen este hecho. Esto es válido en especial para lo *a priori* en el ámbito del valor y en el de la ética. Toda *necesidad del deber ser* se remonta a la *comprensión de conexiones a priori* entre valores”. *Ibid.*, 144.

Scheler mantiene, en rigor, que así como en el conocer racional hay proposiciones universales y necesarias, así también hay *valores* objetivos éticos que son *universales y necesarios*, los cuales son conocidos por los sentimientos.

*A priori equivale a objetivo.* “Se ha destacado que lo *a priori* y lo *a posteriori* no tiene lo más mínimo que ver con la cuestión acerca de lo *innato* y lo *adquirido*”. *Ibid.*, 148.

*A priori* no significa para Scheler *innato*, pues rechaza correctamente la existencia de ideas innatas. Tampoco *a posteriori* significa para él conocimiento *adquirido*, pues todo conocimiento lo es. *A priori* significa según Scheler que se trata de un conocimiento *objetivo, universal, necesario, claro, indubitable*, es decir, no sometido a ingerencias subjetivas.

*El conocer moral es objetivo.* “Hay un *conocimiento moral* que es fundamentalmente diferente del *querer* moral y en el cual se funda el querer lo bueno, y que el lugar del *a priori* ético radica en la esfera del *conocimiento moral* y no en la del querer”. *Ibid.*, 151.

Scheler intenta independizar la ética de las ingerencias subjetivas de la voluntad. Por eso pretende fundarla en el conocer, que es *objetivo*, no en el querer. Con todo, se trata –según él–, no del conocer de la razón, sino del conocer propio del *sentimiento*.





## BIBLIOGRAFÍA

### A. OBRAS DE SCHELER COMENTADAS

#### **Periodo cristiano:**

- *El resentimiento en la moral*, Caparrós, 2ª ed., Madrid, 1998.
- *Los ídolos del conocimiento de sí*, Cristiandad, Madrid, 2003.
- *Fenomenología y metafísica de la libertad*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960.
- *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, 3ª ed., Buenos Aires, 1957.
- *El formalismo de la ética y la ética material de los valores, trad. española Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid, 2001.
- *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- *La rehabilitación de la virtud*, Verlag, Zürich, 1950.
- *Acerca de la idea de hombre*, ed. Nova, Buenos Aires, 1970.
- *El santo, el genio, el héroe*, ed. Nova, Buenos Aires, 1971.
- *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires, 1960.
- *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, ed. Nova, Buenos Aires, 1972.
- *El derrocamiento de los valores. Ensayos de una filosofía de la vida (Nietzsche, Dilthey, Bergson)*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960.
- *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1940.
- *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid, 2007.

#### **Periodo acristiano:**

- *El saber y la cultura*, ed. Cultura, Santiago de Chile, 1932.

- *Las formas del saber y la sociedad*, publicado como *Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935.
- *Conocimiento y trabajo*, ed. Nova, Buenos Aires, 1979.
- *La idea del hombre y la historia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1969.
- *Idealismo-realismo*, ed. Nova, Buenos Aires, 1962.
- *Cosmovisión filosófica*, ed. Nova, Buenos Aires, 1970.

#### **Obras póstumas:**

- *Muerte y supervivencia*, ed., Goncourt, Buenos Aires, 1979.
- *El hombre en la etapa de la nivelación*, ed. Nova, Buenos Aires, 1960.
- *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, 7ª ed., Buenos Aires, 1967.
- *El porvenir del hombre*, ed. Nova, Buenos Aires, 1970.
- *La idea de paz y pacifismo*, texto traducido de *L'idee de paix et pacifisme*, Aubier, Paris, 1953.
- *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica Filosófica, Barcelona, 2002.
- *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

## **B. OBRAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE SCHELER**

- ADOLFH, H., “Die Anthropologie Max Scheler”, G. Früger, *Beiträge zur Theologischen Anthropologie*, Töpelmann, Gebuststag, 1932, pp. 199-213.
- ALLINEY, G., “Il personalismo di Max Scheler”, *Ethos* (Buenos Aires), 6-7 (1978-79), pp. 115-127.
- ALLODI, L., “Che cosa significa la persona? Max Scheler a confronto”, G., Cusinato, (ed.), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 223-240.
- ASTRADA, C., “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”, *Revista de la Universidad de Córdoba*, (Argentina) 15 (1928), pp. 139-171.
- BOSIO, F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Abete, Roma, 1976.

- BUBER, M., "The philosophical anthropology of Max Scheler", *Philosophy and Phenomenological Research*, 6 (1946), pp. 307-321.
- CHANG, M., "Valeur, personne et amour chez Max Scheler", *Revue Philosophique de Louvain*, 69 (1971), pp. 44-72; pp. 216-249.
- CUSINATO, G., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- EINHELLINGER, E., *Mensch und Bildung bei Max Scheler*, Maschenschr, München, 1952.
- ESCHWEILER, K., "Max Scheler et sa philosophie de l'homme", *Vie Intellectuelle*, 1 (1928), pp. 112-122; versión alemana: "Max Schelers Philosophie vom Menschen", *Münsterischer Anzeiger*, 77 (1928), pp. 89-92.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., "Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona", *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana de México), 107 (2003), pp. 55- 83.
- FERRETTI, G., *Max Scheler, I: Fenomenología e antropología personalistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1972, 2 vols.
- GODET, P., "Max Scheler et l'antropologie philosophique", *Revue de Théologie et Philosophie*, 24 (1936), pp. 73-86.
- "L' impuissance de l' esprit selon Max Scheler", *Recueil de travaux publiés par la faculté des Lettres*, Université de Neuchatel, vol. 22, 1944.
- HAMMER, F., *Theonome Antropologie? Max Scheler Menschenbild und seine Grenzen*, Nijhoff, The Hage, 1972.
- HARTMANN, W., "Das Wesen der Person. Substantialität-Actualität. Zur Personlehre Max Scheler", *Jahrbuch für Philosophie*, 10-11 (1966/67), pp. 151-168. Trad. inglesa: "Max Scheler's Theory of Person", *Philosophy Today*, 12 (1968), pp. 246-261.
- HASKAMP, R. J., *Speculativer und Phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J.G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max scheler Philosophie der Person (Personalismus)*, Freiburg-München, 1966.
- HENSTEMBERG, H. E., "Schelers Idee vom Menschen und die Sprache", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 26 (1950), pp. 49-63.

- HOVE, A. VAN, "Max Scheler's antropologie", *Kulturleven*, 13 (1946), pp. 101-116.
- KANLY, E. W., "Scheler on man and Metaphysics", *Philosophy Today*, 9 (1965), pp. 211-221.
- KELLY, E., "Ethical Personalism and the unity of the Person", St. Schneck (ed.), *Max Scheler's Acting Persons*, Rodopi, Amsterdam, 2002, pp. 93-110.
- KLUMPP, E., *Der Begriff der Person und das Problem des Personalismus bei Max Scheler*, Maschinenschr, Tübingen, 1952.
- LAGLER, E., "Max Scheler Personalismus", *Blätter für deutsche Philosophie*, 2 (1928/29), pp. 337-349.
- LAUER, H. E., "Das neue Bild des Menschen", *Österreichische Blätter für freies Geistesleben*, 6 (1929/30), pp. 23-34.
- LEDHNER, M., *Das Substanzproblem im Personalismus Schelers*, Thomas & Hubert, Freiburg, 1926.
- LENK, K., "Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Antropologie M. Schelers", *Zeitschrift für philosophie Forschung*, XII (1958), pp. 408-415.
- LÖWITH, K., "Max Scheler und das Problem einer philosophischen Antropologie", *Theologische Rundschau*, 7 (1935), pp. 349-372.
- LÜTZELER, H., "Zu Max Schelers Persönlichkeit", *Hochland*, 26 (1928/29), pp. 413-418.
- LLAMBIAS AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1966.
- MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismo" scheleriano*, Itinerarium, Buenos Aires, 1965.
- "El lugar de la antropología en Max Scheler", *Ethos*, 6-7 (1978-79), pp. 155-172.
- MENGUESOGLU, T., "Der Begriffe des Menschen bei Kant und Scheler", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Louvain, 1951, VII, pp. 28-37.
- MICHELINI, D. J., "El concepto de espíritu en los escritos juveniles de Max Scheler", *Stromata*, 39 (1983), pp. 243-283.
- MOSCHKO, V., *Die antropologische Frage in der Philosophie Max Schelers*, Maschinenschr, Würzburg, 1948.

- MULLER, PH., *De la psychologie a l'anthropologie*, ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1946.
- NOTA, J., "Max Scheler Metaanthropologie", *Bijdragen*, 3 (1940), pp. 162-198.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 147-148.
- PALAMÀ, S., *L'uomo nel cosmo. La dialettica del reale e dell'ideale. L'impotenza dello spirito. Saggio sull'antropologia dell'ultimo Scheler*, ed. Sallentina, Galatina, 1977.
- PARVIS, E., "Person, Death and World", FRINGS (ed.), *Max Scheler Centennial Essays*, Nijhoff, The Hague, 1974.
- *Die Philosophische Anthropologie Max Scheler*, Dissertation, Wien, 1966.
- PERRIN, R., *Max Scheler's Concep of the Person*, St. Martin's P., New York, 1991.
- PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, EDICA, Madrid, 1978.
- PIVCEVIC, E., "Scheler's Anthropology", *Husserl and Phenomenology*, London, 1970.
- PUPI, A., "Esigenza ed abbozzo di un'antropologia filosofica nell'ultimo Scheler", *Verifiche*, 1/2 (1972), pp. 3-58.
- QUILES, I., "La antropología filosófica de Max Scheler", *Estudios*, 66 (1941), pp. 13-26.
- REINARD, W., "Max Scheler Philosophische Anthropologie", *Neue Zürcher Zeitung*, (1928).
- ROZITCHNER, L., *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- RUBERT CANDAU, J. M., "Dios y la constitución formal del hombre. Un diálogo con la teoría de Max Scheler", *Revista de Filosofía*, 25 (1966), pp. 87-102.
- SADLER, W. A., "Max Scheler's Anthropology", *Existence and Love*, Ch. Scribners & Sons, New York, 1969.
- SÁNCHEZ MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, col. Astrolabio, Pamplona, 2006.
- SANTAMARÍA GARAI, M. G., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002.

- SIMONOTTI, E., *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, Ets, Pisa, 2006.
- SOAJE RAMOS, G., “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad”, *Revista de la Facultad de Filosofía da Universidade do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, (1961).
- SUANCES MARCOS, M., *Max Scheler*, Herder, Barcelona, 1976.
- VERGÉS RAMÍREZ, S., *El hombre, su valor en Max Scheler*, PPU., Barcelona, 1993.
- “La persona es un “valor por sí misma”, según Max Scheler”, *Pensamiento*, 55/122 (1999), pp. 245-267.
- VIAL LARRAIN, J. de D., *Idea del hombre y de la persona en la filosofía de Max Scheler*, Imprenta el Imperial, Santiago de Chile, 1948.
- VISASORO, M. A., “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13 (1946/47), pp. 14-29.
- WEYMANN-WEYE, W., *Das Problem der Personseinheit in der resten Periode der Philosophie Max Scheler*, Emsdetten, Münster, 1940.
- WILHELM, S., *Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers*, Dresden, Franke, 1937.
- WÜRTH, W., *Max Scheler Antropologie*, Zürich, 1955.
- WUST, P., “Max Scheler Lehre vom Menschen”, *Das Neue Reich*, 11 (1928/29), pp. 119-121; pp. 160-162; pp. 181-183.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)



- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)

- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)

- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)

- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)

- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)

- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)

- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- Nº 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- Nº 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- Nº 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)