
MAX SCHELER

Jaime Vélez Sáenz

INTRODUCCION

Max Scheler fue un representante eminente del movimiento fenomenológico, con cuyo método analizó problemas de ética, antropología filosófica, religión, psicología y filosofía de la cultura. En sus investigaciones, principalmente las de antropología, utilizó ampliamente los resultados establecidos por las ciencias positivas que estudian al hombre, pero buscando siempre interpretarlos según el sentido filosófico que pudiera estar implicado de algún modo en ellos y contribuyera por lo tanto a la elaboración de una antropología filosófica.

Scheler nació en Munich en 1874, de padre de origen protestante y madre judía. Hizo en esa ciudad todos sus estudios preuniversitarios y allí y luego en Berlín siguió asiduamente cursos de filosofía y ciencias naturales. Profesor en la Universidad de Jena desde 1901, se trasladó en 1907 a la de su ciudad natal, donde bajo la influencia de Franz Brentano y de algunos de los discípulos de Husserl se orientó de lleno hacia la fenomenología. Entre 1910 y 1919 estuvo retirado de la docencia, y como fruto de las investigaciones a que se dedicó entonces escribió algunas de sus obras más conocidas, tales como la *Ética (o El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, versión española del título alemán), *El resentimiento en la moral*, *Esencia y formas de la simpatía*, *De lo eterno en el hombre*, así como varios escritos (poco conocidos en Colombia) sobre las causas y las repercusiones espirituales de la guerra -la Primera Guerra Mundial- y sus significaciones filosófica y religiosa.

Scheler se había convertido al catolicismo a los 15 años de edad, bajo la influencia del capellán del liceo donde hizo su segunda enseñanza. Su matrimonio civil a comienzos del nuevo siglo lo alejó de la Iglesia, pero en 1916, debido en gran parte al desarrollo de sus propias investigaciones, tuvo una reaproximación a la fe católica. Es lo que algunos autores llaman la segunda conversión de Scheler. Por último, hacia 1923 comienza a discrepar de puntos esenciales del catolicismo, del que acabó por apartarse completamente hasta el fin de sus días. Llamado como profesor a la Universidad de Frankfurt del Meno, murió repentinamente en esa ciudad a poco de haberse instalado allí, en 1928, cuando aún no había cumplido los 54 años de edad.

EL PROBLEMA DEL METODO

Casi desde los comienzos de su carrera filosófica se ocupó Scheler en averiguar qué método era el apropiado para investigar la esfera de problemas que más atraía su interés como pensador: la filosofía del hombre y de la cultura. Entre los métodos de investigación filosófica más difundidos en las universidades alemanas en la época de los primeros trabajos de Scheler se contaba el desarrollado por el neokantismo, que era el movimiento predominante en la filosofía alemana desde los últimos decenios del siglo XIX. Una de sus corrientes principales, la escuela de Marburgo, preconizaba el "método trascendental", que consiste en partir de los juicios científicos para descubrir, retrocediendo en cierta forma desde ellos, las condiciones lógicas y gnoseológicas que los hacen posibles. De esta manera viene a quedar revelado el proceso gnoseológico a que todo hecho científico debe su realidad; o sea que, en otras palabras, el método conduce a analizar y resolver la experiencia en sus condiciones necesarias. Este, como se ve, es un problema, el problema central, de "teoría del conocimiento", en la que el neokantismo ponía particular énfasis, hasta hacer de ella la parte fundamental de la filosofía. El método se aplicó en la escuela de Marburgo ante todo a los juicios formulados por las ciencias naturales y las matemáticas. En otras escuelas neokantianas se extendió a investigar las condiciones lógicas y gnoseológicas de los juicios formulados por la psicología y las ciencias sociales, o "ciencias del espíritu", como se suele denominarlas en Alemania.

Ahora bien: desde el punto de vista de la consideración de las ciencias como fenómeno cultural, el método neokantiano no satisfacía en absoluto a Scheler. Le objetaba el que de ninguna manera considerara, ni podía en realidad hacerlo, el progreso del conocimiento en razón de los factores históricos, sociales o culturales que lo hayan promovido o condicionado, y esto era precisamente lo que a Scheler le interesaba conocer como filósofo del hombre y la cultura. Por lo demás, tampoco aceptaba Scheler la teoría neokantiana de que las condiciones que hacen posible el conocimiento científico postulan un "yo trascendental" supraindividual, pues el yo individual, nos dice, es el que verdaderamente lleva a cabo los actos cognoscitivos y él basta. Además, el método de los neokantianos tenía por objeto solamente mostrar cómo son posibles los juicios científicos, lo cual no implica la imposibilidad de alcanzar otros tipos de conocimiento, por ejemplo, el metafísico o el religioso o el artístico.

Rechazó también Scheler el "método psicológico", del cual había por entonces representantes notables en los círculos académicos alemanes. Este método trataba de interpretar como puros hechos psicológicos las nociones de la lógica y la teoría del conocimiento, dando por supuesto que la lógica no consiste en otra cosa que en las leyes del pensar, es decir, de cómo de hecho se piensa. Esto es el psicologismo, que al reducir la lógica a ciertos hechos psicológicos

desconoce por completo la índole de las objetividades lógicas, que son autónomas e independientes de los actos en que se las piensa. La crítica que Scheler y otros filósofos hicieron por entonces al psicologismo la había desarrollado sistemáticamente Husserl en la primera parte de sus *Investigaciones lógicas*, publicada en 1900.

En el método fenomenológico, creado por Husserl, vio Scheler el único apropiado para sus investigaciones, y lo adoptó plenamente. En breves palabras, este método consiste en describir los contenidos de conciencia tales como nos son dados en los actos en que los aprehendemos, sin afirmar ni negar que esos contenidos correspondan a algo real en el mundo. Este abstenerse de juzgar acerca de la realidad extramental a que puedan referirse los contenidos de conciencia es lo que llama Husserl, con una palabra griega, la *epojé* fenomenológica, o sea, “el poner entre paréntesis” la existencia, que no es lo mismo que negarla sino simplemente no considerarla al hacer la descripción del objeto no en cuanto existente sino solamente bajo el aspecto en que se da a la conciencia en la intuición; ese aspecto es su “fenómeno”. La conciencia es siempre intencional, conciencia de algo, y éste es su correlato intencional, es decir, el contenido a que ella se refiere. Este método fue ampliamente aplicado por Scheler a la descripción de lo dado en las vivencias morales y en los actos de la vida afectiva, y es asimismo el que aplicó para la elaboración de su ética.

Ni Scheler ni tampoco algunos de los discípulos de Husserl siguieron a éste en el giro que tomó en su filosofía hacia una forma de idealismo, el “idealismo fenomenológico”, que considera los objetos del conocimiento como constituidos por las funciones sintetizadoras que atribuye a la conciencia. De esta manera los objetos dependen del sujeto cognoscente en formas diversas, dice Husserl, según los diferentes estratos y formas en que se presenta la constitución de las objetividades. Para Scheler, en cambio, las objetividades son *dadas* a la conciencia en el acto cognoscitivo, o en la aprehensión emocional de valores, y en ninguna forma son producidas por una presunta actividad constitutiva propia de la conciencia. Así, pues, el objeto es percibido como independiente y autónomo frente al sujeto que lo aprehende, y tal aprehensión no es otra cosa que intuición.

LA ETICA

Scheler y la ética formalista de Kant

En su gran obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, elaborada mediante el empleo del método fenomenológico, se propuso Scheler, como lo sugiere el título de la obra, criticar el formalismo de la ética de Kant

y proponer en vez de ella una ética de contenido material conformado por los valores dados a la intuición moral. Estos valores habrían de ser el criterio para juzgar de la calidad moral, buena o mala, de la conducta. *El formalismo de la ética* es además una teoría general de los valores de toda clase, no sólo de los morales. Es pues una axiología.

Antes de proceder a la crítica del formalismo ético kantiano, Scheler declara su acuerdo con Kant en el rechazo de toda filosofía ética “de los bienes o de los fines”. Los bienes son por su esencia cosas valiosas, dice Scheler, pues los valores se tornan “reales” sólo en los bienes. Como ejemplos de éstos menciona Scheler aquí el bienestar de una o varias personas, el de una comunidad, un Estado, cualquier realización cultural, etc. Si la voluntad es calificada como buena o mala según que su acto se dirija a realizar esos bienes o a impedir su realización, se hace a la ética dependiente del conocimiento empírico; pero sometida a esta condición no podría tener más que una validez empírica o inductiva, además de quedar expuesta a que ese reino de bienes llegare a extinguirse. El resultado sería la anulación de la idea misma de valor moral. Por otra parte, el hecho de que ejercitamos la crítica en una esfera de bienes distinguiendo, por ejemplo, entre bienes “auténticos” y los que no lo son, o el hecho de que estimamos altamente a hombres que criticaron unos “bienes” y propusieron para sustituirlos unos mejores y aun contrapuestos indican que apelamos a un orden superior al mundo de los bienes existentes, y que es ese orden el que nos puede suministrar principios más sólidos en qué fundar una filosofía ética.

Crítica también Scheler la ética de fines. Su tesis general a este respecto es que los fines, así como los bienes, están subordinados a valores y que éstos son los que les dan fundamento, y no a la inversa. Para mostrarlo procede Scheler a hacer un análisis de la noción de fin voluntario y su relación con la de tendencia. Las tendencias o inclinaciones a que él se refiere se dirigen hacia fines relativamente precisos. En toda tendencia hay un *objetivo* que le es inmanente, a saber, el que está dado en la dirección de cada una de ellas (naturalmente, la tendencia puede ser o conforme a un fin ulterior o no adecuada a él, por ejemplo, a la conservación de la especie). Cuando cualquier contenido de objetivo –esto es, el objetivo de una tendencia– se torna representado se convierte por ello en fin para la voluntad. O sea que el fin de la voluntad (o fin volitivo) supone la representación de un objetivo y se funda sobre él. Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo (para evitar confusiones, téngase presente que “objetivo” denota aquí el objetivo inmanente en la dirección de la tendencia, y “fin” el objetivo acogido por la voluntad mediante una representación de él).

En el objetivo hay un *componente valioso y un componente representativo*, fundado sobre el primero. El componente valioso es realizado bajo

la imagen dada por el componente representativo. Por su parte, el fin de la voluntad presenta dos momentos: representación del contenido de ese fin, y el ser éste dado *como algo por realizar*, es decir, como algo que “debe ser” real. El querer de este algo debe y puede regirse, cuando de un contenido de objetivo se ha hecho un fin, por los valores materiales que van incluidos en los objetivos de la tendencia, valores que son los componentes valiosos de los contenidos-de-objetivo de los actos tendenciales.

Con el resultado de este análisis –presentado aquí en forma muy esquemática– quiere mostrar Scheler que en los actos dirigidos a fines hay siempre referencia a uno u otro valor, que es fundamento y justificación de esos fines. Y afirma en seguida que no es buena, de un modo inmediato, la inclinación sino únicamente el acto voluntario en el que se elige el valor más alto radicado en las inclinaciones. Rechaza con esto Scheler el principio kantiano de “la indiferencia moral de valor de las inclinaciones”, según el cual las que le sobrevienen a un hombre, o sea, todo aquello hacia lo que se siente tentado, son un caos sin significación moral, en el que sólo la “voluntad racional”, la “razón práctica”, pone orden y le da sentido. Pero el querer, dice Scheler, no se rige por una ley formal que le sea inmanente sino por la percepción de la materia valiosa dada en las inclinaciones.

El sentido general de la crítica de Scheler a las éticas de fines es que en ellas se pretende establecer un fin con relación al cual se ha de medir el valor moral de la voluntad. En una ética tal, o sea, en la que el fin por realizar se considera ante todo como fin, en su pura finalidad –y, si acaso, sólo secundariamente como valioso–, la realización del valor “bueno” es pensada únicamente como prescripción para alcanzar fines, es decir, como si el valor fuera tal no más que en la medida en que sirva como mero medio técnico para cualquier fin. De esta manera, toda conducta humana que sea susceptible de juzgarse como buena o mala moralmente perdería toda significación ética.

Scheler está de acuerdo con Kant no solamente en el rechazo a las éticas de bienes y fines sino también en que la ética debe fundarse sobre un *a priori*, no sobre datos provenientes de la experiencia de “hechos morales”, generalizados luego para asumir el carácter de principios éticos. Estos principios no ofrecerían una base de validez inconcusa a la filosofía ética, pues no pasarían de suministrar criterios meramente probables, ya que serían obtenidos por inducción. Además, la calificación misma de los “hechos morales” como morales presupone un conocimiento previo de lo que es bueno o malo moralmente.

Ahora bien, Scheler discrepa en absoluto de la tesis kantiana de que la ética formal es la única posible filosóficamente una vez desechada toda ética inductiva o las de bienes y fines. El formalismo de la ética de Kant consiste en basar el criterio de lo que moralmente se debe hacer, no en el contenido que se

presenta a la conciencia moral como algo bueno, recto, justo, valioso, sino en lo que en cada caso se nos muestra como una acción cuya fórmula o "máxima" no implique contradicción al universalizarse. Kant lo expresó así: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal". Ejemplo puesto por Kant de una máxima de acción no universalizable sin contradicción es este, entre otros: "Cuando me crea estar apurado de dinero tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca". Pregunta Kant si ello es lícito. Responde que si universalizo la máxima como ley, o sea: "Todo el que crea estar apurado puede prometer pagar lo que le han prestado proponiéndose no cumplir la promesa", se haría imposible la institución de la promesa y lo que con ella puede obtenerse, pues nadie creería al que hace una. Como se ve, Kant hace consistir el criterio de lo lícito en el puro aspecto *formal* de que la máxima de una acción cualquiera sea universalizable sin contradicción. Y afirma que esta es la única manera de constituir una ética que no se base sobre la experiencia inductiva de hechos de cualquier especie. Scheler, como dijimos, concuerda con Kant en que la ética debe fundarse en un *a priori*, pero difiere por completo de él en cuanto a definir de qué *a priori* se trata. Pues bien, Scheler critica a Kant el suponer que todo *a priori* tiene que ser formal, en el sentido en que lo es la universalizabilidad no contradictoria de una máxima, y no hay otro *a priori* posible. Kant tiene por una conexión esencial, dice Scheler, que sólo una ética formal puede satisfacer la justa exigencia de que la ética no ha de ser inductiva.

Esta tesis incurre en una confusión indebida de formalismo y apriorismo, pues *a priori* no es solamente lo formal; lo son así mismo todas aquellas unidades significativas ideales que, prescindiendo de los sujetos que las piensan y de los objetos de cualquier clase a que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata. Las de este tipo son "intuiciones de esencia" o "intuiciones fenomenológicas"; y como toda esencia no puede menos de tener -o ser- un contenido, o "materia", hay entonces lo *a priori* "material", es decir, lo *a priori* por su contenido mismo.

Al error de confundir lo apriórico con lo formal se agrega el de identificar lo "material" con lo que se da como contenido sensible, es decir, con lo dado en la sensación y por lo tanto con contenidos de la experiencia. Scheler critica esta confusión, ya que lo "material" como él lo entiende no es únicamente, nos dice, lo sensible sino que pueden serlo también relaciones, valores, espacio, tiempo, unidad, formas, pluralidad, actividad, lo psíquico, etc. La confusión proviene de que a la sencilla pregunta: ¿qué es dado (en un acto)? no se responde, como debería hacerse, que sólo ha de considerarse ese qué. Este qué, lo puramente dado en el acto intencional, debe aislarse de las circunstancias que lo acompañan, a saber, por ejemplo, las condiciones gnoseológicas en que es intuido, el yo o sujeto percipiente, el proceso psicológico mismo en que

es dado, etc. Debe mirarse únicamente en la dirección inherente a la *intención* del acto. Sólo así se verá lo que aparece y cómo aparece.

Existe, pues, un dominio de lo *a priori* “material”, que no puede confundirse con la aprioridad formal, ni la contraposición *a priori-a posteriori* con la contraposición formal-material. Por consiguiente, la identificación de lo apriórico y lo formal es un error básico de la teoría kantiana. En consecuencia, afirma Scheler que, contrariamente a lo pensado por Kant, es posible concebir y elaborar una ética filosófica que, fundada sobre la “materia” de los valores, sea al mismo tiempo *a priori*, en el sentido de que sus principios son evidentes y no son comprobables ni refutables por la observación y la inducción.

La ética material y los valores

Una vez que Scheler ha demostrado la posibilidad de una filosofía ética *a priori* pero no formal, procede a exponer su teoría general de los valores todos, no solamente de los que se refieren a la vida moral. Esa teoría es su axiología. Los valores son aquellos aspectos que, percibidos en cosas o entidades de una u otra especie, las hacen dignas de respeto, aprecio, preferencia u otras actitudes análogas. Considerados aparte de su realización en las cosas, los valores, al modo como los concibe Scheler, no son propiedades sensibles en absoluto sino cualidades de tipo ideal y de naturaleza enteramente distinta a la de las cosas en que pueden realizarse. No pertenecen al reino del ser sino que constituyen un reino aparte; por eso hay que decir que los valores *no* son sino que valen. Los valores son cualidades rigurosamente objetivas; de ninguna manera consisten en los actos mismos de valoración, sino que son por completo independientes de ellos, e irreducibles a toda función de la subjetividad del sujeto valorador. Scheler rechaza así toda concepción subjetivista de los valores. Su concepción al respecto es decididamente objetivista. Dentro de su objetividad los valores se dan siempre en forma bipolar y contrapuesta; son o positivos o negativos (disvalores o antivalores). Así, por ejemplo, a lo bueno se contrapone lo malo; a lo bello lo feo; a lo valiente lo cobarde; a lo noble lo innoble o vulgar, etc.

Entre los valores hay relaciones apriorísticas, y la totalidad de ellos –el “reino de los valores”– es a su vez una estructura apriorística en la cual están jerarquizados según el grado mayor o menor de su propia valía cualitativa respecto a los otros. Esta jerarquía se funda en la esencia misma de los valores, conforme a propiedades cuyas que suministran a Scheler los criterios para su clasificación. De dos maneras pueden los valores ordenarse *a priori* y jerárquicamente, a saber: o según que su altura esté determinada por la de sus *depositarios esenciales*, o según su contenido material, es decir, sus cualidades

axiológicas, que Scheler prefiere denominar “modalidades del valor”. A la primera manera o criterio de clasificación pertenecen principalmente los valores de personas y los valores de cosas. Los primeros tienen por depositario esencial inmediato a la persona, como valor que es ella misma, o como sujeto de los valores de virtud. Los otros son los destinados a realizarse en las cosas, que gracias a ellos se hacen bienes, tanto los “bienes materiales” como los pertenecientes al mundo de la cultura. Dentro de este primer modo de clasificación, los valores de personas son esencialmente más altos que los de cosas.

Desde el punto de vista del contenido cualitativo, o modalidad del valor, como criterio de clasificación, los valores se distribuyen en cuatro niveles, que son, a partir del ínfimo: 1o. los valores sensibles, que se incorporan en cosas perceptibles por los sentidos, tales como lo agradable y lo desagradable. 2o. los valores vitales, a saber, todas las cualidades comprendidas en la antítesis noble-vulgar, noble en el sentido, advierte Scheler, en que se habla de un “caballo noble”, un “árbol noble”; y como estados en algún modo vinculados a esa pareja de valores, todos los modos del sentimiento vital: salud, enfermedad; vigor, fatiga; bienestar, malestar, etc. 3o. los valores espirituales, que se subdividen en tres clases: a) los valores de lo bello y lo feo, y en general todos los valores estéticos; b) los valores de lo justo y lo injusto, que son distintos de lo recto y lo no recto, que se refieren a lo que se conforma, o no, a una ley positiva, la de un Estado, por ejemplo; y c) los valores del puro conocimiento de la verdad, o sea, los del saber. 4o. la última modalidad de valores, la de lo santo y lo profano, que son, según Scheler, los valores de más alto nivel. En esta esfera, lo santo es un valor *por sí mismo* y un valor de persona; y valores *por referencia*, las formas y cosas del culto religioso.

Cada una de estas cuatro modalidades de valor es independiente de las otras e irreductible a ellas; y su jerarquía consiste en que, a partir de la ínfima, cada una de ellas es más alta, o más valiosa, que la precedente y menos que la siguiente en la clasificación ascendente expuesta. Hay valores que por una necesidad *a priori* sólo pueden realizarse en ciertos tipos de seres. Los valores de la conducta moral, por ejemplo, no pueden darse sino en personas; los vitales no más que en seres vivos. Criterios que, según Scheler, permiten establecer la altura de los valores en la jerarquía son, entre otros, los siguientes. Los valores parecen tanto más altos cuanto sean más “durables”, no en el sentido del tiempo que dure la cosa portadora de un valor sino como algo incluido en la esencia de éste. Así, por ejemplo, lo agradable es dado por su esencia como mudable y efímero, a tiempo que los valores vitales son en general más durables, la salud, por ejemplo, y éstos, a su vez, lo son menos que el valor del conocimiento. Otro criterio consiste en que a mayor altura del valor tanto más se presta para ser compartido de manera indivisa por una comunidad de sujetos. Esta propiedad la posee en grado mínimo lo agradable sensorial y en grado mucho mayor la poseen los valores espirituales. Un tercer

criterio es el hecho de que, en general, un valor es tanto más alto cuanto más profunda sea la satisfacción que su percepción produce. Por último, es otro criterio de altura del valor el hecho de que un valor sea como la base o el fondo sobre el cual se realiza otro. En términos abstractos dice Scheler que el valor de la clase B fundamenta el valor de la clase A cuando un valor A individual y determinado no puede ser dado sino en cuanto que cualquier valor individual y determinado B esté ya dado. Así, por ejemplo, el hecho de que el valor de lo agradable sea específico no impide que se funde sobre un valor vital: la vida enfermiza restringe el disfrute de los valores de lo agradable; una mayor amplitud y goce de éstos corresponde en cambio a la vida sana y vigorosa. En otro ejemplo, la vida sólo tiene valores en cuanto que hay valores y actos espirituales, que en sí mismos no están condicionados vitalmente. Sólo gracias a ellos toma la vida una significación.

En la tabla general de los valores no figura nada que pudiera llamarse valores específicamente morales por la modalidad de su contenido. Para explicar esta ausencia hay que tener en cuenta lo que Scheler denomina actos de preferir y de postergar valores. Un valor no sólo es percibido en su contenido sino también en su relación de mayor o menor altura frente a otros; su superioridad nos es dada en una "evidencia preferencial intuitiva"; no es constituida por el acto preferencial sino intuida por él como inherente a la modalidad del valor. La preferencia no es resultado de comparaciones, inducciones o inferencias, sino determinada por la propia altura del valor. Inversamente, en el acto de postergar se nos da la inferioridad de un valor con relación a otros.

Ahora bien, los valores "bueno" y "malo" consisten precisamente sólo en que "bueno" es el valor del acto mismo de realización del valor *preferible* en un caso dado, y "malo" el del acto de realización del valor más bajo cuando ha debido preferirse uno más alto. En el primer caso el acto que realiza el valor es un acto moralmente bueno; en el segundo caso, uno moralmente malo. "Bueno" y "malo" no consisten, como pensó Kant, en la mera conformidad, o falta de conformidad, de un acto con una ley sino en la realización de cualquiera de las modalidades de valor de la jerarquía, según que ese valor sea preferible o postergable en los casos respectivos. Así, los valores morales se contraponen en cierto modo a todos los demás pues su "materia" es la de los otros pero su modo de consistir es la realización de ellos. Scheler hace a este propósito la observación de que el acto, para que sea moralmente bueno, no debe realizarse con la mira de que el sujeto del acto "se haga bueno" gracias a él. El que obre así no llegará jamás a serlo; será sólo un fariseo. El acto bueno debe ser motivado únicamente por la modalidad misma del valor que el acto ha de realizar.

Percepción de los valores y sentimientos intencionales

Es muy característica del pensamiento ético de Scheler la tesis de que los valores son aprehendidos mediante una "percepción emocional". Las percepciones de esta especie se cuentan entre las emociones que por tener un objeto al que se refieren son intencionales, dice Scheler, y se distinguen en eso de los estados puramente subjetivos de conciencia, o "estados sentimentales" específicamente sensibles. Su naturaleza es precisamente el ser *estados*, que de suyo no son intencionales pues no remiten a nada allende sí mismos. Tal es el caso del estado de euforia y el de depresión, entre otros. Pero a causa de un prejuicio compartido, dice Scheler, por la mayoría de los filósofos modernos, todos los sentimientos y emociones son considerados erróneamente como dependientes, junto con la vida apetitiva, de la organización psicofísica del hombre. Lejos de eso, los sentimientos intencionales, como el intuir valores, el sentir emotivo, tender, amar, odiar pertenecen a la vertiente *alógica* del espíritu, que por su parte es irreductible tanto a lo psicofísico del hombre como a la intencionalidad racional del mismo espíritu. Los actos de percepción emotiva o sentimental son tan intencionales, es decir, tan dirigidos a un contenido, como la percepción no sentimental o la concepción lo son a sus respectivos objetos.

Los valores no pueden ser reducidos o asimilados al placer suscitado en el sujeto por vivencia del valor captado en una cosa valiosa. Pero estados afectivos como el placer pueden ser soportes de valores; el placer mismo posee como tal un valor, cuya modalidad depende de la del valor que lo suscite. Ahora bien, contra la concepción subjetivista de los valores, que los reduce a estados afectivos, aduce Scheler varios argumentos, que en el fondo tienden a mostrar cómo hay numerosos casos en los que claramente se disocian, y a veces llegan a contraponerse, las vivencias de valor y dichos estados afectivos. Así, por ejemplo, alguien puede sentir un gran afecto por una cosa que él mismo reconoce como de poco valor objetivo; o, inversamente, una persona puede sentir muy escaso placer por una cosa a la que se atribuye justamente -y quizá ella misma lo haga- un alto valor. Otra muestra de la diferencia entre valor y estado afectivo es el hecho de que a veces nos contristamos de que nos deje fríos la belleza, de que nos pueda conmover tan poco al contemplar una hermosa obra de arte. Es absurdo, además, pensar que el hombre tiende primeramente al placer al apetecer algo. No, el hombre tiende "ante todo" hacia los bienes, no al placer que derive de su goce. En principio, el ser percibidos los valores en los objetos antecede a la experiencia de los estados afectivos producidos por esos objetos y fundamenta a la vez esos estados y su curso.

Los actos de intuición de los valores reposan sobre la intencionalidad primera del amor, del amor puramente espiritual, que no obedece a móviles biológicos; sólo a él se revelan las esencias de valor en su objetividad. Esta

idea del amor como fundamento último de la percepción de los valores la identifica Scheler expresamente con la doctrina del *ordo amoris* de San Agustín y la del *ordre du coeur* de Pascal. Con una y otra expresión se refieren respectivamente estos pensadores, sobre todo Pascal, a un orden de “razones” que la razón puramente intelectual no es capaz de percibir y que son asequibles únicamente al sentimiento y al “corazón”; y que constituyen, dice Scheler, “una legalidad eterna y absoluta del sentir, amar y odiar, irreductible a las leyes del intelecto” (*Ética*, II Ed. Rev. de Occidente).

El valor y el deber ser

Ante todo, el valor no consiste en el puro ser debido de algo. Concebirlo así sería reducirlo a una mera relación, uno de cuyos términos sería un sujeto, aquél a quien en un caso dado correspondería darle realización a ese deber ser. Lejos de consistir en una relación semejante, los valores son independientes frente al deber ser; más aún, ellos son dados como indiferentes de suyo a la existencia y a la no existencia. Sólo hay una vinculación inmediata de valores con la existencia cuando se trata de los que se apoyan en el ser –es decir, en el estar realizado– de otro valor, de conformidad con los axiomas que dicen: “El ser de un valor positivo es en sí mismo un valor positivo” y “el ser de un valor negativo es en sí mismo un valor negativo”. O sea, que la realidad o existencia de, por ejemplo, un acto heroico, una obra de arte, una institución justa es ya de por sí un valor positivo, diferente de los valores que, previamente a su realización, darán su respectiva cualidad valiosa a lo que al hacerse existente cobrará por eso nuevo valor, de acuerdo con los axiomas dichos.

Por su parte, todo deber ser está fundado sobre un valor, no a la inversa. Sólo a causa de que un contenido determinado tiene valor, él, además, *debería* existir. Según ejemplo que pone Scheler, “el que aquel hombre incapaz no sea ministro y lo haya de ser este otro capaz, es un contenido objetivo que tiene su valor, *aunque* no haya tal hombre capaz” (*Ética*, I, 241). En todos los casos en que de algo valioso pueda decirse que “debería existir”, se hace referencia a un “deber ser ideal” –fundado, por supuesto, en algún valor. Lo cual ocurre también en aserciones –si bien genéricas– como las siguientes: “Toda forma de bien debe ser”, “no debe haber injusticia”. Para el deber ser ideal valen estos dos axiomas: primero, “todo lo que es positivamente valioso debe existir”; segundo, “nada que sea negativamente valioso debe existir”. Cuando decimos que algo debe ser (o existir) pensamos ese algo, dice Scheler, como no existente. Esto quiere decir que la conciencia del deber ser, si bien implica el conocimiento del valor positivo en que se funda, es ante todo conciencia de que algo falta, es conciencia de un vacío.

Además del deber ser ideal se da el “deber ser de obligación”, o normativo, que es siempre el que se dirige a algún sujeto para que realice lo que ese deber pide. Así, a diferencia del deber ser ideal, que como tal no está dirigido a nadie en particular, el deber ser de obligación sí lo está. “No debe hacerse nada injusto” y “no debes hacer nada injusto” son sendos ejemplos de aquellos dos tipos de deber ser. El deber ser de obligación puede referirse a alguien tanto para que realice un valor positivo como para que elimine de la existencia un valor negativo. Scheler ve en el deber ser de obligación, o imperativo, o sea, en *lo que* alguien está obligado a realizar para darle cumplimiento, una compulsión sobre la voluntad espontánea de la persona, compulsión que, por serlo, desaloja de la conciencia moral la intuición directa y clara que el sujeto podría tener del valor en que se funda la conducta que el imperativo le impone. Pero también el deber ser imperativo es a menudo un recurso que reemplaza el esfuerzo de reflexión conducente a la intuición directa del valor por realizar en el caso dado. Sea como fuere, la obligación vivida como tal implica casi siempre, dice Scheler, el contrariar una u otra inclinación del sujeto, y no tiene la alta dignidad inherente al acto en que la persona moral capta libremente el valor correspondiente. En marcada oposición a Kant, Scheler no acepta hacer del concepto de deber el elemento central de la ética, dados los aspectos negativos que se encuentran en él. De ahí que Scheler critique y rechace toda ética del deber porque, si bien no predica una ética sin obligación, el imperativo, no obstante, tiene un papel supletorio, como vimos, y no es justificado sino por el valor en que se funda. El hombre bueno que hace por su propia y libre iniciativa el bien que intuye no requiere de imperativos; él es el representante de una ética superior a la del hombre que sólo actúa por la constricción del deber. En este aspecto se aparta Scheler enormemente de Kant.

Variaciones de la moral

Scheler explica cómo las variaciones que la moral ha tenido en el curso de la historia humana no constituyen una seria objeción al absolutismo de los valores de su teoría. En primer lugar, el deber ser ideal relativo a un mismo valor puede especificarse en imperativos diferentes, ya que la materia de cada uno de éstos depende tanto de ese deber ser como de las tendencias diversas a que ha de referirse. En esta diversidad posible de especificaciones de un mismo deber ser ideal y en hechos tales como las variaciones de la “sensibilidad axiológica”, o “ethos”, de personas, grupos o épocas, se basa la distinción que hace Scheler entre los valores en su independencia y objetividad y las diferentes valoraciones morales que han aparecido en la historia. El ethos es la estructura de la vivencia de los valores, resultante de los grados de capacidad de percibir los valores en todas sus implicaciones; esa capacidad es limitada en diversa medida por las disposiciones subjetivas de individuos o pueblos. Al considerar

el problema de “la relatividad histórica de la moral” hay que tener en cuenta así mismo el hecho –del que se habló páginas atrás– de que un mismo valor puede realizarse en bienes diferentes, y, por lo tanto, de la variedad de los bienes que surjan o se produzcan en unas u otras culturas o épocas pueden provenir diversas y aun contrapuestas valoraciones morales. Además, nunca el vasto reino de los valores se intuye en su totalidad en los diversos tiempos y espacios de la historia humana –así como las estrellas (visibles) del firmamento nunca se ven todas desde distintos puntos de la Tierra. Todos los hechos mencionados, a saber: disposiciones subjetivas de personas y comunidades, limitaciones en la percepción de valores, índole de los sustratos en que han de llegar a realizarse, perspectivismo histórico en su conocimiento, etc., ejercen una influencia relativizante sobre la intuición de los valores dando así origen a formas variadas de valoración moral, pero no afectan para nada la objetividad e identidad de los valores. Más aún, la experiencia adecuada y plena del mundo de los valores, y con ella la manifestación del sentido moral del universo, sólo se alcanza gracias a una cooperación de diversas formas del *ethos*. La “ética absoluta”, dice Scheler, exige precisamente el conocimiento de aquellas formas, como camino para ir penetrando el dominio objetivo de los valores.

El resentimiento en la moral

Debe mencionarse también como parte importante del pensamiento ético de Scheler su estudio sobre “el resentimiento en la moral” (título de la versión española del ensayo de Scheler sobre este tema). Escrito por él en su época cristiana, el ensayo tiene por objeto analizar el proceso psicológico que conduce a esa actitud moral y la repercusión que ésta ha tenido en la aparición de ciertas valoraciones morales. El resentimiento, noción que Scheler toma de Nietzsche, es una *autointoxicación psíquica* resultante de “reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos que son en sí mismo normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana” (*El resentimiento en la moral*, Espasa Calpe, Argentina, pp. 14-15), tales como el rencor, el impulso a la venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia. El resentimiento empieza a formarse allí donde una especial vehemencia de afectos tales, proveniente de la inhibición repetida de su impulso, “va acompañada por el sentimiento de la impotencia para traducirlos en actividad, y entonces se ‘enconan’, ya sea por debilidad corporal o espiritual, ya por temor y pánico a aquél a quien se refieren dichas emociones”. El conflicto muy vivo que se da así entre el impulso de venganza, odio, envidia, etc., y su expansión, por una parte, y la impotencia, por otra, es lo que conduce al punto crítico donde esos afectos toman la forma de resentimiento.

El hombre que va a ser afectado por el resentimiento empieza por vivir una penosa tensión entre lo que él intuye acertadamente como valor positivo y su conciencia de no poseerlo y de no ser capaz de realizarlo. Esa tensión exige un alivio, que en el hombre del resentimiento comienza por lo general a manifestarse como aversión hacia las personas o cosas dotadas del valor que él no posee ni podrá poseer. Pero un alivio más eficaz para la opresora conciencia de su inferioridad la encuentra el resentido en un *engaño estimativo* -la historia de la zorra y las uvas verdes- que es típico de ese estado y que consiste en rebajar las cualidades valiosas del objeto de la comparación, las cuales él ve no tener; y que conduce por último a la mistificación y falseamiento de los valores bajo cuya vigencia los posible objetos de la comparación poseerían un carácter positivamente valioso. El resultado de este proceso es una "inversión de valores". Scheler pasa luego a describir situaciones, muy variadas, en que él ve fuentes de resentimiento. Surgen con frecuencia en relaciones de unas personas con otras: en el trabajo, por ejemplo, en la familia misma, en quienes están de alguna manera sometidos a otros en su vida pública o privada, etc. El resentimiento suele suministrar motivaciones psicológicas para la realización de aspiraciones moralmente válidas, por otra parte, en sí mismas, como las referentes a que las relaciones políticas y sociales se rijan por instituciones justas.

También puede estar presente el resentimiento en filosofías o doctrinas morales. Lo está según Nietzsche en la moral cristiana, por ejemplo. Nietzsche designa en la *Genealogía de la moral* la idea del amor cristiano como "la más fina flor del resentimiento" porque, acumulado en un pueblo oprimido, "convirtió -dice Scheler citando al autor de la *Genealogía*- mentirosamente en bienes males como la pobreza, la debilidad, la humillación, el dolor, etc.". Scheler tiene por completamente falsas estas aserciones y las somete a extensa crítica en su obra arriba mencionada. La tesis de Nietzsche proviene, nos dice, de que no apreció debidamente la enorme transformación que conduce desde la idea antigua del amor hasta la cristiana. Para griegos y romanos el amor pertenece a la esfera sensible y es una forma del apetito, de la necesidad, que no es propia del ser perfecto sino por el contrario una tendencia de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto. El amor cristiano, en cambio, es un movimiento espiritual que rompe las leyes de la vida impulsiva, como el odio a los enemigos, la venganza, la exigencia de compensación por el daño sufrido. Esta es una concepción del amor contrapuesta a la griega; ahora el amor se muestra no en la aspiración de lo imperfecto a lo perfecto sino en que lo noble desciende hasta lo vulgar, el sano hasta el enfermo, el fuerte hasta el débil, el rico hasta el pobre, de tal manera que el acto mismo de descender y rebajarse cobra un alto valor. Además, lo amado en el enfermo y el pobre no es la enfermedad y la pobreza sino lo positivo que hay en ellos, o sea sus valores vitales y, desde luego, sus valores espirituales como persona. Con estas y otras consideraciones semejantes responde Scheler críticamente a las tesis de Nietz-

che sobre la ética cristiana. Pero el propósito general de la mencionada obra es mostrar el papel considerable que el resentimiento ha desempeñado en deformar la valoración moral en muchas de sus manifestaciones.

Conclusión

La ética de Scheler es una filosofía de la moral, no una ética normativa, pues no da normas o prescripciones que hayan de regular la conducta para ninguna especie de casos concretos. A no ser que se considere como norma el haber de realizar el valor que el acto de preferir señale como superior a otro en un caso dado. Esta sería sin embargo una norma suprema y absolutamente general que sólo de manera remota o mediata indica la dirección en que ha de formularse una regla particular de conducta. Esa salvedad no es suficiente, ni con mucho, para considerar la ética de Scheler como normativa. Ella es, por otra parte, una ética intuicionista; mas no por afirmar que hay una intuición emotiva del valor profesa lo que se conoce como "emotivismo" en ética, esto es, la negación de que los juicios de valor posean un contenido cognoscitivo, por no ser más que la expresión, dice esa teoría, de una emoción puramente subjetiva que no se refiere a nada fuera de sí misma. Por el contrario, la intuición emotiva de carácter moral es, según Scheler, como se vio, intencional, pues se refiere a un objeto distinto del acto intuitivo, el valor. Por eso su ética es también objetivista. Por último, *El formalismo en la ética* contiene, como se dijo arriba, no sólo una filosofía de la moral sino también una axiología, o sea una teoría general acerca de qué tipo de objeto son los valores y qué propiedades esenciales los distinguen. Esto ya confina con la ontología, como se verá adelante.

LA ANTROPOLOGIA DE SCHELER

Una parte muy importante de la obra total de Scheler la constituye su "antropología filosófica", o sea su concepción general del hombre. Con ella toma Scheler una posición contraria a la concepción "naturalista", para la cual el hombre es simplemente una porción más de la naturaleza, un animal que sólo a causa del desarrollo de su cerebro es capaz de usar herramientas y crear símbolos, como el lenguaje principalmente. Esta es, dice Scheler, la teoría monista conocida como teoría del *homo faber*. Esta teoría es falsa. El hombre es ciertamente un animal por su constitución somática pero, si bien en su animalidad tiene obvias diferencias con los demás animales, ellas no constituyen en modo alguno lo esencial de su humanidad. A este nivel, sus diferencias con los demás animales son demasiado profundas como para poder concebirlo

al modo, sin más, de un animal evolucionado cuyas particularidades, por distintas que sean, no desbordarían sin embargo el reino animal. Esto quiere decir que, si bien en el hombre están presentes todos los grados del ser psicofísico, o sea de los seres vivos, desde la planta hasta los animales superiores, no bastan lo físico y lo psíquico ni aun en las formas específicas que toman en el ser humano para caracterizarlo debidamente como hombre. Pues su esencia lo coloca aun por encima de la inteligencia práctica y la facultad de elegir que poseen los animales que le son más afines; y a ella se debe el que “el puesto del hombre en el cosmos” (título de una conocida conferencia de Scheler sobre los temas principales de su antropología filosófica) se halle en un nivel superior y esencialmente diferente al de la esfera de lo vital –que, por supuesto, también está presente en él. Pero el principio que hace del hombre un hombre difiere de todo lo que puede llamarse vida en el más amplio sentido. Ese principio se llama *espíritu*, que no es lo mismo que las formas, aun las más elevadas, de lo psíquico. Gracias a ese principio el hombre goza de independencia y libertad o autonomía existencial frente a la presión de lo orgánico. El hombre no está fatalmente encadenado a sus impulsos, es libre frente al mundo circundante, puede dar la dignidad de objetos pensables a los centros de “resistencia” que el medio en que vive le presenta. De ahí que el espíritu sea aptitud de captar el ser como objeto, lo cual capacita al hombre para ser determinado por el modo de ser de los objetos y, correlativamente, lo hace sujeto. Nada de esto ocurre en el animal. A la estructura de sus impulsos y sus sentidos responden solamente aquellos aspectos de su medio ambiente que se ajustan a su constitución fisiológica y morfológica según su especie. El animal está prácticamente absorto en su ambiente circundante. En el hombre no existe esta sujeción, y su espíritu es libertad.

Al espíritu y su función en el hombre se debe el que éste pueda desarrollar en sí mismo la elevada condición de persona. Scheler no concibe la persona a la manera tradicional, es decir, como el sujeto individual que por naturaleza es todo ser humano desde que nace. Antes bien, la persona es constituida por el conjunto de actos concretos de carácter espiritual que el hombre produce, actos intencionales tales como los de percepción afectiva (la de los valores), los de voluntad, de amor y de intuición intelectual. Estos actos no son puramente psicológicos, como sí lo son los “estados” afectivos, meros “hechos”, que carecen de significación intencional y pertenecen íntegramente a la organización psicofísica del hombre. En cuanto a lo que sea la unidad de la persona, hay textos de Scheler (en la *Ética* y en *El puesto del hombre en el cosmos*) según los cuales ella no es simplemente el conjunto de los actos arriba dichos sino más bien algo que tiene una función de enlace de ellos. Es perceptible cierta oscilación en el pensamiento de Scheler entre estas dos concepciones. Sea como fuere, la persona es inseparable de sus actos y es de todas maneras una configuración que se va concretando en el nivel espiritual del hombre. Toda persona es además una esencia axiológica, o sea que por sí misma es un

valor. Y el hombre, como resumen que es de todos los niveles del ser, desde lo inanimado, pasando por lo vital y lo psíquico, hasta el espíritu, es un "microcosmo", como lo denomina Scheler. A su vez, los microcosmos personales forman entre todos una totalidad espiritual superior, un "macrocosmos", un mundo único e idéntico en que todas las personas comunican.

Cabe aquí mencionar el tema de la *simpatía*, un fenómeno importante estudiado por Scheler en relación con cierto tipo de experiencia de cada persona en "la vida del otro". La *simpatía* (en *Esencia y formas de la simpatía*) es un acto afectivo que tiende a hacer intuir a quien lo ejerce, la vida, los sentimientos, apreciaciones, preferencias de la persona de otro. De todos ellos nos hace percatarnos la simpatía y gracias a ella los comprendemos, sin compartirlos, no obstante, afectivamente. La simpatía, en suma, nos permite darnos cuenta del ser del otro como persona y como un tú que se destaca del mundo circundante.

Scheler trata extensamente el tema de la persona en la *Ética*, pues la considera ante todo desde el punto de vista axiológico. Pero no es menos cierto que siendo ella manifestación de ese componente esencial del hombre, el espíritu, la persona en la concepción de Scheler es también aspecto esencial de la antropología filosófica de éste. Por eso se ha incluido aquí ese tema en la sección dedicada a dicha disciplina.

Scheler no elaboró su antropología sólo mediante contenidos de intuición fenomenológicamente descritos sino también, en gran medida, sobre la base de los datos suministrados por las ciencias positivas que estudian al hombre. Pero todos ellos son interpretados por Scheler bajo el punto de vista del sentido y alcance filosóficos que puedan rendir para la elaboración de la antropología. Acogiendo así en ella mucho de lo que el saber científico dice del hombre, Scheler armoniza ese aporte con su visión del hombre como ser caracterizado por la posesión y conciencia del espíritu. Mas no obstante la amplia utilización de las ciencias positivas en su antropología filosófica, ésta no es en absoluto naturalista, como quizá cabría esperarse.

EL CONOCIMIENTO SEGUN SCHELER

Qué es el conocimiento

Las ideas de Scheler a este respecto se hallan dispersas en varias de sus obras, principalmente en *De lo eterno en el hombre*, *Sociología del saber*, *El saber y la cultura*, en algunos pasajes de la *Ética* y en escritos varios de sus últimos años. Scheler quiso dar del conocimiento una noción válida para todos los

tipos de saber, no solamente el científico positivo, sino también el metafísico, el religioso, el moral, el artístico, etc. De esta manera el contenido de dicha noción no puede menos de ser muy abstracto en su genericidad, pero eso no le impide, piensa Scheler, corresponder a lo que es realmente esencial en el conocimiento. Por otra parte, él no la define en términos que impliquen de alguna manera que lo conocido es representación o imagen de un objeto, o un juicio sobre él, o su concepto. Nada de esto nos conduce al objeto mismo. Apela entonces a conceptos ontológicos y no sólo porque el saber es saber del ser (en cualquiera de sus formas) sino porque el sujeto cognoscente y lo sabido son a un tiempo elementos del hecho del conocimiento y modos del ser. Por esta razón debe considerarse ante todo en ellos su relación ontológica esencial, consistente en una participación del sujeto en el ser-tal (*Sosein*) del objeto mediante la intencionalidad del acto cognoscitivo, gracias a la cual el sujeto capta el objeto mismo -la cosa conocida toda, o un aspecto suyo. Más no es una representación o imagen del objeto lo que se conoce, como se dijo arriba. Scheler rechaza decididamente esta idea, común a varias teorías del conocimiento. Es el ser-tal de la cosa lo que se capta directa e inmediatamente al presentarse "en persona", como dice Scheler, en la mente del sujeto cognoscente, para hacerse allí correlato de un acto intencional. Solamente así puede ser el conocimiento una participación del sujeto en el objeto. Su ser-tal no es afectado ni modificado en absoluto por dicha participación, pues es independiente del sujeto y trascendente al pensamiento. El sujeto sí se modifica, dado que mediante el proceso cognoscitivo aprehende un nuevo objeto y se hace consciente de él. Como se ve, Scheler toma una posición claramente realista en su concepción de lo que es el conocimiento y el alcance que tiene. Pero rechaza el "realismo crítico" porque éste concibe el conocimiento como la representación de un objeto extramental.

Ahora bien, lo que se da al conocimiento en la forma dicha es únicamente el ser-tal del objeto, no su realidad (*Dasein*). Previamente a la aprehensión de las propiedades que componen ese ser-tal se nos impone la nuda realidad del objeto como todavía indeterminada, como algo que persistiría más allá de todo intento de eliminación de sus determinaciones -o sea, de las propiedades dichas. Esa es la "impresión de realidad", que nos lleva a formular finalmente el juicio de que hay un mundo. Esa impresión no se adquiere en absoluto por obra de la razón ni se llega a ella por inferencia alguna a partir de datos previamente sabidos. Por eso la vía por donde se capta cognoscitivamente la realidad en cuanto tal no es pues forma alguna de operación puramente racional. No, la existencia de los objetos se nos da inmediatamente en virtud de la "resistencia" que ellos oponen a los impulsos y tendencias vitales del hombre y a su voluntad en el dominio de la acción. La resistencia no ocurre únicamente en el mundo de los objetos físicos. Ocurre también, a su manera, en el mundo de los fenómenos psicológicos. Los recuerdos, por ejemplo, entre varios que pone Scheler, se van acumulando a lo largo de los años en una masa pesada que amengua el sentimiento de la libertad

a medida que el hombre envejece y es vivida como algo que la voluntad no puede modificar. En suma, la concepción del conocimiento en Scheler es resultado consecuente de la aplicación del método fenomenológico a la cuestión. Pero el método no le suministra más que el ser-tal de las cosas, no su realidad. Para alcanzarla rompe la *epojé* a que lo reduce la descripción, prescrita por el método, de lo puramente dado a la intuición sin hacer afirmación de existencia, y apela a la resistencia que a la acción humana oponen las cosas, para establecer por esta vía, extrarracional y pragmática, su realidad.

La sociología del saber

En sus últimos años se interesó Scheler en los complejos problemas de la sociología del saber. Hay una sociología cultural y una sociología real. De la primera hace parte la del saber, que estudia los problemas planteados por el hecho fundamental de la naturaleza social del conocimiento, así como por su conservación, ampliación, transmisión, etc. Todos estos fenómenos se relacionan con diversas formas de asociación humana; con intereses, impulsos colectivos, tendencias sociales; con los estadios sucesivos del desarrollo de una cultura, etc. Scheler otorga un extenso tratamiento, tanto sistemático como histórico, a estos y otros muchos factores, ideales como también reales, o sea, los condicionados respectivamente por el espíritu y por los impulsos humanos; y a las correlaciones que surgen entre unos y otros.

Lo que importa destacar aquí es la tesis dominante en la sociología cultural de Scheler, no solamente en la del saber. Es esta: el espíritu, subjetivo y objetivo, determina por sí y exclusivamente la esencia de los contenidos de la cultura. Pero el espíritu como tal no tiene de suyo ni un mínimo de "fuerza" o "eficiencia causal" para dar la existencia a sus contenidos. El espíritu es un "factor de determinación", no un "factor de realización" en el curso de la cultura. Los factores de realización actúan dentro del ámbito de los contenidos posibles, por obra de alguna motivación espiritual, y consisten en hechos tales como las relaciones de poder, impulsos humanos de diversa índole, hechos económicos, demográficos, geopolíticos y otros más. Esta doble dimensión de la cultura, a saber: el espíritu y los impulsos, es la repercusión de la que ya habíamos encontrado en la concepción scheleriana del hombre.

ONTOLOGIA Y METAFISICA

Si entendemos por ontología -como se entiende a veces- una mera descripción de las "esferas" del ser, o sea una especie de teoría de los objetos -sin que ello

implique desarrollar una “ciencia del ser en cuanto ser”, a la manera aristotélica-, se puede sin duda hablar de una ontología en el pensamiento filosófico de Scheler. En este sentido distingue él cuatro grandes esferas en que se reparte todo lo que de alguna manera es: la esfera del mundo exterior, o sea la de los cuerpos; la de lo psíquico; la de la sociedad humana, o mundo de “los otros”; y la esfera de lo Absoluto. Las esferas son irreductibles unas a otras en el sentido de que entre ellas hay una mutua distinción específica, lo que no impide que muchos de los seres reales posean propiedades pertenecientes a dos o más de aquéllas, como ocurre en los seres vivos, “exteriores” por su corporeidad pero también dotados de interioridad psíquica, presente aun en las plantas, si bien en grado ínfimo, como asevera Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*. De esta manera las características de uno y otro tipo se unifican en la noción general de “vida”, la vida de la naturaleza, compartida por el hombre -quien comparte así mismo una esfera o mundo superior, en la comunicación inteligente y afectiva con los demás en el universo de la sociedad y la cultura. Por último, la esfera de lo humano se abre a la de lo Absoluto, que es la del espíritu, y participa de él en sus más altas manifestaciones. Se nos presenta así de nuevo la idea del hombre como microcosmos.

Ahora bien, si Scheler hizo de los valores uno de los grandes temas de su filosofía y los contrapuso al ser, bien puede preguntarse en cuál de las cuatro esferas o regiones ontológicas debe incluirseles. La respuesta de Scheler es que ellos pertenecen a la esfera de lo Absoluto y que no forman en su conjunto nada parecido a un cielo de ideas platónicas, pues carecen de aseidad. Pero la justificación de estas afirmaciones nos lleva más allá de la ontología descriptiva y nos introduce en la metafísica de Scheler.

Veamos. En de *Lo eterno en el hombre*, obra suya escrita en su época cristiana y que contiene su filosofía de la religión, afirma Scheler que al hacerse consciente el hombre de su existencia y de la del mundo, se hace consciente también y necesariamente de que hay un Ente absoluto, del que todo ente no absoluto recibe su propio ser. El hombre no puede menos de captar, a través de todo lo contingente y relativo que se da a su experiencia, la realidad de ese ser. Un ser tal es por lo tanto intuitivo como *Ens a se*, es decir, como la realidad de un ser que es por sí y es fundamento de las cosas. Scheler aún no denomina Dios a ese ente, pues si bien sus atributos se encuentran así mismo en Dios, hay otros atributos divinos que son cognoscibles sólo mediante el acto propio de la experiencia religiosa, tales como la personalidad suprema, espiritualidad pura, poder infinito, valor sumo y fundamento de todos los valores, porque éstos son una participación de ese valor sumo e infinito y como una difusión multiforme de él. Es así como los valores tienen en Dios la razón de ser absoluta de su validez. Scheler da así a su axiología y particularmente a su ética un fundamento a la vez metafísico y religioso.

La idea metafísica del *Ens a se* o absoluto y las de origen religioso acerca de Dios convergen, en *De lo eterno*, en una noción afín a la noción teísta tradicional de Dios. Pero ésta es modificada notablemente en la última etapa del pensamiento de Scheler. En *El puesto del hombre en el cosmos* niega la noción teísta de “un dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad”; pero, reteniendo el espíritu si bien declarándolo totalmente impotente, hace ahora de él uno de los dos componentes de lo que sigue considerando como lo Absoluto y *Ens a se*. El otro componente es todo ese dominio oscuro e irracional de los impulsos vitales y fuerzas ciegas, que Scheler en la época anterior a la de su última filosofía reputaba extraño al Absoluto, pero que en sus últimos años concibe como uno de los atributos de dicho principio supremo de todas las cosas. Y al mismo tiempo acentuó su idea de la impotencia del espíritu y la del oneroso poder de los impulsos irracionales en el devenir de las cosas humanas -sin abdicar, por otra parte, de su tesis de la irreductibilidad del espíritu a las fuerzas naturales.

La antítesis de ambos principios se refleja, naturalmente, en el hombre, que es partícipe de uno y otro. Scheler sigue considerando el espíritu como lo que diferencia por esencia al hombre del animal, pero presta ahora más atención en el estudio del hombre tanto a características suyas en cuanto *homo faber* -que, aunque más desarrolladas en él que en los animales superiores que le son afines, lo aproximan un poco a ellos-, como al peso que en él ejercen sus impulsos vitales. Siendo el hombre el lugar donde se afrontan espíritu y fuerzas vitales piensa Scheler que es tarea de la acción humana hacer que a lo largo del curso histórico se vayan armonizando en su ejercicio esos dos atributos de modo que las fuerzas vitales, “poder de realización”, actúen siempre en concordancia con los valores positivos que el espíritu, “poder de determinación”, proponga realizar. Se llegaría así a la “vivificación del espíritu” y la “espiritualización de la vida”.

Este proceso lo ve Scheler como la realización de Dios en la historia humana. La relación de Dios con el hombre que el teísmo tradicional establecía sobre el supuesto de la idea de un dios personal y espiritual es sustituida en su filosofía por una relación del hombre con el principio del universo que consiste en que este principio es aprehendido inmediatamente por el hombre y se realiza en y por el hombre mismo, “el cual, como ser vivo y ser espiritual, es sólo un centro parcial del impulso y del espíritu del ‘ser existente por sí’” (*El puesto del hombre en el cosmos*). Como se ve por este texto, Scheler sigue profesando la idea del *Ens a se*, pero ya no como la de un absoluto dado de una vez, un ser por completo en acto como el dios del teísmo, sino como un principio que necesita realizarse, y lo hará por obra del hombre. Dice Scheler que esta es la vieja idea de Spinoza, Hegel y otros muchos filósofos, a saber: que el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en El -en virtud de que “el centro de

nuestro ser" toma la activa decisión, en obediencia a la exigencia ideal de la "deitas", de contribuir con todos sus actos espirituales a engendrar "el Dios que se está haciendo desde el primer principio de las cosas" (*El puesto del hombre...*). Para realizarse a sí mismo Dios tuvo que adquirir el mundo y la historia del mundo. Y, por su parte, el hombre significa algo, y mucho, para la evolución de Dios. Esta visión metafísica de un Ser primordial, a un tiempo espíritu e ímpetu, determina en Scheler una filosofía de la historia en la que ésta es concebida en sustancia como no otra cosa que la compenetración mutua y creciente del espíritu y las fuerzas irracionales (el impulso).

ANOTACIONES FINALES

En el curso de una carrera no muy larga en años, el pensamiento de Scheler evolucionó desde la fenomenología, cuyo método aplicó a sus primeros trabajos y luego a la *Ética* y a otras de sus principales obras (las que podrían considerarse como de su época intermedia), y desde el Dios del cristianismo, hasta una metafísica cuyo sentido general, el devenir de Dios en el hombre, se sitúa enteramente fuera de lo que el método fenomenológico puede suministrar, y fuera también de las tesis esenciales del teísmo tradicional. A lo largo de cambio tan notorio persistieron algunas tesis a que Scheler adhirió toda su vida, principalmente en su axiología, su concepción del conocimiento y su teoría del hombre. Fue la metafísica la región de su filosofía que tuvo la mutación más profunda.

La influencia de Scheler en la América Latina, y en Colombia, desde luego, allá por los años treinta y cuarenta de este siglo, fue extensa y tuvo no pocos seguidores y divulgadores; pero se limitó casi exclusivamente a su axiología. No faltaron tampoco sus críticos en nuestros países. No hay duda de que aquella influencia -que se sintió principalmente en círculos académicos- ha venido disminuyendo mucho hasta hoy. De todos modos, la obra de Scheler, uno de los grandes pensadores de nuestro siglo, debe ser conocida por quienquiera que se interese por la filosofía contemporánea.

Enero de 1988

BIBLIOGRAFIA

Obras de Scheler mencionadas en el texto y traducidas al español:

- *El resentimiento en la moral.*
- *Ética* (título con que se tradujo la obra denominada en alemán *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, o sea *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. En el texto aparece citada a veces como *Ética*, a veces como *El formalismo*).
- *De lo eterno en el hombre.*
- *Esencia y formas de la simpatía.*
- *Sociología del saber* (título con que se tradujo la primera parte de la obra que en alemán se intitula *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. El título de la versión española de la segunda parte es *Conocimiento y trabajo*).
- *El puesto del hombre en el cosmos.*
- *El saber y la cultura.*

En lo dicho en el texto sobre el método adoptado por Scheler se hizo alusión, sin mencionarla, a su obra intitulada *Die transzendente und die psychologische Methode*.

Escritos de autores colombianos sobre Scheler:

- Rafael Carrillo, *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*.
- Cayetano Betancur, "La ética de Max Scheler", en *Filósofos y filosofías*.
- Danilo Cruz Vélez, "El antropologismo de Scheler", en *Aproximaciones a la filosofía*.
- Rubén Sierra Mejía, "La antropología filosófica de Max Scheler", en *Ensayos filosóficos*.

Para obras de autores extranjeros sobre Scheler remitimos a la extensa bibliografía que cita J. Ferrater Mora en el artículo *Scheler, Max* de su *Diccionario de filosofía*.

